

Nutzungshinweis: Es ist erlaubt, dieses Dokument auszudrucken und aus ihm zu zitieren. Wenn Sie aus diesem Dokument zitieren, machen Sie bitte vollständige Angaben zur Quelle (Name des Autors, Titel des Beitrags *und* Internetadresse). Jede weitere Verwendung dieses Dokuments bedarf der vorherigen schriftlichen Genehmigung des Autors.



PETER TEPE

Ergänzungen zum Buch *Ideologie*¹ 1

*Durch die Ergänzungen angereichertes Inhaltsverzeichnis des Buches Ideologie*²

Einleitung zu den Ergänzungen	6
ERGÄNZUNG 1: Sämtliche Thesen im Überblick	9
ERGÄNZUNG 2: Die normativen Prinzipien im Überblick	18
ERGÄNZUNG 3: Ideologiebegriffe, Sprach- und Lektüreempfehlungen, Metaphysik- und Vorurteilsbegriffe	19

Vorwort

1. Was heißt „Ideologie“?

1.1 Essenzialistischer und nichtessenzialistischer Ideologiebegriff	
1.2 Verwendungen des Ideologiebegriffs, Arbeitsfelder und Sprachempfehlungen	
☞ ERGÄNZUNG 4: Zum Status und den Vorteilen der komplexen Ideologieforschung ..	21
1.3 Der Ideologiebegriff im weltanschaulichen und soziopolitischen Diskurs	
1.4 Differenzierungsgewinne	
☞ ERGÄNZUNG 5: Fehleinschätzungen, die sich aus dem essenzialistischen Begriffsverständnis ergeben	23
☞ ERGÄNZUNG 6: Verhältnis der komplexen Ideologieforschung zu anderen wissenschaftlichen Disziplinen	25

2. Zur Entstehung des Worts und Begriffs „Ideologie“

- 2.1 Destutt de Tracy als Wortschöpfer
- 2.2 Napoleons Bedeutungsverschiebung

3. Weltanschauungsanalytische Ideologieforschung

- 3.1 Kognitive Hermeneutik als Basis
- 3.2 Erst verstehen, dann kritisieren
- 3.3 Gebundenheit an Überzeugungssysteme
- 3.4 Erfahrungswissen im weltanschaulichen Rahmen

¹ P. TEPE: *Ideologie*. Berlin / Boston 2012.

² Das Inhaltsverzeichnis des Buches erscheint in grauer Schrift, ergänzende Teile in schwarzer.

3.5	Dogmatische und undogmatische Einstellung	
3.6	Das Verhältnis zwischen Sein und Sollen auf der anthropologischen Ebene	
3.7	Abgrenzung von anderen Ideologietheorien	
3.7.1	Abgrenzung von der positivistischen Ideologietheorie	
3.7.2	Abgrenzung von der marxistischen Ideologietheorie	
3.7.3	Abgrenzung von den deterministischen Manifestationstheorien der Ideologie	
3.8	Zum Begriff der Weltanschauung	
	☞ ERGÄNZUNG 7: Anthropologische Vertiefung	27
4. Erkenntniskritische Ideologieforschung		
4.1	Bacons Idolenlehre	
	☞ ERGÄNZUNG 8: Kritische Kommentare zu ausgewählten Sekundärtexten über Bacons Idolenlehre	29
4.2	Erkenntniskritische Ideologieforschung in Anknüpfung an Bacon	
	☞ ERGÄNZUNG 9: Das allgemeine Bacon-Programm	40
4.2.1	Differenzierung des Vorurteilsbegriffs	
4.2.2	Abgrenzung von Schopenhauers Ideologietheorie	
4.2.3	Abgrenzung von Nietzsches Ideologietheorie	
	☞ ERGÄNZUNG 10: Mehr über Nietzsches Manifestationstheorie der Ideologie ..	53
	☞ ERGÄNZUNG 11: Paretos manifestationstheoretischer Ansatz	59
4.3	Erkenntniskritische Ideologietheorie im Rahmen der kognitiven Hermeneutik	
	☞ ERGÄNZUNG 12: Feministische Ideologiekritik als Beispiel	63
4.4	Zur vorwissenschaftlichen Erfahrungserkenntnis	
4.5	Selbst- und Fremdtäuschung	
	☞ ERGÄNZUNG 13: Lenk über die konservative Ideologiekritik	65
4.5.1	Birnbacher über Selbst- und Fremdtäuschungen im ökologischen Spektrum	
4.6	Wissenschaft und Ideologie	
	☞ ERGÄNZUNG 14: Verhältnis zur positivistischen Denktradition	68
	☞ ERGÄNZUNG 15: Zu Schelers Kritik des Comteschen Dreistadiengesetzes	71
4.7	Das Gewissheitsverlangen	
	☞ ERGÄNZUNG 16: Der historische Relativismus auf der weltanschaulichen Ebene	75
5. Soziopolitische Programme als Gegenstand der Ideologietheorie		
5.1	Soziopolitische und weltanschauliche Dientertheorien	
5.2	Erkenntnis- und Gestaltungsunternehmen	
5.3	Marx und Engels: Materialistische Geschichtsauffassung und Ideologietheorie	
5.4	Die marxistische Ideologietheorie als soziopolitische Dientertheorie	
	☞ ERGÄNZUNG 17: Rehmann und das <i>Projekt Ideologietheorie</i>	79
5.5	Totalitäre Ideologien alter und neuer Art	
	☞ ERGÄNZUNG 18: Zur Entideologierungsdebatte	82
6. Ausbau der kognitiven Ideologietheorie und exemplarische Anwendung		
6.1	Von der kritisch-rationalistischen zur kognitiven Ideologietheorie	

6.1.1	Bipolare Weltdeutungen	
6.1.2	Die Anwendung von Feind-Stereotypen	
6.1.3	Der Anspruch auf „absolute Wahrheiten“ und Erkenntnismonopole	
6.1.4	Die Tarnung von Wertungen als Tatsachenerkenntnis	
6.1.5	Der Gebrauch von Leerformeln	
6.1.6	Ende oder Reorganisation der plurifunktionalen Führungssysteme?	
	☞ ERGÄNZUNG 19: Reformulierung des Wertfreiheitsprinzips	87
6.2	Modellversuch zur Kontroverse zwischen dem Kritischen Rationalismus und der Kritischen Theorie	
6.2.1	Zur Sicht der Aufklärung	
6.2.2	Die technizistische Hintergrundideologie	
6.2.3	Zu weiteren Ansätzen und Aspekten der Kritischen Theorie	
6.2.4	Das Konzept „Ideologiekritik als Gesellschaftskritik“	
6.3	Ideologie und Aufklärung	

Ergänzungskapitel

ERGÄNZUNG 20: Die undogmatische Einstellung in der wissenschaftlichen, der weltanschaulichen und der soziopolitischen Dimension	89
1. Theorienpluralismus und -konkurrenz in den Wissenschaften	89
2. Theorienpluralismus und -konkurrenz bei Weltbildern	91
2.1 Konflikte in der wissenschaftlichen und der Weltbilddimension unter dogmatischen und undogmatischen Vorzeichen	94
2.2 Unterschiedliche Toleranzprinzipien bei Weltbildern	96
3. Pluralismus und Konkurrenz bei Wertsystemen	97
4. Pluralismus und Konkurrenz bei soziopolitischen Programmen	100
5. Farbe bekennen	102
6. Erst die Gemeinsamkeiten, dann die Unterschiede	104
ERGÄNZUNG 21: Die französische Aufklärung im ideologietheoretischen Kontext	106
1. Aufklärungsphilosophie dogmatischen Typs	106
1.1 Zur Weiterführung der Idolenlehre	106
1.2 Zur Gesellschaftstheorie und -kritik der französischen Aufklärung	108
1.3 Helvetius' Beitrag zur weltanschauungssoziologischen Ideologieforschung	113
1.4 Ein Interpretationsproblem bei der Priestertrugtheorie	114
2. Kritischer Kommentar: Le Chevalier de Jaucourt: <i>Vorurteile und Irrtümer</i>	116
3. Der areligiöse Lebensstil im dogmatischen und im undogmatischen Kontext	119
3.1 Von der Vorurteilstheorie zur Theorie der Irrtümer und des bedürfniskonformen Denkens	123
3.2 Grundlagen der komplexen Vorurteilstheorie	130
4. Kritik des bedürfniskonformen Denkens in allen Lagern	133
4.1 Kritischer Kommentar zu Holbachs Streitschrift: <i>Das entschleierte Christentum</i>	137
5. Zur Überwindung dogmatischer Formen des religiösen Denkens	143
6. <i>Böse Philosophen</i> – Nutzung von und Kritik an Philipp Bloms Buch	145

6.1	Philosophiehistorische Vertiefung mit Bloms Hilfe	145
6.2	Kritischer Kommentar zu Bloms <i>Epilog</i>	152
6.3	Zur Anthropologie und Ethik der undogmatischen Aufklärungsphilosophie	161
6.4	Bloms Projekt der Analyse verborgener religiöser Strukturen	170
ERGÄNZUNG 22: Bedürfniskonformes Denken im Marxismus		175
1.	Kognitive und kritische Interpretation	176
2.	Zum Überzeugungssystem des frühen Marx (mit Seitenblicken auf den frühen Engels)	177
3.	Kritik des radikalen Utopismus	189
3.1	Utopien aus weltanschauungsanalytischer Sicht	190
3.2	Das radikale und das gemäßigte utopische Denken	192
3.3	„Schrittweise Annäherung an ein Ideal“: Wann ist diese Redeweise sinnvoll?	197
3.4	Zum Umbau der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung jenseits des radikalen Utopismus	201
4.	Konsequenzen der Wesensprojektion	206
4.1	Die Verbindung der Wesensprojektion mit dem radikalen Utopismus	207
4.2	Anthropologische und geschichtstheoretische Konsequenzen	208
4.3	Religiöse und areligiöse Varianten	211
5.	Die Lehre von der historischen Notwendigkeit	213
5.1	Die Annahme einer historischen Notwendigkeit als Bedürfniskonformer Irrtum	217
5.2	Die deterministische Komponente	232
5.3	Exkurs zur Weichenstellung des jungen Marx	237
6.	Die Gefährlichkeit des radikalen Utopismus	239
6.1	Die Wesensprojektion als Verstärker des radikalen Utopismus	245
6.2	Die Geschichtsprojektion als Verstärker des radikalen Utopismus	246
6.3	Religiöse Entsprechungen	248
7.	Der historische Materialismus aus der Sicht der erkenntniskritischen Ideologietheorie	250
7.1	Die materialistische Geschichtsauffassung in den Grundzügen	250
7.2	Der historische Materialismus als Bedürfniskonforme Konstruktion	256
7.3	Die Gefährlichkeit des radikalen Ökonomismus	259
7.4	In welchem Verhältnis steht der historische Materialismus zum Denken des frühen Marx?	262
8.	Liste der Fachliteratur über Marx und Engels	266
ERGÄNZUNG 23: Nietzsches zwei Gesichter		269
1.	Nietzsche über das Bedürfniskonforme Denken	270
2.	Persönlichkeitsstärke als Fähigkeit, ohne Bedürfniskonforme Konstruktionen auszukommen	273
3.	Nietzsches Kritik der religiös-supranaturalistischen Weltbilder	273
4.	Nietzsches anthropologischer Realismus	275
5.	Persönlichkeitsentfaltung im areligiösen Kontext	278
6.	Von der Persönlichkeitsmoral zum großen Naturgesetz	281
7.	Nietzsches soziopolitisches Programm und seine Dogmatisierung	282

ERGÄNZUNG 24: Mannheims Wissenssoziologie	288
1. Zur Wissenssoziologie im Allgemeinen und zu Schelers Ansatz	288
2. Von Mannheims Wissenssoziologie zur kognitiven Soziologie der Weltanschauungen und der soziopolitischen Programme	289
2.1 Mannheims Verständnis von Ideologie	289
2.2 Weltanschauungsanalyse und Weltanschauungssoziologie	290
2.3 Zum Konzept der freischwebenden Intelligenz	293
2.4 Wissenssoziologie und Marxismus	294
2.5 Zum Begriff des seinsverbundenen Denkens	295
2.6 Erkenntniskritische Weiterführung der Theorie der Weltanschauungen	296
3. Mannheims Variante der deterministischen Manifestationstheorie	297
3.1 Mehr zur Kritik des Gruppenrelativismus	303
ERGÄNZUNG 25: Zur Ideologietheorie Zimas: Konvergenzen und Differenzen	308
1. Konvergenzen zwischen der Theorie Zimas und der kognitiven Ideologietheorie	308
1.1 Textsoziologie	308
1.2 Die diskursiven Verfahren der Ideologie	310
2. Differenzen zwischen Zimas Ansatz und der kognitiven Ideologietheorie	322
2.1 Zu Marx	323
2.2 Zu Mannheim	325
2.3 Kritischer Kommentar zum Abschnitt <i>Werturteilsfreiheit bei Max Weber: Theorie und Praxis</i>	332
2.4 Zum Vorwort	338
2.5 Widersprüche in Zimas Ideologietheorie	340
3. Zima über die Entstehung und Entwicklung des Ideologiebegriffs	347
4. Kritik des essenzialistischen Vorgehens und Ausbau der kognitiven Ideologietheorie	349
4.1 Kultur und Ideologie	350
4.2 Religion und Ideologie	352
4.3 Mythos und Ideologie	354
4.4 Weltanschauung und Ideologie	357
4.5 Sprache und Ideologie	358
4.6 Werbung und Ideologie	359
4.7 Propaganda und Ideologie	362
5. Schlussbemerkung	364
Literatur	365
Internetveröffentlichungen	369

Einleitung zu den Ergänzungen

Im Vorwort zum Buch *Ideologie* heißt es:

Um den vorgegebenen Umfang nicht zu überschreiten, musste auf mehrere bereits ausgearbeitete Kapitel verzichtet werden. Diese werden jedoch im Rahmen der Online-Zeitschrift *Mythos-Magazin* interessierten Lesern in mehreren Lieferungen zugänglich gemacht; die erste erscheint Ende 2012. Damit verbunden erfolgt auch die Gründung des *Forums für Ideologieforschung*. (Tepe 2012: 12)

Die hier vorgelegte erste Lieferung bringt zunächst drei Ergänzungen, die es den Lesern erleichtern sollen, sich einen Überblick über die vermittelte Ideologietheorie zu verschaffen. So präsentiert z.B. ERGÄNZUNG 1 die im Buch nach und nach entwickelten *Thesen* in systematisch geordneter Form.

Die ERGÄNZUNGEN 4–19 sind einzelnen Buchkapiteln zugeordnet, die folgenden bilden zusätzliche Kapitel, die das im Buch Ausgeführte abrunden – auf diese gehe ich am Ende der Einleitung noch genauer ein. Das *durch die Ergänzungen angereicherte Inhaltsverzeichnis des Buches* macht auf einen Blick erkennbar, an welchen systematischen Ort die jeweilige Ergänzung gehört. Diese Texte können auf unterschiedliche Weise genutzt werden: Wer gerade das Buch liest, kann bei Interesse nach einem bestimmten Kapitel gleich die zugehörige Ergänzung berücksichtigen. Leser, die das Buch schon kennen, können sich die für sie relevanten Ergänzungen herauspicken. Leser, die noch nicht entschieden sind, ob sie das Buch lesen wollen, können einzelne Ergänzungen als Kostprobe und Entscheidungshilfe nutzen.

Die Zitierweise des Buches wird auch in den Ergänzungen verwendet. Am Ende der ersten Lieferung wird das Literaturverzeichnis (einschließlich der Internetveröffentlichungen) erneut gebracht; daraus geht hervor, auf welchen Text sich ein Hinweis wie Lieber 1985 bezieht. Dem Literaturverzeichnis werden die in den Ergänzungen genutzten Texte hinzugefügt; diese sind **fett** gesetzt, um sie leichter identifizieren zu können. In eckigen Klammern stehende Zusätze innerhalb von Zitaten stammen stets von mir.

Mit Problemen der Ideologieforschung habe ich mich seit langer Zeit intensiv beschäftigt. Die grundlegenden Arbeiten sind *Theorie der Illusionen* (1988), *Illusionskritischer Versuch über den historischen Materialismus* (1989) und *Mein Nietzsche* (1995). In dem von mir 1987 an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf begründeten Interdisziplinären Studien- und Forschungsschwerpunkt *Mythos, Ideologie und Methoden*, der sich primär auf die Philosophie und die Literaturwissenschaft, daneben aber auch auf die Medienwissenschaft und andere Disziplinen bezieht, spielt die Ideologieforschung eine wichtige Rolle. So enthalten die von mir – zum Teil zusammen mit einigen Mitarbeitern – herausgegebenen Periodika auch Beiträge zu diesem Großthema. Das gilt für *Mythos. Fächerübergreifendes Forum für interdisziplinäre Mythosforschung*³, den Vorgänger *Mythologica. Düsseldorfer Jahrbuch für interdisziplinäre Mythosforschung*⁴ und die Online-Zeitschrift *Mythos-Magazin* (<http://www.mythos-magazin.de>). Der Band *Ideologie* gibt mir Gelegenheit, ein Bedürfnis zu befriedigen, das in den letzten Jahren immer stärker geworden ist, nämlich eine Summe meiner bisherigen Ideologieforschungen zu ziehen – wie die Bücher *Kognitive Hermeneutik* (2007) und *Interpretationskonflikte am Beispiel von E.T.A. Hoffmanns Der Sandmann* (2009; zusammen mit Jürgen Rauter und Tanja Semlow) die Summe meines bisherigen Nachdenkens über Probleme der Hermeneutik sowie über Literaturtheorien und Methoden der Textarbeit darstellen.

Das Vorwort des Buches unterscheidet zwischen zwei Entwicklungsphasen der kognitiven Ideologietheorie: In der ersten Phase, der sich das Buch widmet, soll ein solides Fundament für die drei Teiltheorien gelegt werden, während es in der zweiten darum geht, diese Theorien weiter auszubauen und praktisch anzuwenden. Um die weiterhin haltbaren Ergebnisse früherer Forscher integrieren und die zentralen theoretischen Änderungen markieren zu können, wurde die Grundlegungsarbeit vorrangig als Auseinandersetzung mit Klassikern der deutschsprachigen Ideologieforschung (Barth,

³ Bislang sind drei Bände im Verlag Königshausen & Neumann erschienen. *Mythos No. 4* wird 2013 veröffentlicht.

⁴ In den Jahren 1993–2002 sind im Verlag Die blaue Eule acht Bände publiziert worden.

Lenk, Lieber, Salamun und Topitsch) angelegt. Der mit diesem Vorgehen verbundene *Retrolook* löst sich in der zweiten Phase der Theoriebildung auf.

Während die ERGÄNZUNGEN 4–19 Vertiefungsangebote zu einzelnen Buchkapiteln darstellen, handelt es sich bei den Ergänzungskapiteln 20–25 um eigenständige Abhandlungen, die wichtige Funktionen innerhalb des Gesamtprojekts erfüllen, aber auch für sich gelesen werden können.

ERGÄNZUNG 20 bestimmt die undogmatische Einstellung genauer als zuvor, nämlich durch die Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz. Gezeigt wird, dass und wie diese Prinzipien auf die wissenschaftliche, die weltanschauliche und die soziopolitische Dimension anwendbar sind.

ERGÄNZUNG 21 setzt sich mit Positionen der französischen Aufklärungsphilosophie (insbesondere mit Holbach und Helvétius) auseinander, die im Buch aus Platzgründen nicht behandelt werden konnten. Darüber hinaus werden einige Überlegungen dieser Denker für die Weiterentwicklung der Theorie der Irrtümer und des bedürfniskonformen Denkens fruchtbar gemacht. Außerdem verpflanze ich den Entwurf eines areligiösen Lebensstils aus dem Kontext einer *dogmatischen* in den der *undogmatischen* Aufklärungsphilosophie. Am Ende wird Philipp Bloms Buch *Böse Philosophen*, das die französischen Aufklärer behandelt, ausführlich diskutiert.

ERGÄNZUNG 22 passt die im Buch *Illusionskritischer Versuch über den historischen Materialismus* (Tepe 1989) entwickelte Interpretation des geschichts- und gesellschaftstheoretischen Denkens von Karl Marx und Friedrich Engels an den aktuellen Entwicklungsstand der kognitiven Ideologietheorie und der undogmatischen Aufklärungsphilosophie an. Die Theorie des bedürfniskonformen Denkens wird sowohl auf das Frühwerk beider Denker als auch auf die den historischen Materialismus begründenden Schriften bezogen.

ERGÄNZUNG 23 wendet sich erneut der Philosophie Friedrich Nietzsches zu. Diese ist in Kapitel 4.2.3 und ERGÄNZUNG 6 hauptsächlich *kritisch* behandelt worden; es gibt aber auch einen *anderen Nietzsche*, der zu wichtigen Einsichten gelangt ist, die sich in die Theorie des bedürfniskonformen Denkens und in die undogmatische Aufklärungsphilosophie, speziell auch in deren areligiöse Variante, einfügen lassen. Diese Teile seiner Philosophie bedürfen gesonderter Betrachtung, die in ERGÄNZUNG 23 erfolgt; hier werden zentrale Partien des Buchs *Mein Nietzsche* (Tepe 1993) auf den aktuellen Entwicklungsstand der kognitiven Ideologietheorie gebracht.

ERGÄNZUNG 24 hat wie ERGÄNZUNG 21 eine Kompletierungsfunktion. Für eine Aufarbeitung von Karl Mannheims Wissenssoziologie – die wie die Max Schelers (vgl. ERGÄNZUNG 15) die Ideologiediskussion auf signifikante Weise verlagert – fehlte im Buch der Platz. Während die soziopolitischen Programme des Konservatismus, Liberalismus, Sozialismus usw. danach streben, die gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrem Sinn zu gestalten, gehen Scheler und Mannheim zumindest ansatzweise zur neutralen Erforschung der soziopolitischen Programme und Weltanschauungen sowie ihrer Verbindung mit den konkreten Lebenssituationen der Individuen und Gruppen über. In ERGÄNZUNG 24 versuche ich, einerseits Mannheims Wissenssoziologie zur *kognitiven Soziologie der Weltanschauungen und der soziopolitischen Programme* weiterzuentwickeln und andererseits seine Variante der deterministischen Manifestationstheorie zu kritisieren.

ERGÄNZUNG 25 schließlich befasst sich mit Peter V. Zimas Buch *Ideologie und Theorie. Eine Diskurskritik*, das zu den letzten groß angelegten ideologietheoretischen Entwürfen im deutschsprachigen Raum gehört. Da es sich um ein facettenreiches Theorieangebot mit hohem Anspruch handelt, lohnt sich eine ausführliche kritische Auseinandersetzung in der Form des *Durchargumentierens*. In der erkenntniskritischen Dimension gibt es weitreichende Übereinstimmungen mit der kognitiven Ideologietheorie, die damit zusammenhängen, dass beide Seiten einige Überzeugungen des kritischen Rationalismus teilen. Bezogen auf die Sozialwissenschaften vertritt Zima jedoch eine zu kritisierende *relativistische* Konzeption, die eine unauflösbare Bindung dieser Theorien an moderne soziopolitische Programme behauptet. Am Beispiel der kognitiven Hermeneutik wird gezeigt, dass dies verfehlt ist.

Zusammen mit dem Buch *Ideologie* repräsentieren die vorliegenden *Ergänzungen* den aktuellen Entwicklungsstand der kognitiven Ideologietheorie und der undogmatischen Aufklärungsphiloso-

phie; beide Veröffentlichungen bilden eine Einheit. Sie dienen der Wiederbelebung der totgesagten Ideologieforschung auf der Grundlage allgemeiner Prinzipien empirisch-rationalen Denkens und speziell der kognitiven Hermeneutik.

ERGÄNZUNG 1: Sämtliche Thesen im Überblick

Im Buch werden die Thesen nach und nach entwickelt. Daher ist es sinnvoll, zusätzlich alle Thesen in *systematisch geordneter Form* aufzulisten; am Ende wird stets die Buchseite angegeben, auf der die These zu finden ist. Die Hauptthesen sind **fett** gesetzt. In den Ergänzungen kommen weitere Thesen hinzu, die ebenfalls einbezogen werden; hier wird am Ende die jeweilige Ergänzung angeführt, z.B. (E 20).

These 0: Menschen sind Lebewesen, die immer in einem bestimmten soziokulturellen Kontext existieren, der auch eine bestimmte Sprache aufweist. (44)

These 1: Menschen sind Lebewesen, die an Überzeugungssysteme (Ideologien₂) gebunden sind und durch sie gesteuert werden. (44)

- *These 1.1:* Die basale Schicht eines jeden Überzeugungssystems setzt sich aus *Weltbildannahmen* einerseits und *Wertüberzeugungen* andererseits zusammen. Jede Weltanschauung (Ideologie₂) besteht aus zwei Komponenten, nämlich einem Weltbild (Ideologie_{2,1}) und einem Wertsystem (Ideologie_{2,2}). Mit der Bindung an ein Wertsystem, die erst beim Menschen auftritt, ist die Unterscheidung zwischen *gut* und *böse* verbunden. (45)
- *These 1.2:* Es gibt eine Grundtendenz zur Herausbildung *kohärenter* Überzeugungssysteme, d.h. deren Entwicklung folgt dem in Kapitel 3.1 bereits dargelegten Passungsprinzip. Menschen sind so ‚programmiert‘, dass sie dem Passungsprinzip intuitiv folgen. (45)
- *These 1.3:* Jeder weltanschauliche Rahmen lässt sich einem von zwei Grundtypen zuordnen: Es handelt sich entweder um ein religiöses oder um ein areligiöses System. Diese Unterscheidung bildet die Grundlage für eine *Typologie der Überzeugungssysteme* bzw. *Weltanschauungen*. Ein religiöses Überzeugungssystem liegt vor, wenn z.B. die Existenz eines Gottes oder mehrerer Gottheiten, von Dämonen und anderen numinosen Wesen angenommen wird; ein areligiöses Überzeugungssystem liegt vor, wenn nicht an die Existenz derartiger Wesen geglaubt wird. Der zentrale Unterschied kann auf analytischer Ebene auch mittels der Opposition übernatürlich/natürlich gefasst werden: Eine religiöse Weltanschauung postuliert die Existenz einer übernatürlichen Dimension; areligiöse Weltanschauungen bestreiten deren Existenz. Beide Grundtypen sind vielfältig variierbar. (45f.)
- *These 1.4:* Als von einem Überzeugungssystem gesteuertes Lebewesen ist jeder Mensch ein sinnhaft handelndes Individuum, dessen Handlungen und Hervorbringungen grundsätzlich verstehbar sind. Daher lohnt es sich, Verstehensanstrebungen auf sich zu nehmen, um den Sinn der jeweiligen menschlichen Phänomene zu erfassen. Kognitive Verstehensbemühungen stellen keine Fehlinvestitionen von Energien dar, die man besser für etwas anderes verwenden sollte. (46)
- *These 1.5:* Wenn ein Mensch bestimmte Wünsche hat, bestimmte Willenstendenzen zeigt, bestimmte Interessen verfolgt, bestimmte Gefühle hat, so stellen diese Größen *Elemente seines Überzeugungssystems* dar, die durch dessen Prämissen geformt sind. (46)
- *These 1.6:* Menschen sind Lebewesen, die aus den fundamentalen Wertüberzeugungen (Ideologie_{2,2}) bezogen auf bestimmte Lebensbereiche konkrete Zielvorstellungen moralischer, politischer, ästhetischer und anderer Art gewinnen, welche sie dann – mehr oder weniger konsequent – zu realisieren versuchen. Damit hängt zusammen, dass Menschen in mehreren Lebensbereichen leben, z.B. in der moralischen, der politischen, der ästhetischen, der wissenschaftlichen Dimension. Diese beruhen auf spezifischen Prinzipien und können eine relative Eigengesetzlichkeit entfalten. (46)
- *These 1.7:* Menschen sind weltanschauungsgebundene Lebewesen, die auf eine Krise, welche diese Steuerungsinstanz betrifft, unterschiedlich reagieren können: Sie können an der bislang akzeptierten Ideologie₂ uneingeschränkt festhalten, sie können sie modifizieren (was wiederum auf unterschiedliche Weise möglich ist), sie können schließlich auch zu einem anderen weltanschaulichen Rahmen übergehen (auch hier gibt es häufig mehrere Optionen). Es trifft nicht zu, dass sich dasjenige Überzeugungssystem, welches sich als Krisenbewältigungsmittel durchsetzt, auch durchsetzen *musste*. Die Bewältigung einer Orientierungskrise durch Modifikation einer Ideologie₂ oder durch

Übergang zu einer anderen, bereits entwickelten, oder durch Bildung einer neuen Ideologie₂ stellt eine *kreative* Leistung dar, die nicht aus der Analyse der Krise selbst abgeleitet und damit auch nicht prognostiziert werden kann. Ein theoretisches Modell, das aus der weltanschaulichen Orientierungskrise abzuleiten versucht, dass diese Krise erstens tatsächlich bewältigt wird und dass dies zweitens zwangsläufig durch eine ganz bestimmte Ideologie₂ geschieht, verkennt ein zentrales Element der *condition humaine*, des spezifisch Menschlichen – nämlich dass die jeweilige Ideologie_{2/3}, die im Sozialisationsprozess vermittelt wird, ursprünglich die *kreative Leistung einzelner menschlichen Individuen* darstellt. (68)

- **These 1.8:** Menschen sind interpretierende Lebewesen, und dieses Interpretieren ist aneignender und kognitiver Art. In Bezug auf alle Phänomene im menschlichen Bereich⁵ ist sowohl ein aneignender als auch ein kognitiver Zugang (sowie auch eine Kombination von beiden) möglich. Menschen sind Lebewesen, die vorrangig aneignend interpretieren. Ist ein Individuum mit einem menschlichen bzw. soziokulturellen Phänomen (z.B. mit einer mündlichen Äußerung, einem Text, einer Handlung) konfrontiert, so reagiert es darauf zunächst einmal im Rahmen seines Überzeugungssystems, dessen für die Einschätzung des Phänomens relevante Elemente, etwa die eigenen Wertüberzeugungen, *direkt* darauf angewandt werden. Menschen ordnen die jeweiligen Kulturphänomene in ihre Überzeugungssysteme ein und bewerten sie nach den darin geltenden Kriterien. Sie sind bestrebt, in diesen Bezugsrahmen einen Nutzen dieser oder jener Art aus den Phänomenen zu ziehen. (114)

These 2: Menschen sind Lebewesen, die – wie in *These 1.6* bereits grundsätzlich angesprochen – soziopolitische Vorstellungen haben, zu denen auch eine Einschätzung der gegebenen Verhältnisse gehört (Ideologie₃). Ein bestimmtes soziopolitisches Programm hat seine Grundlagen immer in einem bestimmten Überzeugungssystem. Nicht jede Weltanschauung bringt aber ein *konstruktives* Programm dieser Art hervor, z.B. dann nicht, wenn die Gestaltung oder Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse aus religiöser Sicht als unwichtig bzw. uneigentlich gilt. (47)

- **These 2.1:** Ein bestimmtes Gesellschaftssystem im Allgemeinen und ein bestimmtes Wirtschaftssystem im Besonderen stellt immer die Umsetzung soziopolitischer und speziell wirtschaftlicher Werte, Normen und Ziele dar. Das bedeutet auch, dass es zu jedem Gesellschafts- und Wirtschaftssystem *Alternativen* gibt. Es ist daher legitim, sowohl über systeminterne Verbesserungen als auch über eine anders organisierte Gesellschaft nachzudenken und zu prüfen, ob diese Alternative ernsthaft zu erwägen ist. Ein Bruch mit dem Bestehenden ist immer möglich, aber vom Charakter des Gegenentwurfs hängt es ab, ob er auch sinnvoll und erfolversprechend ist. Die jeweils bestehende Gesellschaftsform darf nicht ungeprüft als die bestmögliche, als das Gute und Vollkommene schlechthin akzeptiert werden. (47)

These 3: Menschen sind Lebewesen, die auf Erfahrungswissen angewiesen sind, um ihr Leben zu erhalten und ihre Lebenssituation zu verbessern. Die Nutzbarmachung natürlicher Prozesse etwa ist nur auf der Grundlage empirischer Erkenntnis möglich. Zur *condition humaine* gehört nicht nur die Bindung an eine Ideologie₂ (und daraus abgeleitet an eine Ideologie₃), sondern auch die an die *Grundlagen des Gewinns von Erfahrungswissen*. Menschen sind prinzipiell *fähig*, die eigene Lebenssituation und die anderer Menschen durch Nutzung von Erfahrungswissen aus eigener Kraft zu optimieren. (48)

- **These 3.1:** Jedes Überzeugungssystem im weiteren Sinn enthält zwei Hauptkomponenten: den weltanschaulichen Rahmen einerseits und die Erfahrungserkenntnis andererseits; diese kann sowohl vorwissenschaftlicher als auch wissenschaftlicher Art sein. Die weltanschaulichen Überzeugungen geben eine allgemeine Lebensorientierung, sie lösen das *grundlegende Orientierungsproblem*, das mit der menschlichen Existenzform verbunden ist. Die vorwissenschaftliche Erfahrungserkenntnis ist für

⁵ Der Umgang mit Naturphänomenen ist gesondert zu diskutieren.

die konkrete Lebenspraxis relevantes Wissen, welches dazu beiträgt, das Überleben zu sichern und das Funktionieren der gesellschaftlichen Ordnung zu gewährleisten. (48f.)

- *These 3.2:* Der Gewinn empirischen Wissens findet zwar stets innerhalb eines weltanschaulichen Rahmens statt, der insbesondere Wertgesichtspunkte vorgibt, ist aber primär darauf ausgerichtet, zutreffende Informationen über Wirklichkeitszusammenhänge zu erlangen – und *nicht* darauf, direkt weltanschauungskonforme Ergebnisse hervorzubringen, wie das bei anderen Komponenten der Überzeugungssysteme der Fall ist. (50)
- *These 3.3:* Die Erfahrungswissenschaften sind im Kern darauf ausgerichtet, im jeweiligen Gegenstandsbereich auf ergebnisoffene Weise zur bestmöglichen Lösung der hier zu bewältigenden kognitiven Probleme vorzudringen. Sie stellen daher einen relativ eigenständigen Bereich dar. (50)
- *These 3.4:* Auch im alltäglich-vorwissenschaftlichen Bereich sind Menschen phasenweise auf den Gewinn verlässlicher Erfahrungserkenntnis ausgerichtet. Das gilt z.B. für bestimmte Berufe. Dieses Wissen kann daher ebenfalls als relativ eigenständiger Bereich angesehen werden. (50)
- *These 3.5:* Erfahrungswissen besteht generell aus Konstruktionen mit Hypothesencharakter, die sich an den jeweiligen Phänomenen mehr oder weniger gut bewähren, von denen man aber niemals weiß, ob sie definitiv wahr sind. Menschen sind in der Erkenntnisdimension *irrtumsanfällig*. Die Vorstellung, echtes Wissen könne nur unbezweifelbares Wissen sein, ist irrig. Erfahrungswissen ist in vielen Fällen sehr verlässlich, ohne deshalb unumstößlich zu sein. (50f.)
- *These 3.6:* Die Angewiesenheit auf verlässliche Informationen über lebensrelevante Gegebenheiten, die bereits bei Tieren zu konstatieren ist, führt beim Menschen – was mit der Weltanschauungsbindung auf noch genauer zu klärende Weise zusammenhängt – zur Entfaltung des aus hypothetischen Konstruktionen bestehenden, an den jeweiligen Phänomenen überprüfbaren und so verbesserbaren Erfahrungswissens. (51)
- *These 3.7:* Nimmt der Erkennende die empirisch-rationale Haltung konsequent ein, so gilt: Er ist zwar weiterhin an eine Ideologie_{2/3} gebunden, auch wenn ihm dies nicht bewusst ist, aber er klammert seine ideologischen_{2/3} Einstellungen im empirischen Erkenntnisprozess so weit wie möglich aus und konzentriert sich auf die möglichst überzeugende Lösung von kognitiven Problemen. *In diesem Bereich* kommt es somit zur „Loslösung des auf Logik und Erfahrung gegründeten Erkennens aus der Verflechtung mit werthalt-normativen Gesamtinterpretationen des Universums“ (Topitsch 1988: 12) – nicht aber *generell*. (51)
- *These 3.8:* Dort, wo ein bestimmter Bereich der Wirklichkeit *noch nicht* nach Prinzipien empirisch-rationalen Denkens erforscht wird – und das gilt auch für menschliche Phänomene aller Art –, ist es sinnvoll, eine auf diesen Gegenstandsbereich zugeschnittene Erfahrungswissenschaft zu *begründen*. Dort, wo eine erfahrungswissenschaftliche Disziplin *etabliert ist*, muss diese vor Rückfällen in weniger leistungsfähige Denkweisen geschützt werden. In beiden Fällen kommt es darauf an, die Störfaktoren, welche sich auf wissenschaftliche Erkenntnisprozesse negativ auswirken können, erstens möglichst vollständig zu ermitteln und zweitens so weit wie möglich auszuschalten oder zumindest zurückzudrängen. Bacons Idolenlehre ist der entscheidende Wegbereiter einer solchen erkenntniskritischen Disziplin. (87)
- *These 3.9:* Menschen sind Lebewesen, die an die Grundüberzeugung gebunden sind, dass es möglich ist, Wirklichkeitszusammenhänge, insbesondere solche lebenswichtiger Art, zutreffend zu erfassen. Der *Begriff der empirischen Wahrheit* gehört zur *condition humaine*. Das schließt nicht aus, dass andere Wahrheitsbegriffe problematisch sind. (E 24, Abschnitt 3.1)

***These 4:* Eine *dogmatische Haltung* liegt vor, wenn – in welchem Bereich und welcher Form auch immer – ein Anspruch auf Gewissheit, auf absolute Geltung erhoben wird. Eine *undogmatische Haltung* liegt demgegenüber vor, wenn anerkannt wird, dass Gewissheit bei hypothetischen Konstruktionen aller Art unerreichbar ist. Menschen sind Lebewesen, die ihre weltanschaulichen Überzeugungen, ihre soziopolitischen Konzepte und ihre empirie-**

bezogenen Theorien entweder in dogmatischer oder in undogmatischer Form vertreten. (52)

- *These 4.1:* Die weltanschauungsanalytische Ideologie₂-forschung arbeitet in ihren neutralen Teilen nur heraus, welche Ideologien₂ es gibt, wie sie aufgebaut sind und dass sie sowohl in dogmatischer als auch in undogmatischer Einstellung vertreten werden können. Im Rahmen der undogmatischen Aufklärungsphilosophie kommt hinzu, dass für die undogmatische und gegen die dogmatische Haltung *Partei ergriffen* wird. (54)
- *These 4.2:* Wer nicht daran glaubt, dass sich eine Weltanschauung oder ein soziopolitisches Programm absolut begründen lässt, wer auch bezogen auf Alltagsprobleme endgültige Gewissheiten für unerreichbar hält, betrachtet den Andersdenkenden und -wollenden als jemanden, der im Recht sein *könnte*. Mit der undogmatischen Einstellung ist daher ein spezifisches Toleranzprinzip verbunden: Es ist legitim, unterschiedliche Ideologien_{2/3} sowie unterschiedliche Positionen in Alltagsdingen zu vertreten; die Andersdenkenden sind zu tolerieren und zu respektieren. (56)
- *These 4.3:* Wer dem *normativen Prinzip 9* folgt, wird bestrebt sein, alle Sichtweisen bzw. Theorien – seien diese nun expliziter oder impliziter Art –, die mit der Erkenntnis des Humanspezifischen in Konflikt geraten, erstens zu kritisieren und zweitens durch Konstruktionen zu ersetzen, die mit der Einsicht in die menschliche Grundstruktur harmonieren. Alle Theorien, die sich mit dem Ziel der Erklärung – also nicht bloß in beschreibend-feststellender Absicht – auf Phänomene im menschlichen Bereich beziehen, *sollten* die Grundstruktur menschlichen Lebens einkalkulieren. (61f.)
- *These 4.4:* Ist die gesamte menschliche Dimension dem Prägungsprinzip unterworfen (vgl. *These 1* in Kapitel 3.3), so ist es auch *ethisch geboten*, sich um ein vertieftes Verständnis der jeweils lebenspraktisch relevanten Phänomene zu bemühen – und diese Bemühungen bei Bedarf auf wissenschaftlicher Ebene mit geeigneten Mitteln fortzuführen. (62)
- *These 4.5:* Werden Elemente der *condition humaine* im *eigenen* Lebensvollzug explizit oder implizit negiert, so können spezifisch menschliche Potenziale nicht ausgeschöpft werden. So wird ein Individuum, in dessen Selbstverständnis die Bindung an ein Überzeugungssystem keine Rolle spielt, die humanspezifische Fähigkeit, weltanschauliche Hintergründe menschlicher Aktivitäten zu erschließen, gar nicht oder höchstens in Ansätzen entwickeln. (62f.)
- *These 4.6:* Wer seine gesamte Lebenspraxis so organisieren will, dass sie im Einklang mit der Erkenntnis der *condition humaine* steht, wird bestrebt sein, nach Kräften zur Erkenntnis und dann auch zur Überwindung erstens von Irrtümern und zweitens von Formen bedürfniskonformen Denkens beizutragen. (91)

***These 5:* Sind mit wissenschaftlichem Anspruch auftretende Aussagen kritisch geprüft und als Fehlteile erwiesen worden, so lassen sich bei der Erklärung des Zustandekommens dieser Irrtümer zwei Strategien anwenden, die miteinander verbunden werden können. Die *Erforschung von Denkfehlern* führt das konkrete Fehlteil auf einen Irrtümer dieser Art begünstigenden Denkfehler zurück. So kann die allgemeine Neigung zu vorschnellen Verallgemeinerungen einen *bestimmten* Irrtum zur Folge haben. Diese Denktendenz lässt sich als Irrtumsquelle folgendermaßen charakterisieren: Eine erste Hypothese, die zu einigen Phänomenen passt, wird sogleich generalisiert und als zu *allen* relevanten Phänomenen passend unterstellt, ohne die *anderen* Phänomene sorgfältig untersucht zu haben. Entsprechend kann z.B. auch die allgemeine Neigung zur Leichtgläubigkeit zu konkreten Fehlteilen führen. Die *Theorie des bedürfniskonformen Denkens*, d.h. der Ideologien₁, bemüht sich hingegen, Fehlteile auf spezifische Bedürfniskonstellationen zurückzuführen, von denen einige anthropologisch tief verankert sind. Einfache Irrtümer sind von Illusionen zu unterscheiden. In beiden Fällen geht es aber darum, Fehlerquellen der Erkenntnis bewusst zu machen, um ihren Einfluss zu verringern. (87f.)**

- *These 5.1:* Zeigt die Erforschung von Denkfehlern, dass ein konkreter wissenschaftlicher Irrtum z.B. auf die Neigung zu vorschnellen Verallgemeinerungen zurückzuführen ist, so prüft die erkenntniskritische Ideologie₁ tiefer grabend, ob dieser Denkfehler hier als *Mittel* fungiert, um den *Wunsch nach möglichst einfachen und ideologie_{2,3}konformen Erklärungen von Sachverhalten* zu befriedigen. Dann gilt: Der Wunsch nach einer möglichst einfachen Erklärung bestimmter Wirklichkeitszusammenhänge wird mittels des Denkfehlers der vorschnellen Verallgemeinerung auf *scheinhafte* Weise erfüllt. Setzt sich dieser Wunsch ungebrochen durch, so wird aus „Ich *wünsche* mir eine ganz einfache Theorie“ allgemein „Ganz einfache wissenschaftliche Theorien sind *erreichbar*“ und speziell „Meine Theorie ist von dieser Art“. Komplexere Sachzusammenhänge bleiben so unerfasst. (88)
- *These 5.2:* Menschen tendieren dazu, bestimmte wissenschaftliche Annahmen, die überzeugungs-system- und bedürfniskonform sind und ihnen deshalb besonders gut gefallen, direkt für wahr zu halten. Sie sehen bei solchen Aussagen nicht so genau hin. Primär wird dann *Überzeugungssystem- und Bedürfniskonformität* und nicht *Phänomenkonformität nach kognitiven Kriterien* anvisiert. Dadurch gelangt man dazu, bestimmte Sachzusammenhänge unzutreffend darzustellen, und zwar so, dass der Sachverhalt nach Maßgabe der einwirkenden Größen verzerrt wird. (89)
- *These 5.3:* Der Gewinn verlässlicher wissenschaftlicher Erkenntnis wird auch dadurch gestört, dass die jeweilige Ideologie₂ den Wissensgewinn nicht nur seiner thematischen Richtung nach steuert, sondern vorweg festlegt, zu welchen Ergebnissen man zu gelangen hat. Setzt sich der Wunsch nach weltanschauungskonformen Ergebnissen ungebrochen durch, so wird aus „Ich *wünsche* mir, dass die Wissenschaft zu Ergebnissen gelangt, die mit meinen weltanschaulichen Überzeugungen im Einklang stehen“ direkt „Die Wissenschaft *gelangt tatsächlich* zu solchen Ergebnissen“. Durch inhaltliches Hineinregieren in den wissenschaftlichen Erkenntnisprozess werden weltanschauungskonforme Ergebnisse *erzwingen*, die sich bei einer kritischen Prüfung in der Regel als defizitär erweisen. Der Wunsch nach weltanschauungskonformen Ergebnissen kann auf unterschiedliche Weise befriedigt werden. Eine verbreitete Form ist die Gängelung der Wissenschaft durch staatliche Instanzen, die eine bestimmte Weltanschauung und/oder ein bestimmtes soziopolitisches Programm auch für den Erkenntnisbereich verbindlich machen wollen. Die wissenschaftliche Erkenntnis ist als ein relativ eigenständiger Bereich zu organisieren, sodass das *inhaltliche* Hineinregieren der jeweiligen Weltanschauung so weit wie möglich vermieden wird. (90)
- *These 5.4:* Menschen sind grundsätzlich in der Lage, sowohl Denkfehler als auch die Mechanismen des bedürfniskonformen Denkens zu erkennen und zu vermeiden. Deren Zurückdrängung ist jedoch mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden. Der empirische Erkenntnisprozess ist gegen Vereinnahmungs- und Dogmatisierungstendenzen zu verteidigen, die einerseits aus den Ideologien_{2/3} erwachsen und andererseits aus den Wissenschaften selbst hervorgehen. (90)
- *These 5.5:* Die Textwissenschaft als Teil der Literaturwissenschaft, der Philosophie und anderer Disziplinen befindet sich zwar nicht in allen Teilen, wohl aber im *Interpretationsbereich* in einer Dauerkrise, und zwar vor allem bei schwierigen Texten, wo vielfältige Deutungen eines Primärtexts miteinander konkurrieren, die in vielen Fällen logisch nicht miteinander vereinbar sind. Diese Krise ist darauf zurückzuführen, dass nicht zwischen den beiden Grundformen des Textzugangs – dem aneignenden und dem kognitiven – unterschieden wird und die Konsequenzen dieser Unterscheidung daher unbedacht bleiben. Dies führt dazu, dass sich Textinterpretationen ungehindert ausbreiten können, die Mechanismen des bedürfniskonformen Denkens folgen – die projektiv-aneignenden Interpretationen. (107)
- *These 5.6:* Der projektiv-aneignende Umgang mit Texten und anderen Phänomenen stellt eine Form des auf bedürfniskonforme Weise verzerrten Denkens dar. Es handelt sich um ein Denkmuster, das von jeder Position aus einsetzbar ist, um zu positionskonformen Ergebnissen zu gelangen und das eben deshalb kognitiv wertlos ist. Wer diesen Interpretationsstil praktiziert, gelangt *immer* zu Ergebnissen, die mit dem eigenen Überzeugungssystem im Einklang stehen. Die Vereinnahmung eines Textes für die jeweilige eigene Sache ist in der Aneignungsdimension ein legitimes

Geschehen; man folgt ja der Leitfrage „Welchen Nutzen bringt mir oder uns dieser Text?“. Unberechtigt ist es jedoch, für das Ergebnis einer solchen Vereinnahmung unmittelbar textwissenschaftliche Geltungsansprüche zu erheben. Die projektiv-aneignende Interpretation versteht eine Deutung, welche z.B. einen Text an den weltanschaulichen Rahmen des Interpreteten *anpasst*, unzulässigerweise als *Erkenntnis*, sei es nun im vorwissenschaftlichen oder wissenschaftlichen Sinn. (112f.)

- **These 5.7:** Der Umgang mit *allen* menschlichen Phänomenen kann durch den projektiv-aneignenden Interpretationsstil gestört werden, der eine Form verzerrten Denkens darstellt. Menschen sind Lebewesen, deren Interpretieren ideologieanfällig ist. Sie stehen auf allen Ebenen in der Gefahr, einen aneignenden Zugang zu einem bestimmten Kulturphänomen als kognitive Leistung misszuverstehen. Die Kritik dieser Art des Interpretierens ist daher für *alle* Formen der Erforschung menschlicher Phänomene relevant: Wissenschaftler, die sich mit soziokulturellen Phänomenen befassen, sollten den projektiv-aneignenden Interpretationsstil grundsätzlich vermeiden. (115)
- **These 5.8:** Das Interesse am empirischen Wissen im Alltagsleben führt ebenfalls zu dem Bestreben, Störfaktoren dieses Erkenntnistyps zu identifizieren, um ihren Einfluss deutlich zu verringern. Das ist auch dort praktikierbar, wo erfahrungswissenschaftliche Verfahren weitgehend oder gänzlich unbekannt sind. Vertreter dieser Einstellung bemühen sich im Alltagsleben um den Gewinn verlässlicher Erkenntnis – im Hinblick auf Naturphänomene, andere Menschen, soziale Zusammenhänge. Ihnen geht es z.B. im Berufsleben oder in einer Partnerschaft nicht nur darum, die eigenen Werte, Ziele und Interessen möglichst effektiv zur Geltung zu bringen, sondern immer auch darum, Wirklichkeitszusammenhänge adäquat zu erfassen; dazu gehört auch, die Sichtweisen der Menschen, mit denen man es zu tun hat, angemessen zu verstehen. Die Direktanwendung des eigenen Überzeugungssystems führt demgegenüber häufig zu *Verkennungen* von Sachzusammenhängen und Perspektiven anderer Menschen. (116)
- **These 5.9:** Menschen sind dazu in der Lage, kognitiv-rationale Kriterien in einem mühsamen und ständig von Rückfällen bedrohten Prozess gegen mächtige – und gattungsgeschichtlich ältere – Gegenteilstendenzen zur Geltung zu bringen. Sie sind in diesem Sinne nicht von Haus aus vernünftige Lebewesen, aber zur Vernunft *fähig*. Über weite Strecken der historischen Entwicklung ist das Erkenntnistreben den Gesichtspunkten der Bedürfniskonformität untergeordnet; die Zurückdrängung dieser Art des Denkens ist daher von erheblicher Bedeutung für die weitere Entwicklung. (117)

These 6: In allen sozialen Herrschaftskonstellationen neigen deren Befürworter, die in der Regel von dem jeweiligen Herrschaftsverhältnis profitieren, dazu, dieses mit den Mitteln des Bedürfniskonformen Denkens zu rechtfertigen und so vor Kritik zu schützen. (93)

These 7: Menschen sind Lebewesen, die aufgrund ihrer nichtrationalen Komponenten leicht dazu gelangen können, Dinge zu tun, die für sie selbst und andere schädlich sind; das gilt insbesondere für Extremsituationen. In solchen Konstellationen *kann* eine Manipulation in guter Absicht dazu beitragen, diese negativen Folgen zu verhindern. (126f.)

These 8: Wissenschaftler sind häufig geneigt, ihre Erkenntnisaktivität ganz in den Dienst der von ihnen akzeptierten Ideologie_{2/3} zu stellen; sie sind daher für das folgenreiche Missverständnis anfällig, die völlig ideologie_{2/3}konforme sei zugleich die wissenschaftliche Kriterien am besten erfüllende Theorie, und die Unterwürfigkeit gegenüber den Repräsentanten der jeweiligen dogmatischen Ideologie_{2/3} sei zugleich die wahrhaft wissenschaftliche Einstellung. (128)

These 9: Menschen sind auf irrtumsanfälliges Erfahrungswissen angewiesene Lebewesen, die nicht *zusätzlich* die Möglichkeit haben, nichtempirisches Wissen über Wirklichkeitszusammenhänge zu erlangen, das endgültige Gewissheit verschaffen würde – *höheres* bzw. *absolutes Wissen*. Das ist die zentrale Antwort auf die Frage „Was kann ich wissen?“. An

Überzeugungssysteme gebundene Lebewesen müssen ihr Leben mithilfe von Weltbildern und Wertssystemen gestalten, die wie die hypothetischen Konstruktionen der vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Erfahrungserkenntnis nie definitiv gesichert sind. (130)

- *These 9.1:* Menschen sind Lebewesen, die dazu neigen, der als belastend empfundenen *Ungewissheit* ihrer Grundannahmen über die Wirklichkeit und ihrer Wertüberzeugungen dadurch *auszuweichen*, dass eine *vermeintliche* Gewissheit produziert wird – ein angeblich endgültiges höheres Wissen. Man ersehnt eine Erkenntnis, die es ermöglicht, immer Recht zu haben. Die Dogmatisierung ist ein *beliebig anwendbares* Denkmuster, das kognitiv wertlos ist. Das geht daraus hervor, dass *jede* Position auf diese Weise ihren Grundannahmen des Status höheren Wissens verleihen kann. Menschen können nur schwer der an die dogmatische Haltung gebundenen Neigung widerstehen, die ihre Lebenspraxis bestimmenden Hintergrundannahmen für definitiv gesichert zu halten. Die dogmatische Haltung gibt dem Gewissheitsverlangen nach, während die undogmatische es zu zügeln versucht. (131)
- *These 9.2:* Menschen sind Lebewesen, die zwar einen weltanschaulichen Rahmen benötigen, nicht notwendigerweise aber eine Weltanschauung mit höheren Weihen, die auch das Gewissheitsverlangen befriedigt. (E 21, Abschnitt 4)
- *These 9.3:* Das deterministische Unterbau-Überbau-Schema ist eine Fehlkonstruktion, die auf einer defizitären Anthropologie beruht. Darüber hinaus handelt es sich auch hier um ein beliebig anwendbares Denkmuster, das jede Position benutzen kann, um ihre Werte, Normen und Ziele in der primären Sphäre, die damit den Status der höheren Instanz gewinnt, zu verankern. (E 24, Abschnitt 3.1)

***These 10:* Der Ideologietheoretiker ist wie jeder andere Wissenschaftler zwar stets an einen weltanschaulichen Rahmen wie auch an bestimmte soziopolitische Auffassungen gebunden, aber er kann sich innerhalb der jeweiligen Ideologie_{2/3} auf die bestmögliche Lösung von Erkenntnisproblemen konzentrieren und so zu verlässlichem Wissen vordringen. Empirisch-rationale Ansätze in den drei Arbeitsfeldern der Ideologieforschung sind daher von *Theorien, die bereits von der Anlage her im Dienst bestimmter Ideologien_{2/3} stehen*, zu unterscheiden. Das bedeutet nicht, dass solche *Dienertheorien* unzulässig oder wertlos sind: Sie haben durchaus eine wichtige Funktion, die jedoch einem anderen Bereich zuzuordnen ist. Ist man bestrebt, ein bestimmtes soziopolitisches Programm zu verwirklichen, so tritt die praktische Frage auf: „Wie müssen wir vorgehen, um unser Ziel zu erreichen?“. So ist z.B. im Rahmen der sozialistischen Ideologie₃ die folgende Frage relevant: „Wie werden die Menschen dazu gebracht, das bestehende Gesellschaftssystem zu akzeptieren, und wie kann man sie zu einer prosozialistischen Einstellung bringen?“ Die für die Anhänger des jeweiligen soziopolitischen Programms relevanten Fragen werden durch eine *Theorie* beantwortet; nicht in allen Fällen kommt es jedoch zu einer expliziten und systematischen Theoriebildung. (133)**

- *These 10.1:* Erfahrungswissenschaftliche Theorien, die sich auf soziopolitische Phänomene beziehen, richten sich mit ihren Aussagen an *alle* Menschen, nicht nur an die Anhänger bestimmter Ideologien₃. Insbesondere ist eine empirisch-rationale *Ideologietheorie*, die sich um die bestmögliche Lösung kognitiver Probleme bemüht, nicht fest an eine bestimmte Ideologie₃ gebunden. Ihre Ergebnisse können dann aber von Vertretern unterschiedlicher Ideologien₃ aufgegriffen und für ihre Zwecke genutzt werden. Soziopolitische Dienertheorien haben somit eine andere Ausrichtung als erfahrungswissenschaftliche Theorien, sie folgen einer anderen Perspektive. (134)
- *These 10.2:* Soziopolitische Dienertheorien sind für das bedürfniskonforme Denken besonders anfällig. Das Bestreben, die Gesellschaft gemäß einer bestimmten Ideologie₃ zu gestalten, verführt leicht dazu, Annahmen zu akzeptieren, die sich auf das soziopolitische Engagement beflügelnd auswirken können. (134)

- *These 10.3:* Der überschwängliche Wunsch nach Gewissheit wirkt sich auch in der soziopolitischen Dimension aus. Setzt sich das Gewissheitsverlangen ungebrochen durch, so wird aus „Ich *wünsche* mir, dass die Grundlagen meiner Ideologie₃ definitiv gültig sind“ die illusionäre Annahme „Die Grundlagen meiner Ideologie₃ *sind* definitiv gültig“. Der hypothetische Charakter der eigenen Grundannahmen wird so zum Verschwinden gebracht. Soziopolitische Programme werden, durch den *Wunsch nach Gewissheit* angetrieben, häufig in dogmatischer Form vertreten. Es ist jedoch auch in dieser Dimension möglich und sinnvoll, zur undogmatischen Einstellung überzugehen und damit das Gewissheitsverlangen zu zügeln. (135)
- *These 10.4:* Um die Grundlagen des jeweiligen soziopolitischen Programms als definitiv gültig darstellen zu können, wird ein defizitäres Denkmuster verwendet, mit dem eine *vermeintliche* Gewissheit erzeugt wird. Es wird erstens eine höhere Instanz religiöser oder areligiöser Art postuliert, und es wird zweitens angenommen, dass die eigene Ideologie₃ in dieser höheren Instanz verankert und damit absolut gültig ist. Auf diese Weise wird das jeweilige soziopolitische Programm mit höheren Weihen religiöser oder areligiöser Art ausgestattet. Dieses Denkmuster lässt sich (vergleichbar dem des projektiv-aneignenden Interpretierens) von jeder Ideologie₃ anwenden, um der eigenen Position eine erschlichene höhere Weihe zu verleihen. Der Nachweis der beliebigen Anwendbarkeit ist *zugleich* der Nachweis dafür, dass das Denk- und Argumentationsmuster in kognitiver Hinsicht defizitär ist und daher überwunden werden sollte. Ein solcher Überwindungsprozess ist jedoch schwierig und langwierig. (135)
- *These 10.5:* Beliebig anwendbare Muster, die stets zu positionskonformen Ergebnissen führen, gibt es nicht nur im Denken, sondern auch in der Sprache. Zu den beliebig anwendbaren *Sprachmustern* gehört die Verwendung von Wörtern wie „Ideologie“ und „Ideologe“ als Mittel zur Bezichtigung politischer Gegner. Die Ideologen – das sind hier diejenigen, welche die gesellschaftlichen Realitäten verkennen – sind dann immer *die anderen*; für sich selbst reklamiert man ein nichtideologisches Denken. Dass damit in kognitiver Hinsicht nichts gewonnen ist, geht wiederum daraus hervor, dass der soziopolitische Gegner den Spieß einfach umdrehen kann. „Du denkst ideologisch, du hast das falsche, ich hingegen habe das richtige (soziopolitische) Bewusstsein“: Dieses Schema kann jeder nutzen, um seine Position auf- und die des Kontrahenten abzuwerten. (136)
- *These 10.6:* Wer annimmt, er vertrete das definitiv richtige soziopolitische Programm, strebe also das absolut gültige Gesellschaftsideal an, kann leicht auch zu der Überzeugung gelangen, die *Verwirklichung dieses Ideals* sei ebenfalls definitiv gesichert, obwohl das empirisch-rationale Denken keine Begründung dafür hergibt. Die dogmatische Haltung begünstigt den Glauben an eine *Verwirklichungsgarantie*. Das hängt mit der Verankerung des eigenen Gesellschaftsideals in einer höheren Instanz zusammen: Wird eine solche postuliert, so liegt auch die Annahme nahe, dass diese höhere Instanz dafür sorgen wird, dass das definitiv gültige Ziel am Ende tatsächlich erreicht wird. Soziopolitische Dienertheorien dogmatischer Art sind daher in besonders hohem Maß für bedürfniskonformes Denken anfällig. (136)
- *These 10.7:* Die Unterscheidung zwischen erfahrungswissenschaftlichen Theorien und soziopolitischen bzw. weltanschaulichen Dienertheorien impliziert die zwischen Erkenntnis- und Gestaltungsunternehmen. (140)
- *These 10.8:* Dass Menschen für bedürfniskonformes Denken anfällig sind, hängt auch damit zusammen, dass zur *condition humaine* die Grundspannung zwischen *Gestaltungs- und Erkenntnisinteressen* gehört. Bei dem Bestreben, ein bestimmtes soziopolitisches Programm zu verwirklichen oder eine bestimmte Weltanschauung durchzusetzen, können sich Überzeugungen als förderlich erweisen, welche die Vertreter dieser Ideologie_{3/2} mit einem Sendungsbewusstsein ausstatten und so besonders motivieren. Folgt man hingegen in der erkenntniskritischen Ideologie₁-forschung dem *empirisch-rationalen Erkenntnisinteresse*, so zeigt sich, dass der Glaube an eine höhere Sendung darauf zurückzuführen ist, dass man die eigenen Werte und Ziele mithilfe eines beliebig anwendbaren Denkmusters in einer höheren Instanz verankert hat. Die Annahme dient der jeweiligen Ideologie_{3/2} somit auf eine Weise, die unbegründet und kognitiv wertlos ist. Menschen tendieren dazu,

bestimmte Aussagen oder Annahmen direkt für wahr zu halten, weil sie mit ihren *Gestaltungsinteressen* und *-zielen* im Einklang stehen. (142)

- **These 10.9:** Die marxistischen und marxismusenahen Ideologietheorien sind erstens in der Hauptsache soziopolitische Dienertheorien; diese sind von einer erfahrungswissenschaftlich ausgerichteten Ideologietheorie zu unterscheiden. Zweitens handelt es sich in den meisten Fällen um *dogmatische* Dienertheorien, die mit dem problematischen Anspruch auftreten, das *definitiv richtige* soziopolitische Programm und Gesellschaftsideal zu vertreten. (151)

These 11: Beim Nationalsozialismus und beim Stalinismus liegen *strukturell* alte Denkmuster von Ideologien_{3/2} vor, die erstens mit neuen Inhalten gefüllt und zweitens an die im 20. Jahrhundert vorliegenden soziokulturellen Lebensbedingungen angepasst werden. Es handelt sich demnach keineswegs um völlig neuartige Phänomene, wie häufig behauptet wird, sondern nur um *neuartige Ausformungen* alter Strukturen des Denkens und der Sozialordnung. Die „Strukturähnlichkeit, ja Strukturgleichheit in Herrschaftsaufbau, Herrschaftstechnik und Herrschaftslegitimierung“ reicht demnach viel weiter, als die herkömmliche Totalitarismusforschung annimmt. (152)

These 12: Überall dort, wo es um die Kritik der dogmatischen Einstellung und ihrer Konsequenzen geht, kann der kritisch-rationalistischen Ideologietheorie weitgehend zugestimmt werden; dort hingegen, wo die Weltanschauungsbindung vernachlässigt wird, sind Modifikationen erforderlich. (163)

- **These 12.1:** Menschen haben *immer* Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen. Sie benötigen *immer* ein bestimmtes Maß an Verhaltenssicherheit und gefühlsmäßiger Befriedigung. Geraten nun die *dogmatischen* Weltanschauungen ins Kreuzfeuer der Kritik, so kommt es darauf an, *undogmatische* Denkweisen zu entwickeln, die diesen Kritikpunkten zu entgehen vermögen. Aufgabe der wissenschaftlichen Forschung ist es dann nicht primär, den Prozess des unvermeidlichen Absterbens durch theoretische Aufarbeitung des zum Tode Verurteilten zu begleiten und zu forcieren, sondern die *Reorganisation* der weltanschaulichen Dimension voranzutreiben. Das betrifft auch die Philosophie, sofern sie Weltanschauungsexplikation ist: Sie ist nicht überhaupt zu Ende, sondern nimmt eine neue, undogmatische Form an. (191)

These 13: Die undogmatische Einstellung folgt in der wissenschaftlichen, der weltanschaulichen und der soziopolitischen Dimension bezogen auf die bereichsspezifischen Sichtweisen den Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz. (E 20)

These 14: Als weltanschauungs- und speziell wertsystemgebundene Lebewesen sind Menschen immer auch an utopische Vorstellungen, d.h. an Ideale gebunden. Aus dem jeweiligen Wertsystem ergeben sich Vorstellungen letzter Ziele (Ideale, Utopien), z.B. in soziopolitischer Hinsicht. In einem Wertsystem stecken, das heißt immer auch: die vollständige Verwirklichung dieses Wertsystems als letztes Ziel anerkennen. (E 22)

ERGÄNZUNG 2: Die normativen Prinzipien im Überblick

Die im Buch an unterschiedlichen Stellen formulierten normativen Prinzipien werden hier zusammengestellt, um den Überblick zu erleichtern. Bei jedem Prinzip wird am Ende die Buchseite angegeben, auf der es zu finden ist.

- *Normatives Prinzip 1*: Versuche, bedürfniskonforme Fehleinschätzungen aufzudecken, um sie dann so weit wie möglich zu überwinden! (5)
- *Normatives Prinzip 2*: Versuche, das erworbene Überzeugungssystem so zu verändern, dass das bedürfniskonforme Denken so weit wie möglich zurückgedrängt wird! (6)
- *Normatives Prinzip 3*: Weltbilder, Wertsysteme, soziopolitische Programme, wissenschaftliche und andere Theorien sollten in undogmatischer Form vertreten werden! (6)
- *Normatives Prinzip 4*: Es ist wichtig, sich auf die Weltsicht des anderen Menschen, der z.B. einen Text hervorgebracht hat, ernsthaft einzulassen! Nur eine intensive Beschäftigung mit dem Denken des anderen führt zu einem *tiefgreifenden* wissenschaftlichen Verstehen des Textes, das zugleich eine bestimmte Art der wissenschaftlichen Erklärung ist. (41f.)
- *Normatives Prinzip 5*: Die undogmatische Aufklärungsphilosophie wirbt für einen Lebensstil, der sich durchweg zum einen um ein Verstehen des anderen, insbesondere des Andersdenkenden, und zum anderen um die Zurückdrängung des bedürfniskonformen Denkens bemüht. Diese allgemeine Handlungsorientierung lässt sich auf alle Dimensionen menschlichen Lebens anwenden. (44)
- *Normatives Prinzip 6*: Verlässliches Erfahrungswissen bestimmter Art, das bei der Bewältigung aktueller Probleme helfen könnte, *sollte* zu diesem Zweck auch genutzt werden! (58)
- *Normatives Prinzip 7*: Verlässliches Wissen über das menschliche Sein *sollte* berücksichtigt werden! (59)
- *Normatives Prinzip 8*: Alle Gesellschaften sollten nach dem Prinzip der Weltanschauungsfreiheit organisiert sein! Alle sozialen Verhältnisse, in denen Menschen gezwungen sind, gegen ihre Überzeugungen einer ganz bestimmten Ideologie_{3/2} zu folgen, sind zu verändern. Hierbei handelt es sich um eine Utopie, die nach Maßgabe des verfügbaren Erfahrungswissens als *prinzipiell realisierbar* gelten kann, denn es gibt ja bereits Gesellschaften, die (wenn auch mehr oder weniger konsequent) nach diesem Prinzip organisiert sind. Diese realistische Utopie, dieses realisierbare Ideal ist somit von einem unerfüllbaren Wunschtraum zu unterscheiden. Ob das Ideal jemals erreicht wird und wie lange dieser Prozess eventuell dauert, ist gesondert zu klären. (60)
- *Normatives Prinzip 9*: Gehören die soziokulturelle Einbettung, die Sprachfähigkeit, die Bindung an Ideologien_{2/3} und an die Prinzipien des Gewinns von Erfahrungswissen zur Grundstruktur menschlichen Lebens, so ist es vernünftig, diese Elemente der *condition humaine* auch *anzuerkennen* und gemäß dieser Einsicht *zu leben*, also entsprechend zu denken und zu handeln. Man *sollte* so denken, handeln, leben, dass die ganze Lebenspraxis im Einklang mit der Erkenntnis des jeweiligen Elements der *condition humaine* (und letztlich aller Elemente) steht! (61)
- *Normatives Prinzip 10*: Humanwissenschaftler aller Art sollten die *condition humaine* in ihrer Theoriebildung hinlänglich berücksichtigen, da deren Vernachlässigung zu Konstruktionen führt, die in kognitiver Hinsicht defizitär sind! (62)
- *Normatives Prinzip 11*: Handle so, dass die Prinzipien der jeweiligen Handlung mit der Einsicht in die *condition humaine* und den daraus ableitbaren Konsequenzen im Einklang stehen! (62)
- *Normatives Prinzip 12*: Die humanspezifischen Fähigkeiten, die mit der Bindung an Ideologien_{2/3} zusammenhängen, sollten ebenso entwickelt werden wie diejenigen, die mit der Angewiesenheit auf die Prämissen des Erwerbs von Erfahrungswissen verbunden sind! (63)
- *Normatives Prinzip 13*: Die in den menschlichen ‚Denkapparat‘ eingebauten Erkenntnisschwächen sollten aufgespürt und so weit wie möglich beseitigt werden! (91)

ERGÄNZUNG 3: Ideologiebegriffe, Sprach- und Lektürecmpfehlungen, Metaphysik- und Vorurteilsbegriffe

Im Buch werden nach und nach eingeführt: Ideologiebegriffe, Sprachempfehlungen, Lektürecmpfehlungen, Metaphysik- und Vorurteilsbegriffe. Auch diese Bestimmungen werden, um den Überblick zu erleichtern, in *systematisch geordneter Form* aufgelistet; dabei wird wiederum stets die Buchseite angegeben. In den Ergänzungen kommen weitere Begriffe hinzu, die ebenfalls einbezogen werden; hier wird am Ende die jeweilige Ergänzung angeführt, z.B. (E 20).

1. Die Ideologiebegriffe

- Ideologie₁ = durch bestimmte Wünsche, Bedürfnisse, Interessen verzerrtes, illusionäres Denken (17)
- Ideologie₂ = Ideen- und Wertsystem bzw. Weltanschauung (17)
- Ideologie₃ = soziopolitisches Programm (17)
- Ideologie₄ = *definitiv* falsches Bewusstsein weltanschaulicher oder soziopolitischer Art (22)
- Ideologie₅ (das Ideologische) = die Vermittlung bestimmter Ideologien_{3/2} durch Institutionen und andere Organisationen, die dazu führt, dass man sich in eine bestimmte Gesellschaftsform einfügt (29)
- Ideologie₆ = eine Theorie oder Weltanschauung, für die ein Absolutheitsanspruch erhoben wird (132)
- Ideologie₇ (Ideologisierung) = mehr oder weniger umfassende Verpflichtung einer Gesellschaft auf eine bestimmte Ideologie_{3/2} (154)
- Ideologie_{7a} (Ideologisierung) = mehr oder weniger umfassende Verpflichtung einer Gesellschaft auf eine bestimmte Ideologie_{3/2}, die *abzulehnen* ist (154)
- Ideologie₈ = Denken als notwendige Manifestation der primären Sphäre (E 24, Abschnitt 3.1)
- Ideologie_{8a} = Denken als notwendige Manifestation der Lebenssituation bzw. Seinslage der Gruppe (E 24, Abschnitt 3.1)
- Ideologie₉ = Sprachsystem einer Gruppe (Soziolekt) (E 25, Abschnitt 4.2)

2. Die Sprachempfehlungen

- *Sprachempfehlung 1*: Da das Wort „Ideologie“ – und die damit verwandten Ausdrücke wie „ideologisch“, „Ideologe“, „Ideologiekritik“ usw. – de facto mit unterschiedlichen Bedeutungen ausgestattet werden, sollte man sie nie ungeklärt verwenden. Es ist stets so genau wie möglich anzugeben, was sie im jeweiligen Zusammenhang bedeuten. Geht es z.B. – um nur die bislang ausgeführten Bedeutungen zu nennen – um die Ideologie_{1, 2} oder ₃? (18)
- *Sprachempfehlung 2*: Es ist sinnvoll, den Ausdruck „Ideologie“ zunächst einmal durch andere zu ersetzen, die genauer und weniger vieldeutig sind. (18)
- *Sprachempfehlung 3*: Es sollte stets geklärt werden, welchem Arbeitsfeld eine bestimmte Ideologietheorie oder ein bestimmter Argumentationsschritt zuzuordnen ist. (18)
- *Sprachempfehlung 4*: Um begriffliche Vermengungen zu vermeiden, sollte der Ausdruck „Ideologie“ nicht verwendet werden, um sachlich verfehlt Annahmen über Wirklichkeitszusammenhänge zu bezeichnen. Hierfür reicht der Begriff des Irrtums völlig aus. Die Aufdeckung von Irrtümern ist von der Ideologieforschung im Allgemeinen und der Ideologie₁kritik im Besonderen abzugrenzen. (22)
- *Sprachempfehlung 5*: Wer im wissenschaftlichen, weltanschaulichen oder soziopolitischen Diskurs eine *undogmatische* Haltung einnimmt, sollte generell darauf verzichten, von einem *falschen Bewusstsein* zu sprechen, da diese Redeweise den Eindruck erweckt, man reklamiere für sich das definitiv wahr-

re bzw. richtige (wissenschaftliche, weltanschauliche, soziopolitische) Bewusstsein. Der Ideologiebegriff₄ ist aufgrund seiner dogmatischen Implikationen problematisch. (23f.)

- *Sprachempfehlung 6:* Um begriffliche Vermengungen zu vermeiden, sollte der Ausdruck „Ideologie“ nicht verwendet werden, um das Erheben eines absoluten Wahrheitsanspruchs zu bezeichnen. Hierfür reicht der Begriff des Dogmatismus bzw. der dogmatischen Haltung völlig aus. (132)
- *Sprachempfehlung 7:* Eine *sozialkritische* Argumentation sollte nicht als Ideologiekritik bezeichnet werden. Es ist aber möglich, beide Diskurse zu *kombinieren*. (143)
- *Sprachempfehlung 8:* Wer eine undogmatische Haltung einnimmt, sollte generell darauf verzichten, von Vorurteilen₆ zu sprechen, da diese Redeweise den Eindruck erweckt, man reklamiere für sich das definitiv wahre bzw. richtige (weltanschauliche, soziopolitische, wissenschaftliche) Bewusstsein. (E 21, Abschnitt 3.2)

3. Die Lektüreprüfungen

- *Lektüreprüfung 1:* Im Text ist nach möglichst klaren Bedeutungsfestlegungen zu suchen. Werden keine gefunden, so muss aus dem jeweiligen Kontext *erschlossen* werden, was genau unter „Ideologie“, „Ideologiekritik“ usw. verstanden wird. (18)
- *Lektüreprüfung 2:* Liegt im Text keine hinlänglich geklärte Ideologeterminologie vor, so sollte, um ein besseres Verständnis zu erreichen, versucht werden, den Ausdruck „Ideologie“ durch andere zu ersetzen, die genauer und weniger vieldeutig sind. (18)
- *Lektüreprüfung 3:* Liegt im ideologietheoretischen Text keine hinlänglich klare Arbeitsfeldzuordnung vor, so sollte diese vom Leser vorgenommen werden – sowohl für den gesamten Text als auch für die einzelnen Teile. (19)

4. Die Metaphysikbegriffe

- Metaphysik₁ = Weltbildkonstruktion in begrifflich-theoretischer Form (64)
- Metaphysik₂ = *defizitäre* Weltbildkonstruktion in begrifflich-theoretischer Form (64)

5. Die Vorurteilsbegriffe

- Vorurteil₁ = ein Urteil, das vor einer eigenen Prüfung der Sachlage als zutreffend akzeptiert wird (91)
- Vorurteil₂ = ein Urteil, das sachlich verfehlt ist, d.h. sich bei genauerer Prüfung der Sachlage als unzutreffend – oder auch als nur teilweise zutreffend – erweist (92)
- Vorurteil₃ = ein zuvor als irrig erwiesenes Urteil, dessen Entstehung in einem weiteren Schritt auf einen Denkfehler zurückgeführt werden kann (92)
- Vorurteil₄ = ein zuvor als irrig erwiesenes Urteil, dessen Entstehung in einem weiteren Schritt auf bedürfniskonformes Denken zurückgeführt werden kann (92)
- Vorurteil₅ = eine Annahme über die Natur oder andere Wirklichkeitsbereiche, die *von vornherein*, ohne genauere Prüfung der Sachlage und ohne Erwägung von Alternativen für zutreffend gehalten und zum *Grundsatz für einen bestimmten Bereich*, z.B. für eine bestimmte Wissenschaft, gemacht wird (E 21, Abschnitt 3.2)
- Vorurteil₆ = das Vorurteilen verhaftete Denken wird als *definitiv* verfehltes Denken aufgefasst (E 21, Abschnitt 3.2)

ERGÄNZUNG 4: Zum Status und den Vorteilen der komplexen Ideologieforschung

Die komplexe Ideologieforschung ist ein *allgemeines Organisationsmodell* für diese Disziplin. Kapitel 1 bildet ein *Vorspiel* zur eigentlichen Theorieentwicklung, dessen Notwendigkeit sich aus der Überzeugung ergibt, dass sich die Organisation der Ideologieforschung auf relativ einfache Weise deutlich verbessern lässt. Die komplexe Ideologieforschung bildet einen Rahmen, innerhalb dessen unterschiedliche und miteinander konkurrierende Theorien so vertreten werden können, dass der Erkenntnisfortschritt nachhaltiger als bisher gefördert wird. Kapitel 1 bewegt sich also auf einer Metaebene, es bietet noch keine speziellen ideologietheoretischen Thesen und beispielgesättigten Argumentationen, sondern wendet sich grundsätzlichen Fragen zu, die selten explizit aufgeworfen werden. Um Missverständnisse zu vermeiden, ist dies im Blick zu behalten.

In der Anfangsphase geht es also nicht darum, eine *spezielle* Theorie des verzerrten Denkens, der Weltanschauungen und der soziopolitischen Programme zu vertreten, sondern für die komplexe Ideologieforschung als allgemeines Organisationsmodell zu argumentieren. Gezeigt wird, dass das Konzept der komplexen Ideologieforschung ein der herkömmlichen Art, Ideologieforschung zu betreiben, überlegenes Organisationsmodell darstellt. Innerhalb dieses Rahmens können sich Ideologietheorien verorten und ihre Besonderheit herausstellen. Dadurch wird die Verabsolutierung einer bestimmten Forschungsperspektive vermieden und sowohl die Kooperation als auch die produktive Konkurrenz mit anderen Ansätzen begünstigt.

In jedem Arbeitsfeld wird angestrebt, die in kognitiver Hinsicht leistungsfähigste Theorie vorzulegen. Wenn man Peter V. Zimas Frage „Gibt es ‚jenseits‘ der kontingenten Standpunkte einen ‚notwendigen‘, nicht-kontingenten Standort?“ (Zima 1989: 40) mit *nein* beantwortet, also nicht an die Erreichbarkeit eines archimedischen Punkts glaubt, so kann man dennoch die These vertreten, dass eine bereichsspezifische Ideologietheorie einer anderen nach bestimmten Kriterien *überlegen* ist; sie erklärt z.B. bestimmte Phänomene umfassender und zwangloser als die andere. Aus der Annahme, dass kein *absoluter* Standpunkt verfügbar ist, muss also nicht radikalpluralistisch gefolgert werden, dass dann alle Standpunkte gleichermaßen legitim sind.

In den Kapiteln 3–6 konzentriert sich das Buch dann darauf, den Ansatz der *kognitiven* Ideologietheorie in wesentlichen Punkten auszuformen. Der vorgegebene Umfang lässt dabei nur wenige historische Kapitel zu. In diesen werden die in Kapitel 1 erarbeiteten Differenzierungen der komplexen Ideologieforschung genutzt, um die Ideologietheorien systematisch einzuordnen. Ziel ist es hier, kurze Einführungen in ausgewählte Ideologietheorien im engeren und im weiteren Sinn zu geben. Diese sind auf besondere Weise gearbeitet: Aus Einführungen in die Ideologieforschung wurden ergebnisreiche Passagen ausgewählt.⁶ Während das Buch ansonsten mit Zitaten eher sparsam umgeht, machen diese historischen Partien eine Ausnahme. Durch Zitate wird *gewürdigt*, dass ein Autor bestimmte Zusammenhänge treffend auf den Punkt gebracht hat. Der Darstellungsteil setzt sich mosaikartig aus prägnanten Passagen vorliegender Ideologieeinführungen zusammen; auf weitere Fachliteratur wurde, weil dies den Rahmen gesprengt hätte, nicht zurückgegriffen. Dass vielfach auf ältere Werke zurückgegriffen wird, hängt mit dem im Vorwort angesprochenen Konjunktureinbruch des Themas *Ideologie* zusammen. Weitere historische Kapitel finden sich in den Ergänzungen.

Die Vorteile des neuen Organisationsmodells zeigen sich nicht zuletzt darin, dass sich aus ihm konkrete *Präzisierungsmöglichkeiten* ergeben. Das soll am Beispiel einiger Formulierungen aus der Fachliteratur demonstriert werden:

Formulierung 1: Einige Politiker fordern, „wichtige politische Entscheidungen müssten vor dem Hintergrund einer festen Ideologie aus gefällt werden und nicht prinzipienlos, opportunistisch und aus Augenblicksinteressen heraus“ (Topitsch/Salamun 1972: 9).

Präzisierung: Diese Politiker fordern, dass wichtige politische Entscheidungen *im Einklang mit den Prinzipien der jeweils vertretenen Ideologie*, gefällt werden – nicht opportunistisch und aus Augenblicksin-

⁶ Auf vergleichbare Weise ist in einigen Kapiteln von Tepe 2007 vorgegangen worden.

teressen heraus. Sie wollen eine striktere Orientierung an den Prinzipien des jeweiligen soziopolitischen Programms erreichen.

Formulierung 2: „Systematische Ideologieforschung [...] ist der Neuzeit vorbehalten gewesen.“ (Lenk 1984: 13)

Präzisierung: Die Erforschung des durch Interessen und andere Faktoren verzerrten Denkens ist von der Erforschung der Ideen- und Wertsysteme und von der Erforschung soziopolitischer Programme abzugrenzen. Der reflektierte Ideologieforscher wird genauer angeben, welche Art von systematischer Ideologieforschung er jeweils meint; er kann natürlich auch die Gesamtheit der drei Forschungstypen im Blick haben.

Formulierung 3: „Ideologien zur theoretischen Sanktionierung gesellschaftlicher Herrschaftsformen gab es schon in den orientalischen und antiken Kulturen.“ (13)

Präzisierung: Hier sind mindestens zwei Lesarten möglich. Nach der ersten wird nur *neutral* konstatiert, dass in den orientalischen und antiken Kulturen soziopolitische und weltanschauliche Vorstellungen (Ideologien_{3/2}) verbreitet waren, die auch zur Rechtfertigung der bestehenden Herrschaftsformen verwendet wurden. Nach der zweiten Lesart wird hingegen aus erkenntnistheoretischer Sicht *kritisch* konstatiert, dass es sich bei diesen Rechtfertigungen um defizitäre Formen interessengesteuerten Denkens (Ideologien₁) handelt. Der reflektierte Ideologieforscher weiß um die möglichen Bedeutungen von „Ideologie“ und klärt daher, auf welche Weise er das Wort verwendet.

Formulierung 4: „Ideologien entstehen immer von neuem und gewinnen Einfluß auf politisches Denken und Handeln“ (Salamun 1992a: 1).

Präzisierung: Hier ist zu fragen, welche Art von Ideologie gemeint ist. Was die Rede von „nationalistische[n] Ideologien, Öko-Ideologeme[n], Modernisierungs- und Fortschrittsideologien oder auch ideologisierte[n] Weltkatastrophenszenarien“ (1) besagt, bedarf immer der Klärung. „Weltanschauungen wandeln sich und neue bilden sich heraus“ ist zu unterscheiden von „Es entstehen immer neue soziopolitische Programme“ und vor allem von „Interessengesteuerte Fehleinschätzungen treten in wechselnden Verkleidungen auf“.

Formulierung 5: „Hans-Joachim Lieber stellt der Ideologiekritik die Aufgabe, die bürgerliche Gesellschaft am Zurückfallen hinter ihre Ansprüche zu hindern.“ (Haug 1995: 51)

Präzisierung: In diesem Fall geht es nicht um *erkenntniskritische* Ideologieforschung, sondern um eine *Gesellschaftskritik*, die im Licht des einer bestimmten Ideologie₃ zugrundeliegenden *Wertsystems* erfolgt. Die bürgerliche Gesellschaft wird an den Werten gemessen, die zu verwirklichen sie angetreten ist bzw. die einige ihrer frühen Vertreter propagiert haben.

ERGÄNZUNG 5: Fehleinschätzungen, die sich aus dem essenzialistischen Begriffsverständnis ergeben

Anhand von Peter V. Zimas Reflexionen zum Ideologiebegriff zeige ich exemplarisch, dass und wie sich aus einem essenzialistischen Begriffsverständnis Fehleinschätzungen ergeben. Dabei werden in einigen Argumentationsschritten bereits Annahmen der kognitiven Ideologietheorie verwendet. Zima befasst sich im Buch *Ideologie und Theorie* mit der „Beziehung zwischen Ideologie und Theorie“ (Zima 1989: 9), wobei „Theorie“ als Synonym für „Wissenschaft“ dient. Zima arbeitet, wie aus seinen Beispielen deutlich wird, vorrangig mit dem Ideologiebegriff₃; angeführt werden etwa der Liberalismus, der Konservatismus, der Nationalsozialismus, der Marxismus-Leninismus.

Zima bestimmt das Verhältnis des Ideologiebegriffs₃ zu den Begriffen Kultur, Religion, Mythos und Weltanschauung auf essenzialistische Weise. Er wendet sich z.B. folgendermaßen gegen die Bestimmung der Religion als Ideologie: „Die Ideologie₃ gehört gerade dem Alltag (der Wirtschaft, der Politik, dem Erziehungssystem, dem Rechtssystem und dem Gesundheitswesen) an, und der Gegensatz heilig/profan ist nicht ihr zentrales Thema. Daher ist es irreführend, von „Religion als Ideologie“ zu sprechen.“ (30) Soziopolitische Programme der Moderne sind sicherlich in *vielen* Fällen von der durch den Gegensatz heilig/profan bestimmten Religion klar unterschieden. Das gilt jedoch nicht für *alle* Fälle. Offensichtlich ist dies bei Ideologien₃, welche dieser oder jener Form des so genannten religiösen Fundamentalismus verpflichtet sind. Die soziopolitischen Ziele, die hier in der Wirtschaft, der Politik, dem Erziehungssystem, dem Rechtssystem, dem Gesundheitswesen usw. umgesetzt werden sollen, sind ja aus *religiösen* Annahmen abgeleitet, die sich auf den Gegensatz heilig/profan beziehen. Die Ideologie₃ ist in einem solchen Fall eben *nicht* „in erster Linie ein säkularisiertes Wertesystem, in dem der religiöse Gegensatz zwischen *heilig* und *profan* bestenfalls eine sekundäre Rolle spielt“ (32). Ideologien₃ lassen sich also nicht *generell* von Religionen abgrenzen.⁷ Eine klare Abgrenzung ist letztlich nur dort möglich, wo eine Ideologie₃ auf *areligiösen* Grundlagen beruht, wie es z.B. beim Marxismus der Fall ist..

Ganz ausgeblendet bleibt bei Zima in diesem Kontext die erkenntniskritische Ideologie₁forschung. Versteht man unter Ideologie ein bedürfniskonformes, illusionäres Denken, so ist klar, dass religiöse Vorstellungen ideologisch₁ sein *können*. Die unterschiedlichen Formen der Religionskritik, die es seit der Antike gibt, lassen sich als Formen der erkenntniskritischen Ideologie₁kritik auffassen. Für Ansätze dieser Art ist die Religion häufig sogar die zentrale Form der Ideologie₁.

Als zweites Beispiel sei die Abgrenzung der Ideologie vom Mythos herausgegriffen, die ebenfalls im essenzialistischen Stil erfolgt. „Mir geht es hier in erster Linie darum zu zeigen, dass die Ideologie eine moderne Erscheinung ist, während der Mythos eher archaischen Gesellschaftsordnungen angehört.“ (Zima 1989: 34) Versteht man unter einer Ideologie₃ exklusiv ein soziopolitisches Programm *der Moderne*, dann ist die Ideologie₃ *per definitionem* eine moderne Erscheinung. Soziopolitische Programme aber gab es auch in vormodernen Zeiten. Die weiter gefasste Ideologie₃ tritt z.B. auch in archaischen Gesellschaftsordnungen auf, wenn bestimmte soziale Regelungen mit Mitteln mythischen Denkens gerechtfertigt werden. Die allgemein als soziopolitisches Programm definierte Ideologie₃ ist somit ein altes Phänomen, denn jedes religiöse Ideen- und Wertesystem, das bestrebt ist, die jeweilige Gesellschaftsordnung zu gestalten, muss ein zu den jeweiligen Grundannahmen passendes soziopolitisches Programm hervorbringen. Außerdem blendet Zima auch beim Stichwort „Mythos“ die erkenntniskritische Dimension aus. Versteht man unter Ideologie ein verzerrtes Denken, so ist klar, dass mythische Vorstellungen ideologisch₁ sein *können*.

Schief ist ferner die folgende Gegenüberstellung:

Im Gegensatz zur Ideologie₃ hat der Mythos nicht die Aufgabe, Individuen und Gruppen gegen andere Individuen und Gruppen (und für bestimmte Zwecke) zu mobilisieren; er erfüllt eher eine deutende, hermeneutische

⁷ In einem späteren Text räumt Zima dann ein: „Dabei versteht es sich von selbst, daß die Grenzen zwischen Kultur, Religion und Ideologie₃ fließend sind, daß es religiöse Ideologien₃ geben kann [...] und daß Religionen ideologisierbar₃ sind.“ (Zima 1995: 64f.)

Funktion, die sich nicht auf die gegenwärtigen sozialen Probleme bezieht, sondern auf die Beziehungen zwischen Mensch und Natur. (36)

Es ist verfehlt, soziopolitische Programme der Moderne *direkt* mit der mythischen Weltansicht, also eine Ideologie₃ mit einer Ideologie₂ zu vergleichen. Direkt verglichen werden können einerseits unterschiedliche Weltanschauungen und andererseits unterschiedliche soziopolitische Programme. Ferner wird auch aus dem mythischen Denken, sofern darunter eine polytheistische Weltanschauung verstanden wird, ein solches Handlungsprogramm – eine Ideologie₃ im weiteren Sinn – gewonnen, und *diese* hat z.B. im Kriegsfall sehr wohl „die Aufgabe, Individuen und Gruppen gegen andere Individuen und Gruppen (und für bestimmte Zwecke) zu mobilisieren“; sie bezieht sich auch „auf die gegenwärtigen sozialen Probleme“.

ERGÄNZUNG 6: Verhältnis der komplexen Ideologieforschung zu anderen wissenschaftlichen Disziplinen

Nach der Einführung der Arbeitsfeld- und der zugehörigen Begriffsdifferenzierung kann nun geklärt werden, wie sich die komplexe Ideologieforschung zu anderen wissenschaftlichen Disziplinen verhält.

In den Naturwissenschaften (Physik, Chemie, Biologie usw.) wird keine Ideologieforschung im strikten Sinn betrieben, denn verzerrtes Denken (Ideologien₁), Ideen- und Wertsysteme (Ideologien₂) und soziopolitische Programme (Ideologien₃) treten erst auf menschlicher Ebene auf. Reicht aber die menschliche Weltauffassung „mit ihren Wurzeln bis in jenes phylogenetische Erbe zurück, das der Mensch und die höheren Tiere gemeinsam haben“ (Topitsch 1988: 30), so ist anzunehmen, dass es auf tierischer Ebene *Vorformen* des verzerrten Denkens, der Ideen- und Wertsysteme und der soziopolitischen Programme gibt, die wissenschaftlich untersucht werden können.

Vorgeschichte, Ethnologie und Archäologie haben uns wesentliche Einblicke in Früh- und Primitivformen der Deutung des Universums und des Individuums eröffnet [...]. Die phylogenetischen und ontogenetischen Grundlagen der Orientierung des Menschen in der Welt (und damit indirekt auch seiner Auffassung des eigenen Ich und des Erkennens) sind vor allem durch die Abstammungslehre, die Verhaltensforschung und die Entwicklungspsychologie aufgehellert worden. [...] Sehr wichtig ist schließlich eine Reihe von Erkenntnissen der Sprachwissenschaft. (31)

Für die sich im Rahmen der komplexen Ideologieforschung bewegenden Theoretiker lohnt es sich, z.B. mit naturwissenschaftlichen Disziplinen zu kooperieren, die mit den Ideologien_{1/2/3} *verwandte* und sie gewissermaßen vorbereitende Phänomene in der Tierwelt erforschen. Im Buchkapitel 1 wird indes nur auf einer Metaebene der systematische Ort für solche Untersuchungen markiert.

Alle naturwissenschaftlichen Disziplinen und die in ihnen vertretenen Theorien können bezogen auf die drei Arbeitsfelder zum *Gegenstand* der Ideologieforschung werden:

1. Man kann eine naturwissenschaftliche Theorie auf Formen des verzerrten Denkens (Ideologie₁) hin abklopfen, mit dem Ziel, diese dann zu überwinden. Francis Bacons Idolenlehre, auf die in den Kapiteln 4.1 und 4.2 näher eingegangen wird, stellt die erste Konzeption dieser Art dar.
2. Man kann nach den weltanschaulichen Hintergrundannahmen (Ideologie₂) fragen, auf denen eine naturwissenschaftliche Konzeption beruht; das können z.B. bestimmte religiöse Überzeugungen sein. An dieser Stelle geht es ebenfalls nicht darum, eine Theorie über diesen Zusammenhang zu bilden, sondern nur darum, den systematischen Ort solcher Untersuchungen zu bestimmen.
3. Man kann untersuchen, ob es einen Zusammenhang zwischen einer naturwissenschaftlichen Theorie und einem bestimmten soziopolitischen Programm (Ideologie₃) gibt.

Diese drei Fragestellungen sind, wie bereits in Kapitel 1.2 dargelegt, miteinander kombinierbar. So kann gefragt werden, ob die festgestellte Verbindung einer naturwissenschaftlichen Theorie mit einem bestimmten Ideen- und Wertsystem oder soziopolitischen Programm auf dann genauer zu untersuchende Weise zu kognitiven Defiziten, insbesondere zu Formen verzerrten Denkens führt.

Bei den Geistes- bzw. Kulturwissenschaften – auf die Begrifflichkeit wird hier nicht näher eingegangen – ist zu unterscheiden zwischen Theorien, die keine Ideologieforschung betreiben, und solchen, die sich explizit oder implizit mit ideologietheoretischen Fragen beschäftigen. Im ersten Fall ist genauso zu argumentieren wie bei den Naturwissenschaften, was keiner Wiederholung bedarf. Im zweiten Fall ist darüber hinaus eine Zuordnung zu den drei Arbeitsfeldern vorzunehmen. So gehört eine Literaturtheorie, die eine bestimmte Theorie des falschen Bewusstseins zur Textinterpretation verwendet, zur erkenntniskritischen Ideologie₁forschung. Eine Strukturanalyse des mythischen Denkens ist der weltanschauungsanalytischen Ideologie₂forschung zuzuordnen, denn die mythisch-polytheistische Sichtweise ist eine Ideologie₂. Auch die religionsgeschichtliche Untersuchung der Durchsetzung des Christentums ist ein Beitrag zur weltanschauungsanalytischen Ideologie₂forschung, denn das Christentum stellt eine religiöse Ideologie₂ dar. Die politikwissenschaftliche Untersuchung der praktischen Umsetzung liberaler Ideen ist programmanalytische Ideologie₃forschung, denn der Libe-

ralismus ist eine Ideologie₃. Darüber hinaus können auch Ideologietheorien selbst – wiederum auf dreifache Weise – zum Gegenstand der Ideologieforschung werden.

ERGÄNZUNG 7: Anthropologische Vertiefung

Eugen Lemberg (1903–1976) vertritt in der Ideologieforschung einen anthropologischen Ansatz, der sich auf die Philosophie Arnold Gehlens stützt. Er

geht davon aus, daß menschliches Verhalten im Unterschied zum Verhalten der Tiere nicht primär instinktgesteuert ist, sondern zu Antrieb und Steuerung eines Systems von Vorstellungen, Werten und Normen bedürfe, eben der großen Ideologien oder ideologischen Systeme. Durch sie sei gewährleistet, daß menschliches Verhalten nicht auf einen Reiz-Reaktionsmechanismus der Ein- und Anpassung in eine vorgegebene Umwelt reduziert bleibe, sondern sich selbst eine Welt als ein sinnhaftes Ganzes zu gestalten, von ihr aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des eigenen Lebens und des Lebens der Generationen in einen Sinnzusammenhang zu bringen vermöge und dadurch Flexibilität, Variationsbreite, ja Eigenverantwortung des Verhaltens zu gewinnen in der Lage sei. (Lieber 1985: 157f.)

Lembergs Ansatz lässt sich sowohl auf Ideologien₂ als auch auf Ideologien₃ beziehen. Es geht an dieser Stelle nicht darum, für eine Bindung der weltanschauungs- und programmanalytischen Ideologie_{2/3}forschung speziell an die Anthropologie Gehlens zu plädieren – es soll nur auf eine generelle theoretische Vertiefungsmöglichkeit hingewiesen werden. Bezogen auf Weltanschauungen lassen sich nämlich zwei anthropologische Argumentationsebenen unterscheiden: Auf der ersten wird *festgestellt*, dass menschliches Leben an Ideologien₂ gebunden ist und dass diese eine Steuerungsfunktion erfüllen; auf der zweiten Ebene wird hingegen versucht, die Angewiesenheit auf Ideologien₂ *evolutionstheoretisch zu erklären*, nämlich als Mittel zur Bewältigung der sich im Tier-Mensch-Übergangsfeld herausbildenden Instinktreaktion. Menschen benötigen demnach Weltanschauungen als Steuerungsinstanzen, und diese *ersetzen* in funktionaler Hinsicht die ihnen abgehende, aber für tierisches Leben in der Regel charakteristische Steuerung primär durch Instinkte. „Weil der Mensch ein in seiner Instinktstruktur gegenüber den Tieren stark reduziertes Wesen ist (Mangelwesen) und nur Ideologien₂ solche Instinktreaktionen kompensieren können, geben nur Ideologien₂ menschlichem Verhalten – individuellem wie sozialem Verhalten – Sicherheit, Stabilität und auch Flexibilität.“ (158) Auch nach Lemberg „ist ein ideologie₂freies menschliches Verhalten nicht möglich“ (158). Lieber merkt kritisch an, dass der Begriff Ideologie hier „von jeder utopischen Vision ideologiefreier Rationalität abgelöst“ (158) sei. Wie immer es sich bei Lemberg verhalten mag, innerhalb der komplexen Ideologieforschung schließt das eine das andere nicht aus. Im ersten Arbeitsfeld geht es darum, die Unerlässlichkeit, die Steuerungsfunktion und die Entstehung von Ideologien₂ zu erkennen, im zweiten Arbeitsfeld ist es hingegen darum zu tun, Ideologien₁ aufzudecken und zu überwinden. Die aufklärerische Aktivität nimmt in den beiden Dimensionen der Ideologie somit unterschiedliche Formen an. Ein Element der *condition humaine* ins Bewusstsein zu heben ist etwas anderes als eine Form bedürfniskonformen Denkens zu überwinden. Die als „Durchschaubarmachen“ verstandene Aufklärung ist auch nicht, wie Lieber behauptet, „ebenso bewertungsneutral wie praxis-abgelöst“ (158). Die Erkenntnis, dass Menschen Ideologien₂ zum Leben *brauchen*, zieht – nach dem in Kapitel 3.6 dargelegten Prinzip – die positive Bewertung von Weltanschauungen *überhaupt* nach sich. Außerdem *kann* das Bewusstmachen der speziellen Ideologie₂, der man folgt, dazu führen, dass man sie problematisiert und am Ende durch eine andere ersetzt – das aber ist das Gegenteil von „praxis-abgelöst“. Die These von der „funktionale[n] Unersetzbarkeit“ (157) der Ideologien_{2/3} *überhaupt* besagt gerade nicht, dass eine *bestimmte* Ideologie_{2/3} unersetzbar ist.

Das bislang in freier Anknüpfung an Lemberg Ausgeführte lässt sich auf soziopolitische Programme übertragen. Ideologien_{2/3} müssen nach Lemberg, „um den sozialen Zusammenhang der Gruppe, für die sie gelten wollen, zu gewährleisten, also ihre soziale Funktion erfüllen zu können, diese Gruppe normativ integrieren, für sie ein verbindliches Eigenwertbewußtsein gegen andere Gruppen abgrenzen“ (158). Setzt sich eine bestimmte Ideologie_{2/3} durch, so wird sie für die jeweilige Gruppe zur Steuerungsinstanz mit integrativer Funktion; nicht jede Ideologie_{2/3} findet jedoch eine solche Akzeptanz. Hier ist ebenfalls eine Arbeitsfelddifferenzierung vorzunehmen: Die normative Gruppenintegration, die in diesen Fällen stattfindet, *festzustellen und genauer zu analysieren*, ist eine Sache; etwas anderes ist es, im Licht einer bestimmten Werthaltung „die menschenverachtende, ja -ver-

nichtende Konsequenz von ideologischen_[2/3] Systemen der Moderne“ (158) zu *kritisieren*. Ideologien_{2/3} können sehr unterschiedlich ausfallen und z.B. „[a]ußergewöhnliche Leistung, Selbstopferung und Heroismus ebenso [rechtfertigen] wie Haß, Fanatismus und Verbrechen bis zum Völkermord“; in ihnen liegen „die Wurzeln von Gut und Böse [...] nahe beieinander“ (159). Daraus, dass Menschen weltanschauungsgebundene Lebewesen sind, folgt jedoch in keiner Weise, dass *jede* Ideologie_{2/3} auch zu akzeptieren und zu respektieren ist. Lemberg weist richtig darauf hin, dass es auch solche gibt,

die das menschliche Leben und den Respekt davor zu ihrem Zentralwert erheben und deshalb Krieg und Mord als Mittel ideologischer_[2/3] Auseinandersetzung verabscheuen. Sie freilich sind, wo solche Auseinandersetzungen ernst wird, jenen gegenüber im Nachteil, denen ihr ideologischer_[2/3] Zentralwert wichtiger ist als das menschliche Leben. (159)

Humanistische unterscheiden sich von *nichthumanistischen* Ideologien_{2/3} unter anderem dadurch, dass es ihnen fern liegt, Selbstmordattentäter zu rekrutieren, um ihre Ziele zu erreichen. Diesem im weiteren Sinn militärischen Nachteil stehen jedoch diverse Vorteile gegenüber. Liebers Kritik, „daß für Lemberg Aufklärung, die mehr sein will als Durchschaubarmachen, nur um den Preis der sozialen Desintegration erkaufte werden kann“ (159), geht an der Sache vorbei.

ERGÄNZUNG 8: Kritische Kommentare zu ausgewählten Sekundärtexten über Bacons Idolenlehre

In ERGÄNZUNG 8 werden sich auf die Idolenlehre beziehende Texte von Hans Barth, Kurt Salamun, Wolfgang Krohn und Hyondok Choe kritisch kommentiert. Kommentare zu neueren Arbeiten werden möglicherweise zu einem späteren Zeitpunkt hinzugefügt.

1. H. Barth: Die Idolenlehre Bacons⁸

„Die Idolenlehre Bacons hat ihren Platz in der ‚pars destruens‘ des ‚Novum organon‘. Sie besitzt eine vorbereitende Funktion, deren Umfang und Bedeutung bestimmt wird durch die Aufgabe, die Bacon der Philosophie überhaupt zuweist. Danach will Bacon in Erfahrung bringen, ob die Grundlagen der Macht und der Größe des Menschen fester gelegt und ihre Grenzen weiter ausgedehnt werden können. Es ist das Ziel seiner wissenschaftlichen Philosophie, das ‚imperium in Naturam‘ zu begründen und zu vergrößern. Das ‚regnum hominis‘, das sich ausschließlich durch die ‚interpretatio naturae‘ aufrichten läßt, ist das Ziel, das Bacon erstrebt. Der Mensch beherrscht und erklärt die Natur allein nach Maßgabe seiner Kenntnis ihrer Ordnung und der gesetzmäßigen Verbindung ihrer Formen. Die Herrschaft über die Natur setzt die Erkenntnis der Natur voraus. Der Mensch erwirbt sich diese Herrschaft bloß unter der Bedingung, daß sich der forschende Verstand ‚den Dingen unterwirft.‘ ‚Die Natur wird nämlich nur besiegt, wenn man ihr gehorcht.‘ Der Natur kann man aber nur gehorchen, nachdem man sie erkannt hat. Bacons Klage, daß diese Erkenntnis Fortschritte zum Heile der Menschheit seit allzu langer Zeit vermissen lasse, lenkte seine Aufmerksamkeit auf jene Hindernisse, welche der Wissenschaft im Wege stehen.“ (Barth 1974: 34f.)

Das ist eine gute Einführung in die Thematik. Hans Barth weist dann auf Bacons Anspruch hin, „das Bild der Welt im menschlichen Geiste so zu begründen und darzustellen, wie es der Wirklichkeit entspricht“; der Mensch gelangt „gerade ‚durch die eigene und eingeborene Kraft des Geistes‘ zur richtigen Erklärung der Natur, welche im Verfahren der Induktion zur Verfügung steht“ (35).

Meine Bacon-Interpretation stellt die Unterscheidung zwischen dem alten und dem neuen Denken, das empirisch-rationalen Prinzipien konsequent folgt, ins Zentrum. Demnach gilt zwar, dass der menschliche Geist „zur richtigen Erklärung der Natur“ fähig ist, aber erst, nachdem er eine Kehrtwende vollzogen hat, also gerade *nicht* direkt „durch ‚die eigene und eingeborene Kraft des Geistes“; das ist eine Akzentverschiebung gegenüber Barth. Die Abkehr von den in der ersten Phase wirksamen Idolen verschafft dem Geist erst den wirklichen „Zugang zu der Natur und ihren Gesetzen“ (35), den er in der ersten Phase nicht besitzt. Für Bacons Ansatz ist charakteristisch, dass er die Annahme einer grundsätzlichen „Erkenntnisfähigkeit des Menschen“ mit der Behauptung verbindet, „daß das Wissen um die Natur im argen liege“ (35).

Etwas später geht Barth näher auf die Idolenlehre ein, deren Aufgabe darin besteht, „die Erkenntnis der Natur zu sichern“ (36):

„Die Idole haben einen doppelten Ursprung; sie sind entweder von außen in den Geist gekommen oder sie sind ihm angeboren. Die ersteren lassen sich, wenn auch mühsam, ausschalten; die letzteren dagegen, welche dem Geist von Natur aus anhaften, können auf keine Weise vernichtet werden [...]. ‚Es bleibt daher nur übrig, daß man sie offenbar macht und daß diese hinterlistige Kraft des Geistes erkannt und besiegt werde.‘ Schon diese wenigen Angaben zeigen genügend, daß die Idolenlehre Bacons kein widerspruchloses Fundament besitzt. Denn Bacon unterscheidet unvollkommen zwischen dem erkenntnistheoretisch-logischen und dem psychologischen Aspekt der Idolenlehre. Gehört nämlich das, was Bacon als Idol bezeichnet, zur ursprünglichen Verfassung des geistigen Vermögens, und zwar in solcher Weise, daß im Resultat der Erkenntnis die ‚aberrationes naturae humanae in genere‘, aus denen die Idole hervorgehen, bestimmend in Erscheinung treten, dann läßt sich nicht einsehen, wie es einer ‚doctrina de expurgatione Intellectus‘ gelingen soll, diese Fehlerquelle auszuschalten und den Intellekt zur Erfassung der Wahrheit geeignet zu machen.“ (36f.)

Barth konzentriert sich auf die angeborenen Idole, „welche dem Geist von Natur aus anhaften“ und „auf keine Weise vernichtet werden“ können. Durch seine Formulierungen erweckt Bacon nach Barth den Anschein, dass das Verhältnis der *angeborenen* Idole zum Erkenntnisvermögen ein „logisch notwendiges“ und kein „psychologisch zufälliges“ (37f.) ist; dann aber lässt sich nicht einsehen, wie es „gelingen soll, diese Fehlerquelle auszuschalten“.

Richtig ist, dass Bacon nicht klar „zwischen dem erkenntnistheoretisch-logischen und dem psychologischen Aspekt der Idolenlehre“ unterscheidet; der genaue Status seiner Ausführungen bleibt *unterbestimmt*. Auf der anderen Seite stellt Barth jedoch etwas später selbst heraus, dass sich aus den Texten Bacons „zwanglos die Ansicht [ergibt], daß das Verhältnis der Idole zum Erkenntnisvermögen kein logisch notwendiges, sondern ein psychologisch zufälliges ist“ (37f.). Die Behauptung, „daß die Idolenlehre Bacons kein widerspruchloses Fundament besitzt“, setzt aber gerade voraus, dass der Theorieteil über die angeborenen Idole *erkenntnistheoretisch-logisch* zu deuten ist: Sie sollen „zur ursprünglichen Verfassung des geistigen Vermögens“ gehören. Ist das aber gar nicht der Fall, so verfehlt die Kritik ihr Ziel. In Kapitel 4.1 habe ich am Beispiel der Leichtgläubigkeit gezeigt, wie ein Ausweg gefunden werden kann: Obwohl die Neigung zur Leichtgläubigkeit dem menschlichen Geist von Natur aus anhaftet und daher nicht endgültig ausgeschaltet werden kann, ist es möglich, ihr auf der Ebene konkreter Urteile über Wirklichkeitszusammenhänge

⁸ Bezugstext: Barth 1974, Kapitel *Die Idolenlehre Bacons*.

entgegenzuwirken. Es verhält sich daher nicht so, dass im Resultat der Erkenntnis die angeborenen Idole *notwendigerweise* „bestimmend in Erscheinung treten“.

Bacon will das alte Denken, das von den Idolen gesteuert wird, durch das neue Denken überwinden, das sich von diesen Störfaktoren der naturwissenschaftlichen Erkenntnis befreit hat. Hinsichtlich der allgemein menschlichen Denkneigungen (z.B. der vorschnellen Unterstellung einer dem menschlichen Bedürfnis entsprechenden Ordnung und Gleichförmigkeit in der Natur) besagt das, dass diese als *angeboren* eingeordneten Tendenzen zwar nicht endgültig vernichtet, sehr wohl aber durch komplexere Annahmen *überformt* werden können, sodass letztere den Erkenntnisprozess leiten, mögen die angeborenen Tendenzen auch in anderen Lebensbereichen weiterhin wirksam sein. Barths Fehler besteht somit an dieser Stelle darin, die „ursprüngliche[] Verfassung des geistigen Vermögens“ für *unveränderlich* zu halten. Durch Differenzierung lässt sich somit der Vorwurf, „daß die Idolenlehre Bacons kein widerspruchslöses Fundament besitzt“, entkräften.

Nach Bacon gilt in der Tat, „daß die Wissenschaft ein Abbild der Dinge vermittelt und zu vermitteln bestimmt ist“ (37). Aber das bedeutet nicht, dass der Geist dazu *verdammt* ist, „die Dinge der Welt nicht ‚ex analogia universi‘, wie er es tun sollte, sondern ‚ex analogia hominis‘“ (37) aufzufassen. Der menschliche Geist kann sich vielmehr von den Verzerrungen, denen er in seiner ersten Phase, dem alten Denken, unterliegt, befreien und zur wahren Erkenntnis fähig werden. Hier gilt unter Bezug auf die religiösen bzw. theologischen Prämissen Bacons: „Gerade weil ‚die wahren Zeichen des Schöpfers‘ den Dingen eingezeichnet wurden, sind die Dinge selbst die Wahrheit.“ (37)

„*Verirrungen der menschlichen Natur kann man nur behaupten, und den reinen Geist kann man vom unreinen bloß dann unterscheiden, wenn man die Möglichkeit eines Vergleiches mit einer ursprünglich richtigen Verfassung des Geistes zugesteht. Diese Verfassung braucht freilich Bildung der Idole nicht auszuschließen, sie macht jedoch die Annahme notwendig, daß die Idole den Prozeß der Erkenntnis zwar stören, aber nicht grundsätzlich zu hindern vermögen.*“ (37)

Barth kann sich offenbar nur eine „ursprünglich richtige[] Verfassung des Geistes“ vorstellen, die „von Hause aus zur Erfassung der Natur [...] geeignet“ (37) ist; sekundär kann der Erkenntnisprozess dann durch bestimmte „willkürliche Erzeugnisse des Geistes“ (37) gestört werden. Nicht in den Blick gerät die weitere – und von Bacon tatsächlich realisierte – Option, die zwar einräumt, dass der menschliche Geist zwar von Haus aus gewisse Leistungen zu erbringen vermag, zur Erkenntnis insbesondere der Feinheiten der Natur indes erst nach dem Übergang zum *neuen Denken* in der Lage ist. Aus der Sicht dieses neuen Denkens gilt, dass die *ursprüngliche* eben nicht die *richtige* „Verfassung des Geistes“ ist. Der menschliche Geist wird zunächst durch solche Faktoren bestimmt, die nach erfahrungswissenschaftlichen Kriterien als Störfaktoren gewertet werden müssen. Das wiederum bedeutet nicht, dass der menschliche Geist in der ersten Phase zu gar nichts imstande ist.

Nach Einbeziehung anderer Texte Bacons gelangt Barth zu der These, dass bei Bacon „das Verhältnis der Idole zum Erkenntnisvermögen kein logisch notwendiges, sondern ein psychologisch zufälliges ist“ (37f.). Das bedarf aber der Ergänzung durch die Unterscheidung zwischen dem alten und dem neuen Denken. In der ersten Phase wird das Denken durch die Idole, die nicht als Störfaktoren echter Erkenntnis durchschaut werden, bestimmt; in der zweiten Phase aber überwindet der gereifte Geist nach und nach die ihm angeborenen Denkneigungen und die soziokulturell vermittelten Störfaktoren. Überdies stellen die dem menschlichen Geist von Natur aus anhaftenden Tendenzen (wie etwa die Leichtgläubigkeit) keine „willkürliche[n] Erzeugnisse des menschlichen Geistes“ (38) dar.

Barth geht dann näher auf den *direkten* Einfluss des Willens ein:

„*Die auf Erkenntnis gerichtete Tätigkeit des Geistes ist gefährdet durch die Herrschaft des Willens. [...] Es ist zwar eine natürliche Schwäche des Intellekts, derzufolge er leicht eine größere Regelmäßigkeit und Gleichheit in den Dingen voraussetzt, als er sie wirklich vorfindet. Diese Voreiligkeit, die sich auch im unverhältnismäßig raschen Übergang vom beobachteten einzelnen Sachverhalt zum Allgemeinbegriff kundgibt, bleibt aber ebenso vermeidbar, wie sich der Einfluß des Willens und der Gefühle ausschalten oder doch begrenzen läßt. Weil die Idole Erzeugnisse des Willens sind, ist die Lehre von den Götzenbildern eigentlich eine Pathologie des Vorstellens und Urteilens.*“ (38)

Die generelle These, die Idole seien nach Bacon „Erzeugnisse des Willens“, ist problematisch. Der (naturwissenschaftliche) Erkenntnisprozess kann nach Bacon ja auch durch individuelle Eigenschaften, den etablierten Sprachgebrauch und bestimmte theoretische Thesen gestört werden, und es ist nicht selbstverständlich, dass in allen Fällen eine „Herrschaft des Willens“ das entscheidende Moment ist. Bacon macht nicht *generell* „den Willen dafür verantwortlich, daß er den menschlichen Geist an der Erkenntnis und Erklärung der Natur verhindere“ (38).

Außerdem gerät Barths Argumentation mit seinen früheren Ausführungen in Konflikt. Denn seine These, „daß die Idolenlehre Bacons kein widerspruchslöses Fundament besitzt“, schließt ja gerade aus, dass sich die angeborenen Idole überhaupt zurückdrängen lassen. Jetzt aber räumt Barth ausdrücklich ein, dass sich die erwähnte „natürliche Schwäche des Intellekts“ sehr wohl vermeiden und dass sich „der Einfluß des Willens und der Gefühle [...] begrenzen läßt“.⁹ Es ist somit Barth und nicht Bacon, der sich widerspricht.

Korrekt sind dann wieder die folgenden Ausführungen:

„*Bacons Kritik des Verstandes ist primär auf die psychologischen Voraussetzungen gerichtet, unter denen sich der Intellekt betätigt; sie hat die Aufgabe, die subjektiv-affektiven und die sozialen Elemente, welche [...] den Gang der Naturerklärung stören, in das Bewußtsein zu er-*

⁹ Bacon hält daran fest, „daß bei gebotener Vorsicht im Hinblick auf die ‚Stürme der Leidenschaft‘ die Erkenntnis der Natur gesichert werden kann“ (39).

beben. Davon verspricht sich Bacon eine entscheidende Korrektur; denn wenn greifbar geworden ist, was die Erkenntnis beeinträchtigt, so ist man in der Lage, die Fehlerquelle zu fassen und unschädlich zu machen. [...] Dem Bacon'schen Wahrheitsbegriff liegt die Idee der Übereinstimmung des Seins mit dem Bewußtsein zugrunde. Von einer ursprünglichen Unangepasstheit des Intellekts an seine Bestimmung der Wesenserkenntnis der Dinge weiß Bacon nichts. Vor einer solchen Annahme würden ihn schon seine theologischen Anschauungen schützen, wonach die Natur und der Mensch gleichermaßen ihren Ursprung im Schöpfer haben und deshalb von vorneherein die Verfassung des Geistes auf die Ordnung der Natur abgestimmt ist.“ (38f.)

Beim letzten Satz ist allerdings wieder das „von vorneherein“ zu problematisieren.

Barth stellt dann die „geschichtliche und systematische Bedeutung von Bacons Idolenlehre“ heraus:

„sie diente bis ins neunzehnte und zwanzigste Jahrhundert hinein allen jenen Versuchen, welche die wissenschaftliche Arbeit von den die Erkenntnis trübenden Einflüssen zu bewahren bemüht waren, als das tauglichste Mittel. Dabei vollzog sich eine charakteristische Verlagerung der Fronten. Hatte Bacon vor allem die interpretatio naturae vor den Idolen und den Übergriffen der Theologie und des Aberglaubens schützen wollen, so galt es jetzt, der Staatslehre und der Geschichtsschreibung, der Soziologie und der Wissenschaft von der Wirtschaft, die der Einwirkung der Interessen von Klassen und Völkern in weit stärkerem Umfange ausgesetzt zu sein schienen als die an der Mathematik orientierten Naturwissenschaften, die Würde der Objektivität zu sichern und dann zu erhalten.“ (39)

Die ausgeweitete Anwendung der Idolenlehre auf die Geistes- und Sozialwissenschaften steht, wie in Kapitel 4.2 dargestellt, im Einklang mit dem erkenntniskritischen Teil der kognitiven Ideologietheorie.

Barth wendet sich nach Ausführungen über die „vier Arten von Idolen“ (39) der Frage zu, wie die Idolenlehre zum „Instrument der Kritik der christlichen Kirchen und Dogmen, wie sie die französischen Aufklärer betätigten“ (40), werden konnte.

„Bacons Erneuerung der Wissenschaften war [...] auf eine peinliche Scheidung von Philosophie und Theologie bedacht, weil der Wahrheitsanspruch der christlichen Religion in der göttlichen Offenbarung begründet ist, die philosophische Wahrheit aber in einem Abbild der Natur besteht. Die Theologie muß sich ebensowohl dagegen verwahren, daß die Glaubenssätze aus den Prinzipien der Philosophen hergeleitet und also ohne Berufung auf die göttliche Autorität bestätigt werden, wie die Philosophie Einspruch zu erheben genötigt ist gegen den Versuch der Theologen, für die wissenschaftliche Erklärung der Natur die göttlichen Mysterien heranzuziehen. Bacons Ablehnung der Scholastik gründet sich hauptsächlich auf den Vorwurf der Verbindung von Theologie und Philosophie. [...] Die ‚corruptio philosophiae‘ rührt vom Aberglauben und davon her, daß der Philosophie Theologie beigemischt ist. Das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie läßt sich dadurch bereinigen, daß man jeder Disziplin das ausschließlich ihr vorbestimmte Arbeitsgebiet samt den dazugehörigen Erkenntnismitteln zuweist.“ (40f.)

Bacon plädiert demnach für eine Arbeitsteilung zwischen Theologie und Philosophie, nicht aber für eine Überwindung der Theologie.

Danach geht Barth auf Bacons „in einem früheren Text formulierte Ansicht über den Aberglauben“ (41) ein, die er als Bindeglied zur Religionskritik der französischen Aufklärung betrachtet:

„Der Aberglaube entwirft ein ‚unwürdiges‘ Bild der Gottheit, weshalb er für Bacon schlimmer als der Atheismus ist, der gar keine Gottesvorstellung zu besitzen behauptet. Was Aberglauben sei, läßt sich demnach nur bestimmen, wenn man weiß, was Gott ist. Für diese Bestimmung weist Bacon auf die Heilige Schrift [...]. Der Aberglaube erscheint aber nicht nur als verwerflich, weil er ein Hohn und eine Schande ist, die man der Gottheit antut, sondern weil er das natürliche System des Rechts und der Sittlichkeit zerstört und ‚eine uneingeschränkte Herrschaft über den Geist des Menschen‘ aufrichtet. Durch den Aberglauben wird die ursprüngliche Ordnung der Gesellschaft und des Staates umgestürzt; denn er verlagert die Führung des Staates und die Handhabung seiner Zwangsgewalt in die Masse des Volkes. [...] Er vernichtet sowohl die übernatürliche als auch die natürliche Ordnung, indem er beide der menschlichen Willkür ausliefert. Um die Konsequenzen von Bacons Kritik des pseudoreligiösen Verhaltens zu ermessen, muß man sich vergegenwärtigen, daß die Wirkungsweise des Aberglaubens auf den Staat und die Wissenschaft sich in nichts unterscheidet von derjenigen der Idole. Bacon bereitet die vom achtzehnten Jahrhundert rezipierte Anschauung vor, wonach sich die Idole und die Formen des Aberglaubens zu einem Komplex antirationaler, wesentlich interessenbedingter und auf willkürlicher oder ‚unbewußter‘ Deformation des geistigen Vermögens und der Offenbarungsinhalte beruhender Antriebe verschmelzen.“ (41f.)

Bacons Theorie des Aberglaubens als „pervertierte Religion“ (42) mag eine vorbereitende Rolle für die Religions- und Gesellschaftskritik der französischen Aufklärung gespielt haben (das kann hier nicht näher untersucht werden), der zentrale Unterschied besteht aber darin, dass einige französische Aufklärer von dezidiert areligiösen Voraussetzungen ausgehen, die Bacon ganz fremd sind. Bacons „Kritik der pseudoreligiösen Anschauungen“ (43) im Licht der ‚wahren‘ Religion ist von einer generellen Kritik religiösen Anschauungen strikt zu unterscheiden.

Im *Novum Organum* ist nicht erkennbar, dass Bacon selbst eine Generalisierung seiner Idolenlehre anvisiert, welche diese in eine allgemeine Theorie „antirationaler, wesentlich interessenbedingter [...] Antriebe“, die auch in anderen Lebensbereichen wirksam werden, transformiert. Die Umwandlung der Idolenlehre in eine religions- und gesellschaftskritische Theorie stellt eine Weiterentwicklung der französischen Aufklärer dar, die gesondert zu diskutieren ist. Denkbar ist auch, dass einige französischen Aufklärer sich weniger an der Idolenlehre selbst¹⁰ als an Bacons „Kritik der pseudoreligiösen Anschauungen“ (43) orientieren, die er in einer gewissen Parallele zur Idolenlehre entwickelt hat. So zeigt sich, „daß unter den Beweggründen, die zur Entstehung des Aberglaubens führen, den gesellschaftlichen Interessen des geistlichen Standes eine ausschlaggebende Bedeutung zukommt“ (42). Belege für eine solche Rezeption der

¹⁰ „Bacon bezieht [...] die Kritik der Idole nur auf die Naturwissenschaft. Eine Anwendung auf die öffentliche Ordnung findet nicht statt; denn die sozialen Gebilde lassen sich nicht auf rationale Konstruktionen zurückführen.“ (44)

französischen Aufklärer bringt Barth jedoch nicht. Kurzum, bei Bacon finden sich zwar auch gesellschaftskritische Überlegungen, die mit seiner Kritik des Aberglaubens zusammenhängen, aber er entwickelt weder eine generelle Religionskritik, noch erweitert er diese dann „zur Staatskritik“ (43).

„Von der Idolenlehre erwartete Bacon, daß sie die Erkenntnis und Erklärung der Natur gewährleisten werde. Die primäre Begrenzung auf die Naturphilosophie ließ sich aber nicht aufrechterhalten, weil nicht einzusehen war, weshalb nicht sämtliche Wissenschaften des Schutzes vor den ‚Götzenbildern der Seele‘ bedürften. Der Einfluß willensbedingter Zielsetzungen und Perspektiven auf den Erkenntnisvorgang ist prinzipiell unbeschränkt.“ (44)

Die in Kapitel 4.2 konzipierte Zurückführung von Fehlurteilen erstens auf Denkfehler und zweitens auf das bedürfniskonforme Denken führt ebenfalls dazu, die „primäre Begrenzung [der Idolenlehre] auf die Naturphilosophie“ zu überwinden. Alle Wissenschaften, insbesondere alle empirisch-rational vorgehenden Wissenschaften bedürfen „des Schutzes vor den ‚Götzenbildern der Seele‘ [...]“. Der Einfluß willensbedingter Zielsetzungen und Perspektiven auf den Erkenntnisvorgang ist prinzipiell unbeschränkt“.

Von der Anwendung der Idolenlehre auf andere Wissenschaften ist jedoch ihre *Erweiterung* zu einer generellen Religions- und einer Gesellschaftskritik grundsätzlich zu unterscheiden. Hier findet ein Wechsel des Arbeitsfeldes statt. Das will ich am Beispiel der Religionskritik kurz zeigen. Für die Kritik der Religion aus areligiöser Sicht ist das religiöse ein grundsätzlich verfehltes Denken, ein definitiv falsches Bewusstsein (Ideologie₄). Dabei wird unterstellt, dass sich die Annahmen, auf denen diese Art des Denkens beruht, grundsätzlich entkräften lassen. Diese Voraussetzung aber erweist sich als problematisch: Eine *definitive* Widerlegung religiösen Denkens ist unmöglich. Das aber bedeutet, dass eine der beiden weltanschaulichen Grundoptionen (religiös versus areligiös) als gültig *vorausgesetzt* wird. Im Licht dieser Voraussetzung erscheint dann die andere Option als grundsätzlich verfehlt. Damit aber ist nicht viel gewonnen, da man den Spieß auch einfach umdrehen kann: Setzt man die religiöse Option als gültig voraus, so erscheint eben das areligiöse Denken als grundsätzlich verfehlt, als definitiv falsches Bewusstsein.

Kurzum, Barth erweckt streckenweise den verfehlten Eindruck, die Anwendung der Idolenlehre auf andere Wissenschaften sei von derselben Art wie ihre Ausweitung zu einer Religions- und Gesellschaftskritik. Der Versuch, auch andere Wissenschaften vor den die Erkenntnis trübenden Einflüssen zu bewahren, ist jedoch dem *wissenschaftlichen* Diskurs zuzuordnen, die Kritik religiöser und politischer Vorurteile hingegen dem *weltanschaulichen* und dem *soziopolitischen* Diskurs. Aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie stellt außerdem die Ausweitung der Idolenlehre zu einer Gesellschaftskritik bestimmten Typs kein sinnvolles Projekt dar: Die erkenntniskritische Ideologie₁theorie ist nicht an eine bestimmte Ideologie_{2/3} gebunden; jeder konkreten Gesellschafts- und Staatskritik liegt aber eine bestimmte Ideologie₃ zugrunde. Wenn die „französische Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts“ glaubte, „neben den religions- und kirchenkritischen, auch die staats- und gesellschaftskritischen Möglichkeiten der Idolenlehre“ (45) zu entwickeln, so beruht dieses Projekt auf einem *Kategorienfehler*. Das ist jedoch kein generelles Argument gegen Gesellschafts- oder Religionskritik, sondern nur ein Hinweis darauf, dass diese sich nicht unmittelbar aus der Idolenlehre ableiten lassen.

2. K. Salamun: Bacons Idolenlehre aus der Sicht der neueren Ideologiekritik¹¹

Kurt Salamun ist zusammen mit seinem Lehrer Ernst Topitsch der Hauptvertreter der kritisch-rationalistischen Ideologie₁theorie. Die kognitive Ideologietheorie knüpft an diesen Ansatz an und stimmt mit ihm in vielen Punkten überein; sie nimmt aber – wie in Kapitel 6.1 ausführlich dargelegt – vor dem Hintergrund der weltanschauungsanalytischen Ideologie₂theorie auch größere Modifikationen vor. In der Einschätzung der Idolenlehre dominieren, wie der Kommentar zu Salamuns Bacon-Aufsatz zeigt, die Übereinstimmungen.

„Bei [Bacon] finden sich [...] eine ganze Reihe von erkenntniskritischen Einsichten und Theorieansätzen mehr oder weniger explizit vorformuliert, die noch in der zeitgenössischen Ideologie₁-diskussion, wenn zumeist auch in weit differenzierterer und ausgearbeiteterer Form, eine nicht unbedeutende Rolle spielen.“ (Salamun 1975a: 529)

Salamun unternimmt nun den Versuch,

„genauer zu zeigen, in welchen Punkten und mit welchen Überlegungen Bacon bereits moderne ideologie₁-kritische Theorieansätze und Hypothesen zumindest in nuce vorweggenommen hat“ (529).

Das ist auch aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie ein sinnvolles Vorhaben.

Zunächst stellt Salamun „die Bedeutung Bacons für die Herausbildung des neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Denkstils“ (530) dar. In der Forschung ist man sich „darüber einig, daß Bacon einer der bedeutendsten Vorkämpfer und Wegbereiter des neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Denkstils gewesen ist“; er hat „wirkungsvoll zur Reform des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit beigetragen und damit den modernen empirisch-experimentellen Wissenschaften wertvolle Schrittmacherdienste geleistet“ (530). Das gilt insbesondere für die „praxisbezogene Wissenschaftsauffassung“ (530).

„Bacons damaliges Plädoyer für einen ausgeprägten Praxisbezug der naturphilosophischen Denkweise läßt ihn heute als einen frühen Verfechter eines technisch und industriell verwertbaren Wissens und auch einer ‚angewandten‘ wissenschaftlichen Forschung erscheinen. Daß er bei sei-

¹¹ Bezugstext: Salamun 1975a.

nem Eintreten für ein neues Wissenschaftsverständnis übrigens auch stark von humanistischen Intentionen geleitet war, lassen seine wiederholten Forderungen deutlich werden, jene neue praxisorientierte Wissenschaft, die es aufzubauen gelte, müsse vor allem das Ziel haben, menschliches Elend und menschliche Not lindern zu helfen. Bacon ist heute darüberhinaus auch als ein Wegbereiter einer Art und Weise der wissenschaftlichen Naturbetrachtung anzusehen, in der genaue Tatsachenbeobachtung und strenges methodisches Vorgehen als unerlässliche Voraussetzung für die Möglichkeit einer richtigen Naturerkenntnis gilt.“ (530f.)¹²

Auf der anderen Seite weist Salamun darauf hin, dass Bacon

„mit vielen seiner Gedanken noch tief in mittelalterlichen Denktraditionen verwurzelt war. So zum Beispiel mit seiner Lehre von den Formen, unter denen er gleichsam unveränderliche Wesenskräfte bzw. den Inbegriff von Kräften, Bestimmungen und Gesetzen verstanden hat, welche die Eigenschaften und Dinge in der Natur jeweils bewirken und hervorbringen.“ (531f.)

Zu den Denkelementen, die Salamun für überholt hält, gehört auch der eng gefasste Empirismus Bacons:

„In Bacons empiristischer Wissenschaftskonzeption wird jenen spekulativen, theoretisch-konstruktiven Momenten, die sich aus der wissenschaftlichen Forschung nun einmal nicht eliminieren lassen, will man Erkenntnisfortschritte erzielen, viel zu wenig Bedeutung beigemessen. Wenn er die Ansicht vertritt, daß die wissenschaftliche Hypothesenbildung gleichsam erst im Gefolge der Sammlung und Katalogisierung des Tatsachenmaterials vor sich zu geben habe, unterschätzt Bacon die Wichtigkeit, die spekulativen Vermutungen, Annahmen und Hypothesen im wissenschaftlichen Forschungsprozeß bereits in der Phase der Sammlung und Auswahl von sogenannten Fakten zukommt.“ (532f.)

Sich auf Russell und Popper stützend, bringt Salamun noch weitere Einwände gegen Bacons Wissenschaftsauffassung vor, die ich hier vernachlässige. Danach wendet er sich der Idolenlehre zu:

„Es sollen die Täuschungsquellen, Trugbilder, Vorurteile oder Idole (idola) im Verstand aufgezeigt werden, die das menschliche Erkenntnisvermögen immer wieder beeinträchtigen, zu Fehlschlüssen und zu falschen Betrachtungen über die Realität verleiten und damit bisher den Aufbau einer brauchbaren Wissenschaft verhindert haben. Dies deutet schon darauf hin, daß es Bacon weniger um das Problem der logischen Begründbarkeit und theoretischen Rechtfertigung der Erkenntnis zu tun war, als vielmehr um das Aufdecken von psychischen und zum Teil auch physischen Störfaktoren im Erkenntnisprozeß. Seine Fragestellung ist keine erkenntnistheoretische im engeren Sinn, den Begründungszusammenhang der Erkenntnis betreffend, sondern eher eine erkenntnispsychologische Fragestellung, den Entstehungszusammenhang der Erkenntnis betreffend.“ (534f.)

Bacon spürt, um es mit Cassirer zu formulieren, den „psychologischen Quellen des Irrtums“ nach; ihm geht es um „eine Pathologie des menschlichen Vorstellens und Urteilens“ (535).

Etwas später äußert sich Salamun über Bacons Vergleich des Verstandes mit „einem Spiegel, der die strahlenden Dinge nicht aus ebener Fläche zurückwirft, sondern seine Natur mit der der Dinge vermischt, sie entstellt und schändet“:

„Mit dem anschaulichen Bild vom Verstand als einem unebenen Spiegel, der die Wirklichkeit nicht so abbildet, wie sie tatsächlich ist, weil er ihrem Bild immer schon Elemente beimengt, die seiner eigenen Natur entstammen, weist Bacon eindringlich auf den Umstand hin, daß es in der Natur des Menschen liegt, bei der Erklärung der außer ihm liegenden Wirklichkeit menschliche Bestimmungen auf diese zu übertragen, d.h. sie anthropomorph zu deuten.“ (535)

Hier stellt Salamun eine zu direkte Verbindung zwischen Bacon und der Weltanschauungsanalyse von Ernst Topitsch her, der er selbst verpflichtet ist. Bacon scheint bei den Trugbildern des Stammes (idola tribus) weniger eine anthropomorphe Deutung der Wirklichkeit anzuvisieren, welche menschliche Erfahrungen auf andere Bereiche der Wirklichkeit überträgt, als vielmehr eine von bestimmten menschlichen Bedürfnissen (z.B. nach Ordnung) geleitete Wirklichkeitsinterpretation. Bacon sollte daher nicht unmittelbar mit Topitschs These in Verbindung gebracht werden, „daß der Mensch das Fernerliegende und Unbekannte in der Regel in Analogie zum Naheliegenden und zu vertrauten Dingen und Vorgängen aus seiner täglichen Lebenswirklichkeit deutet“ (536). Bei Bacon finden sich auch keine Hinweise auf die von Topitsch ausformulierten biomorphen, soziomorphen, technomorphen und ekstatisch-kathartischen Modellvorstellungen (vgl. 536).

Zutreffend ist jedoch, dass Bacon

„in kritischer Absicht auf die Tatsache hin[weist], daß ‚die Wissenschaft‘ bzw. wissenschaftliche Erkenntnisse und Aussagen nur allzuoft von Gefühlen, persönlichen Vorlieben und Interessen, subjektiven Willensmomenten und Wertungen entscheidend mitgeprägt werden. Diese Tatsache und die damit zusammenhängende ideologie[1]kritische Problematik ist im Rahmen der neueren Ideologie[1]diskussion im besonderen von Theodor Geiger aufgegriffen und behandelt worden.“ (537)

Nach einer Kritik an Thesen Theodor Geigers, die ich übergehe, bringt Salamun zwei Geiger-Zitate, die eine Nähe zu Auffassungen Bacons zeigen:

„Es gibt keine Erkenntnisaussage, an deren Zustandekommen nicht irgendwo der Wille, ein Interessiertsein, ein Vitalantrieb beteiligt wäre, und sei es auch nur die Wißbegier des Forschers‘ [...]: ‚Alles kommt darauf an, ob die außer-theoretischen Antriebe nur die Fragestellung ausgelöst haben, oder ob sie auf die Beantwortung der Frage Einfluß gewinnen‘.“ (538f.)

Entscheidend ist somit, dass „subjektive Interessen und Wertungen“ nicht darüber entscheiden, „wie eine wissenschaftliche Fragestellung beantwortet wird“ (539). Diese Bestimmung kann als Weiterführung der Linie Bacons eingeordnet werden.

¹² Bacon ist „ein Vertreter jenes mit einem intellektuellen Fortschrittsoptimismus gepaarten erkenntnistheoretischen Realismus [...]. Dieser Realismus hält eine adäquate Erkenntnis der unabhängig vom menschlichen Bewußtsein existierenden Gegenstände und Wirkungszusammenhänge in der Natur prinzipiell für möglich.“ (553f.)

Salamun kommt dann auf die Debatten zu sprechen, *„die in unserem Jahrhundert immer wieder um die sogenannte ‚Wertfreiheit‘, oder besser, um die ‚Werturteilsfreiheit‘ der Wissenschaft geführt worden sind. Max Weber, auf den die explizite Formulierung des Wertfreiheitsprinzips der Wissenschaft zurückgeht, hat den von Bacon bei der Erörterung der idola tribus kritisierten Umstand der oftmaligen Verfälschung wissenschaftlicher Erkenntnis durch den Einfluß von Gefühls- und Willensmomenten ebenfalls klar gesehen.“* (539)

Auf das „Wertfreiheitsprinzip der Erfahrungswissenschaften“ (539) gehe ich in ERGÄNZUNG 19 näher ein. Hier kann ebenfalls von einer *Weiterführung* der Linie Bacons gesprochen werden, hat er doch davor gewarnt, dass „die Wissenschaft für weitere Erfindungen, die im Interesse der gesamten Menschheit liegen, unbrauchbar wird, wenn sie von subjektiven Willenskräften und persönlichen Vorlieben der Menschen gesteuert wird“ (540).

Bereits Bacon macht ferner auch

„auf den Tatbestand aufmerksam, daß der Mensch von vornherein dazu tendiert, bei seiner Wirklichkeitsbetrachtung eher solche Phänomene und Sachverhalte zur Kenntnis zu nehmen, die mit bereits vertrauten und akzeptierten Auffassungen, Erkenntnissen, Theorien und Überzeugungen übereinstimmen, jene Sachverhalte aber zu übersehen, zu bagatellisieren oder gar zu verdrängen oder hinwegzuinterpretieren, die gewohnten Auffassungen oder Erkenntnissen zuwiderlaufen. Bacon selbst sieht eine wirkungsvolle Methode, diesem erkenntnispsychologischen Tatbestand immer wieder entgegenzuwirken, in einer stärkeren Berücksichtigung dessen, was er ‚negative Instanzen‘ oder ‚verneinende Fälle‘ genannt hat. Für ihn bildet die Konfrontation und Korrektur von positiven Erfahrungsinstanzen an negativen Instanzen einen wichtigen ersten Schritt für ein methodisch richtiges Denken im Rahmen seines Induktionsmodells. Er war sich darüber im klaren, dass noch so viele positive Instanzen, die ein Erfahrungsurteil bestätigen, dessen Wahrheit nicht zu retten vermögen, sobald ein negativer Fall diesem Urteil widerspricht.“ (541f.)

Das moderne „Prinzip der Falsifizierbarkeit“ (542) kann als *Weiterführung* dieser Überlegungen Bacon betrachtet werden. Bacon selbst sieht allerdings „die positive Rolle der negativen Fälle eher in der Phase der induktiven Gewinnung von Hypothesen gegeben und nicht etwa bei der deduktiven Überprüfung bereits gewonnener Hypothesen“ (542).

„Anstelle der von Bacon kritisierten Einstellung, vornehmlich nach Verifikationsinstanzen (bejahenden Fällen) Ausschau zu halten, die die eigenen Ansichten immer wieder bestätigen, plädiert der kritische Rationalist für die Internalisierung eines Problemlösungsverhaltens, das von vornherein gegensätzlichen und alternativen Standpunkten, Phänomenen und Theorien das größere Augenmerk schenkt. Dies aus der Überlegung heraus, daß man auf diesem Weg am ehesten zu einer Revision oder Korrektur und damit auch zu einer Verbesserung von bisherigen Ansichten und Überzeugungen gelangen kann.“ (543)

Die *idola specus* sind Irrtümer,

„die auf Grund von Eigenheiten zustande kommen, welche der Mensch noch über jene Anlagen hinaus besitzt, die ihm als Angehörigen der Gattung Mensch zukommen. Jeder Mensch [...] hat spezifische Begabungen, entwickelt bestimmte Einstellungen, Haltungen, Vorlieben und Neigungen, die häufig zu einer vorurteilsvollen Betrachtung der Wirklichkeit führen.“ (543f.)

Einige Ausführungen Bacons über die Trugbilder der Höhle lassen sich nach Salamun als Kritik zweier verbreiteter Sichtweisen auffassen:

„Es sind die Haltung eines unkritisch-dogmatischen Konservatismus, dem vieles schon deshalb schlecht und ablehnenswert erscheint, weil es neu ist, und die Haltung eines genauso unkritischen Modernismus, in dessen Perspektive althergebrachte Lehrmeinungen nur deshalb, weil sie alt sind, als minderwertig erscheinen.“ (544)

Salamun sieht ferner die „Kritik an zwei extremen Denkweisen“ bei Bacon angelegt: die „Kritik an einer einseitig differenzierenden und an einer einseitig harmonisierenden Denkweise“, die beide „komplexe Probleme und Gegebenheiten radikal und über das zulässige Maß hinaus vereinfachen“ (544f.).

Über die *idola fori* heißt es treffend:

„Bacons Kritik gilt in diesem Zusammenhang vor allem inadäquaten Bezeichnungen von Dingen und Sachverhalten, die auf verfestigte gesellschaftliche Konventionen und tief verwurzelte Sprachgewohnheiten in breitesten Bevölkerungsschichten zurückgehen.“ (545)

Mit Salamuns Ziel, Bacons Idolenlehre für die gegenwärtige Theoriebildung – vor allem im Umkreis des kritischen Rationalismus – nutzbar zu machen, hängt die Kritik an aus seiner Sicht überholten Positionen Bacons zusammen:

„Es hat jedenfalls den Anschein, als ob Bacon in diesem Zusammenhang einen sehr groben Empirismus vertritt und letztlich nur Worte für unmißverständlich und brauchbar für wissenschaftliche Disputationen hält, die sich unmittelbar auf Beobachtbares beziehen lassen. Ein solcher Standpunkt ist aus der Sicht der modernen empiristischen Methodologie längst obsolet. Heute weiß man, daß im Rahmen von wissenschaftlichen Ausagensystemen und Theorien neben empirischen Begriffen, die sich auf Beobachtbares zurückführen lassen, auch synsemantische Ausdrücke und theoretische Begriffe eine wichtige Rolle spielen.“ (546)

Salamuns folgende Aussagen über das „essentialistische[] Vorurteil“ und die „Illusion der wahren Wesenheiten“ (547f.) beziehen sich weniger auf Bacon als auf die von Topitsch entwickelte Konzeption der Leerformeln, die nach meiner Auffassung revisionsbedürftig ist; vgl. Kapitel 6.1. Hier kann außerdem nur von einer sehr allgemeinen Vorläuferrolle Bacons gesprochen werden.

Zusammenfassend heißt es zu den *idola fori*:

„Die hier dargelegten sprachkritischen Gedankengänge Bacons erscheinen vom Erkenntnisstand und vom Problembewußtsein einer modernen Sprachtheorie und Sprachkritik zum großen Teil als höchst fragmentarisch und als oberflächlich essayistisch. Dies ändert jedoch nichts an den historischen Verdiensten, die sich Bacon damit erworben hat. Er wurde damit zu einem wichtigen Vorläufer und Mitbegründer einer sprachkritischen Tradition in England, die [...] bis in die angelsächsische sprachanalytische Philosophie unserer Tage reicht.“ (549)

Hinsichtlich der *idola theatri* stellt Salamun besonders Bacons „scharfe Kritik an Aristoteles und den aristotelischen Schulphilosophien“ (550) heraus:

„Er wirft Aristoteles vor, sich in seiner Naturphilosophie zwar wiederholt auf Experimente zu berufen, seine ‚Erkenntnisse‘ über die reale Welt aber in Wirklichkeit nicht aus der Erfahrung, sondern aus spekulativen dialektischen Kategorien gewonnen zu haben.“ (550)

Salamun sieht darin einen Hinweis – in noch bildhafter Form – auf zwei zu kritisierende Verfahrensweisen:

„Es sind dies 1. die Strategie der empirischen Scheinrechtfertigung und 2. die Strategie der mehr oder weniger vorsätzlichen Dogmatisierung von Prinzipien und Ansichten durch deren Abschirmung vor Kritik seitens alternativer Standpunkte.“ (550)

Bei der empirischen Scheinrechtfertigung wird

„Erfahrungsmaterial nicht zum Zwecke einer echten kritischen Überprüfung und möglichen Revision von Grundsätzen, Hypothesen und Meinungen herangezogen [...], sondern von vornherein nur zur Bekräftigung und Stützung bestimmter Grundsätze und Auffassungen. Man könnte aus ideologie_[1]kritischer Sicht auch sagen, daß bei diesem Verfahren gewisse Grundsätze und Ansichten, die von ihren Vertretern für absolut wahr gehalten werden, mit Erfahrungstatsachen ausgeschmückt oder getarnt werden, um ihre Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft zu erhöhen.“ (550)

Auch hier liegt nur eine recht vage Vorläuferbeziehung zu Theoretikern wie Topitsch vor:

„[D]ie Tarnung von moralisch-politischen Wertungen und Handlungsprogrammen als Tatsachenerkenntnis erfolgt sehr oft auf dem Weg über die empirische Scheinrechtfertigung. Man koppelt Werturteile und normative Aussagen logisch so eng mit Tatsachenaussagen, daß der Eindruck entsteht, erstere hätten den gleichen Verbindlichkeitsgrad wie empirisch bestätigte Tatsachenerkenntnisse. Auf diese Weise gelingt es häufig, subjektiven Wertungen und Überzeugungen, die einen möglichen moralischen oder politisch-weltanschaulichen Standpunkt unter anderen darstellen, den Anstrich von theoretischer Geltung und Allgemeinverbindlichkeit zu geben. Dies bringt den Verfechtern von ideologischen_[1] Konzeptionen oft den Vorteil, daß sie mit ihren Vorstellungen mehr Menschen ansprechen können, als dies der Fall wäre, wenn sie ihre Wertprämissen offen als solche deklarierten.“ (551)

Bacon spricht sich „gegen die Vermischung von Glaubensbelangen mit wissenschaftlichen Belangen aus“:

„Bacon sieht darin die Ursache für zahlreiche Irrtümer und Fehlurteile in der wissenschaftlichen Naturerklärung. Er wandte sich entschieden gegen die von Vertretern der christlich-mittelalterlichen Philosophie praktizierten Verfahren, Bibelsätze ungeprüft zum Ausgangspunkt und Fundament von naturphilosophischen Erwägungen zu machen oder Glaubenswahrheiten eine wissenschaftliche Scheinrechtfertigung zu geben, indem man sie mit Hilfe von empirischen Tatsachenerkenntnissen zu ‚beweisen‘ trachtet.“ (551f.)

Hier ist allerdings zu berücksichtigen, dass Bacons Philosophie selbst auf bestimmten religiös-theologischen Prämissen beruht; vgl. Kapitel 4.1. Salamun betrachtet diese Konzeption als „nicht haltbare Zwei-Bereichs-Theorie“ (552).

In seiner Schlussbemerkung hebt Salamun zusammenfassend hervor,

„daß die Idolenlehre Bacons eine erhebliche Anzahl von direkten oder indirekten Hinweisen, Fragestellungen und Theorieansätzen enthält, die nicht unwesentliche Teilaspekte der neueren Diskussion des Ideologie_[1]problems bilden. Mit dem Wort ‚Idol‘ ist bei Bacon bereits jener erkenntniskritische Bedeutungsakzent verbunden, der dem Wort ‚Ideologie‘ in vielen seiner späteren Verwendungsweisen anhaftete und zum Großteil ja auch heute noch anhaftet. Die soziale und politische Dimension des Ideologie_[1]problems [...] tritt bei Bacon allerdings noch nicht ins Blickfeld. [...] Für Bacon stellte sich höchstens das wissenschaftspolitische Problem, wie sich die naturwissenschaftliche Forschung von der Theologie und christlich-mittelalterlichen Philosophie emanzipieren bzw. vor der schädlichen Beeinflussung durch religiöse Eiferer und Angehörige des Klerus bewahren läßt. [...] Für ihn sind die Idole in erster Linie ein Makel der Erkenntnis, d.h. Trugbilder und Vorurteile in unserem Denken, die unsere Naturerkenntnis verfälschen und uns ein inadäquates und verzerrtes Bild von der Wirklichkeit liefern. Ihre gravierendste negative Funktion liegt in der Hemmung des wissenschaftlichen Erkenntnisfortschrittes und in der Behinderung des Aufbaues einer realitätsnahen und praxisbezogenen Wissenschaft.“ (552f.)

Am Ende kommt Salamun dann auf die Frage zu sprechen, „wie es für Bacon um die Eliminierbarkeit der Idole aus den menschlichen Denkprozessen bestellt ist“ (553). Er spricht ja ausdrücklich von Idolen, „die ‚angeboren‘ und ‚von Natur aus dem menschlichen Geist eigen‘ sind“ (554). Die mangelnde Eindeutigkeit in der Frage, ob die *idola tribus*, *idola specus* und *idola fori*

„nicht doch, vielleicht auch nur zeitweilig, durch Kritik und die strenge Befolgung der wahren Induktion aus den menschlichen Denkprozessen auszuschalten sind, [...] ergibt sich bei Bacon aus dem Fehlen einer klaren Unterscheidung zwischen Vorurteilen oder ‚Trugbildern‘ einerseits und zwischen den dispositionellen Voraussetzungen andererseits, die Vorurteile oder ‚Trugbilder‘ unter gewissen soziokulturellen Bedingungen überhaupt erst entstehen lassen. Bei Bacon sind sowohl die physischen und psychischen ‚Quellen‘ von Vorurteilen als auch diese selbst unter die Bezeichnung ‚Idol‘ subsumiert.“ (554)

Hier gibt es zumindest Berührungspunkte mit meiner in Kapitel 4.1 am Beispiel der Leichtgläubigkeit dargelegten Unterscheidung zwischen der menschlichen Neigung zur Leichtgläubigkeit und den konkreten Fehlurteilen, die aus ihr erwachsen. Daraus, dass die Erstere „von Natur aus dem menschlichen Geist eigen“ ist, folgt nicht, dass Letztere nicht vermieden werden können. Die ganze Idolenlehre wäre sinnlos, wenn es unmöglich wäre, die Idole zumindest „zeitweilig, durch Kritik und die strenge Befolgung der wahren Induktion aus den menschlichen Denkprozessen auszuschalten“. Ich schreibe Bacon die Auffassung zu, dass einige Idole zwar überformbar, aber nicht völlig zu beseitigen sind – die tiefverwurzelten Irrtumstendenzen machen sich immer wieder geltend, d.h. man wird sie nie vollständig los.

Abschließend heißt es:

„Heute vertritt man nicht zuletzt auf Grund von empirisch gewonnenen sozialpsychologischen Erkenntnissen die begründete Annahme, daß Vorurteile in komplizierten Wechselbeziehungen zwischen angeborenen dispositionellen Voraussetzungen und soziokulturellen Einflüssen erlernt werden.“ (554)

3. W. Krohn: Bacons Werk: Die große Erneuerung¹³

Aus dem umfangreichen Buchkapitel greife ich nur solche Aussagen heraus, die sich direkt auf die Idolenlehre beziehen. Mit ihr

„versucht Bacon zu zeigen, wie durch Antizipationen falsche Begriffe und Urteile entstehen. In einem weiteren Sinn ist er damit der Begründer der Ideologie₁-kritik und der Wissenssoziologie geworden. Erkenntniskritik war immer schon ein Bestandteil der Erkenntnistheorie. Sie war vor allem an dem Unterschied zwischen sinnlicher Erfahrung und Verstandestätigkeit festgemacht: die Sinne täuschen, der Verstand hat die Täuschungen zu durchschauen. Der beste Weg war philosophische Schulung, in der man lernte, sich auf den Verstand statt auf die Sinne zu stützen. Im Zentrum der Baconischen Erkenntniskritik steht dagegen der Selbstbetrug des Verstandes, der sich verstärkt, je mehr man sich auf ihn verläßt. Die wissenssoziologische Ergänzung dieser Kritik lautet: Die philosophische Schulung fördert die Irrtumsanfälligkeit des Verstandes – bis über die Grenze hinaus, an der die Einsichtsfähigkeit in die eigenen Irrtümer schwindet.“ (93)

Krohn weist zu Recht darauf hin, dass Bacons Erkenntniskritik nicht nur die Sinne, sondern auch den Verstand als irrtumsanfällig betrachtet. Die kognitive Ideologietheorie schlägt allerdings in terminologischer Hinsicht einen anderen Weg ein: Sie unterscheidet zwischen *Irrtumforschung* und *erkenntniskritischer Ideologieforschung*, vgl. Kapitel 4.2. Bacons Idolenlehre stellt in der Hauptsache eine Theorie der Faktoren dar, auf die im Rahmen wissenschaftlichen Erkenntnisstrebens auftretende menschliche Irrtümer zurückzuführen sind; an einigen Stellen trägt er aber auch Überlegungen vor, die sich speziell auf *bedürfniskonforme* Irrtümer beziehen lassen. Ich sehe Bacon daher vorrangig nicht als „Begründer der Ideologie₁-kritik“, sondern der Irrtumstheorie.

„Aus philosophischer Sicht sind mit diesem Ansatz einige interessante Selbstanwendungsprobleme verbunden: Wie kann Bacons Philosophie – eben selbst Philosophie – den Selbstbetrug des Verstandes durch die Philosophie lehren, ohne ihm ihrerseits zu unterliegen? Und andersherum: Wie ist eine Kontrolle von Bacons eigener Erkenntnis über die Arbeitsweise des Verstandes möglich, wenn der sich selbst überlassene Verstand zur Erkenntnis untauglich ist? Wie kann der Verstand sich selbst aus dem Sumpf seiner Idole ziehen, wenn die Diagnose stimmt, daß er durch seine eigene Natur in ihn hineingezogen wird? Bacon war sich dieser Probleme zumindest in ihren Ansätzen bewußt und hat ihre Gefährlichkeit für sein Unternehmen geahnt.“ (93f.)

Da auch die kognitive Ideologietheorie mit diesen Selbstanwendungsproblemen konfrontiert werden kann, diskutiere ich sie aus der Sicht der an Bacon anknüpfenden erkenntniskritischen Ideologie₁-theorie:

1. Den „Selbstbetrug des Verstandes durch die Philosophie“ kann eine Theorie nur dann lehren, „ohne ihm ihrerseits zu unterliegen“, wenn sie mehrere Arten von Verstandestätigkeit (und dann auch von Philosophie) unterscheidet. Die Verstandestätigkeit vom Typ a läßt sich als defizitär erkennen, weil es neben ihr auch eine Verstandestätigkeit vom Typ b gibt, die nicht auf dem „Selbstbetrug des Verstandes“ beruht. Entsprechend ist die Philosophie vom Typ a als „die Irrtumsanfälligkeit des Verstandes“ fördernd erkennbar, weil es neben ihr eine anders gelagerte Philosophie vom Typ b gibt. Ein Selbstanwendungsproblem tritt erst auf, wenn man die *verfehlte Voraussetzung* macht, dass der Verstand eine *homogene* Größe sei: Nur dann, wenn der den Selbstbetrug des Verstandes lehrende Philosoph an eben diesen Verstand gebunden ist, besteht keine Möglichkeit, dem für den Verstand *als solchen* charakteristischen Selbstbetrug zu entgehen.

2. Der „sich selbst überlassene Verstand“, der „zur Erkenntnis untauglich ist“, ist demnach nicht *der* Verstand schlechthin, sondern der Verstand vom Typ a. Die Differenzierung mehrerer Arten der Verstandestätigkeit läßt „eine Kontrolle von Bacons eigener Erkenntnis über die Arbeitsweise des Verstandes“ zu.

3. Die Auskunft, der Verstand werde „durch seine eigene Natur“ in den „Sumpf seiner Idole“ hineingezogen, ist, wie in Kapitel 4.1 am Beispiel der Leichtgläubigkeit dargelegt, differenziert zu betrachten. Dass Menschen von Natur aus für bestimmte Irrtümer anfällig sind, schließt nicht aus, dass sie den zugrunde liegenden Tendenzen entgegenarbeiten können.

Nach Krohn betrachtet Bacon die Forschung als den „Weg, der ohne volles Wissen des Ziels eine Bestimmung der Richtung ermöglicht“ (94). Er betrachtet Bacons Philosophie generell „als eine *Philosophie der Forschung*“ (13). Diese Bestimmung ermöglicht jedoch keine Lösung der formulierten Selbstanwendungsprobleme.

Über die *Idole des Stammes* heißt es nach einem Referat, das auch die Spiegelmetaphorik einbezieht:

„Wichtig ist in Bacons Benutzung der Metapher die Betonung der Eigenstrukturen des Spiegels, die zu seiner natürlichen Ausstattung gehören. Für Bacon sind sie Mängel. Ein ebener, reiner Spiegel wäre besser für die Erkenntnis. Da die Mängel zur Konstruktion des ‚intellectus humanus‘ gehören, kann man sie nicht einfach beheben, man kann nur mit ihnen rechnen. Das wiederum setzt voraus, zwischen den Strukturen des Spiegels und denen der Dinge eine klare Unterscheidung zu treffen. Bei einem Spiegel ist das leicht möglich: man braucht nur Spiegelbilder und Urbilder zu vergleichen. Aber in Fällen, in denen man auf Kenntnisse durch Instrumente und Apparate angewiesen ist, ist die Sachlage schwieriger [...]. Für jedes Meßinstrument und jede experimentelle Apparatur gilt grundsätzlich Bacons Diktum über den Spiegel: sie vermischen ihre Eigenstrukturen mit denen der Dinge. Es geht in ihr um die Beurteilung unserer in unserem Intellekt selbst waltenden

¹³ Bezugstext: Krohn 1987: Kapitel *Bacons Werk: Die große Erneuerung*.

Erkenntnisstrukturen. Andererseits scheint die Aufdeckung dieser Eigenstrukturen des Verstandes schwer möglich zu sein: Wir können nicht neben unsere Erkenntnis der Dinge treten und noch einmal ‚von außen‘ betrachten – zwangsläufig benutzen wir bereits wieder das Instrument, das wir beurteilen wollen. Dies ist das Grundparadox aller kritischen Erkenntnistheorie von Bacon bis Kant: die Erkenntnis sozusagen unabhängig von der Erkenntnis erkennen zu wollen. Bacon geht, obwohl er das Problem abnt, zunächst mit einer geradlinigen Naivität zu Werke“ (94f).

Die oben formulierte Strategie der Unterscheidung mehrerer Arten der Verstandestätigkeit ermöglicht es, die Selbstanwendungsprobleme zu vermeiden und die falsche Voraussetzung, auf denen sie beruhen, zu erkennen. Daraus ergibt sich im Einzelnen:

1. Die kognitive Ideologietheorie verzichtet in ihrem erkenntniskritischen Teil auf die Metapher vom „Geist als Spiegel der Natur“; sie verführt dazu, dem Erkenntnisprozess „eine nur passive, nur rezeptive Funktion“ (94) zuzuschreiben. Menschliche Erkenntnistätigkeit wissenschaftlicher, aber auch vorwissenschaftlicher Art beruht auf konstruktiven Leistungen des menschlichen Geistes, kann also nicht auf eine passive Abbildung der Dinge, die mit einem Spiegel vergleichbar ist, reduziert werden. Dass die konstruktiven „Eigenstrukturen des Verstandes“ sich in *allen* Erkenntnisprozessen in einem genauer zu klärenden Sinn „mit denen der Dinge“ vermischen, schließt allerdings ein zutreffendes Erschließen von Wirklichkeitszusammenhängen nicht aus. Das gilt auf besondere Weise „[f]ür jedes Messinstrument und jede experimentelle Apparatur“.

2. Da die in der menschlichen Natur verankerten Irrtumstendenzen zwar nicht völlig eliminiert, wohl aber erkannt und zurückgedrängt werden können, gehören diese Mängel nicht *generell und auf allen Ebenen* „zur Konstruktion des ‚intellectus humanus‘“.

3. „Wir können nicht neben unsere Erkenntnis der Dinge treten und noch einmal ‚von außen‘ betrachten“ – die *allgemeinen* „Eigenstrukturen des Verstandes“, die für *jede* Art des Denkens grundlegend sind, wendet man zwangsläufig auch in der erkenntnistheoretischen Reflexion an. Davon ist jedoch die Reflexion auf *spezielle* „Eigenstrukturen des Verstandes“ zu unterscheiden, die nur für die Verstandestätigkeit vom Typ a grundlegend sind, nicht aber für *den* Verstand schlechthin. Da die Verstandestätigkeit vom Typ b nicht an diese Strukturen gebunden ist, kann sie sie in gewisser Hinsicht sehr wohl „von außen“ betrachten“ und untersuchen, wie der Erkenntnisprozess in diesem defizitären Rahmen vor sich geht. In dieser Dimension gilt also nicht, dass wir „zwangsläufig [...] bereits wieder das Instrument [benutzen], das wir beurteilen wollen“. Das „Grundparadox aller kritischen Erkenntnistheorie von Bacon bis Kant: die Erkenntnis sozusagen unabhängig von der Erkenntnis erkennen zu wollen“, betrifft also nur den Versuch, die *allgemeinen* „Eigenstrukturen des Verstandes“ erkennen zu wollen, die für jede Art des Denkens, also auch für die erkenntnistheoretische Reflexion selbst, grundlegend sind. Nimmt man diese Präzisierung vor, so entfällt auch der Vorwurf „geradlinige[r] Naivität“.

Durch die Entwicklung des Erfahrungswissens wird der Mensch z.B. auf seine Neigung zu vorschnellen Verallgemeinerungen aufmerksam, und diese Erkenntnis ermöglicht es ihm wiederum, mit dieser tief verankerten Tendenz als Fehlerquelle zu rechnen und so konkrete vorschnelle Verallgemeinerungen weitgehend zu vermeiden. Berücksichtigt man die vorgeschlagenen Differenzierungen, so kann jedoch weiterhin gesagt werden:

„Es ist die Aufgabe des kritischen Verstandes, seine eigene [spezielle] Wirkungsweise zu durchschauen und herauszufinden, in welchem Ausmaß sie die Erkenntnis der Dinge beeinflusst und beeinträchtigt. Sind die Beeinträchtigungen erst einmal erkannt, dann sind Instrumente nötig, mit denen sie verbindet, in Rechnung gestellt oder kompensiert werden können. Das ist die Hoffnung der kritischen Erkenntnistheorie.“ (101)

„Die inneren Probleme, die dieser Fragestellung anhaften“ (101), betreffen nur den Versuch, die *allgemeinen* „Eigenstrukturen des Verstandes“ erkennen zu wollen.

Zu Bacons Umgangsweise mit den Idolen des Theaters heißt es:

„Er will also diese Theorien nicht in ihrem Wahrheitsanspruch überprüfen, sondern aus ihren Entstehungsbedingungen erklären und nach ihren Absichten beurteilen. Dies ist der Standpunkt der sogenannten Ideologiekritik, die im 19. Jahrhundert durch Destutt de Tracy, Feuerbach, Marx und Engels zu einem wirksamen Instrument der soziologischen Analyse von Überzeugungssystemen ausgebaut wurde.“ (104)

Die kognitive Ideologietheorie geht in der erkenntniskritischen Dimension anders vor: Erst wenn eine Theorie „in ihrem Wahrheitsanspruch überprüf[t]“ ist und der Kritik nicht standgehalten hat, wird das ideologiekritische Instrumentarium angewandt, um das Zustandekommen des Irrtums zu erklären.

„Mit einer feierlichen Eidesformel beschließt Bacon die Lehre von den Idolen. Man muß ihnen ‚mit festem und feierlichem Entschluß entsagen‘. Man muß in das ‚Reich des Menschen, das auf Wissenschaften gegründet ist, wie in das Himmelreich eintreten, in das keiner, es sei denn ein Kind, Zugang hat‘. Das unbelastete Kind, dem die richtigen Hilfen gewährt werden – das scheint Bacons Ideal des Naturforschers zu sein. Obwohl die Idole angeboren oder in langen kulturellen Traditionen eingeschliffen sind, können sie abgelegt werden, und der Forscher kann aufs neue gleichsam in den Stand der Unschuld eintreten. Hier liegt sicherlich einer der größten Irrtümer der Baconischen Philosophie: Er hat mit seiner Soziologie des Wissens und seiner Erkenntnispsychologie auf halbem Wege Schluß gemacht. Nach ihm kann man am Ende der Überzeugung sein, allen Idolen zu widerstehen und den eigentlich gültigen Standpunkt der Naturerkenntnis einzunehmen. Erkenntniskritik ist ‚Sühne und Reinigung des Geistes‘. Zwar braucht dieser Geist die richtigen Hilfen, ohne die er in seine ererbten Fehler zurückfallen würde, aber mit diesen Hilfen wird der Zugang zur Wahrheit sich weniger schwierig gestalten als zuvor. Im Ergebnis, am Ende all seiner Kritik, wird Bacon scheinbar zu einem naiven Realisten: Dort ist die Außenwelt, hier ist der Spiegel der Erkenntnis – jetzt allerdings plangeschliffen und mit perfekter Optik ausgestattet.“ (106)

Einerseits sehe ich wie Krohn die religiöse Metaphorik Bacons als problematisch an, andererseits halte ich aus den bereits dargelegten Gründen am Konzept der als Irrtumstheorie verstandenen Idolenlehre fest:

1. Hat man eine Irrtümer begünstigende Tendenz erkannt, so wird man bestrebt sein, eine solche Tendenz entweder ganz auszuschalten oder sie zumindest zurückzudrängen. Dramatisch formuliert: Man muss diesen Idolen „mit festem und feierlichem Entschluß entsagen“.
2. Da es im menschlichen Leben eine ganze Reihe von Faktoren gibt, die Irrtümer im Allgemeinen und bedürfniskonforme Irrtümer im Besonderen begünstigen, hat die Vorstellung der *totalen Befreiung von allen Idolen* nur den Status eines Annäherungsideals. Auch diejenigen, die sich konsequent um die Überwindung der Irrtümer begünstigenden Faktoren bemühen, können nie sicher sein, dass ihnen das auch vollständig gelungen ist. Dass man nicht *Gewissheit* darüber erlangen kann, „allen Idolen zu widerstehen und den eigentlich gültigen Standpunkt der Naturerkenntnis einzunehmen“, schließt jedoch nicht aus, dass man die Störfaktoren des empirisch-rationalen Erkenntnisprozesses identifizieren und weitgehend außer Kraft setzen kann.
3. Es ist daher nicht sinnvoll, den Eintritt in das Reich der wissenschaftlichen (Natur-)Erkenntnis mit dem religiös verstandenen Eintritt „in das Himmelreich“ zu vergleichen, der nur dem „unbelastete[n] Kind“ möglich sein soll. Das Denken des Kindes kann nach der Irrtumstheorie nicht als ein von den Irrtümer begünstigenden Faktoren *unbelastetes* Denken konzipiert werden – nur die im Sozialisationsprozess erst relativ spät wirksamen Faktoren spielen hier noch keine Rolle. Das Überwinden oder Zurückdrängen von Irrtumsfaktoren sollte daher grundsätzlich nicht mit dem (erneuten) Eintritt „in den Stand der Unschuld“ verglichen werden. Auch der Begriff der *Sühne* ist fernzuhalten.
4. Richtig bleibt: Ohne die von der Irrtumstheorie (sowie der Theorie des bedürfniskonformen Denkens) bereitgestellten Hilfen würde der menschliche Geist „in seine ererbten Fehler zurückfallen“; mit diesen Hilfen gestaltet sich der empirisch-rationale Erkenntnisprozess „weniger schwierig [...] als zuvor“.
5. Bacon scheint zumindest streckenweise „zu einem naiven Realisten“ zu werden, der den menschlichen Erkenntnisapparat als einen mittels der Idolenlehre „mit perfekter Optik ausgestatte[n]“ Spiegel begreift. Die als Teil der kognitiven Ideologietheorie begriffene Irrtumstheorie weist jedoch keine naiv-realistische Tendenz auf – wohl aber ist sie einem kritischen erkenntnistheoretischen Realismus verpflichtet.

Krohn charakterisiert die Idolenlehre als

„die Analyse der Erkenntnisbedingungen des Menschen aufgrund seiner anthropologischen, individuellen, linguistischen, soziokulturellen Ausstattungen und Angewiesenheiten. Es ist ein großer Schritt in der Reflexionsgeschichte, die Arbeit der Vernunft so grundsätzlich und umfassend zu thematisieren – und zwar (wenigstens in der Absicht) diesseits von Skeptizismus und Dogmatismus, als eine quasi-empirische Aufgabe der Selbsterkenntnis. Diese Aufgabe ist alles andere als naiv: Sie ist der Versuch, das, was man tut, wenn man erkennt, genau so ernst zu nehmen, wie das Erkannte. Sie ist der Versuch, das Erkannte in seiner Gültigkeit in Abhängigkeit zu sehen vom Verfahren der Erkenntnis.“ (106f.)

Das ist eine treffende Charakterisierung: „Der Einfluß von Wünschen und Begierden auf die Urteile“ z.B. ist zwar ein altes Thema, das von Bacon aber in neuer Form bearbeitet wird, nämlich nicht radikal skeptisch, sondern erkenntnisoptimistisch auf die empirisch-rationale Erkenntnisart gerichtet, die geeignet ist, „die in der Kritik erkannten Beschränkungen [zu] überwinden“ (107).

„Die Idolenlehre ist [...] eine Propädeutik für ein neues Erkenntnisunternehmen. Ihr Ziel ist nicht, Menschen vorurteilsfreier zu machen (das wäre ein begrüßenswertes Nebenergebnis), sondern Forscher zu gewinnen, die mit einer reflexiven Einstellung zur Erkenntnis Wissenschaft betreiben wollen. Dies ist ein vitales, innovatives Programm, das für sich selbst einen realistischen Standpunkt schwer entbehren kann.“ (107)

Sofern jedoch die „reflexive[] Einstellung zur Erkenntnis“ darin besteht, der angeborenen oder kulturell vermittelten Idole (die zumindest teilweise den Status von Vorurteilen₂ haben) innezuwerden, um sie zu überwinden, scheint dies gleichbedeutend zu sein damit, dass Menschen vorurteils₂freier werden – im Bereich ergebnisoffener wissenschaftlicher Forschung.

4. H. Choe: Die Idolenlehre bei Bacon¹⁴

„In vielen begriffsgeschichtlichen Darstellungen ist die Idolenlehre bei Bacon erwähnt, wobei Bacon als der Wegbereiter der Ideologie₁theorie gewürdigt wird. Im strengen Sinne läßt sich bei der Idolenlehre kein Problembewußtsein feststellen, das dem Begriff ‚idéologie‘ von Destutt de Tracy oder dem Napoleonischen Ideologiebegriff oder den bei Karl Marx vorkommenden Begriffen von ‚Ideologie‘ zugrundeliegt. Vielmehr zeigt das Bemühen, einen Zusammenhang zwischen der Idolenlehre und einem Ideologiebegriff bzw. einer Ideologietheorie herzustellen, daß die Forscher von einem der heute geltenden Begriffe von ‚Ideologie‘ ausgehen.“ (25)

Diese Formulierungen erwecken den Eindruck, dass Hyondok Choe es für problematisch hält, Bacon als „Wegbereiter der Ideologie₁theorie“ anzusehen, wie es „[i]n vielen begriffsgeschichtlichen Darstellungen“ geschieht. Sollte das der Fall sein, so muss diese Einschätzung als unzutreffend gelten. Es ist nichts dagegen einzuwenden, dass „Forscher von einem der heute geltenden Begriffe von ‚Ideologie‘ ausgehen“ und in Bacons Idolenlehre einen wichtigen Vorläufer erblicken. Das schließt nicht aus, dass z.B. Vertreter einer marxistischen Ideologietheorie Bacon *nicht* als Wegbereiter ihrer Auffassungen sehen.

¹⁴ Bezugstext Choe 1997: Kapitel *Die Idolenlehre bei Bacon*.

Bacon analysiert „die Störfaktoren einer richtigen Erkenntnis durch die Idolenlehre“ (26). Nach einer Kurzdarstellung der *Idole des Stammes* heißt es:

„Es gibt Ideologieforschungen, die bei diesen Idolen des Stammes Merkmale der Ideologie₁ sehen wollen. [...] Diese Auffassung wird von jenen vertreten, die im Anschluß an Max Webers Forderung einer Wertfreiheit der Wissenschaft das Hineinspielen von Gefühlsmomenten, Wertungen und Interessen in die Aussagen der Erkenntnis als Kriterium nehmen, um ideologische₁ von nicht-ideologischen₁ Aussagen zu unterscheiden. Sie vertreten in der Regel eine positivistische Wissenschaftsauffassung oder stehen ihr nahe.“ (27)

Vertreter einer positivistischen Ideologie₁theorie wie Geiger greifen in der Tat auf die Idolenlehre zurück. Das gilt aber auch für die kritisch-rationalistische Ideologie₁theorie von Topitsch und Salamun, die nicht einfach als Variante des klassischen Positivismus verrechnet werden kann. „Max Webers Forderung einer Wertfreiheit der Wissenschaft“ wird – auf diese oder jene Weise ausgelegt – von Vertretern unterschiedlicher philosophischer Positionen akzeptiert, so auch von der kognitiven Ideologietheorie; vgl. ERGÄNZUNG 19.

Diese Ideologie₁theorien berufen sich zu Recht auf Bacon, der ja „den Einfluß vom Willen und von den Gefühlen“ (27) auf die Naturerkenntnis zurückdrängen will. Es besteht also ein tatsächliches Vorläufer-Nachfolger-Verhältnis.

„Angelehnt an Bacons Hinweis auf die Tendenzen des menschlichen Verstandes, die Erscheinungen unter Bekanntes zu subsumieren, um sich bestätigen zu lassen, stellt [Salamun] eine Verbindungslinie zu dem Prinzip der Falsifizierbarkeit bzw. zur Idee des Fallibilismus her. Er interpretiert den Hinweis von Bacon als eine stärkere Berücksichtigung von ‚negativen Instanzen‘ oder von ‚verneinenden Fällen‘.“ (28)

Die „stärkere Berücksichtigung von ‚negativen Instanzen‘ oder von ‚verneinenden Fällen‘“ ist bei Bacon tatsächlich gegeben. Insofern besteht in der Tat eine Verbindungslinie zur „Idee des Fallibilismus“; diese findet sich jedoch in der von Popper entwickelten Form natürlich nicht schon bei Bacon.

Anlässlich der *Idole des Marktes* als „Irrtumsquellen, die von der Sprache verursacht werden“ (28), heißt es:

„[G]erade in diesen Idolen glaubt man häufig einen Ansatz zur Verknüpfung mit der Ideologie₁theorie zu sehen.“ (29)

Auch das ist grundsätzlich berechtigt, denn Bacon weist ja – in seiner Terminologie – „auf den durch die Sprache vermittelten, gesellschaftlichen Einfluß auf den Erkenntnisinhalt“ hin; seine Kritik gilt tatsächlich den „inadäquaten Bezeichnungen von Dingen und Sachverhalten“ (29).

Choes Formulierungen erwecken in mehreren Fällen den Eindruck, die Bezüge zwischen Bacons Idolenlehre und bestimmten Formen der Ideologie₁theorie seien gar nicht gegeben; in allen behandelten Fällen ist das unzutreffend.

Anlässlich der *Idole des Theaters* bezieht sich Choe auf Krohn: Nach dessen Auffassung will Bacon

„diese Theorien nicht in ihrem Wahrheitsgehalt überprüfen, sondern aus ihren Entstehungsbedingungen erklären und nach ihren Absichten beurteilen. Dies ist der Standpunkt der sogenannten Ideologiekritik [...]. Abgesehen davon, ob die Erklärung einer Lehrmeinung oder Theorie aus ihren Entstehungsbedingungen und die Beurteilung nach ihren Absichten genügt, um als ideologiekritischer Standpunkt bezeichnet zu werden, ist es fragwürdig, ob es bei der Ausführung der *Idole des Theaters* tatsächlich um eine Erklärung aus den Entstehungsbedingungen und um eine Beurteilung nach den Absichten geht.“ (30)

Diese Kritik ist berechtigt. Im vorstehenden Krohn-Kommentar habe ich darauf hingewiesen, dass die kognitive Ideologietheorie in ihrem erkenntniskritischen Teil die Überprüfung des Wahrheitsgehalts einer Theorie als geleistet voraussetzt und sich keineswegs damit begnügt, „eine[] Lehrmeinung oder Theorie aus ihren Entstehungsbedingungen“ zu erklären. Außerdem ist es in der Tat „fragwürdig, ob es bei der Ausführung der *Idole des Theaters* tatsächlich um eine Erklärung aus den Entstehungsbedingungen und um eine Beurteilung nach den Absichten geht“.

Dass Choe von einem marxistischen oder zumindest marxismusenahen Standpunkt aus argumentiert, deutet der folgende Satz an:

„Es bedürfte der Erläuterung zu den Entstehungsbedingungen und Wirkungsweisen der falschen Lehrmeinungen im gesellschaftlichen Zusammenhang, wollte man einen Zusammenhang zu einem Ideologiebegriff von Marx herstellen.“ (30f.)

Choe wendet sich dann dem „Problem der Eliminierbarkeit der Idole“ zu:

„Besonders wenn wir die *Idole des Stammes* genauer betrachten, entdecken wir, daß sie gleichzeitig eine dispositionale Erkenntnisfähigkeit darstellen, ohne die Erkenntnis überhaupt nicht möglich ist.“ (31)

Das erinnert an die von Barth wie auch von Krohn formulierten Einwände, die ich weiter oben bereits diskutiert habe. In den folgenden Sätzen weist Choe jedoch, einen neuen Akzent setzend, auf zwei Deutungsmöglichkeiten hin: Nach der ersten Interpretation ist die einschlägige Aussage Bacons

„eine Kritik am menschlichen Verstand, daß er bei der Erklärung der außer ihm liegenden Wirklichkeit menschliche Bestimmungen auf diese überträgt, d.h. ‚sie anthropomorph deutet‘. Gleichzeitig sollte dies dann als ein Plädoyer für das Glätten des unebenen Spiegels, d.h. für eine der Natur gemäße, wirklichkeitsgetreue Abbildung verstanden werden. Bei dieser Deutung ist unterstellt, daß bei Bacon ein naiver Realismus und der dementsprechende korrespondenztheoretische Wahrheitsbegriff zugrundeliegen. [...] Die zweite Interpretation [Krohns] stützt sich auf die Auffassung, daß die Baconsche Philosophie eine ‚Philosophie der Forschung‘ darstelle. Das obige Zitat wird dann als ein Hinweis interpretiert, daß Erkenntnis nicht auf die Dinge an sich gerichtet sei, sondern eine konstitutive Tätigkeit des Erkenntnissubjektes.“ (31f.)

Unbefriedigend an diesen Ausführungen ist, dass Choe den Konflikt der beiden Deutungen nicht mit Argumenten austrägt, sondern ihn einfach nur konstatiert. Welche Auffassung ich in dieser Sache vertrete, geht aus Kapitel 4.1 hervor.

ERGÄNZUNG 9: Das allgemeine Bacon-Programm

Das in *These 3.8* formulierte Programm – ich bezeichne es auch als *allgemeines Bacon-Programm* – fordert, *alle* Wirklichkeitsbereiche einschließlich der menschlichen Phänomene aller Art nach den allgemeinen Prinzipien empirisch-rationalen Denkens, die dabei auf den jeweiligen Gegenstandsbe- reich zuzuschneiden sind, zu erforschen. In ERGÄNZUNG 9 klopfe ich Bacons *Novum Organum* auf Aussagen hin ab, die für die Formulierung dieses Programms verwendet werden können. Diese Auf- arbeitung geschieht in freier Form, die aneignend-aktualisierende Züge trägt, denn es geht ja darum, aus dem *speziellen Bacon-Programm des 17. Jahrhunderts*, das sich auf die zeitgenössische Naturforschung konzentriert, ein allgemeines Programm der „Erneuerung der Wissenschaften“ (Bacon 1990: 5), das auch heute noch anwendbar ist, zu gewinnen. Dabei findet die geistes- bzw. kulturwissenschaftliche Anwendung mein besonderes Interesse.

Festzuhalten sind zunächst die folgenden Prinzipien:

Prinzip 1: In einer konsequent nach empirisch-rationalen Prinzipien organisierten Wissen- schaft steht die überzeugende und überprüfbare Lösung bereichsspezifischer *kognitiver Pro- bleme* im Zentrum des Interesses. Warum Erfahrungswissenschaft betreiben? Die erste Ant- wort auf diese Frage lautet: Weil dadurch das menschliche Wissen über alle Dimensionen der Wirklichkeit am besten zu erweitern ist. Die Lösungen kognitiver Probleme stellen zu- nächst einmal *intellektuelle* Bereicherungen des menschlichen Lebens dar.

Prinzip 2: Durch Kooperation entsprechend eingestellter Forscher ist ein *kontinuierlicher Er- kenntnisfortschritt* möglich. Erfahrungswissenschaftliche Forschung sollte daher kooperativ betrieben werden.

Es wird nicht bestritten, dass Menschen auch in der vorwissenschaftlichen Dimension und in an- ders organisierten Wissenschaften zu Erkenntnissen gelangen können; der Übergang zum erfah- rungswissenschaftlichen Denkstil und der zugehörigen kooperativen Forschungspraxis stellt jedoch einen *qualitativen Sprung*, die Eröffnung eines neuen Wegs dar. Bacon spricht pointiert von Wissen- schaften, die „seit vielen Jahrhunderten fast unbeweglich an ihrer Stelle kleben und keine Fortschrit- te machen, die des Menschengeschlechtes würdig sind“ (15). Er grenzt das *neue Denken* naturwissen- schaftlicher Art vom *alten Denken* ab, das er durch starke spekulative Tendenzen gekennzeichnet sieht. Sein Ziel ist es, „dem Verstand einen vollkommen neuen Weg zu bahnen, den die Alten weder gekannt noch versucht haben“ (75).

Vergeblich könnte man in den Wissenschaften einen großen Zuwachs erwarten, wollte man auf die alten Grund- lagen das Neue aufsetzen und ihnen aufpfropfen; die Erneuerung hat vielmehr von den Grundlagen her zu erfol- gen, wenn man sich nicht fortwährend bei kümmerlichem und fast unbedeutendem Fortschritt im Kreise herum- drehen will. (97)

Prinzip 3: Das erfahrungswissenschaftliche Denken – gleichgültig, auf welchen Gegen- standsbereich es angewandt wird – besteht im Kern aus zwei Schritten: der sorgfältigen *Be- schreibung* der jeweiligen Phänomene (die ihrerseits auf spezielle theoretische Grundlagen an- gewiesen ist) und ihrer *Erklärung im Rahmen einer Theorie*, wobei mehrere Typen der Erklä- rung zu unterscheiden sind. Die empirisch-rationale Wissenschaft ist generell auf die Ver- besserung theoriegebundener Erklärungen von Wirklichkeitszusammenhängen ausgerichtet. Auf menschlicher Ebene ist das wissenschaftliche Erklären in einigen Fällen zugleich ein tiefgreifendes Verstehen; vgl. Kapitel 3.1 und 3.2. Die kognitive Hermeneutik stellt eine geisteswissenschaftliche Umsetzung des allgemeinen Bacon-Programms dar.

Im speziellen Bacon-Programm, das auf die Erneuerung der Naturforschung gerichtet ist, er- scheint die „Aufstellung der Begriffe und Sätze durch wahre Induktion“ (101) als der geeignete Er- kenntnisweg. Auf Bacons Induktionskonzept gehe ich hier nicht näher ein.¹⁵

¹⁵ „[D]ie Induktion, die für die Entdeckung und die Beweisführung von Wissenschaft und Kunst dienlich sein soll,

Prinzip 4: Von empirisch-rationalen Denktivitäten, die dem Muster „Beschreiben und Erklären“ folgen, kann man in formaler Hinsicht *generell* sagen, dass sie auf eine bestimmte Kooperation zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und dem Verstand angewiesen sind; dabei bedürfen beide Instanzen einer *Disziplinierung*, um für erfahrungswissenschaftliche Erkenntnisprozesse geeignet zu sein. Die Disziplinierung der Sinne zu Erkenntniszwecken erfolgt so, dass eine Ausrichtung auf *differenzierte und präzise Beschreibungen* erfolgt. Die Disziplinierung des Verstandes besteht in der Ausrichtung auf mit den differenzierten Beschreibungen im Einklang stehende, also *phänomenkonforme Erklärungen*. Kurzum, es bedarf der gezielten *Hilfestellung* für die Sinne und den Verstand, die sich zuvor naturwüchsig entwickelt haben. Darauf lässt sich Bacons Anspruch beziehen, „zwischen der beobachtenden und denkenden Fähigkeit [...] eine wahre und rechtmäßige Ehe für alle Zeiten begründet zu haben“ (31).

Im speziellen Bacon-Programm des 17. Jahrhunderts geht es nicht zuletzt um das Ziel, mit empirisch-rationalen Mitteln „zu dem Entlegenen und Verborgenen der Natur [zu] gelangen“ (27), zu dem also, was den Sinnen *nicht unmittelbar zugänglich* ist.

[D]as, was bisher in den Künsten und Wissenschaften erfunden worden ist, [ist] von der Art, daß es durch Übung, Nachdenken, Beobachtungen und Schlüsse gefunden werden konnte, da es ja den Sinnen näher ist und fast unter die alltäglichen Begriffe fällt. Ehe wir aber zu dem Entlegenen und Verborgenen der Natur gelangen können, ist es erforderlich, eine bessere und vollkommener Handhabe und Anwendung des menschlichen Geistes und Verstandes einzuführen. (27)

Zu Bacons Grundeinstellung gehört somit auch ein kritisches Verhältnis zur „Mitteilung der Sinne“: Dort, „wo die Sinne ein Ding erfassen, sind ihre Wahrnehmungen nicht immer zuverlässig“ (47). Daher gilt die Maxime: Fixiere dich nicht auf das, was die Sinne unmittelbar erregt, sondern suche durch geeignete Mittel einen Zugang zu den unsichtbaren Gegebenheiten! Um verlässliche naturwissenschaftliche Erkenntnisse zu erlangen, müssen systematisch „Heilmittel gegen die Irrtümer, Berichtigungen gegen das Schwankende angewandt werden“ (47), wobei Bacon vor allem Experimente im Auge hat.

„[D]ie Feinheit der Experimente ist weit größer als die der Sinne, selbst wenn sie durch gute Instrumente unterstützt werden [...]. Deshalb lege ich auf die unmittelbare und eigentliche Wahrnehmung der Sinne nicht viel Gewicht, sondern ich halte die Sache so, daß der Sinn nur über das Experiment, das Experiment aber über die Sache das Urteil spricht.“ (49)

Das gilt jedoch nicht für *alle* Formen empirisch-rationaler Erkenntnis, etwa solcher geisteswissenschaftlicher Art. Nur in einigen Wissenschaften ist die Disziplinierung der Sinne mit der Einführung von Experimenten verbunden.

Prinzip 5: Es ist eine Philosophie zu entwickeln, die mit der erfahrungswissenschaftlichen Grundhaltung im Einklang steht und den empirischen Erkenntnisprozess optimal zu fördern geeignet ist.

Prinzip 6: Den erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt fördert es, wenn man *Vorbilder* hat, an denen man sich orientieren kann:

Auch glaube ich, daß mein eigenes Beispiel den Menschen Hoffnung bringen kann. [...] In dieser wichtigen Frage folge ich keinem Vorbild und keinen Spuren, kann mich auch mit niemand austauschen, gehe aber den wahren Weg beharrlich und unterstelle meinen Geist der Sache, so daß ich glaube, die Sache selbst ein wenig vorangebracht zu haben. Deshalb bedenke man, was erst von Menschen mit voller Mühe und was von Gemeinschaftsarbeit in einer längeren Reihe von Jahren nach diesen meinen Hinweisen zu erwarten ist, namentlich auf einem Weg, der keineswegs nur für einzelne gangbar ist, wie auf jenem Wege des reinen Denkens, sondern wo die Auf-

muß die zu untersuchenden Fälle durch gebührende Zurückweisungen und Aussonderungen trennen, und dann muß sie, je nachdem es die verneinenden Fälle zulassen, aus den bejahenden Schlüsse ziehen. Dies ist bisher weder gesehen noch versucht worden“ (225).

gaben und Arbeiten, namentlich für die Sammlung von Erfahrung, aufs beste verteilt und dann wieder vereinigt werden können. (237)

Im nächsten Arbeitsgang präsentiere ich in freier Anknüpfung an Bacon Grundzüge einer *Theorie der allgemeinen Störfaktoren bzw. Hemmschube des empirisch-rationalen Erkenntnisprozesses, die nicht direkt die Form von Irrtümern annehmen* – wenngleich sie Irrtümer *begünstigen* können.

Störfaktor 1: Der empirisch-rationale Erkenntnisprozess wird durch geistige Aktivitäten gestört, die weitgehend oder gänzlich empiriefrei sind. Die diesen Aktivitäten zugrundeliegende Haltung ist somit zu überwinden.

Nach Bacon sind viele Defizite des alten Denkens auf den sich *von empirischen Bezügen und empirischer Kontrolle weitgehend absperrenden* Verstand zurückzuführen: „[I]m Hinblick auf die obersten Begriffe des Geistes ist alles verdächtig und keineswegs gefestigt, was der Verstand, wenn er sich selbst überlassen ist, ausgedacht hat“ (47). „Ich erkannte, daß des Menschen Verstand ihm selbst viel Last bereitet und er wahre Hilfsmittel, die an sich im menschlichen Bereich liegen, nicht weise und erfolgrbringend zu nützen vermag. Daraus entsteht vielfältige Unkenntnis der Dinge.“ (3) Für die das alte Denken repräsentierenden Menschen ist es charakteristisch, dass sie „falsch geleitete Kräfte des Verstandes bewundern und preisen“ und so „an dem wirklich Wertvollen zerstörend vorüber“ (5) gehen. Bacon verwirft den „sich von den Dingen unbesonnen und zu früh entfernenden menschlichen Verstand da, wo es um die Erforschung der Natur geht, als ein schwankendes, verwirrtes und schlecht betriebenes Unterfangen“ (35).

Störfaktor 2: Das empirisch-rationale Erkennen, das an überprüfbaren Erklärungen zuvor beschriebener Phänomene interessiert ist, wird durch solche Formen der Verstandestätigkeit gestört, denen es primär um den *Sieg über den theoretischen Gegner* geht, denn dieser ist auch ohne kontrollierten Empiriebezug erreichbar. Ziel ist es, sich „nicht bloß mit anmutigen und wahrscheinlichen Meinungen [zu] begnügen, sondern zu einem sicheren, beweisbaren Erkennen durch[zust]oßen“ (77) – allerdings im Vorfeld definitiver Gewissheit, die unerreicht ist.

Der „sich selbst überlassene Verstand“ (81) ist in einigen Fällen auf das Ziel ausgerichtet, aus einem Disput um jeden Preis als Sieger hervorzugehen. Dem steht die „Erforschung der [empirischen] Wahrheit“ (151) entgegen. Im empirisch-rationalen Diskurs gelten strengere Maßstäbe als im rhetorischen Wettkampf. Die Tricks, die ermöglichen, einen „Gegner durch Disputieren“ (41) zu besiegen, führen in der Regel nicht zu in kognitiver Hinsicht befriedigenden Erklärungen von Sachverhalten: „[H]ier kommt es darauf an, die Zustimmung zu erzwingen, nicht aber die Dinge zu meistern“ (95).

Störfaktor 3: Der empirisch-rationale Erkenntnisprozess ist zweifellos auf die Fähigkeit logischen Denkens angewiesen, die daher der gezielten Förderung – auch in der Ausbildung der Studierenden – bedarf. Auf der anderen Seite ist jedoch die *Vorrangstellung* der logischen Kompetenz für die erfahrungswissenschaftliche Erkenntnis schädlich: Der auf logische Perfektion getrimmte Kopf ist für die Hervorbringung phänomenkonformer Erklärungen im Rahmen verbesserter Theorien nicht ohne Weiteres geeignet, es müssen weitere Kompetenzen hinzukommen. Die *Verabsolutierung* logisch korrekten Denkens muss daher vermieden werden.

Auf vergleichbare Weise kritisiert Bacon die „in Gebrauch befindliche Logik“ (85): Der Syllogismus *erweitert* die Naturerkenntnis nicht, er ermöglicht es nicht, „in das Innere und Unbekannte der Natur einzudringen“ (89). „Ich verwerfe die Beweisführung durch Syllogismen, weil sie [...] die Natur aus den Händen gleiten läßt.“ (43) Für das allgemeine Bacon-Programm gilt: Die Überzeugung, die Beweisführung durch logische Schlussfolgerungen ohne beschreibenden oder erklärenden Rückgriff

auf Erfahrung sei der Königsweg zur Wahrheit, ist für den empirisch-rationalen Erkenntnisprozess schädlich.

Störfaktor 4: Der empirisch-rationale Erkenntnisprozess wird durch *radikal skeptische* Positionen behindert, welche „die Autorität der Sinneswahrnehmung und des Verstandes“ (99) zerstören.

Jene nämlich behaupten schlechthin, man könne nichts wissen; ich behaupte, daß man auf dem jetzt gebräuchlichen Wege in der Natur nicht viel wissen kann. Folglich zerstören jene die Autorität der Sinneswahrnehmung und des Verstandes; ich ersinne diesen Hilfe und will ihnen damit dienen. (99)

Nachdem aber der menschliche Geist an der Auffindung der Wahrheit einmal gezweifelt hat, wird sein Interesse an allen Dingen schwächer: daher wenden sich die Menschen dann lieber zu unterhaltsamen Disputationen und Erörterungen und zu gewissen leichten Erwägungen über die Dinge, statt in strenger Untersuchung auszuhalten. (143f.)

Zum empirisch-rationalen Denkstil gehört die Überzeugung, dass verlässliches Wissen über Wirklichkeitszusammenhänge *grundsätzlich erreichbar* ist, mag dies im Einzelfall auch schwierig sein. Die Erlangung *tatsächlichen* Wissens dieser Art entkräftet diejenigen Positionen, die eine solche Erkenntnis für *unmöglich* halten – der Zweifel an der Auffindung der empirischen Wahrheit wird durch gelingende empirisch-rationale Erkenntnisprozesse beseitigt. Das stärkt wiederum die schon in der erfahrungswissenschaftlichen Grundeinstellung enthaltene Bereitschaft, „in strenger Untersuchung auszuhalten“. Zu überwinden ist also die *Mutlosigkeit in Erkenntnisdingen*. Ein

Hindernis für den Fortschritt der Wissenschaften, für die Übernahme neuer Aufgaben und das Erforschen neuer Gebiete liegt in der Mutlosigkeit der Menschen, die leicht etwas für unmöglich halten. Selbst kluge und ernste Männer hegen bei solchen Dingen starkes Mißtrauen im Gedanken an das Dunkel der Natur, an die Kürze des Lebens, an die Täuschungen der Sinne, an die Schwäche der Urteilskraft, an die Schwierigkeit der Versuche und ähnliches. (203f.)

Die empirisch-rationale ist eine *erkenntnisoptimistische* Einstellung. „Ohne Unterlaß ist danach Ausschau zu halten, was an Hoffnung aufglänzt und von welcher Seite aus sie sich zeigt.“ (205) Ohne fundamentale *Erkenntnishoffnung* „bewirkt das übrige, statt zu erfreuen und den Eifer für die Nachforschung zu steigern, eher eine traurige Stimmung der Menschen“ (207). Die auf die Erkenntnis bezogene Verzweiflung ist eine „der mächtigsten Ursachen, die den Fortschritt der Wissenschaften hemmt und hindert“ (239).

Störfaktor 5: Der empirisch-rationale Erkenntnisprozess, der sich um die bestmögliche Lösung kognitiver Probleme bemüht, wird durch die Tendenz gestört, das Denken – mit welchem Bewusstseinsgrad auch immer – primär darauf auszurichten, „der Fassungskraft und der Stimmung der Menge“ (153) zu entsprechen. Die Mehrheit der Menschen ist häufig weder an einer strengen Wahrheitssuche interessiert, noch zu ihr fähig – das schließt allerdings graduelle Veränderungen nicht aus.

Störfaktor 6: Der empirisch-rationale Erkenntnisprozess wird durch das Weiterwirken alter Denkformen gestört – insbesondere wenn diese eine *dogmatische* Gestalt annehmen. Wer das *neue Denken* und die zugehörige Art der Kooperation zwischen Forschern fördern will, muss sich von denjenigen Formen des *alten Denkens* lösen, die mit dem erfahrungswissenschaftlichen Denkstil unvereinbar sind. Man muss sich insbesondere davor hüten, Positionen des alten Denkens zu *dogmatisieren* und seine führenden Vertreter zu *Idolen* (in einem noch heute gebräuchlichen Sinn des Worts) zu erheben, die uneingeschränkt zu verehren sind, also keiner Kritik unterzogen werden dürfen.

[W]enn erst einmal die Menschen vom Urteil eines anderen abhängig geworden sind und auf die Ansicht eines Mannes [...] schwören, dann mehren sie die Wissenschaft nicht mehr, sondern beschränken sich darauf, gewisse Schriftsteller zu rühmen und sie in sklavischer Weise zu umkreisen. (17)

Weiter nun hemmte und verzauberte die Menschen im Fortschritt in den Wissenschaften die Ehrfurcht vor dem Altertum und vor den Männern, die in der Philosophie großes Ansehen genossen, und denen die Menge zustimmte. (179)

Das unkritische Verhältnis zu den theoretischen Autoritäten der Vergangenheit behindert die Entfaltung der empirisch-rationalen Wissenschaften aller Art.

In den die Sprache wie das Denken prägenden Überlieferungen spielen dabei philosophische Welt- und Selbstdeutungen eine besondere Rolle, weil sie als vermeintlich gültige Aussagesysteme das Denken und den Verstand wie maskenhafte Gehäuse umhüllen, ihn in trügerischer Sicherheit wiegen und zu eigenständiger Reflexion unfähig machen. Wo Philosophie dies tut, wird sie zum Götzenbild. (Lieber 1985: 25)

Störfaktor 7: Der empirisch-rationale Erkenntnisprozess wird durch den Einfluss von Weltanschauungen und soziopolitischen Programmen auf diesen Prozess gestört. Da Menschen Ideologien_{2/3} nicht einfach abstreifen können, kommt es darauf an, ihren Einfluss sinnvoll zu steuern. Es ist nichts dagegen einzuwenden, wenn insbesondere aus dem jeweiligen Wertesystem (Ideologie_{2,2/3,2}) abgeleitet wird, welchen Gegenständen und Wirklichkeitsbereichen man sich zuwendet und zur Lösung welcher Probleme die wissenschaftlichen Erkenntnisse verwendet werden sollen (z.B. um bestimmte Krankheiten zu besiegen). Von entscheidender Bedeutung hingegen ist, dass der Einfluss auf den *kognitiven Problemlösungsprozess* so gering wie möglich gehalten wird. Da die phänomenkonforme Erklärung keineswegs immer auch eine ideologie_{2/3}konforme Erklärung ist, muss die Ausrichtung des Erkenntnisprozesses auf Ideologie_{2/3}konformität verhindert werden.

Zu Bacons Zeiten ging diese Gefahr primär von der Religion/Theologie aus; grundsätzlich kann aber auch im areligiösen Kontext versucht werden, die Wissenschaften auf Ideologie_{2/3}konformität zu verpflichten. Der Kampf gegen diese Tendenz nimmt daher unterschiedliche Formen an. Das allgemeine Bacon-Programm, das mit der kognitiven Ideologietheorie verbunden ist, hält Folgendes fest:

1. Alle Ideologien_{2/3} sollten sowohl wissenschaftsintern als auch -extern in *undogmatischer* Form vertreten werden.
2. Wissenschaftler und andere Menschen können die Ergebnisse erfahrungswissenschaftlicher Forschung *sekundär* im Sinne ihrer Ideologien_{2/3} (aneignend) interpretieren.

Beim speziellen Bacon-Programm des 17. Jahrhunderts ergibt sich folgende Konstellation: Die christliche Religion/Theologie wird in dogmatischer Form vertreten, und Bacon selbst akzeptiert offenbar einige ihrer Grundannahmen. Das Ziel, den Prozess empirisch-rationaler Naturerkenntnis von der Ausrichtung auf religiöse Ideologie₂konformität zu befreien, führt daher zu dem in Kapitel 4.1 bereits skizzierten Arbeitsteilungsmodell. Dieses unterscheidet strikt zwischen den Wahrheiten des religiösen Glaubens und der empirischen Wahrheit der Naturwissenschaft. Bacon kritisiert z.B. diejenigen,

die sich nicht scheuen, die Wahrheit der christlichen Religion aus den Prinzipien der Philosophie abzuleiten oder durch ihre Autoritäten zu bestätigen; sie feiern die Verbindung von Glaubens- und sinnlicher Wahrheit gleichsam als rechtmäßig mit großem Pomp [...]. Aber dabei vermischen sie Göttliches und Menschliches, was sich nicht verträgt. (Bacon 1990: 197)

Daraus, dass Bacon ein bestimmte christliche Überzeugungen teilender Befürworter empirisch-rationaler Naturforschung ist, erklärt sich, dass er die aus religiös-theologischer Sicht nahe liegende Befürchtung zu entkräften versucht, „daß durch Erforschung der Wahrheit in den natürlichen Dingen den göttlichen Gefahr drohe“ (199). Er betont demgegenüber:

[F]ür den, der die Sache richtig bedenkt, ist aber die Naturphilosophie, nächst dem Worte Gottes, die sicherste Medizin gegen den Aberglauben und ebenso sehr der erprobteste Nährboden für den Glauben. Daher wird sie mit Recht der Religion als ihre treueste Dienerin beigesellt, da die eine den Willen Gottes, die andere seine Macht offenbart. (199)

Schon in der Vorrede bittet er darum, „daß Menschenwerk den göttlichen Dingen keinen Abbruch tue“: „Vielmehr soll der gereinigte Verstand, von den Einbildungen und der Eitelkeit befreit, den

göttlichen Offenbarungen erst recht untertan und wahrhaft gehorsam bleiben und dem Glauben geben, was dem Glauben gebührt.“ (31) Das Arbeitsteilungsmodell verlangt die Kritik an der Meinung, „die Erforschung der Natur sei uns nach irgendeiner Richtung gleichsam durch ein Verbot untersagt“ (33).

Störfaktor 8: Der empirisch-rationale Erkenntnisprozess wird durch die Praxis von *Institutionen* behindert, in denen das alte Denken dieser oder jener Art dominiert und die das neue Denken mit allen Mitteln bekämpfen. Bacon weist darauf hin, dass in den Einrichtungen, „die zum Sitz der Gelehrten und zur Pflege der Kultur bestimmt sind, [...] alles dem Fortschritt der Wissenschaften feindlich ist“ (201).

Die Vorlesungen und Übungen sind so eingerichtet, daß es niemandem so leicht einfällt, etwas anderes als das Herkömmliche zu denken und zu betrachten. Falls nun einer doch von der Freiheit des Urteils Gebrauch machen will, so muß er sich dieser Mühe allein auf sich gestellt unterziehen; von einer Zusammenarbeit mit anderen wird er keinen Nutzen ziehen. Aber selbst, wenn er das auf sich nimmt, wird er bald die Erfahrung machen, daß dieser Eifer und dieser Großmut kein leichtes Hindernis für sein weiteres Fortkommen sind. Denn das Studium der Menschen ist an solchen Orten wie im Gefängnis auf die Schriften bestimmter Lehrer eingeschränkt. Falls jemand von ihnen abweicht, wird er sofort als ein Unruhestifter, der nach Neuerungen strebt, angepackt. (201)

Hier muss es das Ziel sein, die „Einrichtungen der Schulen, Akademien, Kollegien“ (201), die dem alten Denken verpflichtet sind, durch ernsthafte Überzeugungsarbeit bei ihren Mitgliedern zu Kursänderungen zu bewegen.

In der Wissenschaftsgeschichte ist häufig die folgende Konstellation zu beobachten: „Männer, die an Fassungskraft und Geistesgaben über dem Durchschnitt standen, beugten sich dennoch um ihres Rufes willen dem Urteil der Zeit und der Menge. Blitzten daher zufällig höhere Gedankengänge auf, wurden sie vom Sturm der öffentlichen Meinung verdunkelt und ausgelöscht.“ (19) Damit hängt die Neigung zusammen, „das in sich Neue immer wieder nach der Art des Alten“ (97) zu verstehen: „Den Menschen ist es nämlich eigen, über Neues nach dem Beispiel des Alten und gemäß ihrer danach gebildeten und getrüben Phantasie zu schwätzen. Diese Art des Mutmaßens ist aber äußerst trügerisch, da ja vieles, was sich aus den Quellen der Dinge schöpfen läßt, nicht in dem bekannten Bächlein fließt.“ (229)

Zu den *allgemeinen Hemmschub*en des *empirisch-rationalen Erkenntnisprozesses* gehören also: 1. die weitgehend oder gänzlich empiriefreie Verstandestätigkeit, 2. die primäre Ausrichtung auf den Sieg über den theoretischen Gegner, 3. die Vorrangstellung des logischen Schließens im Denken gegenüber dem empiriebezogenen Erklären, 4. der radikalskeptische Zweifel an der Möglichkeit verlässlicher empirischer Erkenntnis, 5. die Anpassung des Denkens an die Fassungskraft und die Stimmung der Menge, 6. das Weiterwirken alter Denkformen, die mit dem erfahrungswissenschaftlichen Denkstil unvereinbar sind, insbesondere in dogmatischer Gestalt, 7. der Einfluss von Weltanschauungen und soziopolitischen Programmen auf den Erkenntnisprozess und 8. die Praxis von Institutionen, in denen das alte Denken dieser oder jener Art dominiert. Möglicherweise kommen noch weitere Faktoren hinzu; ein Vollständigkeitsanspruch wird zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht erhoben.

Einige Teile der Philosophie Bacons und speziell der Idolenlehre ordne ich im Rahmen des allgemeinen Bacon-Programms der Theorie der allgemeinen Hemmschuhe des empirisch-rationalen Erkenntnisprozesses zu, andere der Irrtumstheorie und wieder andere der Theorie des bedürfniskonformen Denkens; auf Letzteres gehe ich in dieser Ergänzung nicht näher ein. Der Ausdruck „Idol“ entfaltet bei Bacon eine homogenisierende Wirkung – seine Redeweise suggeriert eine größere Einheitlichkeit der Störungsfaktoren, als sie tatsächlich gegeben ist.

Die kognitive Irrtumstheorie erforscht problematische Denktendenzen, die zu konkreten Irrtümern führen. Bacons Idolenlehre stellt in der *Hauptsache* eine Irrtumstheorie dar, die an einigen Stellen jedoch bereits Ansätze zu einer Theorie des bedürfniskonformen Denkens enthält. Die erkenntniskritisch-aufklärerischen Projekte der Theorie der Hemmschuhe, der Irrtumstheorie und der Theorie des bedürfniskonformen Denkens richten sich zunächst einmal notwendigerweise an das *einzelne Individuum*, das Träger des Erkenntnisprozesses ist. Ergänzend tritt dann die Kritik an den *institutionell*

verfestigten Formen des Irrtums und des bedürfniskonformen Denkens hinzu, die aber letztlich auf die defizitären Erkenntnisprozesse einzelner Individuen zurückzuführen sind. Um eine Kehrtwende zu vollziehen, muss daher immer auch das erkennende Subjekt zum „Adressat[en] eines aufklärerischen Appells“ (Lieber 1985: 26) werden. „[E]ine solche an das Subjekt appellierende Aufklärung mit dem Ziel der Erkenntnisreinigung und -befreiung behält auch in den zwei Jahrhunderten nach Bacon ihre Bedeutung bei. Noch Kant bindet [...] die auch von ihm dafür geforderte Zerstörung der Vorurteile an einen individuellen Mut, sich des eigenen Verstandes zu bedienen.“ (26f.) Mehr noch: Die Aktivierung der eigenen Verstandeskkräfte ist *auf Dauer* unerlässlich, wenn man die Wirkung der Irrtümer begünstigenden Faktoren und insbesondere auch des bedürfniskonformen Denkens so weit wie möglich einschränken will.

Die kognitive Irrtumstheorie strebt an, alle Faktoren zu erfassen, die zu Irrtümern im wissenschaftlichen, aber auch bereits im vorwissenschaftlichen Bereich führen können. Bacons Idolenlehre kann hier zur ersten Orientierung dienen; sie bedarf allerdings einer stärkeren Überarbeitung. Bacon unterscheidet zunächst zwischen den Idolen des Stammes und denen der Höhle. Diese Unterscheidung ist für die Irrtumstheorie *unnötig*. Nimmt man nämlich allgemein menschliche Denktendenzen an, die zu konkreten Irrtümern führen können (in Kapitel 4.1 wurde die Neigung zur Leichtgläubigkeit als Beispiel diskutiert), so versteht es sich eigentlich von selbst, dass diese Neigungen bzw. Tendenzen *bei den einzelnen Individuen mehr oder weniger stark ausgeprägt sind*. Es ist somit nicht erforderlich, den „in der menschlichen Natur selbst“ (Bacon 1990: 101) begründeten Irrtumsfaktoren (bei Bacon den *Idolen des Stammes*) noch die im Individuum verankerten Irrtumsfaktoren (bei Bacon die *Idole der Höhle*) hinzuzufügen.

Irrtumstheoretische These 1: Menschen sind irrumsanfällige Lebewesen. In der *condition humaine* – man kann auch sagen: „in der menschlichen Natur“ – sind bestimmte Tendenzen bzw. Neigungen verankert, die dann zu konkreten Irrtümern führen können. Bacon will „anthropologisch bedingte Erkenntnisschwächen, soweit sie nicht aufhebbar sind, durch methodische und technische Hilfen [...] korrigieren – so wie den Augen durch die Brille und der Hand durch das Lineal geholfen werden kann.“ (Schneiders 1983: 54).

Die Annahme „anthropologisch bedingte[r] Erkenntnisschwächen“ im Sinne der Anfälligkeit für Irrtümer und dann auch für bedürfniskonformes Denken schließt nicht aus, dass es darüber hinaus anthropologisch bedingte *Erkenntnisstärken* gibt, die im Alltagswissen und in bestimmten Formen wissenschaftlicher Erkenntnis realisiert sind. Das scheint Reinhard Brandt nicht zu berücksichtigen, wenn er Bacons Position wie folgt bestimmt:

Der Mensch, so lautet die [...] These Bacons, ist natürlicherweise kein animal rationale, sondern wurde denkbar schlecht ausgestattet zum Erwerb wirklicher und wirksamer Erkenntnis. [...] Sowohl Hobbes wie Bacon versuchen, das Treiben der naturwüchsigen Kräfte, das die bisherige Geschichte der Menschheit geprägt hat, durch die souveräne Herrschaft der ratio bzw. die rationale Herrschaft eines Souveräns zu beenden.“ (Brandt 1976: 62)

Insbesondere beruht das allgemeine Bacon-Programm nicht auf der Annahme einer *totalen* „Untauglichkeit des status naturalis [...] in Form einer natürlichen und geschichtlich gewachsenen Verkehrtheit des menschlichen Erkenntnisvermögens“ (68).

Irrtumstheoretische These 2: Die Irrtumstendenzen können generell als Tendenzen menschlichen *Denkens* gefasst werden; man kann hier auch von *problematischen Denktendenzen* sprechen – bezogen auf empirisch-rationale Erkenntnisprozesse wissenschaftlicher, aber auch schon vorwissenschaftlicher Art.

Es ist nicht erforderlich, bei der Theoriebildung über Irrtumstendenzen auf Bacons Annahme zurückzugreifen, dass der menschliche Verstand einem Spiegel gleicht, „der die strahlenden Dinge nicht aus ebener Fläche zurückwirft, sondern seine Natur mit der der Dinge vermischt“ (Bacon 1990: 101). Die Spiegelmetaphorik passt am besten zu einer naiv-realistischen Erkenntnistheorie,

während die kognitive Irrtumstheorie auf einem reflektierten, die konstruktiven Leistungen des menschlichen Geistes betonenden realistischen Konzept beruht.

Irrtumstheoretische These 3: Menschen sind für die problematischen Denktendenzen *mehr oder weniger empfänglich*. Diese Unterschiede sind zum Teil biologisch (durch Vererbungsprozesse), zum Teil soziokulturell (durch Lernprozesse) zu erklären.

Mit Bacon kann gesagt werden, dass „der menschliche Geist in seiner Verfassung bei den verschiedenen Individuen ein veränderliches [...] Ding“ (103) ist. Die ein Individuum kennzeichnenden Irrtumstendenzen – etwa eine schon früh konstaterbare „voreingenommene[] und vorurteilsvolle[] Sinnesart“ – können „infolge der Erziehung und des Verkehrs mit anderen“, z.B. durch die „Bücher, die ein jeder mit Vorliebe liest“ (103), gestärkt, aber auch geschwächt werden.

Bacons Ausführungen lassen sich allerdings auch so akzentuieren, dass sie den *Nutzen individueller Dispositionen für wissenschaftliche Erkenntnisprozesse* akzentuieren:

Die einen zeigen sich stärker und talentierter in der Beachtung der Unterschiede zwischen den Dingen, die anderen in der Beachtung der Ähnlichkeiten unter ihnen. Beharrliche und scharfsinnige Geister nämlich können ihre Betrachtungen festlegen und bei den feinsten Unterschieden verweilen und verharren. Erhabene und schlussfolgernde Geister aber erkennen auch die feinsten und allgemeinsten Ähnlichkeiten und stellen sie zusammen. Beide Arten der Geister aber fallen leicht ins Extrem (117).

Empirisch-rational denkende Menschen sollten daher bestrebt sein, Aufklärung über ihre *individuellen* Stärken und Schwächen in Erkenntnisdingen zu erlangen, um dieser Einsicht dann Rechnung tragen zu können. Dann lassen sich z.B. Irrtümer weitgehend vermeiden, die aus der durch individuelle Charaktereigenschaften bedingten „Übertreibung beim Vergleichen und Unterscheiden“ (121) entstehen.¹⁶

Irrtumstheoretische These 4: Menschen sind *sprachgebundene* Lebewesen, und mit dieser Sprachgebundenheit hängen spezifische Irrtumstendenzen zusammen, die als *Unterform* der problematischen Denkneigungen einzuordnen sind. In Bacons Terminologie: Die *Idole des Marktes* stellen sich als eine Spielart der *Idole des Stammes* dar.

„Die Menschen gesellen sich nämlich mittels der Sprache zueinander; aber die Worte werden den Dingen nach den Auffassungen der Menge beigeordnet.“ (Bacon 1990: 103) Der etablierte Sprachgebrauch beruht jedoch in einigen Punkten auf *Denkmustern*, die empirisch-rationale Erkenntnisprozesse behindern. Die „schlechte und törichte Zuordnung der Worte [knebelt] den Geist auf merkwürdige Art und Weise“ (105). Die Worte tun dem empirisch-rational ausgerichteten Verstand „offensichtlich Gewalt an und verwirren alles. Sie verführen die Menschen zu leeren und zahllosen Streitigkeiten und Erdichtungen“ (105). So erweist sich etwa die ungeklärte Verwendung des Ideologiebegriffs als nachteilig für die Ideologieforschung.

Die Worte [...] werden größtenteils nach den Auffassungen der Menge gebildet und trennen die Dinge nach den Richtungen, die dem gewöhnlichen Verstand besonders einleuchtend sind. Wenn dann aber ein scharfsinnigerer Geist oder eine sorgfältigere Beobachtung diese Bestimmungen ändern will, damit sie der Natur entsprechender sind, widerstreben die Worte. Daher arten große und feierliche Disputationen gelehrter Männer oft in Streitigkeiten um Worte und Namen aus (121).

Wird [...] das sprachliche Medium zur Quelle irrtümlicher Vorstellungen, die mit der Natur und dem Wesen des gemeinten Zusammenhangs wenig zu tun haben, so kommt nach Bacon alles darauf an, den Zwang, den solche sprachlichen Formen auf das Denken ausüben, zugunsten wirklicher Einsicht in die hinter den Worten verborgenen Tatbestände zu brechen. (Lenk 1984: 14)

Irrtumstheoretische These 5: Menschen sind *traditionsgebundene* Lebewesen, die immer auch in Denktraditionen stecken, zu denen bestimmte *Autoritäten* gehören. Einige dieser Denktradi-

¹⁶ „Anscheinend sind es vor allem die zu verschiedenen Extremen und falschen Alternativen führenden Übertreibungen, die als individuelle Götzenbilder den Blick auf die Wahrheit verstellen. Folglich erscheint der wahre Weg [...] als ein Mittelweg oder dritter Weg.“ (Schneiders 1983: 53)

tionen erweisen sich als Hemmnisse des empirisch-rationalen Erkenntnisprozesses und speziell auch als Irrtumstendenzen. Diese können als weitere *Unterform* der problematischen Denktendenzen eingeordnet werden. In Bacons Terminologie: Die *Idole des Theaters* stellen sich ebenfalls als eine Spielart der *Idole des Stammes* dar.

Bezug zu Bacon: Einige konkrete Irrtümer lassen sich auf „dogmatische[] Behauptungen philosophischer Lehrmeinungen“ und „verkehrte[] Gesetze der Beweisführung“ (Bacon 1990: 105) zurückführen, d.h. problematische Denktendenzen werden durch bestimmte Denktraditionen vermittelt und dringen so in den Geist der Individuen ein. So muss sich das empirisch-rationale Denken z.B. von den „scholastischen Philosophen“ abgrenzen, „welche der Erfahrung gänzlich entsagt haben“ (133).

Kurzum, die kognitive Irrtumstheorie unterscheidet nicht zwischen vier „Arten von Idolen“ (105), sondern spricht allgemein von problematischen Denktendenzen, die nach verschiedenen Aspekten zu untersuchen sind: Sie können in Individuen mehr oder weniger stark ausgeprägt sein, und sie hängen sowohl mit der Sprach- als auch mit der Traditionsgebundenheit menschlichen Lebens zusammen.

Nun zu den einzelnen Irrtumsfaktoren.¹⁷ Hier zu erneut zu beachten, dass es Bacon um die Verbesserung der Naturforschung geht. Die folgenden Formulierungen sind bemüht, einige Faktoren in allgemeinerer Form zu bestimmen.

Irrtumsfaktor 1: Die Vorliebe für eine *möglichst einfache* Theorie und ein *möglichst einfaches* Weltbild kann dazu führen, dass eine solche Konzeption direkt für wahr gehalten wird, obwohl sie mit den relevanten Phänomenen nicht in Einklang steht.

Der menschliche Geist setzt vermöge seiner Natur leichthin eine größere Ordnung und Gleichförmigkeit voraus, als er darin findet; und obgleich vieles in der Natur einzeln und voller Ungleichheit ist, so fügt der Verstand dennoch Gleichlaufendes, Übereinstimmendes und Bezügliches hinzu, was es in Wirklichkeit nicht gibt. (Bacon 1990: 105)

Bacon bringt als Beispiel die Annahme, „daß sich alle Himmelskörper in vollkommenen Kreisen bewegen“ (105). Dieser Irrtumsfaktor kann in allen Wissenschaften auftreten und ist im Alltagsleben weit verbreitet.

Irrtumsfaktor 2: Die Vorliebe für eine mit den eigenen Überzeugungen und insbesondere Wünschen übereinstimmende Theorie kann dazu führen, dass eine solche Konzeption direkt für wahr gehalten wird, obwohl sie mit den relevanten Phänomenen nicht in Einklang steht.

Der menschliche Verstand zieht in das, was einmal sein Wohlgefallen erregt hat [...], auch alles andere mit hinein, damit es jenes bestätige und mit ihm übereinstimme. Und wenn auch die Bedeutung und Anzahl der entgegengesetzten Fälle größer ist, so beachtet er sie nicht, oder verachtet sie, schafft sie durch Haarspalterei beiseite und verwirft sie [...], nur damit dadurch das Ansehen jener alten fehlerhaften Beziehungen unangetastet bleibe. (107)

Dieser Irrtumsfaktor kann ebenfalls in allen Wissenschaften auftreten. Wie die kognitive Hermeneutik zeigt, verfahren viele mit wissenschaftlichem Erkenntnisanspruch auftretende Textinterpretationen nach diesem Prinzip; vgl. Kapitel 4. 3. Im Alltagsleben ist dieser Faktor vor allem dort wirksam, wo die weltanschauliche Dimension stark beteiligt ist. So verbucht derjenige, der an „das Walten der Götter“ glaubt, gern „die Tafeln derer [...], die für ihre Errettung aus dem Schiffbruch ihr Gelübde erfüllt hatten“, als Beweis für seinen Glauben, während diejenigen, „die trotz ihrer feierlich abgelegten Gelübde ertrunken sind“ (107), überhaupt nicht berücksichtigt werden.

¹⁷ Die Idole sind „weniger partikuläre Irrtümer als vielmehr universale Irrtumsursachen, verborgene Fehlerquellen der Wissenschaft und zwar eher moralischer bzw. psychologischer als logischer Art. Sie sind mehr oder weniger unbeußte Erkenntnishindernisse, die in gewissen, angeborenen oder erworbenen Schwächen bestehen“ (Schneiders 1983: 55).

In gleicher Weise verhält es sich etwa mit allem Aberglauben wie in der Astrologie, bei den Träumen, den Vorzeichen, den göttlichen Strafgerichten und dergleichen mehr. An Torheiten solcher Art haben die Menschen ihre Freude und schwören darauf, wo es eingetroffen ist; wo es aber fehlgeht, mag es auch weit öfter geschehen, wird es übersehen und übergangen. (107)

Überall „steckt das, was einmal das Wohlgefallen errungen hat, das übrige an, mag dies auch weit gewisser und gewichtiger sein, und unterwirft es sich“ (107f.). Die Neigung, „stets mehr vom Bejahenden als vom Verneinenden bewegt zu werden“, ist weit verbreitet; der menschliche Geist sollte jedoch „nach Recht und Ordnung zu beiden sich in gleicher Weise verhalten“ (109). Die Fixierung auf *Bestätigungen* für die eigenen Überzeugungen und Wünsche bei gleichzeitiger Vernachlässigung der dazu nicht passenden Phänomene wird durch den erfahrungswissenschaftlichen Denkstil überwunden, der gezielt nach solchen Phänomenen sucht, welche die eigene Theorie in Schwierigkeiten bringen könnten.

Hier lässt sich eine weitere Passage anschließen, die sich auf die „Wissenschaft für das, was man will“ bezieht:

Was nämlich der Mensch lieber für das Wahre hält, das glaubt er eher. Daher verwirft er das Schwierige, weil ihm die Geduld zur Untersuchung fehlt, das Nüchterne, weil es die Hoffnung einschränkt, [...] das Licht der Erfahrung aus Anmalung und Hochmut, um nicht den Anschein zu erwecken, daß der Geist sich mit solch Billigem und Vergänglichem abgebe, das Ungewöhnliche wegen der Meinung der Menge. Schließlich durchdringt das Gefühl den Verstand auf unzähligen und bisweilen kaum bemerkbaren Wegen und steckt ihn an. (111f.)

Etwas später heißt es: „Im allgemeinen muß jeder Naturforscher das für verdächtig halte, was besonders seinen Verstand anspricht und fesselt. Eine umso größere Vorsicht ist bei dergleichen Gefühlseinwirkungen geboten, damit der Geist sich unparteiisch und rein erhalte.“ (121)

Irrtumsfaktor 3: Zu Irrtümern im Erkenntnisprozess kommt es, wenn ein Fall, der das erkennende Individuum besonders *beeindruckt* hat, ohne nähere Untersuchung als *Grundmodell* behandelt wird, sodass alle anderen Fälle als Varianten des Grundmodells erscheinen – das steht häufig nicht mit den Phänomenen im Einklang.

Der menschliche Verstand wird von dem, was den Geist mit einem Male und plötzlich aufpeitscht und erschüttert, am meisten bewegt; damit pflegt sich die Phantasie zu erfüllen und zu nähren. Alles übrige aber, so wird es erdichtet und unterstellt, hat sich auf eine gewisse, wenngleich unbegreifliche Weise ebenso zu verhalten, wie es das wenige tut, das den Geist versklavt. (109)

Aus den Theorien der Hemmschuhe des empirisch-rationalen Erkenntnisprozesses und der Irrtumsfaktoren ergibt sich für den einzelnen Wissenschaftler als Konsequenz: Ist man sich der Störfaktoren und Irrtumsquellen bewusst geworden, so sollte man sich bemühen, diesen Faktoren so weit wie möglich entgegenzuarbeiten. Mit Bacons Worten: Man hat ihnen „mit festem und feierlichem Entschluß zu entsagen und sie zu verwerfen“ (145). Es ist aber irreführend, die Befreiung des Geistes von diesen Faktoren mit dem Zugang zum „Himmelreich“ zu vergleichen, „in welches man nur eintreten kann wie ein von Voraussetzungen unbelastetes Kind“ (145) – die Befreiung von bestimmten Irrtumsfaktoren ist nicht eine von *allen* Voraussetzungen. Es handelt sich auch um nicht um eine „Sühnung [...] des Geistes“ (147).

Zum Schluss dieser Ergänzung komme ich auf das schwierige Problem zu sprechen, wie sich der Nutzen der empirisch-rationalen Erkenntnis für das menschliche Leben erstens genauer bestimmen und zweitens absichern lässt.

Nutzenthese 1: Die überzeugende und überprüfbare Erklärung von Wirklichkeitszusammenhängen eröffnet *grundsätzlich* immer die Möglichkeit, dieses Wissen für die Realisierung menschlicher Zwecke zu nutzen – auch wenn keine *konkrete* Nutzungsmöglichkeit in Sicht ist. Wenn für die Realisierung eines Ziels empirisches Wissen erforderlich ist, so *erleichtert* die Verbesserung dieses Wissens die Zielerreichung. Der Fortschritt der empirischen Erkenntnis erweitert generell die menschlichen Handlungsmöglichkeiten.

Hier erweist sich das empirisch-rationale Denken als anderen Denkformen überlegen, z.B. dem sich gegen empirische Bezüge absperrenden Verstand. Nicht jede Art des Denkens erweitert *tatsächlich* die menschlichen Handlungsmöglichkeiten.

Nutzenthese 2: Die Nutzung erfahrungswissenschaftlichen Wissens findet immer im Rahmen von Ideologien_{2/3} statt und wird durch diese gesteuert. Damit hängt zusammen, dass empirisch-rationales Wissen nicht von sich aus auf eine bestimmte Art der Verwendung hin ‚programmiert‘ ist. Zweifellos kann z.B. ein Diktator erfahrungswissenschaftliche Erkenntnisse bestimmter Art verwenden, um seine Untertanen noch effektiver als bisher zu unterdrücken. Ein solcher Gebrauch lässt sich nicht grundsätzlich verhindern.

Würde man aber, um einen solchen Gebrauch zu vermeiden, auf den Gewinn erfahrungswissenschaftlichen Wissens ganz verzichten, so würde man das Kind mit dem Bade ausschütten. Dann würde man ja auch auf die Möglichkeit verzichten, z.B. Krankheiten durch praktische Anwendung bewährter Theorien nachhaltig zu bekämpfen. Es kommt also darauf an, den Gewinn wie auch die Anwendung empirisch-rationalen Wissens sinnvoll zu *steuern*; darauf komme ich weiter unten zurück.

Nutzenthese 3: Der Nutzen, den eine gutbestätigte empirische Theorie für die Lösung menschlicher Probleme hat oder haben kann, ist von dem Nutzen einer verfehlten oder sogar pseudowissenschaftlichen Theorie zu unterscheiden.

Eine projektiv-aneignende Textinterpretation ist eine *Fehldeutung* des jeweiligen Textes; dennoch kann sie sich als nützlich erweisen – der vermeintliche Nachweis, dass der Text mit dem Überzeugungssystem des Interpreten im Einklang steht, kann diese Ideologie_{2/3} stärken, ihr Prestige vergrößern. Im Licht des Wertsystems der undogmatischen Aufklärungsphilosophie ist hier der *positive* vom *negativen* Nutzen abzugrenzen. Eine mit den Phänomenen im Einklang stehende empirisch-rationale Theorie kann sich im *positiven* Sinn als nützlich erweisen, d.h. zur tatsächlichen Lösung eines echten menschlichen Problems führen. Defizitäre und pseudowissenschaftliche Theorien können sich hingegen nur im *negativen* Sinn als nützlich erweisen.

Nutzenthese 4: Beim positiven Nutzen, den eine gutbestätigte empirische Theorie haben kann, sind mehrere Arten zu unterscheiden. Das hängt erstens damit zusammen, dass die *Erklärungsleistungen* unterschiedlich sind: Geisteswissenschaftliche Erklärungen (z.B. der Eigenschaften eines Textes) sind von natur- und sozialwissenschaftlichen Erklärungen nomologischer Art zu unterscheiden. Zweitens ist zu berücksichtigen, dass die *menschlichen Probleme*, zu deren Lösung die theoriegebundenen Erklärungen verwendet werden können, unterschiedlicher Art sind.

Eine sich bewährende empirisch-rationale Textinterpretation führt zunächst einmal zum vertieften Verständnis des Textes und seines Autors. Dieses Wissen kann dann z.B. für die Verbesserung der eigenen Textproduktion genutzt werden, aber auch für die Bewältigung von Verständigungsproblemen bestimmter Art. Davon ist die auf die Beherrschung von Naturzusammenhängen zu menschlichen Zwecken ausgerichtete Nutzung abzugrenzen. Letztere steht im *speziellen* Bacon-Programm des 17. Jahrhunderts im Mittelpunkt des Interesses. Bacons Ziel ist es, mittels der Naturwissenschaften „die Macht und die Herrschaft des Menschengeschlechtes selbst über die Gesamtheit der Natur zu erneuern und zu erweitern [...]. Der Menschen Herrschaft aber über die Dinge beruht allein auf den Künsten und Wissenschaften. Die Natur nämlich läßt sich nur durch Gehorsam besiegen.“ (271)¹⁸ „Das wahre und rechtmäßige Ziel der Wissenschaften ist kein anderes, als das menschliche Leben mit neuen Erfindungen und Mitteln zu bereichern.“ (173)

¹⁸ „[K]eine Kraft kann die Kette der Ursachen lösen oder zerbrechen, und die Natur wird nur besiegt, indem man ihr gehorcht. Daher fallen jene Zwillingsziele, die menschliche Wissenschaft und Macht, zusammen und das Mißlingen der Werke geschieht meist aus Unkenntnis der Ursachen.“ (65)

In dieser Dimension ist nach den Wertkriterien der undogmatischen Aufklärungsphilosophie ebenfalls zwischen einer *positiven* und *negativen* Nutzung zu differenzieren. Wird eine gutbestätigte naturwissenschaftliche Theorie genutzt, um echte menschliche Probleme zu bewältigen – etwa um eine Hungersnot oder bestimmte Krankheiten zu bekämpfen –, so liegt eine positive Nutzung vor. Ist das nicht oder nur in geringem Maß der Fall und führt die Theorieanwendung zu gravierenden neuen Problemen, so liegt eher eine negative Nutzung vor.

Die praktische Anwendung erfahrungswissenschaftlicher Theorien wird freilich von einem Wertsystem (Ideologie_{2,2/3,2}) gesteuert, das Teil einer Ideologie_{2/3} ist. Daher *kann* sie unter bestimmten Umständen auch dazu führen, dass die Not und das Elend der Menschen in gewisser Hinsicht *zunehmen*, z.B. dadurch, dass eine bestimmte Theorie die Herstellung effektiverer Waffen ermöglicht, durch die mehr Menschen in kürzerer Zeit als zuvor getötet werden können. Die Ethik der undogmatischen Aufklärungsphilosophie läuft darauf hinaus, dass *vorrangig* solche praktischen Anwendungen empirisch-rationaler Erkenntnisse anzustreben sind, die das Leben möglichst vieler Menschen tatsächlich in dieser oder jener Hinsicht zu erleichtern vermögen, die also einen positiven Nutzen haben. Anzustreben ist also einerseits eine Rahmensteuerung des *Forschungsprozesses* durch ein gut begründetes Wertsystem und andererseits eine Rahmensteuerung der *praktischen Anwendung von Theorien*.

Die vorgetragenen Überlegungen gelten insbesondere auch für *Erfindungen*, mit denen sich Bacon intensiv beschäftigt. „Es gibt noch eine unbeschreiblich große Menge von Erfindungen, welche nicht bloß aus bisher unbekanntem noch zu entdeckenden Verfahrensweisen zu gewinnen sind, sondern auch aus der Übertragung, Verknüpfung und Anwendung der bereits bekannten [...] Erfahrung abgeleitet werden können.“ (233) Erfindungen, die auf empirisch-rationalem Wissen beruhen, *können*, zumindest langfristig, „dem ganzen menschlichen Geschlecht zugute kommen“, aber man kann nicht *generell* sagen, dass sie „beglücken und wohl [tun], ohne jemandem ein Unrecht oder ein Leid zu bereiten“ (269). Diejenigen Erfindungen, welche die Not und das Elend der Menschen zumindest teilweise mildern und besiegen vermögen, sind von hohem und dauerhaftem Wert, aber nicht alle Erfindungen sind langfristig für die gesamte Menschheit nützlich. Dass bestimmte Erfindungen langfristig „dem ganzen menschlichen Geschlecht zugute kommen“, schließt ferner nicht aus, dass sie kurz- und mittelfristig für einige Menschen schädlich sind, z.B. für diejenigen, die aufgrund technischer Innovationen ihren Arbeitsplatz verlieren. Außerdem können Erfindungen zwar in bestimmter Hinsicht nützlich, in ökologischer Hinsicht aber schädlich sein. Auf diese komplexen Probleme kann im gegenwärtigen Zusammenhang nur in allgemeiner Form hingewiesen werden; bei Bacon bleiben sie unterbelichtet.

An drei Beispielen verdeutlicht Bacon „die Kraft, den Einfluß und die Folgen der Erfindungen“; es sind dies

die Buchdruckerkunst, das Schießpulver und der Kompaß. Diese drei haben nämlich die Gestalt und das Antlitz der Dinge auf der Erde verändert, die erste im Schrifttum, die zweite im Kriegswesen, die dritte in der Schifffahrt. Zahllose Veränderungen der Dinge sind ihnen gefolgt, und es scheint, daß kein Weltreich, keine Sekte, kein Gestirn eine größere Wirkung und größeren Einfluß auf die menschlichen Belange ausgeübt haben als diese mechanischen Dinge. (271)

Die Ambivalenz der Erfindungen, die praktische Anwendungen neuer naturwissenschaftlicher Erkenntnisse darstellen, zeigt sich besonders deutlich am Beispiel des Schießpulvers. Erfindungen dieser Art verändern zwar „die Gestalt und das Antlitz der Dinge auf der Erde [...] im Kriegswesen“, aber man kann nur mit erheblichen Einschränkungen sagen, dass sie „dem ganzen menschlichen Geschlecht zugute kommen“.

Das allgemeine Bacon-Programm bestreitet nicht, „daß Erkenntnisfortschritt und materielles Wohl der Menschheit zusammengehören können“ (Krohn 1987: 9), fügt dem aber hinzu, dass es noch weitere Formen der „Wohlfahrt der Menschen“ (14) gibt, die sich durch erfahrungswissenschaftliche Erkenntnis fördern lassen, z.B. die verbesserte Lösung von Verständigungsproblemen.

Wird empirisch-rationale Forschung *systematisch und kooperativ* betrieben, so ist zu erwarten, dass auch der positive Nutzen dieser oder jener Art *zunimmt*.

Folgendes kann eintreten: daß die Menschen, ohne danach zu suchen und während sie sich mit anderen beschäftigen, trotzdem viel Nützliches gleichsam zufällig oder gelegentlich entdecken können. Dann kann es niemandem zweifelhaft sein, daß man gewiß vielmehr entdecken wird, wenn dieselben Menschen absichtlich danach suchen und sich damit methodisch und geordnet ohne Hast beschäftigen. Mag es auch immerhin dann und wann eintreten, daß jemand, vom Schicksal begünstigt, zufällig auf etwas stößt, was dem mit großer Anstrengung und Fleiß Forschenden vorher entgangen ist, so darf doch alles in allem genommen das Entgegengesetzte als Regel gelten. (Bacon 1990: 227)

Bacon visiert geplante und koordinierte empirisch-rationale Forschungsprozesse an.¹⁹

Auch die Naturbeherrschung wird übrigens von Bacon religiös begründet: „Das Menschengeschlecht mag sich nur wieder sein Recht über die Natur sichern, welches ihm kraft einer göttlichen Schenkung zukommt.“ (Bacon 1990: 273). Erst die Naturwissenschaften ermöglichen es dem Menschen, dieses Recht auch tatsächlich auszuüben. Es ist somit nach Bacon die *gottgewollte* Herrschaft über die Natur, die zur Linderung der menschlichen Not, zur Verbesserung der Lebensbedingungen, zur Vergrößerung des Wohlstands führt. „Die Erfindungen sind gleichsam neue Schöpfungen und sind Nachahmungen der göttlichen Werke“ (269).²⁰

Als auf die Nutzung erfahrungswissenschaftlicher Erkenntnisse bezogenes Ideal kann die Vorstellung einer Gesellschaft dienen, in der durch vernünftige Steuerung dafür gesorgt wird, dass alle Anwendungen empirisch-rationaler Theorien einen *positiven* Nutzen haben. Hier wird bei jedem Zuwachs der Erfahrungswissenschaften gefragt, wie das verbesserte Wissen zur Lösung echter menschlicher Probleme, zur qualitativen Verbesserung menschlicher Lebensbedingungen verwendet werden kann. Diese Vorstellung kann als *Annäherungsideal* fungieren.

¹⁹ Bacon „wollte die Voraussetzungen für eine Wissenschaftspolitik und Forschungsplanung legen, durch die Naturerkenntnis zu einem breiten gesellschaftlichen Unternehmen werden kann: mit Forschungslabors, Versuchsanstalten, Dokumentationszentren und Ausbildungsinstitutionen“ (Krohn 1987: 9).

²⁰ „Dies ist die Keimzelle des auf Technologie gestützten Fortschrittsoptimismus der Neuzeit“ (Krohn 1987: 82).

ERGÄNZUNG 10: Mehr über Nietzsches Manifestationstheorie der Ideologie

Die Bindung an Ideologien_{2/3} schließt nach der kognitiven Ideologietheorie bestimmte Rationalitätsprinzipien ein. Damit hängt zusammen, dass schlechter durch besser begründete Ideologien_{2/3} ersetzt werden und dass Menschen von der dogmatischen zur undogmatischen Haltung übergehen können. Nach dieser Auffassung kommt der Rationalität bzw. der Vernunft, auch wenn sie innerhalb des Evolutionsprozesses entstanden ist, eine relative Eigenständigkeit zu, die zu verteidigen ist. Das gilt auch für die speziellen Rationalitätsprinzipien, denen der Gewinn von Erfahrungswissen folgt. In beiden Dimensionen kann allerdings das rationale Vorgehen durch das bedürfniskonforme Denken (Ideologien₁) gestört werden.

Dieser Auffassung stehen nun Ansätze gegenüber, welche die Rationalität bzw. die Vernunft „als Ausdruck eines anderen Prinzips zu erklären und damit durch Reduktion darauf zu relativieren“ (Lieber 1985: 55) versuchen. Die primäre Instanz irrationaler Art ist für einige Theorien das *Leben*, das beim späten Nietzsche spezifischer als Wille zur Macht bestimmt wird.

Vernunft als Ausdruck von Leben ist Ausdruck eines Willens zur Macht und muß von der Funktion für diesen „Willen zur Macht“ her verstanden werden. Diese Funktion kann aber nur eine zweifache sein: Entweder Vernunft bejaht diesen Willen zur Macht, sie ist sein positiver Ausdruck; oder sie verneint ihn, ist Ausdruck seiner Negation. (55)

Diese Theorieanlage führt bei Nietzsche zu verfehlten Problemstellungen. Für die kognitive Ideologietheorie ist der Machtwille eine Größe, die stets in einer durch weltanschauliche und soziopolitische Überzeugungen überformten Gestalt auftritt. Daraus ergibt sich das Ziel, z.B. das Streben nach politischer Macht in einem möglichst gut begründeten Bezugssystem zum Zug kommen zu lassen; das bedeutet auch, dass der Machtwille durch Rationalitätsprinzipien zu *zügeln* ist.

Der manifestationstheoretische Ansatz führt beim späten Nietzsche zu der Annahme, dass die menschliche Lebensform in einer ersten Phase im Einklang mit der primären Instanz stand. Die Weltanschauung und insbesondere die Ethik bzw. Moral beruhten in dieser Phase auf der *Bejahung* des Willens zur Macht. Danach soll es jedoch zur ‚Entfremdung‘ von der primären Instanz gekommen sein: Ideologien_{2/3} haben sich durchgesetzt, die auf einer *Verneinung* des Willens zur Macht beruhen und damit dessen Eigenart verfälschen. Indem die Manifestationstheorie z.B. die Weltanschauungen auf den Willen zur Macht zurückführt und die Grundoptionen der Bejahung und Verneinung herausarbeitet, kann eine Rückkehr zur Bejahung des Willens zur Macht vollzogen werden, die dann wiederum in einer spezifischen Weltanschauung zum Ausdruck gelangt. Aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie läuft das jedoch auf eine Entfesselung des ‚rohen‘ Machtwillens hinaus, die, in soziopolitischer Hinsicht konsequent betrieben, zur Errichtung autoritärer Herrschaftsformen führt. Manifestationstheorien der Ideologie, die eine primäre Instanz vorgeistiger, irrationaler Art postulieren, tendieren dazu, diese Instanz *befreien*, d.h. alle sie hemmenden und überlagernden Faktoren abtragen zu wollen. Dazu gehört es, eine „Moral des gebrochenen Willens zur Macht“ (57), die dessen Ausagieren mit einem schlechten Gewissen versieht, zu überwinden. Gelingt es, die ursprüngliche Bejahung der primären Instanz wiederherzustellen und in einer neuen Ideologie_{2/3} zum Ausdruck zu bringen, so kann nach dieser Auffassung auch eine soziokulturelle Konstellation entstehen, die mit der so verstandenen *Natur des Menschen* im Einklang steht. In Nietzsches Geschichts- und Kulturdeutung stellen sich

Christentum, Naturrecht, Aufklärung, Liberalismus, Demokratie, Kapitalismus und Sozialismus summarisch und d.h. letztlich unterschiedslos als Indizien einer Lebensfeindschaft bzw. Lebensverneinung dar [...], die ihrem verdienten historischen Ende entgegen treibt, wenn sie nicht durch eine radikale Wende aufgehalten und in die Bahnen der Heraufkunft neuer Stärke gelenkt werden kann (58f.).

Die Ideologien_{2/3} sind für den späten Nietzsche Manifestation bzw. Ausdruck der primären Instanz, zu der man sich bejahend oder verneinend verhalten kann. Der Entlarvung vieler Ideologien_{2/3} als Ausdruck einer lebensfeindlichen Grundeinstellung ist die Kehrseite des Aufbaus eines neuen Denkens, das sich bewusst als Ausdruck einer Bejahung des Willens zur Macht begreift.

Der manifestationstheoretische Ansatz ist in allen Varianten mit einer Verkenning der *condition humaine* verbunden, die im hier diskutierten Fall zur Entfesselung des als primäre Instanz gedachten ‚rohen‘ Machtwillens führt. Die Rationalitätsprinzipien, die zum Kernbestand des spezifisch Menschlichen gehören, lassen sich vermeintlich aushebeln, wenn man sie als Ausformungen der lebensfeindlichen Grundeinstellung einordnet und damit entwertet. Man kann so erneut sehen, dass konkurrierende Ideologietheorien mit unterschiedlichen Menschenbildern verbunden sind und zu einander entgegengesetzten Lebensstilen führen. Hier gilt es, Position zu beziehen.

Barth stellt heraus, dass nach Nietzsche „sämtliche Lebensäußerungen, ja das Leben selbst, als Metamorphose des Willens zur Macht und als dieser Wille zu begreifen sind“: „Es handelt sich um eine universale Reduktion der seelischen, geistigen und sozialen Lebensformen und Inhalte auf den Willen zur Macht.“ (Barth 1974: 237) Das betrifft auch die Moralvorstellungen. Die Moral will aber „gerade nicht als ein Ausdruck des Machtwillens gelten, sondern den Anschein erwecken, als verbürge ihre prätendierte Universalität eine Herkunft, die den Verdacht überhaupt ausschließt, wonach sie eine Verkörperung des Willens zur Macht von Einzelnen oder Gruppen, Klassen oder Staaten wäre“ (238). Davon lässt sich die Position der kognitiven Ideologietheorie abgrenzen: Einerseits lehnt sie die Lehre vom Willen zur Macht als Variante der deterministischen Manifestationstheorie grundsätzlich ab, andererseits vertritt sie im Rahmen der Dogmatismuskritik eine entfernt verwandte Auffassung. Ethiken sind Wertsysteme, die zumeist in dogmatischer Einstellung vertreten werden. Dann führt das Gewissheitsverlangen dazu, dass die jeweiligen werthaft-normativen Prinzipien in einer höheren Instanz übernatürlicher oder natürlicher Art verankert, d.h. mit höheren Weihen ausgestattet werden. Wertsysteme sind hypothetische Konstruktionen praktischer Art, die zunächst von einem Individuum oder annähernd zeitgleich von mehreren Individuen entwickelt und dann in einigen Fällen von Gruppen akzeptiert werden – bis hin zu dem Fall, dass sich eine Gesellschaft oder ein Staat auf ein bestimmtes Wertsystem stützt. Nach der kognitiven Ideologietheorie gibt es somit keine definitiv allgemeingültige Moral, die z.B. im göttlichen Willen oder in *der Vernunft* verankert werden könnte. Theoretische Hypothesen sind keiner Letztbegründung fähig, können sich aber in der Konkurrenz mit anderen als hinsichtlich der Phänomenkonformität und Erklärungskraft überlegen erweisen und so eine bestimmte Form von Allgemeingültigkeit unterhalb der absoluten Geltung erlangen. Ähnlich verhält es sich mit praktischen Hypothesen: Ob sie konkurrierenden Auffassungen unter- oder überlegen sind, zeigt sich daran, in welchem Maß sie zur Bewältigung der jeweiligen praktischen Lebensprobleme geeignet sind. Der Maßstab ist hier der *Erfolg bei der gelingenden Lösung von Lebensproblemen*, nicht aber *der sich in der faktischen Akzeptanz zeigende Erfolg*, denn in einer bestimmten soziokulturellen Situation können sich auch solche theoretischen und praktischen Hypothesen durchsetzen, die anderen in kognitiver Hinsicht unterlegen sind; zu vermeiden ist „die rücksichtslose Verherrlichung des Erfolgs“ (270).

Mit „der bisherigen Moral“ ist demnach nicht die „Absicht der Täuschung“ (238) im Sinne der Verschleierung des zugrunde liegenden Machtwillens verbunden, sondern die Ideologie₁bildung als Hypostasierung des jeweiligen Wertsystems zu dem definitiv richtigen. Insofern bleibt das Ziel, die in aller „überlieferten [hier: dogmatischen] Begründung der Moral verborgene Täuschung“ (238) aufzudecken, sinnvoll. Um die „Entlarvung der menschlichen Selbsttäuschungen“ (238) geht es auch der kognitiven Ideologietheorie. Auf die für die Manifestationstheorie charakteristische allegorische Deutung der Moral als verdeckter Ausdruck der eigentlich bestimmenden Instanz wird hingegen verzichtet.

Barth weist darauf hin, dass Nietzsches Theorie eine Soziologie der Ideologien_{2/3} enthält, die bestrebt ist, den Zusammenhang z.B. der rechts-, gesellschafts- und sozialphilosophischen Theorien „mit der gesellschaftlichen Lage derer, die sie geschaffen haben, aufzuhellen“ (238). Dieser Ansatz ist allerdings direkt mit dem Bestreben verbunden, eine bestimmte neue Ideologie_{2/3} *durchzusetzen*, während die kognitive Ideologietheorie strikt zwischen Erkenntnis- und Gestaltungszielen unterscheidet.

Die Moralen lassen sich unterscheiden nach Maßgabe des Willens zur Macht, der sich in ihnen verkörpert. [...] Die Verschiedenheit der Moralen deutet auf eine Verschiedenheit ihrer Schöpfer und Träger. Und zwar kommt in ihr die Stellung in der Hierarchie eines gesellschaftlichen Gebildes zum Ausdruck. Jede Klasse und jeder Stand besitzen die Moral, die ihren Interessen und ihrem Machtwillen gemäß ist. Das Prinzip jeder gesellschaftlichen Ordnung ruht für Nietzsche in der Polarität von Herrschaft und Unterwerfung, Befehl und Gehorsam, Führung und Gefolgschaft. Jedes soziale Gebilde hat eine herrschende und eine beherrschte Schicht. Diesen zwei Schichten sind zwei Moralen zugeordnet: Nietzsche nennt sie die Herrenmoral und die Sklavenmoral. (239)

Die kognitive Ideologietheorie verfährt hier vorsichtiger. *Sofern* eine gesellschaftliche Ordnung eine herrschende und eine beherrschte Schicht bzw. eine *Elite* und eine *Masse* aufweist, ist zu untersuchen, ob in der Elite eine andere Moral vorherrscht als in der Masse. Ist das der Fall, so ist zu klären, wie das mit der jeweiligen Stellung in der gesellschaftlichen Hierarchie zusammenhängt. Von dieser *moralsoziologischen* Fragestellung muss jedoch stets die Frage nach der *Problemlösungskompetenz* der verschiedenen Wertsysteme unterschieden werden. Diese auf spezifische Weise verstandene Richtigkeitsfrage bleibt in der Manifestationstheorie unbehandelt.

Für Nietzsches Ansatz ist es charakteristisch, dass er selbst der *Werthypostasierung* verfällt und eine bestimmte Moral für die mit dem Wesen des Lebens im Einklang stehende hält; die jeweilige Moral wird auf „das gesunde oder das kranke Leben“ (239) bezogen. Daraus ergibt sich ein allgemein gehaltenes Ordnungskonzept – die Vision einer autoritär strukturierten Kultur der Zukunft, in der eine noch zu schaffende „verwegene herrschende Rasse“ die Dinge in die Hand nimmt und die „Dekadenz des Lebenswillens“ (240) überwindet.

Passend zur deterministischen Manifestationstheorie der Erkenntnis, die in Kapitel 4.2.3 behandelt worden ist, entwickelt Nietzsche eine Manifestationstheorie der Wertsysteme.

Da sich die Vernunft im Dienst am Machtwillen erschöpft, scheidet grundsätzlich die Wahrheitsfrage in der Moral und Religion, in der Gesellschafts- und Rechtsphilosophie aus. [...] Die Reduktion der Vernunft auf die biologischen Fundamente bedeutet die Auflösung der Eigengesetzlichkeit des geistigen Vermögens in die Verhaltensweisen der organischen Natur. (242)

Die kognitive Ideologietheorie hält demgegenüber bei theoretischen Hypothesen, auch solchen auf Weltbildebene, an der Wahrheitsfrage fest, ersetzt sie aber überall dort, wo es um Wertsysteme als praktische Hypothesen geht, durch die Frage nach der praktischen Problemlösungskompetenz als spezifischer Form der Richtigkeit. Damit verteidigt sie auf nunmehr undogmatische Weise die „Eigengesetzlichkeit des geistigen Vermögens“.

Zurück zur moralsoziologischen Fragestellung:

Die herrschende Schicht ist an der Erhaltung und der Ausdehnung ihrer Machtstellung interessiert; die beherrschte dagegen neigt dazu, ihr Los als unterworfenen Schicht dadurch erträglich zu machen, daß sie die Einwirkungen der Mächtigen moralisch hemmt oder rechtlich begrenzt. Darüber hinaus aber versucht sie, Anteil an der staatlichen Willensbildung zu erringen, die herrschende Schicht zu verdrängen und sich selbst an ihre Stelle zu setzen. (242)

Die von der kognitiven Ideologietheorie getragene soziologische Analyse untersucht hingegen zunächst einmal, welche Wertsysteme im Allgemeinen und welche soziopolitischen Programme im Besonderen in den sozialen Schichten weithin akzeptiert werden. In diesem Zusammenhang kann auch nach Tendenzen der beherrschten Schicht gefragt werden, sich ihr Los durch eine Strategie der Entwertung der herrschenden Schicht und ihrer Moral erträglicher zu machen. Dabei ist allerdings strikt wertneutral zu verfahren, d.h. es wird in diesem Diskurs nicht versucht, eine bestimmte, als (definitiv) richtig geltende Moral *durchzusetzen*.

Nietzsches „ideologisch-soziologische Interpretation der Totalität der geistigen Gebilde“ (242) lässt sich genauer bestimmen als deren allegorische Interpretation, welche den Willen zur Macht als verdeckt wirkende primäre Instanz zu erweisen sucht.

Wo immer dieses Reduktionsverfahren zur Anwendung kommt, stößt man auf die folgende Annahme: Es wird erklärt, daß jedes geistige Gebilde einen zweifachen Sinn besitze: einmal den offenkundigen, den selbstbezeugenden, der sich dem Verständnis unmittelbar erschließt, und ferner jenen, der sich, weil verborgen, nur einer umständlichen Betrachtung enthüllt. (244)

Vom versteckten Sinn „wird angenommen, daß erst er das ‚eigentliche‘ Verständnis eröffne“ (244). „Es ist folglich die Aufgabe des erkennenden Bewusstseins, hinter dem uneigentlichen den ‚eigentlichen‘ Sinn faßbar zu machen. Dies geschieht dadurch, daß der Sinngehalt auf eine mächtigeren und umfassendere Intention zurückgeführt wird.“ (244) „Etwas zurückzuführen heißt, es als Ausdruck eines anderen darzustellen. Was sich daher als schön, gerecht oder wahr ausgibt, wird von dem Verdacht betroffen, daß seine behauptete Überzeitlichkeit und Allgemeinheit nichts anderes sei als eine Manifestation des Willens zur Macht.“ (245) Davon ist das Zwei-Schritte-Verfahren der kognitiven Ideologietheorie abzugrenzen. Im ersten Schritt wird sachbezogen gezeigt, dass eine bestimmte Annahme verfehlt ist. Im zweiten Schritt wird dann versucht, die Fehleinschätzung als bedürfniskonform zu erweisen. Dieses Verfahren ist im Prinzip auch auf Weltbildannahmen, seien diese nun religiöser oder areligiöser Art, anwendbar. Dabei wird allerdings eine etwas schwächere bzw. weichere Version verwendet, da es z.B. nicht möglich ist, bestimmte religiöse Existenzannahmen als definitiv falsch zu erweisen. Hier gilt: Im ersten Schritt wird gezeigt, dass eine bestimmte Weltbildannahme nach Kriterien empirisch-rationalen Denkens als *problematisch* angesehen werden muss. Im zweiten Schritt wird dann versucht, die problematische Auffassung als bedürfniskonform zu erweisen. Auf diese Weise können sowohl religiöse als auch areligiöse Konstruktionen einer zweistufigen Kritik unterzogen werden, die es attraktiv erscheinen lässt, Alternativen zu diesen problematischen Überzeugungen zu bilden. Etliche Weltbildannahmen werden als empirisch-rational nicht stützbar Überzeugungen betrachtet, die offenkundig starke Bedürfnisse – insbesondere Wünsche – befriedigen und *deshalb* akzeptiert werden. Diese Art der Auseinandersetzung kann in einigen Punkten an Nietzsches Kritik bestimmter Weltanschauungen anknüpfen, ohne in das manifestationstheoretische Denken zurückzufallen. Das betrifft z.B. die These, dass der Mensch sich, von näher zu bestimmenden Bedürfnissen gesteuert, „eine Welt des dauernden Seins, der ewigen Normen und der religiösen Verheißung [erschafft], die er als die ‚wahre‘ Welt der Welt der Vergänglichkeit und des Werdens entgegenstellt“ (246). Viele religiöse *und* areligiöse Weltbildtheorien lassen sich als „Projektion und Verfestigung menschlicher Sehnsüchte und menschlicher Lebensnot und Lebensangst“ (246) dechiffrieren – als scheinhafte „Verheißung von Dingen, auf welche der Mensch in der Zeitlichkeit verzichten muß“ (247). Der Hauptfehler der Manifestationstheorie besteht darin, dass der Anspruch der theoretischen Annahmen auf Wahrheit und der Wertüberzeugungen auf Richtigkeit *von vornherein* als illusionär, d.h. als verdeckter Ausdruck der primären Instanz angesehen wird. Nietzsche versucht, „die spezifische Eigenart der geistigen Vorgänge in der Weise zu verflüchtigen, dass sie nur noch als organische Prozesse erscheinen“ (249). Während Nietzsche die Eigengesetzlichkeit des Geistes *auf* *löst*, hält die kognitive Ideologietheorie an ihr im Rahmen der undogmatischen Einstellung fest. Das bedeutet aber auch, dass die Funktionen des Geistes anders als bei Barth als *biologische Prozesse im Rahmen der* condition humaine gedacht werden, die unter anderem durch die Bindung an Ideologien_{2/3} und an die Prinzipien des Erwerbs von Erfahrungswissen gekennzeichnet sind. Zu vermeiden ist die Reduktion des menschlichen Geistes auf das Organische *vormenschlicher Art*; in diesem Sinne gilt nicht, dass das „Wesen des Geistigen [...] selbst das Wesen des Organischen“ (249) ist. Die „menschliche[] Verfassung“ stellt in der Tat „im Vergleich zum Tier einen durchaus neuen Sachverhalt dar“ (258). Zum Menschen als einem weltanschauungsgebundenen Lebewesen, das seine Überzeugungen zudem zu ändern vermag, gehört, dass er „gegen den natürlichen Ablauf seiner Triebe Stellung nehmen kann“: „Er ist des Prinzips der Verneinung fähig.“ (258) Es bedarf nicht der starken These, geistige Prozesse seien *überhaupt nicht* aus organischen herleitbar, um diesen Zusammenhang begreiflich zu machen. Aufgrund seiner Weltanschauungsbindung ist der Mensch nicht nur befähigt, sondern sogar genötigt, „sich aus der naturhaften Determination wenigstens partiell zu lösen. Diese Lösung bedeutet, daß sich im Menschen die Unmittelbarkeit der tierischen Reaktionen auf die ihn betreffenden Vorgänge der Außenwelt lockert.“ (260) Barth erwähnt die *Selbstbeherrschung* als „Möglichkeit, die unmittelbare, naturhafte, triebbedingte Aktion zu verzögern, ihre eigenen oder auch andere Ziele mit angepaßten und je nach dem Stande der Zivilisation und Kultur wechselnden Mitteln allmählich zu erreichen oder auf ihre Realisation überhaupt zu verzichten“ (262f.). Der welt-

anschauungsgebundene menschliche Geist ist das, „was vom Leben Abstand nehmen kann, indem es sich das Leben vergegenständlicht“ (263). Der Mensch „entbehrt die ‚unbewusst sicherführenden Instinkte‘ des Tieres. Er ist für alles, was er zu seiner Erhaltung und Förderung vorkehrt, auf das denkende Bewusstsein angewiesen. Er ist ‚unfestgestellter als irgendein Thier sonst‘.“ (265)

Die Behauptung, dass z.B. „die Welt des religiösen Bewusstseins und der Vernunft auch nichts anderes ist als eine Gestalt des Willens zur Macht“ (247), wird in der kognitiven Ideologietheorie ersetzt durch die These, dass in diesen Dimensionen mit der *Möglichkeit* zu rechnen ist, dass sich das bedürfniskonforme Denken durchsetzt. „Was der Geist produziert“, ist zwar nicht „ausschließlich ein Mittel für die Durchsetzung von ‚Werthurtheilen‘, die den eigenen Lebensbedingungen günstig sind“ (248), aber es *kann* zu einem solchen Mittel werden. „Wir suchen“, sagt Nietzsche, „die Philosophie, die zu unserm Besitz paßt, das heißt ihn vergoldet.“ (252) Daraus wird: Eine bestimmte Philosophie kann versuchen, das zugrunde liegende Wertsystem mit höheren Weihen auszustatten.

Barths Kritik an Nietzsches Manifestationstheorie liegt demgegenüber eine Position im religiös-metaphysischen Spektrum zugrunde, die eine *starke* „Eigengesetzlichkeit des Geistes“ postuliert, welche auch hinsichtlich der Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen – die aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie hypothetische Konstruktionen besonderen Typs darstellen – einen „Anspruch auf allgemeine Gültigkeit gewährleisten würde“ (243). Das bedeutet im Hinblick zumindest auf eine bestimmte Religion die Anerkennung ihres Anspruchs auf „geoffenbarte Wahrheit und Vernünftigkeit“ und im Hinblick auf eine bestimmte Moral die Anerkennung des Anspruchs auf „Universalität und Überzeitlichkeit ihres Wahrheitsanspruches“ (243). Barth bedauert offenbar Nietzsches Verzicht, den Menschen in „Beziehung zu einem göttlichen Geist zu begreifen“ (262). Dazu passt auch der Hinweis darauf, dass Schopenhauer sich gezwungen sah, den Intellekt „als ‚eine Ausstattung‘ zu bezeichnen, die der Mensch ‚vom Himmel erhalten hat‘“ (322). Daraus ergibt sich ein Gegensatz zu Nietzsche, der – wie vor ihm Holbach, Feuerbach und andere – als dezidiert Kritiker der Religion, speziell des Christentums auftritt. In diesen Kontext gehört insbesondere Barths These, dass der menschliche Geist „sich in keiner Weise als Ableitung aus organischen Prozessen begreifen läßt“ (254). Für Barth ist klar, dass die „bestimmte Ausstattung des Menschen“ *keine* „Weiterbildung von tierischen Verhaltensweisen“ darstellt (261). Richtig ist allerdings: „Wenn eine bestimmte Ausstattung des Menschen sich als zweckmäßig erweist, so ist damit noch nicht erklärt, wie diese Ausstattung zuwege gebracht wurde. Noch weniger steht fest, daß sie sich als eine Weiterbildung von tierischen Verhaltensweisen begreifen läßt.“ (261) Dies ist nach Auffassung der kognitiven Ideologietheorie gesondert durch eine sich bewährende evolutionstheoretische Konstruktion zu zeigen; vgl. dazu Schurz 2011. Kurzum, Barths Argumentation wird von einer dogmatischen Einstellung getragen, welche die kognitive Ideologietheorie zu überwinden bestrebt ist. Für Letztere gibt es keine inhaltlich bestimmte „Idee des Guten“ (Barth 1974: 243), der definitive Wahrheit bzw. Richtigkeit zukommen würde.

Mit Barth kann gesagt werden, dass Nietzsches „Werk eine umfassende Ideologienlehre enthält“ (253), die im Sinne des manifestationstheoretischen Grundansatzes als „konsequente Biologie des Machtwillens“ (262) ausgestaltet wird. Die kognitive Ideologietheorie gibt diesen Ansatz preis, reformuliert aber Thesen Nietzsches im Sinne der Theorie des bedürfniskonformen Denkens. Dadurch wird *einigen* geistigen Gebilden ihr „universaler und zeitloser Anspruch, wahr, gerecht, gut oder schön zu sein“, entzogen, ohne eine „Diskreditierung aller geistigen Gebilde als Ideologie_[1]“ (253) vorzunehmen.

Barth erkennt auch richtig, dass Nietzsches Behauptung, seine „die Dekadenz des Abendlandes überwindende Philosophie“ sei „die von Wahrheit und Wissenschaft am strengsten bestätigte und aufrechterhaltene‘ Einsicht“, voraussetzt, dass sie „objektive Aussagen über Wirkliches“ (271) enthalte. Solche Aussagen kann es aber nach der „monistische[n] Metaphysik des Machtwillens“ (271), wie in Kapitel 4.2.3 gezeigt, gar nicht geben.

Einige Weltanschauungen rechnen in ihrer Theorie des Menschen und der Gesellschaft mit einer letztlich bestimmenden Instanz vorgeistiger Art. Diese sind aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie auf spezifische Weise zu kritisieren, wie am Beispiel des *Biologismus* verdeutlicht werden soll.

Man spricht von Biologismus, wenn in der Biologie – für den Bereich des Organischen – ermittelte Gesetzmäßigkeiten als einheitliche Gesetze der realen Welt verallgemeinert und sozusagen zu durchgehenden Weltprinzipien erhoben werden. [...] Der Mensch ist in allen Aspekten seines Daseins ein Produkt der Natur bzw. der organischen Evolution; seine Sozialsysteme, seine Normen und Wertvorstellungen sind biologisch zu deuten, seine Kultur ist letztendlich biologisch determiniert. (Wuketits 1992: 189f.)

Kritisch ist gegen den Biologismus und vergleichbare Konstruktionen einzuwenden, dass er zentrale Elemente der *condition humaine* vernachlässigt, insbesondere die Bindung menschlichen Lebens an Formen der Ideologie_{2/3}. Diese geistigen Entitäten stellen ihrerseits kreative Antworten auf Herausforderungen dar, wobei auf eine bestimmte Problemlage in aller Regel mehrere Antworten möglich sind. Ohne die biologische Bedingtheit menschlichen Lebens in Frage zu stellen, muss betont werden, dass spezifische Weltbildkonstruktionen und Wertsysteme, die ihrerseits Sozialsysteme und kulturelle Hervorbringungen prägen, zwar mit den biologischen Ausgangsbedingungen *zusammenhängen*, aber durch sie nicht *determiniert* sind.

Auf spiegelbildliche Weise ist die Weltanschauung des *Kulturismus* fehlerhaft, demzufolge der Mensch „ausschließlich Produkt seiner Sozialsysteme“ (190) ist. Hier wird verkannt, dass die Überzeugungssysteme und die ihnen erwachsenden soziokulturellen Phänomene Antworten auf *objektive Herausforderungen* sind, unter anderem solchen, die sich aus den biologischen Rahmenbedingungen menschlichen Lebens ergeben. „Wenn auch die biologischen Wurzeln menschlichen Sozialverhaltens – einschließlich des Moralverhaltens – in der organischen Evolution zu suchen sind [...], dann heißt das nicht, daß unser Verhalten in allen seinen Zügen biologisch *determiniert* ist.“ (200) In evolutionstheoretischer Hinsicht kann unterschieden werden zwischen der voll ausgebildeten Struktur der menschlichen Gattung, zu der das sprachgebundene Leben in einem soziokulturellen Kontext gehört, und ihren Vorformen in der Tier-Mensch-Übergangsphase. Auf diese Vorformen wird hier nicht näher eingegangen; die im Buch formulierten Thesen über die *condition humaine* bzw. über das für menschliche Lebensformen Spezifische beziehen sich auf die ausgebildete Struktur der menschlichen Gattung. Entsprechendes gilt für die Entwicklung der Individuen: Die Thesen beziehen sich auf das Individuum, das die spezifisch menschliche Struktur zumindest in den Hauptzügen herausgebildet hat, während die frühkindlichen Stadien, welche diese Struktur allmählich aufbauen, hier ausgeblendet werden. Dass es von großer Bedeutung ist, in der entwicklungspsychologischen Forschung z.B. auch die vorsprachlichen Stadien zu untersuchen, ist unbestritten.

Außerdem ist zu beachten, dass sich die Aussagen auf das beziehen, was man als die *Normalform* menschlichen Lebens bezeichnen kann. *Einzelne* menschliche Individuen können durch bestimmte Faktoren, etwa durch genetische Schädigungen und Erkrankungen aller Art, daran gehindert werden, innerhalb des jeweiligen soziokulturellen Kontextes die Normalform menschlichen Lebens zu entwickeln. So sind z.B. einige Menschen nicht in der Lage, eine natürliche Sprache zu erlernen.

ERGÄNZUNG 11: Paretos manifestationstheoretischer Ansatz

Vilfredo Pareto (1848–1923) hat eine Theorie der Residuen und Derivationen entwickelt, die als Variante der deterministischen Manifestationstheorie eingeordnet werden kann.

Eigentliche Handlungsantriebe sind in der Geschichte der Menschheit allemal Irrationalismen gewesen. Was als Rationalität im menschlich-gesellschaftlichen Bereich erscheint oder sich anbietet, ist immer nur sekundäre Rationalisierung, Kompensation als Verkleidung, Verhüllung oder Rechtfertigung von Irrationalismen durch Ratio. Die nichtrationalen Konstanten menschlichen Handelns nennt Pareto Residuen, die sekundären Rationalisierungen heißen Derivationen; zu theoretischen Aussagezusammenhängen als quasi rationaler Rechtfertigungsmechanismen residualer Handlungsabläufe verdichtet, sind die Derivate Ideologien_[1]. D.h. nach Pareto sind letztlich alle bisher in der Geschichte der Menschen wirksam gewordenen Sozialtheorien Ideologien_[1], also sekundäre Rationalisierungen primärer Irrationalismen. Wissenschaft kann diesen Sachverhalt feststellen, aber nicht ändern. (Lieber 1985: 61)

Während der späte Nietzsche zumindest *eine* spezielle Ideologie_{2/3} benötigt, um die *Umwertung aller Werte* zu vollziehen, und sie auch positiv als Philosophie der Zukunft auszeichnet, welche die Ideologien₁ der Vergangenheit überwunden hat, hat der dargelegte Ansatz Paretos eine andere Stoßrichtung. Er führt zur Entwertung *aller* Ideologien_{2/3}, die als bloße Verhüllungen der eigentlich treibenden Kräfte erscheinen. Auch hier ist der Wille zur Macht zumindest der zentrale primäre Irrationalismus.

Nach Lenk ist Paretos Theorie der Derivationen mit Sigmund Freuds (1856–1939) Theorie der Rationalisierung verwandt:

Im Gegensatz zu den Tieren besitzen [...] die Menschen die Fähigkeit, triebgesteuerte Handlungen mit Hilfe der Sprache als vernünftige, dem konventionellen Moralkodex gemäße Verhaltensweisen auszugeben. Innerhalb der Kultur unterliegen Triebhandlungen und Affekte, soweit sie sich nicht in gesellschaftlich erwünschten Bahnen halten, einem Tabu. Hieraus ergibt sich für die Individuen fortwährend der Zwang zur Rechtfertigung solcher verbotenen Wünsche und Handlungen. Das heißt: alogischem Verhalten wird mit Hilfe von Rationalisierungen der Anschein des Vernünftigen gegeben. Dieser Funktion der Rationalisierungen entspricht die der Derivationen bei Pareto. Im Bewußtsein der Individuen, die mit Hilfe der Derivationen den irrationalen Ursprung ihres Tuns vor sich und anderen verschleiern, erscheint ihr Verhalten als Ausfluß rationaler Überlegungen. (Lenk 1984: 24)

Sind die eine primäre Instanz vorgeistiger Art postulierenden Manifestationstheorien verfehlt, so ist auch die generelle Unterscheidung zwischen primären Irrationalismen und sekundären Rationalisierungen abzulehnen. Sie läuft darauf hinaus, *alle* Ideologien_{2/3} als sekundäre Rationalisierungen – sei es nun des ‚rohen‘ Willens zur Macht oder anderer irrationaler Größen – und damit zugleich als Ideologien₁ zu denken. Lenk hält fest, dass „die Theorie der Derivationen alles Geistige als von Grund auf ideologisch_[1] denunziert“ (24). Die kognitive Ideologietheorie vertritt demgegenüber die Auffassung, dass Ideologien_{2/3} mit Ideologien₁ verbunden sein *können* und dass *einige* Ideologien₁ so etwas wie sekundäre Rationalisierungen darstellen, allerdings nicht primärer Irrationalismen, sondern vor allem der jeweiligen *Wertsysteme*, die durch die Rationalisierungen mit illusionären höheren Weihen ausgestattet werden.

Der skizzierte Theorietyp wirft darüber hinaus *Interpretationsprobleme* auf. Angesetzt werden kann bei der folgenden Aussage über Paretos Ansatz: „Den Glauben an die Möglichkeit, durch Feststellung des Derivat-Charakters der Ideologien_[1] diese selber aufheben zu können, muß Wissenschaft aufgeben.“ (Lieber 1985: 61)

Deutungsoption 1: Menschen werden als Lebewesen betrachtet, die unausweichlich und ohne Ausnahme „sekundäre Rationalisierungen primärer Irrationalismen“ hervorbringen, *die dann als wahr angesehen werden.*

Diese Interpretation gerät jedoch in Konflikt mit dem Anspruch der Theorie, über den Mechanismus der „Verhüllung oder Rechtfertigung von Irrationalismen durch Ratio“ *aufzuklären*. Für denjenigen, der die Theorie verstanden hat und sie auch akzeptiert, ändert sich nämlich der *Status* der sekundären Rationalisierungen: Sie werden nicht mehr als wahr angesehen, sondern als bloße Manifestationen der primären Irrationalismen, die den Status von Illusionen haben. Die Menschen glauben

zwar, z.B. ethischen Regeln zu folgen – de facto folgen sie aber der irrationalen primären Instanz. Sie sind demnach in einer Selbsttäuschung befangen; der Aufgeklärte erkennt demgegenüber die Ideologien_{2/3} als sekundäre Rationalisierungen. Zu erwägen ist daher

Deutungsoption 2: Die vielen *unaufgeklärten* Menschen, die den Grundmechanismus nicht durchschauen, sind in den „sekundäre[n] Rationalisierungen primärer Irrationalismen“ gefangen, die sie für wahr halten. Mit den wenigen *aufgeklärten* Menschen verhält es sich anders. Einerseits erzeugen und akzeptieren auch sie Ideologien_{2/3}, aber die jeweilige Ideologie_{2/3} wird nicht mehr als *wahr* angesehen, sondern als Manifestation der primären Irrationalismen, welche diese verhüllt. Sie hat nun den Status einer Fiktion, die nicht mehr geglaubt wird, *ohne doch ganz auf sie verzichten zu können*.

Option 2 ist als Pareto-Deutung plausibler als Option 1, welche eine Erkenntnis postuliert, die zwar einerseits radikal ist, aber andererseits doch folgenlos bleiben soll. Auf der anderen Seite eröffnet sich, wenn man Option 2 weiter denkt, eine weitere Möglichkeit:

Deutungsoption 3: Die wenigen *aufgeklärten* Menschen, die den Grundmechanismus durchschauen, befreien sich *ganz* von den Ideologien_{2/3}, die zugleich Ideologien₁ sind. Der Aufgeklärte erkennt den Willen zur Macht als eigentlichen Handlungsantrieb an und *verzichtet* auf dessen sekundäre Rationalisierung, die ja auf die Verschleierung des eigentlichen Handlungsantriebs hinausläuft, da diese nicht mehr *gebraucht* wird. In diesem Fall ist es eben doch möglich, „durch Feststellung des Derivat-Charakters der Ideologien_{2/3} diese selber auf[zuh]eben“. Der Aufgeklärte tut guten Gewissens das, was der Wille zur Macht ihm einigt, ohne noch dessen sekundäre Rationalisierung – sei es nun in geglaubter oder in fiktionaler Form – nötig zu haben. Demnach kann es sowohl ein ideologie_{2/3}freies als auch ein ideologie₁freies Denken geben.

Diese Position zieht die Konsequenz daraus, dass die Verhüllung letztlich nur funktioniert, wenn sie undurchsicht bleibt. Man kann zwar *anderen* das als sekundäre Rationalisierung Erkannte als Wahrheit vorspiegeln, aber *für den Theoretiker*, der den Mechanismus durchschaut, stellt die Ideologie_{2/3} nichts Bewahrenswertes mehr dar.

Die sich aus allen drei Deutungsoptionen ergebenden Theorien wirken *enthemmend*, insbesondere gilt das für den Option 3 verpflichteten Ansatz. Hier wird etwa so argumentiert: „Eigentlich werden alle vom Machtwillen als primärer irrationaler Instanz gesteuert; die meisten haben es jedoch nötig, diese Steuerung zu verhüllen und z.B. zu glauben, ethische Werte zu verwirklichen; wir haben den Zusammenhang durchschaut und folgen unserem Machtwillen ohne eine pseudorationale Verschleierung, ohne Humanitätsduselei“. Wer die Verhüllung des eigentlichen Handlungsantriebs durchschaut zu haben meint, kann also leicht zu der Überzeugung gelangen, es gehe nun darum, dem ‚rohen‘ Willen zur Macht konsequent zu folgen, und dies geschehe eben, indem man sich aggressiv verhalte und sich andere Individuen, Gruppen, Völker unterwerfe. Dem ‚rohen‘, ungebrochenen Willen zur Macht zu folgen, läuft dann auf die Etablierung einer autoritären Herrschaftsordnung hinaus, die wiederum unter Einsatz massiver Gewalt gesichert werden muss.

Folgt man der Option 2 oder 3, so liegt es auch nahe, die Theorie zu einem *Manipulationskonzept* auszubauen, wie es in Kapitel 4.5 behandelt worden ist: „Die Gesellschaft würde zusammenbrechen, wenn die Masse die jeweilige Ideologie_{2/3} nicht für wahr halten würde. Die Verbreitung der Einsicht in den Grundmechanismus würde nun aber zum Glaubensverlust führen; daher muss sie verhindert werden – die brisante Erkenntnis muss der Elite vorbehalten bleiben. Deren Aufgabe besteht somit darin, die Ideologien_{2/3}, die sie als sekundäre Rationalisierungen der eigentlich treibenden Kraft durchschaut hat, der Masse weiterhin *als Wahrheit* zu verkaufen, da nur so der Zusammenbruch nicht nur der bestehenden, sondern jeder gesellschaftlichen Ordnung verhindert werden kann.“ In diesen Denkkontext fügt sich die von Pareto entwickelte Sozial- und Geschichtstheorie, die einen Kreislauf der um die Macht kämpfenden Eliten annimmt, zwanglos ein:

Sozialtheorien sind in diesem Kreislauf die ideologischen^[1] Rechtfertigungsinstrumente für die von den Eliten verfolgten Machtinteressen. Sie sind nicht zuletzt deshalb nötig, um den Eliten die für ihren Kampf erforderlichen Zustimmungen und Energien von Massen zu sichern. Und Massen sind nur durch Ideologien^[1] mobilisierbar. (62)

Damit wird die kritische Priester- und Herrentrugtheorie der französischen Aufklärer (vgl. ERGÄNZUNG 21) ins Affirmative zurückgebogen: Die Manipulation der unaufgeklärten Masse durch die (mehr oder weniger) aufgeklärte Elite ist nicht zu kritisieren, sie ist vielmehr *notwendig*, um die Masse zu aktivieren und so bestimmte soziokulturelle Strukturen zu erzeugen. Der Geschichtsprozess besteht nach dieser Auffassung im Kern darin, dass mehrere Eliten aufeinander folgen, die jeweils die Massen durch Propagierung von Ideologien^{3/2}, an die sie selbst nicht glauben, manipulieren und mobilisieren, was letztlich der Durchsetzung der Machtinteressen der Eliten dient. Der Massenbetrug erscheint somit als notwendig, damit die Elite ihren Machtwillen realisieren kann. Die kognitive Ideologietheorie stellt demgegenüber die Bindung menschlicher Lebensformen an *akzeptierte bzw. geglaubte* Ideologien^{2/3} heraus. Demnach kann es gar keine Elite geben, die an gar nichts glaubt. Wenn sie nicht an das glaubt, was sie als Wahrheit verkündet, so beruht dies darauf, dass sie *andere* Überzeugungen hat, die verschwiegen werden. Die Auffassung „Die Masse muss (und will) getäuscht werden“ ist eine unannehmbare und zynische Position, die auf der Verkenning eines Elements der *condition humaine* beruht. Die Mehrheit der Bevölkerung wird als nur durch Manipulation fähbare Herde begriffen. Die ungehemmte Verfolgung der eigenen Interessen erscheint so als das durch die Natur des Menschen gebotene Vorgehen.

Als Variante dieser Manipulationstheorie lässt sich das Konzept von Georges Sorel (1847–1922) einordnen, das als Modifikation des Marxismus auftritt. Damit das Proletariat die soziale Revolution vollziehen kann, „bedarf es der Bindung des Proletariats an einen Mythos“ (62). Unter einem Mythos kann hier ein von der Elite dem Proletariat vermittelter Vorstellungskomplex verstanden werden, an den diese selbst nicht glaubt; „Mythos“ steht für einen den eigenen Zwecken dienenden Betrug. Dem Proletariat wird die Vorstellung eines Idealzustands vermittelt, der als durch die eigene Aktivität erreichbar ausgegeben wird, was die Elite aber selbst nicht glaubt. Die Elite will die durch eine Manipulation erzeugte revolutionäre Massenaktivität vielmehr nutzen, um solche Ziele zu erreichen, die mit ihrem Machtinteresse im Einklang stehen. Das Proletariat wird hier ebenfalls als nur durch Manipulation fähbare Herde begriffen. Dem Proletariat kann bloß durch Täuschung das Bewusstsein vermittelt werden, durch eigene gewaltsame Aktivität in das ‚Reich der Freiheit‘ eintreten zu können, welches die Elite benötigt, um mithilfe des revolutionär aktiven Proletariats an die Macht kommen zu können.

Topitsch setzt bezogen auf Paretos Beitrag zur erkenntniskritischen Ideologieforschung etwas andere Akzente. Nach seiner Auffassung löst sich Pareto

von allen Formen wertender Deutung des Weltgeschehens und macht sie zum Gegenstand kritischer Analyse. Vor allem wendet sich der Denker gegen die sogenannten „derivazioni“, die zumal in den Naturrechtslehren so häufigen Scheinbegründungen jeweils schon vorausgesetzter ethisch-politischer Wertungen. [...] Der wesentliche Zweck solcher Argumentationen ist es, durch gefühlsmäßige Einwirkungen der Menschen zu einer jeweils schon vorausgesetzten Wertung oder Handlungsweise zu bewegen. Dabei kann man ein und dieselbe Derivation zur Rechtfertigung oder Bekämpfung der verschiedensten Werte und Normen verwenden, aber auch umgekehrt ein und dieselbe Wertung oder Verhaltensnorm mit den verschiedensten Derivationen verteidigen oder angreifen (Topitsch 1988: 29).

Eine Manifestationstheorie, die alles Menschliche auf eine primäre Instanz vorgeistiger Art wie den Willen zur Macht zurückführt, ist von einer Theorie zu unterscheiden, die bloß die *Dogmatisierung und Hypostasierung* der jeweils akzeptierten „ethisch-politische[n] Wertungen“, welche diese zu den definitiv richtigen Werte aufbläht, aufzudecken versucht. Die letztere Theorie lässt jenseits der Werthypostasierung eine rationale Begründung von Werten und Normen zu, die konkurrierende Wertsysteme z.B. unter dem Gesichtspunkt der Lösungskompetenz für praktische Lebensprobleme vergleicht. Der ersteren Theorie erscheint hingegen *jeder* Versuch der Begründung von Werten und Normen als scheinlogische Begründung für das von der primären Instanz vorgeistiger Art Eingege-

bene. Im ersten Fall werden *alle* Ideologien_{2/3} als „nachträgliche Rationalisierungen für affektiv bedingte Entschlüsse“ (Topitsch/Salamun 1972: 38) betrachtet, im zweiten Fall hingegen nur diejenigen, die ihr Wertesystem mit höheren Weihen ausstatten.

„Pareto betrachtet es als eine wichtige Aufgabe sozialwissenschaftlicher Untersuchungen, solche scheinlogischen Begründungen (*Derivationen*) immer wieder auf die ihnen zugrunde liegenden affektiven, emotionalen Antriebe (*Residuen*) zurückzuführen.“ (38f.) Dieser Satz hat in beiden Theorien eine unterschiedliche Bedeutung: Im einen Fall bestehen die relativ konstanten Residuen vor allem im Willen zur Macht selbst, im anderen hingegen im Wunsch, das eigene Wertesystem möge das definitiv richtige sein. Auch die These, dass „sich die Derivationen im Verlauf der Geschichte ändern und in den verschiedensten Formen auftreten können“ (39), hat jeweils unterschiedliche Bedeutung: Die Derivationen sind im einen Fall die gesamten Ideologien_{2/3}, im anderen Fall jedoch nur die Werthypostasierungen, z.B. die Verankerung der eigenen Wertüberzeugungen im *Naturrecht*. Auch für die erkenntniskritische Ideologietheorie gilt, dass in einer postulierten höheren Instanz ganz unterschiedliche Werte, Normen, Ziele auf scheinhafte Weise verankert werden können und „daß in der sozialen Praxis ein und dieselbe Wertvorstellung häufig mit Hilfe der unterschiedlichsten Derivationen gerechtfertigt wird“ (40), wenn man darunter Postulate höherer Instanzen versteht. Um zu klären, welche Thesen Pareto im Einzelnen zuzuschreiben sind, bedarf es weiterer Forschungen.

Zur *condition humaine* gehört die Möglichkeit, zu neuen und besser begründeten Ideologien_{2/3} übergehen und Ideologien₁ überwinden zu können; außerdem lässt sich die dogmatische durch die undogmatische Haltung ersetzen. Wird das als spezifisch menschlich Erkannte auch praktisch anerkannt, so wird damit ein *Humanisierungsprozess* vorangetrieben, der auch zum Abbau autoritärer Herrschaftsformen führt. Der behandelte Typ der Ideologietheorie entwertet demgegenüber die Sphäre der Ideologien_{2/3} und stellt sie generell unter Ideologieverdacht; das hat zur Folge, dass die angesprochenen menschlichen Potenziale unausgeschöpft bleiben. Die Behauptung, das eigentlich Bestimmende sei eine primäre Instanz vorgeistiger Art, leitet Wasser auf die Mühlen derer, die eine autoritäre Herrschaft etablieren wollen, in der sie selbst zu den Gewinnern gehören.

Der defizitäre Typ der Ideologietheorie stellt dieses Ansinnen als eines dar, das auch die anderen verfolgen, die aber nicht in der Lage oder nicht mutig genug seien, dies zuzugeben. De facto folgen jedoch auch diese Ideologietheorien bestimmten weltanschaulichen und soziopolitischen Leitvorstellungen. So wird eben das Ziel verfolgt, feste Herrschaftsstrukturen bestimmter Art zu etablieren und zu sichern. Diese Ideologie₃ wird in die primäre Instanz und damit in die *Natur des Menschen* projiziert und so mit höheren Weihen ausgestattet. Dadurch entsteht folgendes Bild: „Während die anderen auf sekundäre Rationalisierungen fixiert sind, erkennen wir, worum es *eigentlich* geht und handeln im Einklang mit der Natur des Menschen“. Hinter dem Entlarvungsgestus steckt somit eine in dogmatischer Form vertretene Ideologie₃, die ihre Werte und Ziele durch Projektion in die postulierte primäre Instanz mit höheren Weihen versieht und so eine Ideologie₁ erzeugt. Der Versuch, sich von den Ideologien₁ zu befreien, führt unter diesen Vorzeichen dazu, dass man den der primären irrationalen Ebene zugerechneten Tendenzen mit gutem Gewissen uneingeschränkt folgt.

Die Überlegungen in diesem Kapitel zeigen einmal mehr, dass die Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen Typen der Ideologietheorie keine rein akademische Angelegenheit, sondern mit der Auseinandersetzung zwischen Lebensformen und -stilen verwoben ist. Wird als primäre Instanz eine vorgeistige Größe wie der Wille zur Macht oder – eine weitere Variante – die Sexualität angesehen, so liegt es nahe, die vermeintliche Einsicht in die sekundären Rationalisierungen primärer Irrationalismen so zu wenden, dass es die primäre Instanz zu entfesseln gelte. Der Ansatz der weltanschauungsanalytischen Ideologietheorie führt demgegenüber zu der These, dass Größen wie der Machtwille und die Sexualität auf menschlicher Ebene durch Überzeugungssysteme *geformt* sind. Diese Formung ist zugleich eine *Zügelung*, die es prinzipiell zu erhalten gilt. Die aus deterministischen Manifestationstheorien abgeleiteten Entfesselungskonzepte gefährden Humanisierungsbestrebungen; das gilt auch für den radikalen sexuellen Hedonismus. Die Steuerung durch Ideologien_{2/3} ist nicht auszuhebeln, sondern schlechter sind durch besser begründete Ideologien_{2/3} zu ersetzen.

ERGÄNZUNG 12: Feministische Ideologiekritik als Beispiel

Marianne Streisand, die zuvor ein Modell feministischer Ideologiekritik unter anderem auf Texte Heiner Müllers angewandt hatte, fragt in einem Aufsatz selbstkritisch nach „Nutzen und Nachteil feministischer Ideologiekritik“ (Streisand 1995: 269). An diesem Beispiel können die Gefahren analysiert werden, die für die Textwissenschaft immer dann entstehen, wenn ein bestimmtes soziopolitisches Programm, hier dasjenige des Feminismus, in sie eindringt, wogegen grundsätzlich nichts einzuwenden ist. Die Hauptgefahr besteht darin, dass die philologische Tätigkeit ganz von der jeweiligen Ideologie₃ vereinnahmt wird, was stets mit kognitiven Defiziten verbunden ist.

Aus der Sicht der kognitiven Hermeneutik ist es wissenschaftlich legitim, sich gezielt z.B. mit der Gestaltung von Frauenfiguren in literarischen Texten zu beschäftigen. Eine solche Aspektinterpretation sollte aber stets vor dem Hintergrund einer hinlänglich bewährten Basis-Interpretation erfolgen; vgl. Kapitel 3.1. Darüber hinaus ist es möglich, die expliziten oder impliziten Annahmen eines Autors über die Geschlechter und speziell über die Frauen, die Teil seines Überzeugungssystems sind, herauszuarbeiten. Ein Autor kann z.B. eine negative Sicht der Frauen vertreten, die sich in der Gestaltung seiner Frauengestalten spiegelt.

Natürlich kann und darf das allgemeine Frauenbild ebenso wie die spezielle Gestaltung einer fiktiven Frauenfigur nach Maßgabe eines feministischen Wertsystems *kritisch beurteilt* werden. Diese „Überprüfung der Porträts weiblicher Figuren und Charaktere in Texten männlicher Autoren [...] unter dem Blickwinkel parteilicher Weiblichkeit oder weiblicher Parteilichkeit“ (283) stellt jedoch keine *textwissenschaftliche* Erkenntnis dar, sondern gehört in den soziopolitischen und den weltanschaulichen Diskurs, in denen der Interpret die weiblichen Figuren mit seinem eigenen *werthaft-normativen Frauenbild* konfrontiert. Die *Feststellung*, dass der Autor die Frauen auf eine bestimmte Weise sieht und bewertet, ist etwas anderes als die *Bewertung* dieses Frauenbilds nach den Maßstäben des Interpreten.

Eine der Möglichkeiten der textwissenschaftlichen Aufbauarbeit besteht darin, eine tiefenpsychologische Theorie zur Vertiefung der Interpretation zu benutzen. In einigen Fällen wird konstatiert, dass „ein deutlich idealisiertes Frauenbild“ (284) vorliegt, das sich als *Wunschprojektion* des Autors dechiffrieren lässt. Angenommen wird, dass „die vom männlichen Prinzip abgespaltenen Eigenschaften, Aufgabenstellungen, sozialen Rollen, habituellen Muster und Werte dem Prinzip Weiblichkeit projektiv zugeordnet werden“; das Weibliche wird dann „nach dem Muster des Männlichen definiert und in ihm aufgehoben“ (284). Hier hängt der wissenschaftliche Wert der Aussagen von der Verlässlichkeit der Bezugstheorie ab.

Die folgenden Aussagen Streisands weisen darauf hin, dass der feministische Ansatz häufig in dogmatischer Form vertreten wird: „Der ‚Trick‘ dieses und anderer Texte dieser Art besteht jedoch darin, daß er *vorgibt* zu wissen, wie es sich ‚wirklich‘ verhält. [...] Das rhetorische Spiel besteht darin, einen Gestus aufzubauen, mit dem vom Standpunkt des ‚richtigen‘ Bewusstseins her über das ‚falsche‘ Bewußtsein des männlichen Autors gerichtet wird.“ (285) Die generelle Kritik der dogmatischen Haltung trifft auch diese Variante. Das „scheinbar authentische[] Wissen über Frau-Sein und Weiblichkeit“, die „Wahrheit, in deren Besitz man sich glaubt“ (285), erweist sich bei genauerer Analyse als das zu einem *vermeintlichen Wissen über das Wesen der Frau* hochstilisierte werthaft-normative Frauenbild des Interpreten. Die Zielvorstellung des „autonomen (emanzipierten) weiblichen Subjekts“ (285) wird als Wesenserkenntnis missverstanden. Man glaubt, „im Namen der Frau‘ zu sprechen“ (291). Die auf der „essentialistische[n] Setzung von Weiblichkeit“ (286) beruhenden Aussagen gehören nicht in die Textwissenschaft. Diese Setzung stellt eine Form bedürfniskonformen Denkens dar, das die eigenen Werte und Normen mit höheren Weihen ausstattet. In dieser einen „universellen Wahrheitsanspruch“ (292) erhebenden Gestalt ist die feministische Ideologiekritik selbst ideologisch₁. Die dogmatische Form der textwissenschaftlich angewandten feministischen Ideologie₃ kritisiert „das Denken und die Phantasie-Produktionen eines männlichen Autors [...] vom Standpunkt einer gruppenspezifischen Wahrheitsüberzeugung aus, die ihre Kraft *praktischen* Interessen verdankt“ (289). Der Versuch, z.B. „Heiner Müller ‚als Frau [zu] lesen““ (288), stellt daher gerade in zentralen

Partien kein kognitiv-textwissenschaftliches Unternehmen dar. Für die Gleichberechtigung der Geschlechter einzutreten, ist legitim; wer aber in diesem Rahmen Textwissenschaft betreiben will, muss sich *zusätzlich und primär* an kognitiven Kriterien orientieren. Das führt auch dazu, dass eine idealisierte – und bedürfniskonforme – „Kategorie geschlechtlicher Gleichheit“ (290) aufgegeben wird. Wie jede andere Ideologie_{3/2} kann auch die des Feminismus leicht in eine Ideologie₁ umschlagen, die den Erkenntnisprozess behindert. Der „Kampf gegen ‚das Patriarchat‘“ (290) wird innerhalb der Textwissenschaft nicht selten mit kognitiv unsauberen Mitteln geführt. Entsprechendes gilt für alle anderen Konstellationen dieser Art. Immer ist die Verführung groß, die Textwissenschaft für ein Konzept zu vereinnahmen, „das unmittelbar praxisbezogene, handlungsorientierende und auch ‚sinnstiftende‘ Folgen“ (292) hat.

Die Überlegungen in Kapitel 4.3 zeigen, dass speziell auch die textwissenschaftliche Arbeit

nicht in einem absolut wertfreien Raum vor sich [geht], sondern stets innerhalb eines bestimmten gesellschaftlichen Rahmens, dessen Normen und Interessenrichtungen die Fragestellungen und Problemauswahl, den Betrachtungsaspekt und die methodischen Perspektiven des wissenschaftlichen Forschers mitbestimmen. Aber diese teilweise normative Fundierung und soziale Bedingtheit alles Denkens muß keineswegs bedeuten, daß jedes wissenschaftliche Denkergebnis von vornherein ideologisch_[1] im Sinne von parteiisch und interessengebunden ist (Topitsch/Salamun 1972: 45f.).

Die kognitive Hermeneutik und die kognitive Ideologietheorie wenden sich gegen alle Denkbestre-
bungen, „die die Idee einer möglichen objektiven Wahrheitserkenntnis überhaupt zugunsten der
These von der Ideologiehafteit_[1] alles Denkens preisgeben, um auf diese Weise eigene interessen-
gebundene Behauptungen der allgemeinen wissenschaftlichen Kontrolle zu entziehen“ (47).

ERGÄNZUNG 13: Lenk über die konservative Ideologiekritik

Nach Lenk ist die konservative Ideologiekritik

dadurch gekennzeichnet, daß sie zwar unter den jeweils herrschenden Schichten den Zweifel an überkommenen Werten entfacht, zugleich jedoch die Konsequenzen einer allgemeinen Desillusionierung im Volke scheut. Da festgefügte Vorurteile zur Stabilisierung der Herrschaft beitragen, sollen sie gegen besseres Wissen bewahrt werden. Die Verbreitung der Wahrheit findet ihre Grenze an der Staaträson. Diese Form der Ideologiekritik geht davon aus, daß bestehende Herrschaftsordnungen um der allgemeinen Ruhe und Sicherheit willen in jedem Falle erhalten bleiben müssen. Von Machiavelli bis in unsere Zeit haben sich die führenden Theoretiker dieser ideologiekritischen Tradition bewußt auf die Seite der jeweiligen Staatsmacht gestellt. Sie selbst waren in ihren Schriften Freigeister: den Herrschern jedoch empfahlen sie, dafür Sorge zu tragen, daß Moral, Religion und Sitte, die sie als die wichtigsten Stützen der Machtausübung ansahen, geachtet und gefördert würden. (Lenk 1984: 32f.).

Nach der in Kapitel 4.5 dargelegten Auffassung sind diese Ansätze anders einzuordnen, nämlich nicht als Variante der Ideologie₁kritik, sondern der *Manipulationstheorie*, wobei die obige Option 1 besonders häufig vertreten wird. Denkt man die Bevölkerungsmehrheit als unwissend, dem als verfehlt geltenden religiösen Denken verhaftet und durch irrationale Tendenzen gefährdet, so handelt man zum Besten des Volks, wenn man ihm bestimmte, die Gefahren zügelnde Unwahrheiten als Wahrheiten verkauft, die ungehinderte Wahrheitssuche hingegen der Elite vorbehält – den Gebildeten, die sich vom religiösen Denken befreit haben und weniger durch irrationale Tendenzen gefährdet sind.

Diese *Manipulationstheorien* sind in der Tat einer konservativen Haltung verpflichtet. Dabei geht es jedoch nicht nur um das gruppenegoistische Interesse an der „Festigung der bestehenden Machtverhältnisse“ (33), um die eigenen Privilegien zu sichern, sondern häufig auch um die Überzeugung, dass die bestehende Herrschaftsordnung im Kern *vernünftig* ist. Dann aber will man sie nicht primär „um der allgemeinen Ruhe und Sicherheit willen“ erhalten, sondern weil man annimmt, dass jede Alternative schlechter wäre als das Bestehende.

Manipulationstheorien, die Option 1 vertreten, beruhen in einigen Fällen auf der anthropologischen Annahme

einer unabänderlichen Verderbtheit der menschlichen Natur, die als mehr oder minder gebändigtes Triebchaos erscheint. Die Legitimation jedweder Herrschaftsform wird in der Regel aus der Notwendigkeit abgeleitet, die ziellos schweifende, von Haus aus träge Bestie Mensch zu geregelter Tätigkeit, Zucht und Ordnung zu bringen. Allein den kulturellen Institutionen verdanke der Mensch das, was ihn vom Tier unterscheidet. Mit ihrer Auflösung sei auch stets der erreichte Stand der Triebbändigung, auf die letztlich alles ankomme, gefährdet. Daher liege es im eigenen Interesse der Menschen, an der Aufrechterhaltung dieser Einrichtungen zu arbeiten. (33)

Die erkenntniskritische Ideologie₁theorie ist hingegen mit einem deutlich anderen Menschenbild verbunden: Menschen sind zwar von ihrer Struktur her für bedürfniskonformes Denken anfällig, aber grundsätzlich in der Lage, dessen Mechanismen zu erkennen und es zumindest zurückzudrängen – sie sind in Erkenntnisdingen nicht unabänderlich verderbt. Und in soziopolitischer Hinsicht ergeben sich aus der undogmatischen Aufklärungsphilosophie ebenfalls andere Konsequenzen: Einerseits wird zugestanden, dass die menschliche Lebensformen grundsätzlich auf kulturelle Institutionen angewiesen sind, andererseits wird aber betont, dass die besondere Beschaffenheit der jeweiligen Institutionen von Ideologien_{3/2} abhängt, die nicht nur veränderbar, sondern auch nach rationalen Kriterien verbesserbar sind. Es wird daher nicht mit „einer unabänderlichen Verderbtheit der menschlichen Natur“ gerechnet, die angeblich eine *ganz bestimmte und sehr rigide* Herrschaftsform, nämlich die jeweils bestehende, erforderlich macht. Diese *extreme* Variante einer konservativen Anthropologie und Gesellschaftstheorie stilisiert den Übergang von einer bestimmten zu einer anderen Gestalt der ideologie_{3/2}abhängigen kulturellen Institutionen hoch zum Zusammenbruch der kulturellen Einrichtungen *überhaupt*. Das ist jedoch ein korrigierbarer Denkfehler. „Jeder Versuch, auf dem Wege gesellschaftlicher Reformen das Verhalten der Individuen entscheidend ändern zu wollen, muß dieser Konzeption als utopisch, wenn nicht gefährlich erscheinen, weil mit der Veränderung des Herrschaftsapparates die notdürftig in Zaum gehaltenen destruktiven Energien freigesetzt würden.“ (33) Die Kritik an diesem extremen Konservatismus ist mit der Einsicht verbindbar, dass in

Umbruchszeiten die Freisetzung destruktiver Energien *tatsächlich* eine Gefahrenquelle darstellt, die einzukalkulieren ist.

Lenk behauptet, „die Entlarvungspsychologie“ sei ein „wichtiges Element der ‚klassischen‘ konservativen Ideologiekritik“: „Verborgene Motive menschlichen Handelns und Denkens sollen hinter aller Verstellung und Maskerade aufgespürt und ans Licht gebracht werden.“ (33) Eine solche Theorieanlage passt allerdings deutlich besser zu Option 2, welche die bestehende Gesellschaft kritisiert, um eine vernünftigere vorzubereiten. So versucht z.B. Helvétius, den Willen zur Macht als verborgenes Motiv zu erweisen, um damit den Rationalitätsanspruch der Verteidiger der bestehenden Ordnung zu destruieren.

Lenk verweist in diesem Zusammenhang auch auf Schopenhauer und Nietzsche. Diese vertreten jedoch in der Hauptsache keinen manipulationstheoretischen, sondern einen ideologie₁kritischen Ansatz im weiteren Sinn; vgl. Kapitel 4.2.2 und 4.2.3 – Lenks Zuordnung ist daher problematisch. Ein Satz wie „Nur wenige ‚freie Geister‘ können die Wahrheit ertragen; für die ‚Masse‘ hingegen sind Mythen und Lebenslügen unentbehrlich“ (33) kann in beiden theoretischen Kontexten auftreten, hat aber jeweils einen anderen Sinn. Manipulationstheoretisch bedeutet der Satz, dass der *in guter Absicht erfolgende Betrug* der Masse notwendig ist. Ideologie₁kritisch bedeutet der Satz hingegen, dass unter bestimmten Bedingungen die Masse sehr weitgehend in *Formen bedürfniskonformen Denkens verstrickt* ist, sich an sie gewöhnt hat und sie zum Leben braucht. Dieser Fall kann noch weiter ausbuchstabiert werden: Gibt es eine Elite, die sich erstens von den jeweiligen Formen bedürfniskonformen Denkens weitgehend gelöst hat und erkennt diese zweitens die Abhängigkeit der Masse von diesen defizitären Ideologien_{3/2}, so kann sie durch geschickte Manipulation diese Abhängigkeit zusätzlich stützen und sogar verstärken, sofern die Elite von „der sozialen Nützlichkeit von bestimmten Religionen, Metaphysiken und Überzeugungen“ (33) ausgeht. Auch die Auskunft, dass die „Frage nach wahr oder falsch [...] hinter der nach der sozialen Nützlichkeit“ (33) zurücktritt, hat in beiden Kontexten eine unterschiedliche Bedeutung. Manipulationstheoretisch besagt sie, dass die Erkenntnis der Wahrheit für die Masse schädlich wäre, da sie z.B. destruktive Tendenzen freisetzen würde. „Was dem Staate, dem Vaterland, dem Ansehen der Nation dient, ist gut, und dementsprechend sind alle Wahrheiten schlecht und verfemt, sofern sie sich nicht dem Machtwillen der jeweils Herrschenden einfügen.“ (34) Ideologie₁kritisch besagt die Auskunft demgegenüber, dass die Bindung an das bedürfniskonforme Denken mit seiner spezifischen sozialen Nützlichkeit das Vordringen zur wahren Erkenntnis verhindert.

Der auf die obige Option 1 bezogene Satz „Zur Bändigung des Volkes ist jede Form staatlich verordneter Ideologie nützlicher als die Freiheit des Denkens“ (34), trifft zu, wenn die Ideologie_{2/3} gemeint ist, nicht aber wenn es um die Ideologie₁ geht – denn es handelt sich um Fremd-, nicht um Selbsttäuschung. Dem Volk wird eine Ideologie_{2/3} vermittelt, die sich von derjenigen der freien Geister unterscheidet.

Lenk kommt in diesem Kontext auch auf Napoleons „Verfemung der ‚Ideologen‘“ zu sprechen:

Für ihn bedeuteten die kritischen Erkenntnisse dieser Theoretiker, welche seiner autokratischen Macht nicht als Stütze dienen konnten, nur verstiegene Produkte unpraktischer Schwarmgeister. Während das Kaisertum erneut einer Legitimation durch religiöse Weihen bedurfte, wagten es jene Philosophen, kritische Gedanken zur Ausübung staatlicher Macht zu äußern, wodurch der Souverän sein Ansehen in den Augen der Untergebenen gefährdet sah. ‚Ideologen‘ nannte er jene Intellektuellen, die zwar selbst nicht an Staatsgeschäften teilhaben, dessen ungeachtet aber bestimmte Vorstellungen verbreiten wollen, die für die Zwecke der Massenlenkung ungeeignet sind. (34)

Aus Lenks Sicht erscheint Napoleon als klassischer Manipulator, der zwar selbst nicht religiös denkt, aber eine „Legitimation durch religiöse Weihen“ anstrebt und deshalb die kritischen Gedanken der *Idéologie* zur Ausübung staatlicher Macht und speziell zur Verwendung religiöser Legitimationen abwehren muss. Seine Diffamierungsstrategie hat eine bislang noch nicht hinlänglich behandelte Facette: Wenn Napoleon die Vertreter der *Idéologie* abwertend als Ideologen bezeichnet, so werden diese nicht nur als Schwarmgeister eingeordnet, sondern aus manipulationstheoretischer Sicht als Intellek-

tuelle gekennzeichnet, welche die Unerlässlichkeit der in guter Absicht erfolgenden Massenmanipulation verkennen und so durch deplazierte Kritik die Zerstörung einer vernünftigen Ordnung vorbereiten. Es geht somit nicht einfach nur um die Opposition zwischen Realpolitikern im heutigen Sinn und Idealisten, Träumern, Utopisten – die Realpolitik ist vielmehr speziell im Sinne von Option 1 als eine Politik zu sehen, welche die Notwendigkeit der (gerade auch religiösen) Massenmanipulation erkannt hat. Ihr stehen diejenigen gegenüber, die zwar vielleicht in gewisser Hinsicht zur Wahrheit vorgezogen sind, diese jedoch nicht nur im kleinen Reich der freien Geister verkünden, wie es angemessen wäre, sondern die Masse selbst aufklären wollen. Gelänge dies, so würde aus manipulationstheoretischer Sicht jedoch keine vernünftige Gesellschaft entstehen, sondern es würde die im Kern vernünftige bestehende Ordnung zerstört werden. *Deshalb* ist der Kampf gegen die *Idéologie* von großer Bedeutung, denn wenn sich Intellektuelle mit bestimmten Theorien (die zutreffend sein können) an das Volk wenden und es aufklären wollen, so kann dies aus der Sicht von Option 1 katastrophale Konsequenzen haben. Napoleons Ideologieverständnis hat somit *überhaupt nichts* mit der erkenntniskritischen Ideologie₁forschung zu tun.

Es gibt Bestrebungen, die für autoritäre und speziell totalitäre Gesellschaftsordnungen bedrohlich sind, und es gibt auch für sie gefährliche Erkenntnisse. War es auf einem gewissen Entwicklungsstand der Kommunikationsmittel möglich, „gefährliche“ Wahrheiten geheimzuhalten“ (35), so ist dies in der Gegenwart zumindest sehr schwierig geworden. Es können sich aber neue Formen der Manipulation herausbilden.

Die klassische Manipulationstheorie ist nicht zwangsläufig mit einer „Geistverachtung“ (35) verbunden. Sie vertritt vielmehr eine bestimmte Form der Zwei-Reiche-Lehre: Im kleinen Reich der freien Geister ist es legitim und wichtig, nach Wahrheit zu streben; im großen Reich der Gesellschaft ist es hingegen von vorrangiger Bedeutung, die Zerstörung der vernünftigen Ordnung zu verhindern – und das ist nach Option 1 nur durch Volksmanipulation und Verschweigen der ‚gefährlichen‘ Wahrheiten, welche diese Ordnung in Frage stellen, möglich.

Es stehen sich also gar nicht „konservative bzw. radikale Ideologiekritiker“ (36) gegenüber, wie Lenk behauptet. Die Schlachtordnung ist komplizierter: Zunächst einmal sind Manipulations- und Ideologie₁kritiker zu unterscheiden. Dann ist zu beachten, dass beide Grundrichtungen mit unterschiedlichen Ideologien_{3/2} *verbunden* werden können. Zwar sind viele klassische Manipulationstheoretiker politisch konservativ eingestellt und an der Erhaltung der jeweils bestehenden Ordnung interessiert, aber das ist keine Zwangsverbindung. So kann z.B. auch eine Massenmanipulation geplant werden, welche die Bevölkerung dazu motiviert, die bestehende Gesellschaft über den Haufen zu werfen. Die erkenntniskritische Ideologie₁forschung ist, wenn sie nach erfahrungswissenschaftlichen Kriterien betrieben wird, mit mehreren Ideologien_{3/2} vereinbar, z.B. sowohl mit einer konservativen als auch mit einer sozialistischen Haltung.

Die undogmatische Aufklärungsphilosophie ist bestrebt, sowohl das manipulative als auch das bedürfniskonforme Denken so weit wie möglich einzuschränken. Darüber hinaus plädiert sie für die „Veränderung unhaltbarer gesellschaftlicher Zustände“ (36), ist sich aber dessen bewusst, dass sich kein soziopolitisches Programm als das definitiv richtige auszeichnen lässt. Im Vergleichstest der aus den verschiedenen Ideologien₃ gewonnenen Problemlösungsvorschläge soll sich zeigen, welcher unter den gegebenen Umständen am besten geeignet ist. Vorschläge, die auf eine *revolutionäre* Änderung hinauslaufen, sind stets ernsthaft zu prüfen und insbesondere mit der Realisierbarkeitsfrage zu konfrontieren. Die undogmatische Aufklärungsphilosophie vertritt also kein ganz bestimmtes soziopolitisches Programm (etwa liberaler oder sozialistischer Art), sondern begnügt sich damit, einen *allgemeinen Rahmen veränderungsfreundlicher Art* aufzuspannen. In diesen Rahmen kann sich auch eine konservative Haltung einfügen, sofern sie bestimmte Veränderungen bejaht; die oben dargestellte extreme Variante, für die die Erhaltung des jeweils Bestehenden den höchsten Wert darstellt, wird hingegen ausgeschlossen.

ERGÄNZUNG 14: Verhältnis zur positivistischen Denktradition

In Kapitel 3.7.1 ist aus *weltanschauungsanalytischer* Sicht eine erste Abgrenzung von der positivistischen Ideologietheorie erfolgt. Die kognitive Ideologietheorie teilt mit dem historischen Positivismus die erfahrungswissenschaftliche Orientierung, lehnt aber die geschichtstheoretische Konstruktion ab, der zufolge das religiöse und das metaphysische Denken in der dritten Entwicklungsphase durch empirisches bzw. positives Wissen *ersetzt* werden – gleichgültig, ob hier ein Fortschritts*gesetz* angenommen wird oder nicht. Demgegenüber behauptet die weltanschauungsanalytische Ideologie₂theorie, dass zur *condition humaine* beide Ebenen gehören: die übergreifende Weltbildkonstruktion, sei sie nun religiöser oder areligiöser Art, *und* die empirische Erkenntnis. Die jeweilige Ideologie_{2,1} kann jedoch von einer *anderen* Ideologie_{2,1} abgelöst werden.

Nun geht es darum, das Verhältnis der *erkenntniskritischen* Ideologie₁theorie zur positivistischen Tradition etwas genauer zu bestimmen. Hier gibt es einige Übereinstimmungen. So weist der Begriff der Ideologie₁ Bezüge zu dieser Denktradition auf:

Aus positivistischer Perspektive ist „Ideologie₁“ stets der Gegenbegriff zu „Erkenntnis“, „Wahrheit“, „Objektivität“ und „Wissenschaft“. Das Ideologische₁ wird als ein Phänomen aufgefaßt, das der wissenschaftlichen Erkenntnis, der Wahrheit und Objektivität von Aussagen abträglich ist und das in Form von einseitigen subjektiven Wertungen, Interessen und Vorurteilen die theoretische Sacherkenntnis verfälscht. (Salamun 1992: 9).

Die kognitive Ideologietheorie *reduziert* die Ideologie jedoch nicht auf die Ideologie₁, sondern erforscht darüber hinaus auch die Ideologien_{2/3}.

Im Positivismus wird großer Wert auf die Unterscheidung zwischen Erkenntnissen und Wertungen gelegt, „die auf David Humes Einsicht in die logische Unableitbarkeit von normativen Aussagen aus Tatsachenaussagen basiert“ (9). Die kognitive Ideologietheorie knüpft daran im Rahmen der Dogmatismuskritik an. Behauptet wird, dass Wertüberzeugungen – seien sie nun allgemeiner oder speziell soziopolitischer Art – keiner Letztbegründung fähig sind. Ein Wertsystem beruht immer auf einer *Entscheidung* für die jeweiligen Werte, Normen und Ziele, die im Prinzip auch anders getroffen werden könnte. Die *Problemlösungskompetenz* eines Wertsystems lässt sich demgegenüber mit empirisch-rationalen Denkmitteln beurteilen.

Auch für die Theorie des bedürfniskonformen Denkens ist die Unterscheidung zwischen Erkenntnissen und Wertungen von grundlegender Bedeutung. Um die eigenen Wertüberzeugungen als die definitiv richtigen, absolut gültigen betrachten zu können, werden diese vielfach dogmatisch in einer höheren Instanz verankert (sie sollen dem Willen Gottes, dem Wesen des Menschen, dem Grundgesetz der Natur usw. entsprechen) und so mit höheren Weihen versehen. Aus der höheren Ordnung wird dann z.B. die vermeintlich richtige Ordnung der Gesellschaft abgeleitet. Man glaubt somit, die wahren Werte durch eine *Erkenntnis besonderen Typs* erschließen zu können. Dass Wertsysteme auf Wertentscheidungen beruhen, wird verkannt; sie werden fälschlich wie reale Phänomene bzw. Tatsachen behandelt, deren Beschaffenheit man *erkennen* kann.

Die Unterscheidung zwischen den Dimensionen der Wirklichkeitserkenntnis empirisch-rationaler Art und der Wertsysteme, deren Grundlagen nicht durch eine höhere Art der Erkenntnis definitiv gesichert werden können, erweist sich vor allem dort als wichtig, wo Weltanschauungen und soziopolitische Programme „unter dem Etikett der Wissenschaftlichkeit auftreten und durch den Wissenschaftsanspruch den Anschein erwecken, als ob die damit vertretenen Wertstandpunkte wissenschaftlich bewiesen wären, d.h. den gleichen Wahrheitswert hätten wie wissenschaftlich gut bestätigte (oder bewährte) Sacherkenntnis“ (9). Hier lässt sich eine Verbindung zu Ideologietheorie Theodor Geigers (1891–1952) herstellen: „Für Geiger stellt die in den ideologischen₁ Aussagen vorliegende Vermengung von Wertideen und Sachaussagen ein Symptom der Befangenheit des urteilenden Individuums in außertheoretischen Faktoren dar. Sein Interesse gilt vorwiegend der Reinheit wissenschaftlicher Theorie“ (Lenk 1984: 40). Wenn er „die Möglichkeit der Überwindung ideologischer₁ Bewusstseins-elemente in der ‚intellektuellen Gefühlsaskese und Selbstkontrolle‘ des Individuums“ (40) sieht, so ist das aus der Sicht der erkenntniskritischen Ideologie₁theorie zumindest teilweise berechtigt. Das schließt jedoch nicht aus, dass die Ideologieproblematik im Allgemeinen noch weitere

Facetten aufweist. Der Erkenntnisprozess kann zwar nicht, wie *einige* Positivisten meinen, so organisiert werden, dass er *völlig frei* von Ideologien_{2/3}, insbesondere von Wertüberzeugungen und Willens-tendenzen ist, wohl aber so, dass deren Einfluss sich vorrangig erkenntnisfördernd auswirkt, sodass alle anderen Einflüsse und Interessen dem an der bestmöglichen Lösung kognitiver Probleme untergeordnet sind.

Vom historischen Positivismus unterscheiden sich die kognitive Ideologietheorie und die undogmatische Aufklärungsphilosophie auch dadurch, dass sie auf der Grundlage der Unterscheidung zwischen Erkenntnissen und Wertungen behauptet, dass es in einem allgemeinen Sinn vernünftig ist, von der Erkenntnis des menschlichen Seins zu einer *bestimmten ethischen Position* überzugehen; vgl. den *Thesenkomplex 4* in Kapitel 3.6. Gehört etwas zur Grundstruktur menschlichen Lebens, so ist es vernünftig, dieses Element der *condition humaine* auch *anzuerkennen* und gemäß dieser Einsicht *zu leben*. Ich *sollte* so denken, handeln, leben, dass meine ganze Lebenspraxis im Einklang mit der Erkenntnis des jeweiligen Elements der *condition humaine* (und letztlich aller Elemente) steht. Das betrifft zum einen die *weltanschauungsanalytische* Erkenntnis der Bindung menschlichen Lebens an Ideologien_{2/3} sowie an die Prinzipien des Gewinns von Erfahrungswissen und zum anderen *erkenntniskritisch* die Einsicht in die Anfälligkeit des Menschen für Irrtümer im Allgemeinen und für bedürfniskonforme Fehleinschätzungen im Besonderen.

Weitere Abgrenzungen beziehen sich auf Thesen, die von einzelnen Positivisten vertreten werden: „Hatte Francis Bacon alles spekulative Denken den auf Empirie basierenden Verfahrensweisen untergeordnet, so möchte Comte in ähnlicher Weise die ‚Einbildungskraft‘ aus den Sozialwissenschaften verbannen.“ (37) Die Ablehnung des spekulativen, *primär* der Einbildungskraft folgenden Denkens ergibt sich aus der erfahrungswissenschaftlichen Grundhaltung, doch die *generelle* Problematisierung der Einbildungskraft schießt über das Ziel hinaus, denn auch in erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnisprozessen spielt das spekulative Denken bzw. die Einbildungskraft eine wichtige, aber letztlich eine dienende Rolle. Spekulativ ersonnene theoretische Konstruktionen müssen ja einer empirischen Prüfung sowie einem Vergleichstext mit alternativen Konstruktionen unterzogen werden. Auch in der weltanschaulichen und der soziopolitischen Dimension erfüllt die Einbildungskraft wichtige Funktionen; mit ihrer Hilfe werden z.B. neue Ordnungen aller Art entworfen. Es geht demnach in keiner Weise darum, die Einbildungskraft generell zu verbannen, sondern darum, sie – und damit das *unreglementierte Denken* (vgl. 38) – sinnvoll zu nutzen.

Noch einmal zu Geiger. Seine Theorie bestimmt „Ideologie₁ ausschließlich im Gegensatz zu ‚Wahrheit‘, ‚Objektivität‘, ja ‚wissenschaftlicher Erkenntnis‘“ (Lieber 1985: 160).

Aufklärung, die durch Ideologie₁kritik geleistet werden soll, ist ihm einzig und allein der Nachweis von unzulässiger Beeinflussung wissenschaftlicher, d.h. theoretischer Aussagen, durch a-theoretische und para-theoretische Faktoren im Bewußtsein des erkennenden Subjektes. „Als ideologisch sollen jene Aussagen bezeichnet werden, die in ihrer sprachlichen Form und dem in ihnen ausgedrückten Sinn nach sich als theoretische Sachaussagen geben, die aber a-theoretische, nicht der objektiven Erkenntniswirklichkeit zugehörige Bestandteile enthalten.“ (160)

Diese Überlegungen lassen sich leicht im Sinne der erkenntniskritischen Ideologie₁theorie *reformulieren*. Das bedürfniskonforme Denken tritt manchmal mit einem wissenschaftlichen Erkenntnisanspruch auf. Die Aussagen erscheinen dann „in ihrer sprachlichen Form und dem in ihnen ausgedrückten Sinn nach [...] als theoretische Sachaussagen“, aber erstens sind sie nach Kriterien empirisch-rationalen Denkens unzutreffend und zweitens lässt sich das Erkenntnisdefizit auf bestimmte Wünsche, Bedürfnisse, Interessen zurückführen, also auf „a-theoretische und para-theoretische Faktoren im Bewußtsein des erkennenden Subjektes“. Dass eine Aussage ideologisch₁ ist, kann demnach *nicht* bereits an ihrer sprachlichen Form abgelesen werden, sondern zeigt sich immer erst in der kritischen Analyse, und zwar im zweiten Schritt – die zuvor entkräftete Aussage erweist sich hier als *bedürfniskonformes* Fehlurteil. Geiger weist „z.B. auf den verzerrenden Einfluß berufsbedingter Sichtweisen auf unser Denken hin und diagnostiziert in gewissen Tendenzen zur Rationalisierung persönlicher Zu- und Abneigungen potentielle Ideologie₁quellen“ (Topitsch/Salamun 1972: 49). Geigers

Interesse gilt *legitimerweise* „vorwiegend der Reinheit wissenschaftlicher Theorie“: Die „Befangenheit des urteilenden Individuums in außertheoretischen Faktoren“ (Lenk 1984: 40) kann sich ja in der Tat erkenntnishemmend auswirken.

Da Geiger allein das erkennende und urteilende Einzelsubjekt als Ideologien_[1]träger anerkennt, sieht er die Möglichkeit der Überwindung ideologischer_[1] Bewusstseinsselemente in der „intellektuellen Gefühlsaskese und Selbstkontrolle“ des Individuums. Mit dieser Bestimmung steht der Geigersche Ideologiebegriff in der Tradition, die ihren Ausgang in der Idolenlehre Bacons nimmt. (40)

Aus marxistischer oder marxismusknaher Sicht erscheint ein solches Konzept unzureichend, da man auf das problematische Denkmodell des durch die verkehrte Welt, d.h. durch bestimmte als unmenschlich angesehene wirtschaftliche Strukturen verursachten verkehrten Bewusstseins fixiert ist. Im Kontext der komplexen Ideologieforschung kann ein erkenntniskritischer Ansatz auch nicht einem „verengten Begriff von Aufklärung“ (Lieber 1985: 160) zugeordnet werden, denn es handelt sich ja um eine von mehreren Formen der Aufklärung.

Von dem eben besprochenen muss ein anderer Fall unterschieden werden. Die empiristische und speziell die positivistische Denktradition unterscheidet strikt zwischen Tatsachenaussagen und Werturteilen und weist zu Recht darauf hin, dass Letztere nicht aus den Ersteren ableitbar sind. Die Kritik an der Vermengung beider lässt sich durch den Hinweis ergänzen, dass diese Vermengung bereits durch den alltäglichen Sprachgebrauch *begünstigt* wird. Denn in vielen Sprachen weisen Werturteile *dieselbe sprachliche Form* auf wie Tatsachenaussagen. Der Satz „Hyazinthen sind wohlriechend“ hat dieselbe Struktur wie z.B. „Tannen sind grün“; das kann dazu führen, dass Werturteile als Tatsachenaussagen besonderen Typs *missverstanden* werden. Die sprachliche *Angleichung* stellt isoliert betrachtet aber noch kein bedürfniskonformes Denken (Ideologie₁) dar – sie begünstigt es nur. Anders verhält es sich, wenn Aussagen „im sprachlichen Gewande objektiver Tatsachenaussagen auftreten, aber ihrem Inhalt nach persönlich bedingte, also subjektive Werturteile sind“ (160). Hier wird nämlich der *Wunsch* befriedigt, das eigene Werturteil möge so gut gesichert sein wie eine verlässliche Tatsachenaussage. Nicht *alle* Ideologien₁ beruhen jedoch darauf, dass subjektive Werturteile als objektive Erkenntnisse ausgegeben werden.

Wenn Geiger versucht „die ideologischen von den nicht-ideologischen Aussagen abzugrenzen“ (Topitsch/Salamun 1972: 48), so vermengt er selbst beide Fragerichtungen. Eine ideologische₁ Aussage ist auf der ersten Ebene ein bedürfniskonformes Fehlurteil, auf der zweiten Ebene hingegen ein Werturteil, das aufgrund seiner sprachlichen Form als Tatsachenaussage missverstanden wird. Geigers These, „daß ein Satz wie ‚Hyazinthen sind wohlriechend‘ eine ideologische_[1] Aussage darstellte“ (48), ist daher aus dem bereits angegebenen Grund abzulehnen.

Zu unterstützen ist hingegen Geigers Kampf gegen Denkbestrebungen, „die die Idee einer möglichen objektiven Wahrheitserkenntnis überhaupt zugunsten der These von der Ideologie_[1]haftigkeit alles Denkens preisgeben, um auf diese Weise eigene interessegebundene Behauptungen der allgemeinen wissenschaftlichen Kontrolle zu entziehen“ (Topitsch/Salamun 1972: 47). Hier kommt erneut der *Thesenkomplex 3* (vgl. Kapitel 3.4) ins Spiel, der die Angewiesenheit menschlichen Lebens auf verlässliches Erfahrungswissen behauptet.

ERGÄNZUNG 15: Zu Schelers Kritik des Comteschen Dreistadiengesetzes²¹

Wenn die kognitive Ideologietheorie sich gegen die These wendet, das religiöse und das metaphysische₁ Denken werde im dritten Entwicklungsstadium durch empirisches Wissen *ersetzt*, so gibt es Berührungspunkte mit der vom Philosophen Max Scheler (1874–1928), der zugleich einer der Begründer der *Wissenssoziologie* ist, formulierten Kritik an der positivistischen Geschichtsphilosophie des Wissens. Da die kognitive Ideologietheorie Schelers Argumentation aber in mehreren Punkten ablehnt, macht eine Auseinandersetzung mit seinem Aufsatz an dieser Stelle Sinn.

Scheler schreibt:

Die positivistische Lehre von den drei Stadien ist in jeder Form, sowohl in derjenigen, die Comte, Mill, Spencer, als in Deutschland Mach und Avenarius ihr gegeben haben, von Grund aus irrig. Das religiös-theologische Erkennen und Denken, das metaphysische Erkennen und Denken und das positive Erkennen und Denken sind nicht historische Phasen der Wissensentwicklung, sondern essentielle, dauernde, mit dem Wesen des menschlichen Geistes selbst gegebene Geisteshaltungen und „Erkenntnisformen“. Keine kann die andere je „ersetzen“ oder „vertreten“. (192f.)

Die weltanschauungsanalytische Ideologie₂theorie stimmt diesen Aussagen weitgehend zu, nimmt jedoch einige Präzisierungen und Ergänzungen vor: Das „religiös-theologische Erkennen und Denken“ ist eine Grundoption des menschlichen Geistes in der weltanschaulichen Dimension, die dann in vielen Varianten realisiert worden ist. Die religiöse Geisteshaltung kann *dauerhaft* eingenommen werden, nicht nur in einer bestimmten Phase der Wissensentwicklung. Eine weitere Grundoption des menschlichen Geistes stellt jedoch die *areligiöse* Weltanschauung dar, die ebenfalls vielfältige Variationen zulässt. Sie kommt bei Scheler gar nicht vor. Scheler scheint fälschlich anzunehmen, dass „mit dem Wesen des menschlichen Geistes selbst“ speziell die religiöse Geisteshaltung bereits gegeben sei, sodass der areligiöse Weltanschauungstyp als dem „Wesen des menschlichen Geistes“ fremd erscheint. Er begeht hier den Fehler, die *neutrale* Weltanschauungsanalyse mit dem Vertreten einer eigenen theoretischen Position zu vermengen. Die weltanschauungsanalytische Ideologie₂theorie arbeitet heraus, welche weltanschaulichen Positionen es gibt und erstellt eine Typologie; die Argumentation für eine bestimmte Position gehört demgegenüber in den weltanschaulichen Diskurs. In Anlehnung an Scheler kann man sagen, dass eine religiöse Weltanschauung (Ideologie₂) und insbesondere eine religiöse Weltbildtheorie (Ideologie_{2,1}) sich in der Regel als eine spezifische *Erkenntnisform* versteht, d.h. mit einem *Erkenntnisanspruch* auftritt. Die Weltanschauungsanalyse prüft hingegen nicht, ob dieser Erkenntnisanspruch auch als *berechtigt* gelten kann. Nach Scheler ist es hingegen ein *Irrtum* anzunehmen, „daß dem Gegebenen des religiösen Sinnes keine objektive *Realität* zukomme“ (196). Für ihn ist klar, „daß in religiösen Dingen die je spätere Menschheit nur zu *bewahren* habe, was die frühere erkannt hat – soweit nicht neue freie Selbsterschließungen Gottes an den Menschen vorliegen und Glauben finden“ (196).

Ferner kann man im Anschluss an Scheler sagen, dass ein Weltbild (wie auch ein Wertsystem) einer anderen Dimension angehört als eine empirische bzw. positive Wissenschaft. Es gibt jedoch Bezüge zwischen beiden Ebenen: So kann der Fortschritt der empirischen Wissenschaften zur Problematisierung *bestimmter* religiöser Weltbildkonstruktionen führen. Grundsätzlich gilt jedoch: Die positive Wissenschaft vermag die Weltanschauung im Allgemeinen und die Weltbildkonstruktion im Besonderen nie zu *ersetzen*. Das gilt aber auch für areligiöse Weltbilder.

In Kapitel 3.7.1 sind zwei Metaphysikbegriffe unterschieden worden. Hier ist der neutrale Begriff der Metaphysik₁ relevant (Weltbildkonstruktion in begrifflich-theoretischer Form). Das so verstandene „metaphysische Erkennen und Denken“ stellt ebenfalls eine Grundoption des menschlichen Geistes dar, die aber nicht zwangsläufig genutzt wird. Die empirische Wissenschaft kann die Metaphysik₁ nicht *ersetzen*. Auch die metaphysische₁ Geisteshaltung kann *dauerhaft* eingenommen werden, nicht nur in einer bestimmten Phase der Wissensentwicklung.

²¹ M. Scheler: *Kritik des Comteschen Dreistadiengesetzes*. In: Lenk (Hrsg.) (1984): 190–202.

Die Aufgabe des Verstehens der Welt aus personalen Ursachen, die Aufgabe, die Wesens- und ewigen Ideenzusammenhänge, die im zufällig Wirklichen realisiert sind, für die schauende Vernunft einsichtig zu machen, und die Aufgabe, die Erscheinungen in einer mathematischen Symbolik eindeutig zu ordnen, zu klassifizieren und nach allen Arten ihrer Abhängigkeiten voneinander eindeutig zu bestimmen, sind Aufgaben *gleich* ursprünglichen Rechtes (193).

Die bereits kritisierte Vermengung der neutralen Analyse der Weltanschauungen (und anderer Denkformen) mit dem Vertreten einer bestimmten philosophischen Position kommt hier noch deutlicher als in der ersten Passage zum Ausdruck. Scheler konstatiert ja nicht nur, dass zumindest einige Formen der Religion die Welt „aus personalen Ursachen“ übernatürlicher Art verstehen wollen, er scheint auch anzunehmen, dass es solche übernatürlichen personalen Ursachen *tatsächlich gibt* – was von areligiösen Weltbildkonstruktionen gerade bestritten wird. Scheler begreift die Religion „als *Lebensgemeinschaft* der Person und des überindividuellen Ganzen der Gruppe mit einer heiligen Macht, die als Grund aller Dinge angeschaut ist“ (193)²²; nur weil er die Existenz dieser „heiligen Macht“ *voransetzt*, kann er es sich jedoch erlauben, die anders gepolte areligiöse Weltsicht unberücksichtigt zu lassen. Die religiösen Geistesakte haben „etwas als ‚heilig‘, ‚göttlich‘ Gedachtes zu ihrem Gegenstand“ (194). „Ziel aller Religion ist das *Heil* der Person und der Gruppe“ (194).

Bezogen auf die Metaphysik zeigt sich die Ebenenvermengung darin, dass Scheler nicht nur festhält, dass einige Metaphysiker₁ anstreben, „die Wesens- und ewigen Ideenzusammenhänge, die im zufällig Wirklichen realisiert sind“, zu erschließen; er unterstellt vielmehr auch, dass es solche ewigen Ideenzusammenhänge *tatsächlich gibt* – was von anderen theoretischen Positionen gerade bestritten wird. Nicht alle Metaphysiker₁ praktizieren ferner eine „Wesenserkenntnis [...] durch wesenschauende Vernunft“ (194). Das gilt auch für die allgemeine Behauptung: „Die Metaphysik beruht auf immer neuer *Verwunderung*, dass überhaupt etwas sei und nicht lieber nichts sei.“ (193) Wichtig ist jedoch der folgende Hinweis: „Die metaphysischen₁ Gedankensysteme, die wir kennen – das indische, griechische, christliche und moderne – tragen immer den Stempel ihrer religiösen Umwelt.“ (193) Die *meisten* Metaphysiker₁ sind in der Tat begrifflich-theoretische Weltbildkonstruktionen, die auf *religiösen* Hintergrundüberzeugungen beruhen. Die These, dass die Metaphysik₁ „in einer „dauernden Anlage des menschlichen Geistes gründet“ (193), lässt sich auf die angegebene Weise verteidigen; sie ist aber von der These zu unterscheiden, dass die Annahmen, auf denen bestimmte Formen der Metaphysik₁ beruhen, auch *akzeptabel* sind.

Die Charakterisierung der positiven Wissenschaft fällt ebenfalls zu eng aus, denn nicht alle Erfahrungswissenschaften stellen sich „die Aufgabe, die Erscheinungen in einer mathematischen Symbolik eindeutig zu ordnen“; man denke nur an die nach erfahrungswissenschaftlichen Prinzipien organisierte Textwissenschaft – vgl. Kapitel 3.1. Problematisch ist auch die folgende Auskunft: „Die positive Wissenschaft beruht auf dem Bedürfnis Natur, Gesellschaft und Seele zu *denken* nach Zielen und Zwecken, die sich als ‚beliebige‘ von den je besonderen Zwecken abgehoben haben, in denen der beruflich arbeitende Mensch verflochten ist.“ (193) Das zentrale Ziel der Erfahrungswissenschaften, die bestmögliche Lösung kognitiver Probleme und damit überzeugende Erklärungen der jeweils Wirklichkeitszusammenhänge zu erreichen, kommt gar nicht zur Sprache. In einer mit Habermas' Theorie der erkenntnisleitenden Interessen verwandten Weise scheint Scheler die empirischen Wissenschaften als an ein *technisches* Erkenntnisinteresse gebunden zu betrachten. Der Korrektur bedarf daher die folgende These: „Ziel der positiven Wissenschaft ist ein Weltbild in mathematischen Symbolen, das mit bewußter Vernachlässigung *alles* Wesenhaften an der Welt nur die *Beziehungen* der Erscheinungen in sich aufnimmt, um nach ihm die Natur zu lenken und zu beherrschen.“ (194)

Mit den drei Geisteshaltungen korrespondieren nach Scheler bestimmte Persönlichkeitstypen:

Die Religion hat ihren *führenden Typ* im „homo religiosus“, dem *Heiligen*, d.h. einem Menschentyp, der ausschließlich um seiner charismatischen Qualität willen Glauben, Gefolgschaft, Vertrauen findet. Er begründet seine Wor-

²² „Dem *Motiv* nach beruht die Religion auf dem unwiderstehlichen Drang der Persönlichkeit nach geistiger Selbstbehauptung durch Bergung, Rettung des Personkernes in eine personhafte, heilige, weltlenkende Macht.“ (193)

te nicht an Sachnormen, die außerhalb seiner sind, sondern fordert Glauben nur, weil er als *Person* so redet, handelt, und auf Grund seines besonders erlebten Verhältnisses zu Gott. Dem „Heiligen“ tritt der „Priester“ als Kulttechniker und als kirchliche Amtsperson zur Seite (194).

Der typische Vertreter einer areligiösen Weltanschauung kommt bezeichnenderweise nicht zur Sprache. „Der Führertyp in der Metaphysik ist der *Weise*, eine eigenartige, personhafte, geistige Gestalt, die vom ‚homo religiosus‘ ganz verschieden ist; er gibt irgendein *System* des Wissens von der Wesensstruktur, d.h. den Urkonstanten der Welt – also immer eine *ganze* Welt, nicht Fach-, Berufswissen u.dgl.“ (194). Es gibt diesen Typ des Weisen, aber Scheler ist insgesamt – wie Dilthey und Topitsch (vgl. Kapitel 3.8) – auf den Typ des *dogmatischen* Metaphysikers₁ fixiert, der sich auf „letzte[] unmittelbare[] Einsichten“ (194) beruft. „Der Führertyp in der positiven Wissenschaft ist der *Forscher*, der nie ein Ganzes, Fertiges, kein ‚System‘ geben will, sondern nur an einem bestimmten Punkt fortführen will den unendlichen Prozeß ‚Wissenschaft‘.“ (194) Zu fragen ist, ob nicht der Forscher auch eine theoretische *Systembildung* nach erfahrungswissenschaftlichen Prinzipien anstreben kann. „Dem ‚homo religiosus‘ entsprechen als sozialer Kreis die Kirchen, Sekten, Gemeinden; dem Weisen die „Schulen“ (im antiken Sinn); dem Forscher die stets nach Internationalität strebende „wissenschaftliche Republik“ mit ihren Organisationen (z.B. Universitäten, Fachschulen, Akademien, gelehrte Gesellschaften).“ (194)

Nach Scheler unterscheiden sich auch die „geschichtlichen Bewegungsformen“ der drei Geisteshaltungen:

Da alle Religion auf gläubiger, freier Annahme dessen beruht, was die charismatische Person von Gott, sich selbst und vom Heile lehrt, ist sie stets ein *Ganzes*, schlechthin Abgeschlossenes, Vollendetes. Der Führer und das Vorbild ist hier immer der „Einzig“, der keinen anderen als „Mittler“ neben sich duldet. Irgendwie sagt jeder große Religionsstifter: „Wer nicht für mich, ist wider mich.“ (194)

Zu fragen ist jedoch, ob es nicht neben dieser *dogmatischen* auch eine *undogmatische* Form der Religiosität geben kann, die nicht „nur Entsetzung des einen ‚Einzig‘ durch einen anderen ‚Einzig‘“ (195) kennt, welcher ebenfalls einen weltanschaulichen Absolutheitsanspruch erhebt. Erwartungsgemäß wird die geschichtliche Bewegungsform einer areligiösen Weltanschauung nicht thematisiert.

Scheler nimmt ein „verschiedene[s] *Maß* von Verteilung der Fähigkeiten zu den drei, dem Menschengeste wesentlichen Fähigkeiten innerhalb der großen Kulturkreise der Menschheit“ an, die dann auch zu „verschiedenen Sozialstrukturen“ (195) führen. So findet man innerhalb „des indischen und ostasiatischen Kulturkreises“ eine

immer neue *Einübung* von geistigen *Haltungen*, durch die man *weise* wird, wobei der Stoff, an dem man diese geistigen Haltungen einübt, fix bleibt, sich nicht wesentlich verändert oder vermehrt. Diesen Stoff bilden die alten Schriftdenkmäler der vorbildlichen Weisen (z.B. die vedischen Texte, die Traditionen Buddhas, Konfuzius, Laotse usw.). Sie sind nicht Lernstoff, sondern Übungsstoff zu Übung der geistigen Funktionen – Meditationsstoff. (195)

Das sind ausbaufähige Ideen, die an dieser Stelle nicht weiter behandelt werden sollen.

Auch die Metaphysik schreitet nicht im selben Sinne fort wie die positive Wissenschaft. Die möglichen Metaphysiken sind ihren Hauptschemata nach eine *Zahl begrenzter* Typen (W. Dilthey), die immer wiederkehren und auf den verschiedenen Niveaus wissenschaftlicher Ausbildung und Begründung immer wieder miteinander in Kampf und Auseinandersetzung treten. Das liegt in der *Natur* der metaphysischen Erkenntnisart, deren Grundmittel die Wesensschau ist. Wesen und Wesenszusammenhänge sind ja Weltkonstanten; ihre Erkenntnis ist evident, abgeschlossen und gegenüber dem Quantum induktiver Erfahrung a priori. (196)

Hier zeigt sich wieder die bereits behandelte Vermengung zweier Diskurse. In der weltanschauungsanalytischen Ideologie₂forschung, Abteilung Metaphysik, werden die gegebenen Formen der Metaphysik₁ herausgearbeitet und nach Typen geordnet. Im erkenntniskritischen Diskurs wird hingegen geprüft, ob der von Metaphysikern₁ erhobene Erkenntnisanspruch auch *berechtigt* ist. Hier kann sich die Annahme von Wesenszusammenhängen als durch Wesensschau erschließbaren Weltkonstanten als problematisch erweisen. Es darf nicht a priori unterstellt werden, dass es sich um echte Erkenntnis handelt.

Gesetzt den Fall, dass der Erkenntnisanspruch sich bei einigen Metaphysiken₁ als unhaltbar erweist, so ist auch die von Scheler von vornherein ausgeschlossene Möglichkeit zu erwägen, dass es *undogmatische* Formen der Metaphysik₁ geben kann, bei denen ebenso wie in der positiven Wissenschaft ein „kumulative[r] ‚Fortschritt‘“ (196) möglich ist. Die folgenden Thesen Schelers haben daher zunächst einmal nur den Status bloßer Behauptungen:

Wie der Metaphysik der kumulative „Fortschritt“ fehlt, der zum Wesen der positiven Wissenschaft gehört, so fehlt ihr aber auch die Begleiterscheinung des „Fortschritts“: die *Entwertung* des je früheren „Standes der Wissenschaft“. Die Systeme Platos und des Aristoteles, Augustins, Descartes, Leibnizens, Kants usw. sind nicht veraltet wie heute die Chemie Lavoisières oder die Mechanik Newtons. Sie können nie veralten. [...] Die Metaphysik ist ferner, da sie Werk des Weisen und System ist, nicht arbeitsteiligen Betriebes fähig, wie es die positive Wissenschaft ist. Sie bleibt *personhaft* gebunden an das geistige Antlitz ihres Urhebers, dessen Widerschein seine „Welt“ ist. (196f.)

Sollten sich indes *einige* Formen der Metaphysik₁ auf Mechanismen bedürfniskonformen Denkens zurückführen lassen, so würden diese Systeme auch als *veraltet* gelten müssen. Dass sie „*personhaft* gebunden an das geistige Antlitz ihres Urhebers“ sind, würde dann nicht bedeuten, dass es sich um *echte Erkenntnis personengebundener Art* handelt, die sich von erfahrungswissenschaftlicher Erkenntnis ihrem Wesen nach unterscheidet. Eine *Entwertung* des je früheren Standes ist daher auch innerhalb der Metaphysik₁ keineswegs a priori ausgeschlossen. Dass Platos und Kants Werk – wie das Werk bestimmter Künstler – in gewisser Hinsicht *einmalig* sind, braucht nicht bestritten zu werden; zur Debatte steht aber, ob es sich um eine *erkenntnismäßig relevante* Einmaligkeit handelt.

Ferner bleiben die Metaphysiker national und kulturkreishaft gebunden. Die indische Metaphysik konnte *nur* in Indien, nicht in Griechenland, die griechische nicht in Indien entstehen. Die positive Wissenschaft bewegt sich hingegen arbeitsteilig, unpersönlich, kontinuierlich, international und kumulativ fortschreitend mit Entwertung des früheren Standes. (197)

Ließen sich *einige* Formen der Metaphysik₁ auf Mechanismen bedürfniskonformen Denkens zurückführen, so wäre auch der Anspruch auf *echte Erkenntnis kulturkreisgebundener Art* erschüttert.

Es ergibt sich somit, in einigen Punkten von Scheler abweichend, folgendes Fazit: Religiöse und areligiöse Weltanschauung, Metaphysik₁ als Weltbildkonstruktion in begrifflich-theoretischer Form sowie Erfahrungswissenschaft sind zu unterscheidende Geisteshaltungen. Scheler leitet daraus „als praktische Forderung für den Aufbau der Bildungsorganisationen eines jeden Volkes“ ab, „daß in einem solchen Aufbau nicht eine einseitige Ausbildung in einer der Richtungen dieser Erkenntnisarten, sondern eine harmonische Ausbildung in *allen* gegeben werden muß“ (197). Das sieht die kognitive Ideologietheorie ähnlich: Menschen brauchen Weltanschauungen, seien sie nun religiöser oder areligiöser Art, die Ausformung von Weltbildkonstruktionen zu Metaphysiken₁ erfüllt wichtige Funktionen und Menschen als auf Erfahrungswissen angewiesene Lebewesen profitieren von Erfahrungswissenschaften. Daher ist es ein sinnvolles Ziel, die *Verabsolutierung* einer dieser Geisteshaltungen zu vermeiden.

ERGÄNZUNG 16: Der historische Relativismus auf der weltanschaulichen Ebene

Die kognitive Ideologietheorie reformuliert Diltheys generelle Einschätzung der Metaphysik₁ als Kritik an *dogmatischen*, mit Absolutheitsanspruch auftretenden Weltanschauungen; vgl. Kapitel 3.8. Erkennt man jedoch, dass sowohl Weltbilder als auch Wertssysteme in *undogmatischer* Form vertreten können, so ist diese Kritik zugleich zu relativieren. Lassen sich Weltbildtheorien nach bestimmten Rationalitätskriterien prüfen und so als besser oder schlechter begründet erweisen, so ist auch in diesem Bereich – und nicht nur in der Dimension der vorwissenschaftlichen und der wissenschaftlichen Erfahrungserkenntnis – ein Erkenntnisfortschritt möglich; Entsprechendes gilt für Wertssysteme.

Die in Kapitel 1 eingeführte Begriffs- und Arbeitsfelddifferenzierung erweist sich hier als nützlich. Die weltanschauungsanalytische Ideologie₂forschung, wie sie sich aus der kognitiven Hermeneutik ergibt (vgl. Kapitel 3.1), erklärt die Besonderheit menschlicher Phänomene – z.B. literarischer Texte –, indem sie die festgestellten Eigenschaften auf die Überzeugungssysteme ihrer Hervorbringer zurückführt. Dabei geht es nur darum, die jeweils phänomenprägende Weltanschauung *herauszufinden*; über ihre Wahrheit oder Falschheit bzw. die Argumente, die für oder gegen sie sprechen, werden hingegen keine Aussagen gemacht. In diesem Sinn verfährt die weltanschauungsanalytische Ideologie₂forschung *relativierend* bzw. *relativistisch*, aber das schließt nicht aus, dass man in einem anderen Arbeitsfeld *nichtrelativistisch* vorgeht. So kann man im erkenntniskritischen Diskurs nachzuweisen versuchen, dass bestimmte Weltbildtheorien fehlerhaft sind, dass Weltbild a dem Konkurrenten b aus bestimmten Gründen vorzuziehen ist, usw.

Im Anschluss an Barth soll nun die Problematik des historischen Relativismus vertiefend behandelt werden. Während die historische Betrachtungsweise (Historismus₁) bestrebt ist, „den Menschen samt seiner geistigen Produktion und die mannigfaltigen Formen der Gesellschaft in ihrem geschichtlichen Wandel und in ihrer spezifischen Einzigartigkeit zu verstehen“, ist der historische Relativismus (Historismus₂) eine „philosophische Weltansicht und Weltdeutung“ (Barth 1972: 274f.). Behauptet wird z.B.,

daß die unausschöpfbare Mannigfaltigkeit der disparaten philosophischen Systeme den radikalen Verzicht auf feste, allgemeinverbindliche, über Zeit und Ort hinaus geltende Normvorstellungen erfordere. [...] Die Wahrheit, ihrer ursprünglichen Intention nach allgemeinverbindlich und allgemeingültig, wurde relativiert in dem Sinne, daß es nur noch Wahrheiten gebe, die für bestimmte Zeiten, für bestimmte soziologische relativ einheitliche Gruppen, für nationale Körper oder Kulturen Geltung haben sollten. (275)

Aus der richtigen Einsicht, dass der Mensch ein geschichtliches Wesen ist, das unterschiedliche Formen der Gesellschaft, der Moral, der Philosophie usw. hervorbringt, wird – sofern die Verbindung mit der deterministischen Manifestationstheorie (vgl. Kapitel 3.7.3) explizit oder implizit hergestellt wird – die problematische Theorie, dass die primäre Sphäre sich historisch wandelt und dabei sekundäre Formen hervorbringt, die zwar mit dem Anspruch auf Wahrheit bzw. Allgemeingültigkeit auftreten, aber darin aufgehen, Manifestationen der primären Sphäre zu sein. Dieses Konzept ist nur ungenau beschrieben, wenn man sagt, die Wahrheit werde nicht mehr als allgemeingültig, sondern nur noch als für bestimmte Zeiten, Gruppen usw. gültig angesehen, denn letztlich wird der Wahrheitsbegriff selbst aufgelöst. Einerseits wird darauf hingewiesen, dass z.B. eine bestimmte Moral oder Philosophie nur zu einer bestimmten Zeit *als wahr angesehen* wird, andererseits aber wird letztlich gar nicht behauptet, dass es tatsächlich *eine für eine bestimmte Zeit gültige Wahrheit* gibt. Der *Anschein* der Wahrheit wird vielmehr als interessendienlicher Ausdruck der primären Sphäre gedacht. Im Grunde wird also der Wahrheitsbegriff in diesen Formen der Manifestationstheorie nicht relativiert, sondern aufgelöst. Die primäre Sphäre findet auf der sekundären Ebene ihren Ausdruck in Denkweisen, die mit einem Wahrheitsanspruch auftreten, der aber grundsätzlich unberechtigt ist. Solange die historisch wandelbare primäre Sphäre eine bestimmte Gestalt hat, wird die mit ihr korrespondierende Art des Denkens *als wahr geglaubt*.

Manifestationstheorien, die mit dem historischen Relativismus (Historismus₂) verbunden sind, schreiben der primären Sphäre manchmal bestimmte geistige Funktionen zu: Diese wird z.B. als

Kulturseele oder als Volksgeist gedacht. Demnach soll einem Volk oder einer Kultur eine bestimmte Art der Weltanschauung – zumindest in den Grundzügen – notwendigerweise zukommen, sodass es z.B. wesenhaft deutsch ist, eine bestimmte Weltsicht zu haben. Theorien dieser Art verkennen, dass jede Ideologie_{2/3} (ebenso wie jede wissenschaftliche Theorie) zunächst einmal die kreative – und damit nicht prognostizierbare – gedankliche Leistung eines Individuums darstellt, die dann auch von anderen akzeptiert und tradiert werden kann. Die Volksgeisttheorie etwa beruht auf einer Verkenning der Sachlage: Dass kreative Leistungen von Individuen, die zur Krisenbewältigung dieser oder jener Art beitragen, in einem Volk bzw. einer Kultur zu einer bestimmten Zeit weithin akzeptiert sind, wird in eine Metaphysik₂ verwandelt, der zufolge eine bestimmte Ideologie_{2/3} in einer *kollektiven Geistinstanz* verankert ist, an der alle Mitglieder des jeweiligen Kollektivs schicksalhaft teilhaben – selbst dann, wenn sie vorgeben, anderer Auffassung zu sein.

Hier kommt auch das Gewissheitsverlangen ins Spiel, das durch Projektion und Dogmatisierung befriedigt wird (vgl. Kapitel 4.7): Das *eigene* Überzeugungssystem wird in einer höheren Instanz wie z.B. dem Volksgeist oder der Kulturseele verankert und dadurch erstens mit höheren Weihen versehen sowie zweitens für unveränderlich erklärt. Aus empirisch-rationaler Sicht gibt es keinen überzeugenden Grund anzunehmen, dass z.B. mit einem Volk ein ganz bestimmtes Ideen- und Wertesystem notwendig und schicksalhaft verbunden sei.

Nach Dilthey und anderen führt die historische Betrachtungsweise (Historismus₁) *zwangsläufig* zum Historismus₂ und damit zur „Anarchie der Überzeugungen“: „Jede Weltanschauung ist historisch bedingt, sonach begrenzt, relativ.“ (276f.) Aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie ist das eine Fehleinschätzung. Hier bedarf es einer differenzierten Analyse, die mit der des Ideologiebegriffs in Kapitel 1.2 und derjenigen der These vom Ende der Ideologie in Kapitel 1.4 vergleichbar ist:

1. Grundsätzlich ist zu unterscheiden zwischen der *Feststellung* dessen, was zu einer bestimmten Zeit von bestimmten Individuen und Gruppen akzeptiert bzw. geglaubt worden ist oder wird und der *kritischen Prüfung* des Akzeptierten nach Prinzipien empirisch-rationalen Denkens. Eine faktisch akzeptierte Weltbildtheorie etwa kann erhebliche kognitive Defizite aufweisen und eine Ausformung des bedürfniskonformen Denkens sein. Die aus einem Wertesystem abgeleiteten Konzepte zur Lösung praktischer Lebensprobleme funktionieren mehr oder weniger gut usw.
2. Dort, wo es um die Erkenntnis von Wirklichkeitszusammenhängen geht, ist durch konsequente Orientierung am empirisch-rationalen Denkstil ein Erkenntnisfortschritt möglich. Auf vergleichbare Weise ist ein Fortschritt bei der rationalen Begründung von Werten, Normen und Zielen erreichbar, und im Vergleichstest konkreter Lösungsvorschläge für praktische Probleme kann man zu Problemlösungen vordringen, die besser als die bislang bekannten funktionieren.
3. Nicht nur die deterministische Manifestationstheorie ist also bereits vom Ansatz her verfehlt, sondern auch der historische Relativismus, der manchmal mit ihr verbunden wird. Die kognitive Ideologietheorie sucht den Ausweg jedoch nicht in einer Rückkehr zur *dogmatischen* Haltung, die eine bestimmte Weltanschauung, sei sie nun religiöser oder areligiöser Art, zur definitiv wahren erklärt. Sie unterscheidet zwischen dem illegitimen *historischen Relativismus* und der legitimen *historischen Relativierung*:
 - a) Jede Weltanschauung *entsteht* in einem bestimmten soziokulturellen Kontext und erfüllt in ihm eine bestimmte Funktion. Sie ist insofern historisch bedingt und hinsichtlich der faktischen Akzeptanz begrenzt, relativ. Es gibt z.B. keine Religion, die von allen Menschen zu allen Zeiten akzeptiert worden ist. Die Untersuchung der Entstehung und der Entwicklung einer Weltanschauung (einschließlich der Erforschung ihrer Umsetzung in den Institutionen) sagt aber *gar nichts* aus über den kognitiven Wert der zugehörigen Weltbildtheorie und über die Rationalität der Wert- und Normenbegründung. Diese Frage gehört zu einem anderen Diskurs.
 - b) Eine weitere Form der historischen Relativierung kann vorgenommen werden, wenn sich bei der kritischen Prüfung einer Weltanschauung herausgestellt hat, dass es sich um eine bedürfniskonforme Konstruktion handelt. Dann kann gesagt werden, dass sich in einer mit absolutem Wahrheitsanspruch auftretenden Weltanschauung eine bestimmte Interessenlage *manifestiert*.

Wird z.B. eine Metaphysik₁ als Versuch erwiesen, ein bestimmtes Wertsystem oder soziopolitisches Programm mit höheren Weihen auszustatten, so kann diese Konstruktion als *Manifestation bzw. Ausdruck dieses Wertsystems in metaphysischer₂ Form* begriffen werden. Die Manifestationstheorie besitzt also durchaus ein Wahrheitsmoment; der Fehler besteht darin, dass das, was nur für *einige* Weltanschauungen gilt, vorschnell als für *alle* gültig unterstellt wird. Nur einige Weltanschauungen sind Projektionsgebilde, in denen ein zu einer bestimmten Zeit akzeptiertes Wertsystem zu einem illusionären Ausdruck gelangt.

4. Es geht also nicht darum, im dogmatischen Stil zur Verteidigung bestimmter Wahrheiten und Werte als definitiv allgemeingültig bzw. ewig zurückzukehren, sondern um die Einsicht, dass die historische Betrachtung der Weltanschauungen von der Prüfung ihres kognitiven und rationalen Gehalts grundsätzlich zu *unterscheiden* ist. So stellt es keinen Einwand gegen eine neue Theorie, die in kognitiver Hinsicht als Erkenntnisfortschritt zu werten ist, dar, dass sie zu einer bestimmten Zeit nur von wenigen Menschen akzeptiert wird. Entsprechend folgt daraus, dass eine bestimmte Theorie über einen langen Zeitraum von sehr vielen Menschen anerkannt worden ist, nicht, dass es sich um eine kognitiv leistungsfähige Theorie handelt.

Nicht die Ausbildung der historischen Betrachtungsweise (Historismus₁) führt also zu einer „Lebensstimmung der Resignation“ (277) hinsichtlich der Geltungsansprüche, sondern erst deren Weiterführung zum historischen Relativismus (Historismus₂) als einer besonderen Form der dogmatischen Weltanschauung. Aus undogmatischer Sicht ist nicht der Verlust der vermeintlich absoluten Sicherheit zu beklagen, sondern zu versuchen, eine undogmatische Weltanschauung (oder auch mehrere) zu entwickeln, die den vorliegenden vorzuziehen ist.

Dass die „Mannigfaltigkeit der philosophischen Aspekte [...] im späteren 19. Jahrhundert als Anarchie beklagt wurde“ (277), ist also die Folge des fehlerhaften Übergangs vom Historismus₁ zum Historismus₂; dieser Übergang lässt sich mit Barth als Reaktion auf die Zurückdrängung des „christlichen Weltbildes“ (278) begreifen. Die Entfaltung der historischen Betrachtungsweise erfolgte zunächst vor einem religiösen Hintergrund. Die Vielfalt unterschiedlicher Weltanschauungen ließ sich in ein christliches Überzeugungssystem zwanglos integrieren: Sie gelten etwa als „Ausfluß der freien Tat Gottes, der sich in vielerlei Namen und Gestalten offenbart“ (278). „Angesichts der Beziehung alles Seins auf eine transzendente göttliche Einheit kann die Diskrepanz der sich dem Anschein nach widersprechenden Wahrheiten ertragen werden.“ (278)

Entsprechendes gilt, wenn der Glaube an die über mehrere Stufen erfolgende Entwicklung „zu einem umfassenden Vernunftreich“ (278) an die Stelle des christlichen Glaubens tritt. Die Konstellation, in welcher der historische Relativismus als plausible Position erscheint, ist durch zweierlei gekennzeichnet: Einerseits wird der zuvor als definitiv wahr geltende Denkraum nicht mehr geglaubt, andererseits aber wird die dogmatische *Grundhaltung*, die auf absolute Gewissheit fixiert ist, beibehalten. Der dogmatisch Denkende, der zu der Überzeugung gelangt ist, dass sich die ersehnte Gewissheit nicht erreichen lässt, da *alles relativ* sei, gerät in eine Situation der Enttäuschung und Demotivierung. Er glaubt dann, die „Anarchie der philosophischen Weltansichten und der Religionen“ (278) nicht nur *feststellen* zu können, sondern auch als unvermeidlich *beklagen* zu müssen. Der Fehler besteht darin, dass von der Feststellbarkeit der *Unterschiedlichkeit* der Weltanschauungen auf die Feststellbarkeit ihrer *geltungsmäßigen Anarchie* geschlossen wird, was auf einer Perspektivenvermischung beruht. Der Lebensphilosophie Diltheys scheint, was näher zu untersuchen wäre, auf dem dargelegten Denkfehler zu beruhen.

Die kognitive Ideologietheorie denkt die Geschichte nicht mehr (dogmatisch) als ein „Geschehen[], in dem sich ein göttlicher Plan oder die Vernunft des Menschen verwirklicht“, sie löst sich auch von der „Idee einer allgemeinen Weltvernunft“ (279); die undogmatische Einstellung erlaubt es jedoch, den Historismus₂ und dessen demotivierende Konsequenzen zu vermeiden. Der Glaube an den vorgegebenen, in einer höheren Instanz bereits enthaltenen Sinn wird ersetzt durch den *Entwurf* eines Sinns im Einklang mit den Kriterien empirisch-rationalen Denkens und speziell mit dem Wissen über die *condition humaine*. Die „Destruktion der Vernunft als eines kosmischen Prinzips“ (280)

ist nicht, wie Barth es wohl tut, zu beklagen, sondern als Chance zu begreifen, um im Kontext der Endlichkeit und Geschichtlichkeit zu einem besseren Konzept der Vernunft vorzudringen. Nach der Überwindung der dogmatischen Weltanschauungen, die über weite Strecken den Mechanismen des bedürfniskonformen Denken verfallen sind, kommt es darauf an, undogmatische Sichtweisen zu entwickeln, die den Prinzipien empirisch-rationalen Denkens folgen.

Wer auf dogmatische Weise einen Ideologie₄verdacht erhebt, glaubt sich im Besitz der absolut gültigen Position weltanschaulicher oder soziopolitischer Art; er wirft dem Gegner vor, im Allgemeinen eine definitiv falsche Grundauffassung zu vertreten und im Besonderen zu interessen gebundenen Fehleinschätzungen gelangt zu sein. Ein argumentatives Patt entsteht, wenn der Kontrahent dieselben Register zieht. Die wechselseitigen Entlarvungs- und Entwertungsversuche werden immer nur in den eigenen Reihen als überzeugend empfunden. Der Anspruch, selbst keinen interessen gebundenen Fehleinschätzungen zu erliegen, wird von der anderen Seite gerade bestritten.

Versucht man, unter dogmatischen Vorzeichen einen Ausweg aus dem Dilemma zu finden, so bieten sich die folgende Überlegungen an:

1. Man glaubt, man müsse für die eigene Position einen Absolutheitsanspruch erheben; die Möglichkeit der undogmatischen Haltung gerät nicht in den Blick.
2. Da alle Kontrahenten diesen Ausschließlichkeitsanspruch erheben, keine Partei ihn aber auf eine für alle verbindliche, objektiv gültige Weise zu begründen vermag, muss angenommen werden, dass er *grundsätzlich* unberechtigt ist.
3. Menschen, die meinen, ohne ein sicheres Fundament nicht leben zu können, geraten aus der Bahn, wenn sie zu dem Ergebnis gelangen, dass keine Seite über ein sicheres Fundament verfügt. Das Leben wird nun als *sinnlos* empfunden; die ‚wahren‘ Werte und Ziele, für die man sich einsetzen möchte, werden als nichtexistent betrachtet.
4. Diese Einstellung findet ihren theoretischen Ausdruck in der These, *alles* Denken sei ideologisch₁, d.h. interessenbedingte Fehleinschätzung, die sich einbildet, definitiv wahr zu sein. Diese Position kann als Panideologismus₁ bezeichnet werden.

Diese Position ist jedoch in sich widersprüchlich und daher unhaltbar. Die Theorie kann sinnvollerweise nur so verstanden werden, dass sie über den universell wirksamen Mechanismus der Interessenrationalisierung verlässlich informiert; damit aber reklamiert sie implizit den Status objektiver Erkenntnis, den es nach dieser Theorie gar nicht geben kann. Außerdem bleibt unbeachtet, dass die menschliche Lebenspraxis auf verlässlichem Erfahrungswissen beruht – auf objektiv gültigem Wissen, das aber nie Gewissheitsstatus erlangen kann. Empirisches Wissen jedoch kann nicht als bloße Interessenrationalisierung gedacht werden, mögen Bedürfnisse, Interessen, Wünsche auch als Antriebskräfte des Wissensgewinns wirken. Der Panideologismus₁ führt nicht aus der Wert- und Zielkrise heraus, sondern vertieft sie noch. Die deterministischen Manifestationstheorien stellen Ausformungen des Panideologismus₁ dar.

ERGÄNZUNG 17: Rehmann und das Projekt Ideologietheorie

Innerhalb des marxistischen Spektrums gibt es unterschiedliche Möglichkeiten, eine Ideologietheorie aufzubauen; dabei wird jeweils eine bestimmte Theoriekomponente ins Zentrum gestellt. In diesem Kapitel erfolgt eine beispielhafte Konzentration auf das Konzept der von Wolfgang Fritz Haug 1977 gegründeten Forschergruppe *Projekt Ideologietheorie (PIT)*. Als Bezugstext dient dabei Jan Rehmanns Buch *Einführung in die Ideologietheorie* (Rehmann 2008), das marxistische und marxismusnahe Ansätze kompetent vorstellt, während andersartige Ideologietheorien ausgeblendet werden.

In der Einleitung zu seinem Buch bewegt sich Rehmann in den Bahnen des angesprochenen theoretischen Konzepts:

1. Dass es sich um eine an die marxistisch-sozialistische Ideologie₃ gebundene Dienertheorie handelt, geht daraus hervor, dass Rehmann das Ziel verfolgt, „eine hegemoniefähige Strategie demokratisch-sozialistischer Transformationen zu entwickeln“ (11). Dazu gehört, dass die „kulturelle Hegemonie des Neokonservatismus“ (9) gebrochen werden soll.

2. Es wird nicht generell über Ideologien₃ nachgedacht. Dass Vertreter anderer soziopolitischer Programme deutlich andere Ziele verfolgen, kommt nur *kritisch-abwertend* als zu überwindende Fehlentwicklung in den Blick.

3. Es wird nicht thematisiert, dass die spezifischen Aussagen dieser Ideologietheorie sich nur an die Anhänger der zugehörigen Ideologie₃ wenden, für die Vertreter konkurrierender Auffassungen aber nicht akzeptabel sind.

4. Rehmann ist dem *Projekt Ideologietheorie* verpflichtet, das eine *Theorie des Ideologischen* entfaltet. In der Begrifflichkeit der komplexen Ideologieforschung lässt sich deren Zielsetzung wie folgt bestimmen: Man untersucht, wie durch bestimmte Institutionen (z.B. Schulen, Universitäten, Kirchen) sowie durch andere, zum Teil private Organisationen (z.B. Thinktanks und transnationale Netzwerke) ein weitreichender *nichtsozialistischer* „Konsens in der Bevölkerung“ erzeugt wird, wobei „Politiker, Juristen, Kulturschaffende, religiöse Moralisten und andere Intellektuelle (im weiten Sinne)“ (10) eine wichtige Rolle spielen. Die Frage „nach den gesellschaftlichen Konstitutionsbedingungen sowie den unbewussten Funktions- und Wirkungsweisen des Ideologischen“ (11) kann demnach so gefasst werden: Man untersucht, wie durch bestimmte Institutionen und Organisationen *nichtsozialistische Ideologien*_{3/2} vermittelt werden. Insofern handelt es sich um eine Variante der programm- und der weltanschauungsanalytischen Ideologie_{3/2}forschung.

Dabei wird der Blick auf die „Materialität“ des Ideologischen gerichtet, „d.h. seine Existenz als Ensemble von Apparaten, Intellektuellen, Ritualen und Praxisformen“ (11). Man fragt also konkret danach, wie z.B. eine bestimmte Institution – ein bestimmter ‚Apparat‘ – und die in ihr wirkenden Personen (vor allem die Intellektuellen) dazu beitragen, die *abgelebte* Gesellschaft geistig zusammenzuhalten, welche ritualähnlichen Muster und anderen Praktiken dabei eingesetzt werden. Diese Fragestellung ist sinnvoll und lässt sich in eine erfahrungswissenschaftliche Gestalt bringen, d.h. vom Engagement für eine *bestimmte* Ideologie₃ ablösen. Die allgemeinen Fragen lauten dann: Wie gelingt es Intellektuellen, eine dominierende Ideologie_{3/2} „in eine fürs Volk überzeugende Sprache [zu] übersetzen“ (10)? Wie kann es gelingen, größere Teile der Bevölkerung für eine neue Ideologie_{3/2} zu gewinnen?

Aus diesen Überlegungen ergibt sich ein in Kapitel 1.4 bereits vorgestellter Ideologiebegriff:

Ideologie₅ (das Ideologische) = die Vermittlung bestimmter Ideologien_{3/2} durch Institutionen und andere Organisationen, die dazu führt, dass man sich in eine bestimmte Gesellschaftsform einfügt

Dieser Ideologiebegriff kann einer Unterform der weltanschauungs- und programmanalytischen Ideologieforschung zugeordnet werden, nämlich der Akzeptanzanalyse. Diese fragt, wie Menschen dazu gebracht werden, ein bestimmtes Ideen- und Wertesystem oder ein soziopolitisches Programm zu akzeptieren. Im Rahmen des komplexen Ansatzes handelt es sich um eines von mehreren Arbeitsfeldern der Ideologieforschung; vgl. Kapitel 1.2.

5. Rehmann verbindet die erläuterte Theorie des Ideologischen mit einem *ideologiekritischen* Ansatz. „Ideologietheorien ohne eine ideologiekritische Perspektive laufen Gefahr, sich funktionalistisch in einverständige Legitimationstheorien zurückzuverwandeln.“ (14) Er sieht es kritisch,

dass die Althusser-Schule unter Berufung auf einen theoretischen „Antihumanismus“ zentrale Begriffe der [marxistischen] Ideologiekritik wie z.B. Entfremdung, Fetischismus, Verdinglichung grundsätzlich verworfen hat. Da ich die damit zusammenhängende Dichotomisierung von Ideologietheorie und Ideologiekritik für unfruchtbar halte, werde ich versuchen, die auseinandergetretenen Richtungen wieder miteinander in einen Dialog zu bringen. Ziel einer solchen Vermittlung ist die Erneuerung einer [marxistischen] Ideologiekritik, die mit einer Theorie des Ideologischen als ‚begrifflichem Hinterland‘ operieren kann. (14)

Die erste soziopolitische Dienertheorie fragt, wie es Institutionen und Organisationen gelingt, die abgelehnte Gesellschaft geistig zusammenzuhalten, die damit verbundene zweite Dienertheorie (marxistische Ideologiekritik) zeigt demgegenüber, was in dieser Gesellschaft verkehrt bzw. entfremdet ist, wobei das Ideal der klassenlosen Gesellschaft als definitiv gültig vorausgesetzt wird.

6. Auf der anderen Seite wendet sich Rehmann gegen marxistische „Traditionen einer ‚Ideologiekritik‘, die die Ideologie einseitig als falsches, verkehrtes Bewusstsein auffasst, um es vom Standpunkt eines ‚richtigen‘ zu kritisieren“ (11). Festgehalten wird demgegenüber an der Ideologiekritik als auf die Wirtschaftsordnung bezogener Entfremdungskritik. Als Beispiel für eine einseitige „ideologiekritische Entlarvung[] ‚falschen Bewusstseins‘“ gilt die „Vorweg-Annahme [...], dass Religion ‚verkehrtes Weltbewusstsein‘, ‚Opium des Volks‘ ist“ (13), also die *generelle* Religionskritik. Die marxistisch-sozialistische Ideologie₃, wie Rehmann sie vertritt, kehrt sich also von der dezidiert areligiösen Ausrichtung der marxistischen Tradition ab. Das hängt damit zusammen, dass neue Bündnispartner für die eigenen soziopolitischen Ziele gesucht werden. Rehmann bezieht sich positiv auf „die Erfahrungen der lateinamerikanischen Basisgemeinden, in denen eine neue Art der Bibellektüre mit kritischer Gesellschaftsanalyse und der Formulierung von emanzipatorischen Alternativen verbunden wurde“ (13). Die Neuausrichtung der Ideologietheorie dient somit dazu, die Zusammenarbeit mit religiös begründeten Formen der sozialistischen Ideologie₃ zu erleichtern. Die Abschreckung des potenziellen religiösen Bündnispartners durch die generelle Religionskritik soll vermieden und das Bündnis durch „eine konkrete Analyse der Kräfteverhältnisse *im* religiösen Feld als Teil der hegemonialen Kräfteverhältnisse in der Zivilgesellschaft“ (13) gefördert werden. Die Abkehr von der erkenntnis- und in einigen Varianten auch religionskritischen Ideologie₁theorie erfolgt also nicht aus kognitiv-wissenschaftlichen, sondern aus strategischen Gründen politischer Art, um so die eigenen Gestaltungsziele besser verwirklichen zu können. Das ist für eine soziopolitische Dienertheorie legitim, nicht aber für eine empirisch-rationale Ideologietheorie.

7. Vermieden werden soll das „dogmatische[] Verkünden eines (vermeintlich) richtigen Standpunkts, ohne Berücksichtigung der auch in Ideologien_[3/2] und im Alltagsbewusstsein vorhandenen ‚realistischen‘ Elemente“ (12). Das bedeutet jedoch nicht, dass auf den Anspruch, den definitiv richtigen Standpunkt zu vertreten, verzichtet wird – aufgegeben wird nur dessen offensives *Verkünden*.

8. Zentrales Thema der marxistischen bzw. materialistischen – sich auf die materialistische Geschichtsauffassung stützenden – Ideologietheorie, wie Rehmann sie konzipiert, „ist die freiwillige Einordnung in entfremdete Herrschaftsformen, die aktive Zustimmung zu einschränkenden Handlungsbedingungen“ (12). Die Rede von entfremdeten Herrschaftsformen hängt mit der Projektion der eigenen soziopolitischen Werte und Ziele in eine höhere Instanz zusammen. Ist das Ideal der klassenlosen Gesellschaft z.B. im menschlichen Wesen verankert, so stellen alle andersartigen Gesellschaftsformen Entfremdungen vom menschlichen Wesen und damit Fehlentwicklungen dar. So gelten marktwirtschaftliche Strukturen dem frühen Marx generell als entfremdet, d.h. nicht mit dem menschlichen Wesen im Einklang stehend.

Auch der Staat wird als ideologische Macht betrachtet, d.h. als verkehrte, defizitäre Form der Organisation menschlichen Zusammenlebens. Das ist als weitere Ideologiedefinition festzuhalten:

Ideologie₇ bzw. *ideologische Macht* = eine Organisationsform menschlichen Zusammenlebens, die als verkehrt bzw. entfremdet einzuschätzen und zu überwinden ist

Dieser Ideologiebegriff lässt sich der programmanalytischen Ideologie₃forschung zuordnen, und zwar wiederum in Gestalt einer soziopolitischen Dienertheorie.

Wird eine soziopolitische Dienertheorie, die ja als solche legitim ist und gebraucht wird, in dogmatischer Form entwickelt, so macht sich das Selbstmissverständnis breit, sie sei die ‚wahre‘ Wissenschaft. Immer ist daher zu fragen: Halten die Thesen, die Wasser auf die Mühlen einer Ideologie₃ leiten, auch einer Kritik nach erfahrungswissenschaftlichen Standards stand?

9. Zu unterscheiden ist zwischen einer *undogmatischen* linken Ideologie₃, die sich dagegen wendet, dass „Arbeiter und untere Mittelschichten einer Politik zustimmen, die durch Deregulierung, Privatisierung und Schwächung der Gewerkschaften ihre eigene gesellschaftliche Stellung unterminiert“ (12), und einer *dogmatischen* linken Ideologie₃, die dies mit dem Anspruch tut, das definitiv richtige soziopolitische Programm zu vertreten sowie die ‚eigentlichen‘ Interessen der Bevölkerung zu kennen. Hier glaubt man zu *wissen*, wie die wahrhaft menschlichen und vernünftigen Verhältnisse aussehen müssten.

Zusätzlich wird nun das Buchkapitel über das *Projekt Ideologietheorie* (153–168) genutzt:

10. Der „PIT-Ansatz“ soll einer sein, „der sowohl dem entfremdeten Charakter [Ideologie₇] als auch der materiellen Existenzweise der Ideologie [Ideologie₃] gerecht wird und beide Stränge organisch miteinander verbindet“ (154). Durch diese Synthese sollen die Einseitigkeiten der bisherigen marxistischen Ideologietheorien überwunden werden: Die einen haben Schwierigkeiten damit, „die Hegemonialapparate der Zivilgesellschaft, die ideologischen Praxisformen_[5] und die dazugehörigen Diskurse in ihre Analyse einzubeziehen“, während die anderen „die bei Marx und Engels ausschlaggebende ideologiekritische_[7] Dimension und damit auch die analytische Schärfe des Begriffsgebrauchs“ (154) verlieren. Beide Elemente der Synthese gehören jedoch einer *dogmatischen* Dienertheorie an, die an die sozialistische Ideologie₃ gebunden ist. Diese „Verbindung von Ideologiekritik und Ideologietheorie“ (154) stellt keinen *wissenschaftlichen* Erkenntnisfortschritt dar; es handelt sich vielmehr um den Versuch der Revitalisierung der marxistisch-sozialistischen Ideologie₃ und der zugehörigen (dogmatischen) Dienertheorie. Das zum *Projekt Ideologietheorie* Ausgeführte gilt zu einem erheblichen Teil auch für andere marxistische und marxismusnahe Ideologietheorien.

ERGÄNZUNG 18: Zur Entideologisierung²³

Bei der „Diskussion über ein mögliches oder ein zu erwartendes, ja als sicher angebbares Ende der Ideologien_[1/2/3], wie sie nach dem Zweiten Weltkrieg in den Sozialwissenschaften geführt wurde“ (126), geht es den meisten Theoretikern primär darum, die totalitären Ideologien_{3/2} und Gesellschaftsordnungen zu überwinden und deren Wiederkehr zu verhindern: „Wir *wollen* keine totalitären Gesellschaften mehr und lehnen deshalb auch die ihnen zugrunde liegenden und sie rechtfertigenden Ideologien_{3/2} grundsätzlich ab“.

Man orientiert sich nicht an einer bestimmten „utopische[n] Vision“ (126) der Erkenntnis und/oder der Gesellschaft, sondern ist bestrebt, die gegenwärtige westliche Gesellschaftsform zu verteidigen und weiterzuentwickeln.

Was jetzt als Entideologisierung bezeichnet wird, meint einen Prozeß gesellschaftlichen wie politischen Funktionsverlustes von Ideologien_[3/2], der mit einer gewissen Eigengesetzlichkeit als negative Reaktion auf die überzogenen Ideologisierungen der vorangegangenen Jahrzehnte sich vollziehend und durchsetzend konstatierbar sein soll. (126)

Aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie sind die Begriffe der *Ideologisierung* und der *Entideologisierung* irreführend, da sie die Bindung menschlicher Lebensformen an Ideologien_{3/2} nicht genügend in Rechnung stellen. Sie müssen daher präzisiert werden: Anstelle von *Ideologisierung* wird vom Versuch gesprochen, eine bestimmte *totalitäre* Ideologie_{3/2} tatsächlich durchzusetzen, d.h. die angestrebte Gleichschaltung auch vorzunehmen. Anstelle von *Entideologisierung* wird vom Bestreben gesprochen, eine bestimmte *totalitäre* durch eine andere Form der Ideologie_{3/2} abzulösen. Demnach kann es eine generelle Entideologisierung grundsätzlich nicht geben. Der Funktionsverlust einer bestimmten (hier einer totalitären) Ideologie_{3/2} fällt nicht mit dem Funktionsverlust der Ideologie_{3/2} schlechthin zusammen.

Die kognitive Ideologietheorie nimmt zusätzlich an, dass *totalitäre* sich in *autoritäre* Ideologien_{3/2} und Gesellschaftssysteme verwandeln können, die einigen Lebensbereichen eine relative Eigenständigkeit zugestehen. Der für die totalitäre Variante charakteristische *umfassende* Gestaltungsanspruch wird dann teilweise zurückgenommen. Während die totalitäre Spielart Gewalt und Zwang anwenden muss, um die angestrebte Gleichschaltung zu erreichen, ist die autoritäre Spielart bemüht, diese Mittel in einigen Bereichen zu vermeiden. Während der Nationalsozialismus in seiner totalitären Phase gescheitert und untergegangen ist, hat sich die Sowjetunion nach dem Tod Stalins sowohl auf ideologischer_{3/2} als auch auf gesellschaftlicher Ebene von der totalitären hin zur autoritären Spielart entwickelt und dadurch über mehrere Jahrzehnte fortbestehen können. Die Verwandlung einer zunächst totalitären in eine autoritäre Ideologie_{3/2} und Gesellschaft kann generell zur mittel- und langfristigen Stabilisierung eines Denk- und Gesellschaftssystems führen. Der Untergang des Sowjetimperiums ist dann in der autoritären Phase erfolgt.

Der Übergang von der totalitären zur autoritären Phase war in der Sowjetunion und im gesamten Ostblock hauptsächlich erforderlich, um die Konkurrenzfähigkeit des eigenen Gesellschaftssystems gegenüber dem westlichen zu verbessern. Der Versuch, eine bestimmte *totalitäre* Ideologie_{3/2} unter Anwendung von Gewalt und Zwang tatsächlich durchzusetzen, führt nämlich zwangsläufig zur Verringerung der Konkurrenzfähigkeit in Kernbereichen wie Wirtschaft, Verwaltung und Wissenschaft. Werden diese Bereiche dem Diktat der jeweiligen totalitären Ideologie_{3/2} unterworfen, so können sie sich nicht relativ ungehindert nach eigenen Rationalitätsstandards entfalten und erweisen sich so im Vergleich mit den westlichen Entwicklungen als deutlich weniger leistungsfähig. Um hier aufzuholen, müssen die *totalitären* Ideologien_{3/2} und Gesellschaftssysteme die Zügel lockern und sich in *autoritäre* verwandeln. Um in der Systemkonkurrenz bestehen zu können, muss also zumindest in einigen Bereichen auf totale Kontrolle verzichtet werden. Auf der anderen Seite besteht für die nichttotalitären Gesellschaften ein Anreiz, die Reste der totalitären Ideologien_{3/2} der eigenen Vergangenheit zu

²³ Als Bezugstext dient Liebers Buchkapitel *Entideologisierung – Ende des ideologischen Zeitalters?* (Lieber 1985: 126–155).

beseitigen, um z.B. die wirtschaftliche und die naturwissenschaftlich-technische Überlegenheit zu sichern und weiter auszubauen.

Lieber hält bezogen auf die Entwicklung der Sowjetunion nach dem Ende des Stalinismus richtig fest: „Der aus den praktischen Erfordernissen einer um Konkurrenzfähigkeit ringenden industriellen und militärisch-technischen Großmacht sich ergebende Zwang zur [...] Grundlagenforschung hat zu einer relativen Freisetzung der konkreten Forschung in diesen Disziplinen von der Gebundenheit durch die Ideologie_[3/2] geführt“ (147). Vergleichbare Lockerungen ergeben sich, wenn für die Gestaltung der eigenen Gesellschaft „eine erfahrungswissenschaftliche Analyse dessen, was in der Gesellschaft real der Fall ist“ (148), benötigt wird, was zur Problematisierung von Dogmen der eigenen Ideologie_{3/2} führen kann. Wird das Ziel verfolgt, den Industrialisierungsprozess der sowjetischen Gesellschaft erfolgreich voranzutreiben, so muss dem von der totalitären Ideologie_{3/2} getragenen Massenterror ein Ende gemacht werden, da er diese Entwicklung erschwert.

Noch einmal zur Terminologie: Es ist mittlerweile deutlicher geworden, warum es verfehlt ist, bezogen auf die Sowjetunion einfach von Entideologisierung bzw. Ideologieabbau zu sprechen. Es handelt sich vielmehr um den Abbau der zuvor wirksamen *totalitären* Ideologie_{3/2}, der selbst im Rahmen einer *gemäßigeren autoritären* Ideologie_{3/2} stattfindet. Dabei ist man bestrebt, die ‚Liberalisierung‘ auf Kernbereiche einzuschränken, die für das Gesellschaftssystem und das ihm zugrunde liegende Denksystem von zentraler Bedeutung sind.

In den Ideologietheorien, die ein Ende des ideologischen Zeitalters behaupten, wird die Bindung menschlicher Lebensformen an Ideologien_{3/2} nicht genügend berücksichtigt. Einige nehmen, den positivistischen Fehler (vgl. Kapitel 3.7.1) fortschreibend, fälschlich an, man könne die Ideologien_{3/2} zumindest in einigen Dimensionen ausschalten und durch wissenschaftsgestützte Bestrebungen *ersetzen*, die zur Optimierung z.B. der industriellen Produktion und der Verwaltung führen. Glaubt man, Ideologien_{2,1}, d.h. Weltbildkonstruktionen religiöser und areligiöser Art, einfach durch empirische Wissenschaft ablösen zu können, so liegt die Annahme nahe, man lebe nunmehr ideologiefrei.

Wenn etwa Helmut Schelsky „eine aus Enttäuschung geborene und gespeiste Abkehr [der] Jugend von ideologischer Politik“ konstatiert, die er als „Indiz für einen Funktionsverlust von Ideologien_[3/2] für diese Jugend überhaupt“ (127) einschätzt, so verkennt er, dass in der Tiefenschicht ein Übergang zu *anderen* Ideologien_{3/2} vollzogen worden ist. Das vermeintliche „kritische Sich-Sperren gegen jedwede Form ideologischer_[3/2] Inanspruchnahme“ (127) entpuppt sich bei genauerer Analyse als von einer bestimmten Ideologie_{3/2} getragenes Sich-Sperren gegen *totalitäre* Ideologien_{3/2}. Viele glauben fälschlich, mit der Abkehr vom Nationalsozialismus und seinen totalitären Gleichschaltungsbestrebungen lebe man nun in einem weitgehend oder gänzlich ideologie_{3/2}freien Raum. Damit ist auch die verfehlt Auffassung verbunden, nun sei überhaupt kein *idealistisches Engagement* soziopolitischer und weltanschaulicher Art mehr erforderlich. De facto ist jede Ideologie_{3/2} darauf angewiesen, Begeisterung und Mitwirkungsbereitschaft bei ihren Anhängern zu erzeugen; das gilt auch für diejenigen, die z.B. in wirtschaftlichen Dingen einen pragmatischen Realismus an den Tag legen.

Wenn also Schelsky „einen allgemeinen gesellschaftlichen Prozeß der Entideologisierung behauptet, der für die Entwicklung der Strukturen und Funktionszusammenhänge moderner Industriegesellschaften und des gesellschaftlichen Bewusstseins in ihnen konstitutiv und als tatsächlich ablaufend nachweisbar sei“ (127), so vernachlässigt er die latente Bindung an Ideologien_{3/2}. Der angeblich ideologie_{3/2}freie „Aufbau eines die technische Beherrschung als Mittel garantierenden Gefüges oder Systems von funktional aufeinanderbezogenen Organisationen, deren Sachgesetzlichkeiten der Mensch sich nunmehr zunehmend unterworfen sah“ (128), stellt in zentralen Punkten selbst die Realisierung bestimmter ideologischer_{3/2} Überzeugungen dar. Die bereits von Comte propagierte „Haltung ‚weiser Resignation‘ gegenüber allen sozialutopischen Theorien“ (52) ergibt sich aus einer bestimmten Ideologie_{3/2}. Dabei wird diese Bindung verkannt und der verfehlt Eindruck erweckt, man folge ausschließlich den wissenschaftlich erkennbaren Sachzwängen. Dieser Irrtum kann zudem als *bedürfniskonforme* Fehleinschätzung (Ideologie₁) eingeordnet werden: Die eigene ideologie_{3/2}haltige Argumentation wird als ideologie_{3/2}frei ausgegeben und erscheint so *alternativlos*. Gewiss betreibt

Schelsky über weitere Strecken Soziologie nach empirisch-rationalen Standards, an entscheidenden Stellen macht er seine Soziologie jedoch mit kognitiv unsauberen Mitteln zum Diener seiner Ideologie_{3/2}, die auf verdeckte Weise wirksam ist. Er *will* eine Gesellschaft, in der nicht mehr über Ideologien_{3/2} diskutiert und alles nach Gesichtspunkten technischer Effizienz geregelt wird; dieses soziopolitische Programm wird nach dem bekannten Muster hypostasiert zu einem sich vermeintlich notwendigerweise durchsetzenden Prozess. Diese Hypostasierung kann sowohl mit einer negativen als auch – wie bei Schelsky – mit einer positiven Bewertung der Organisationen verbunden sein, „deren Sachgesetzmäßigkeiten der Mensch sich zunehmend unterworfen sah“.

Die zentrale These, man müsse sich den als unausweichlich erkannten Sachzwängen industrieller Produktion und rationaler Verwaltung fügen, läuft also letztlich darauf hinaus, die Unterwerfung unter die von Schelsky vertretene Ideologie_{3/2} zu fordern. Zu jedem weltanschaulichen Rahmen gibt es aber Alternativen. Damit wird jedoch nicht bestritten, dass Sachzwänge existieren: Wer z.B. die Verwaltung effektiver machen will, muss bestimmte Regeln beachten. Sachzwänge dieser und anderer Art können aber im Rahmen *unterschiedlicher* Ideologie_{3/2} zur Geltung gebracht werden. Sie sind also zwar nicht aufhebbar, aber durchaus *steuerbar*. Die berechtigte Kritik an einer Protesthaltung, welche gewisse Sachzwänge der modernen Gesellschaft naiv als aufhebbar betrachtet, ist daher von der problematischen generellen Entideologisierungsthese zu unterscheiden. Die übergeordnete Frage, ob es gute Gründe dafür gibt, eine bestimmte Ideologie_{3/2} konkurrierenden Auffassungen vorzuziehen, darf nicht unter den Tisch gekehrt werden. Man kann sich nie nur mit empirischer Wissenschaft begnügen, sondern ist stets auch mit Weltbildannahmen und werthaft-normativen Überzeugungen befasst.

Nach Schelsky gilt:

Das Dominantwerden von Sachzwängen in der industrialisierten Gesellschaft und für das Verhalten der Menschen in ihr hat die Konsequenz, daß Ideologien_{3/2} traditioneller Art funktionslos werden – sie haben keine verhaltenssteuernde oder auch nur verhaltensmotivierende Funktion mehr. Verhalten orientiert sich an den Objektivitäten der zivilisatorisch-technischen Produktions- und Reproduktionszusammenhänge und ihrer institutionellen Organisationen. (129)

Daraus, dass in bestimmten Bereichen wie der Wirtschaft und der Wissenschaft keine *direkte* Steuerung durch eine *totalitäre* Ideologie_{3/2} mehr erfolgt, wird vorschnell gefolgert, dass es überhaupt keine Steuerung durch eine Ideologie_{3/2} mehr gebe. Wirtschaftliche und wissenschaftliche Entwicklungen etwa folgen jedoch auf häufig unerkannte Weise bestimmten Werten und Zielen, die sich aus den jeweils dominierenden Wertsystemen ergeben.

Schelskys Ansatz steht in der positivistischen Tradition, welche die Steuerung durch Weltbilder und Wertüberzeugungen nicht genügend berücksichtigt. Dass totalitäre Ideologien_{3/2} zurückgedrängt werden, bedeutet nicht, dass die Ideologien_{3/2} generell zurückgedrängt werden – alte werden nur durch neue ersetzt. Von „einer auf Entideologisierung tendenziell sich hinbewegenden Gesellschaft“ (131) kann keine Rede sein.

Die totalitären und die aus ihnen durch Abschwächung des Gestaltungsanspruchs hervorgehenden autoritären Ideologien_{3/2} beruhen ferner durchweg auf der dogmatischen Einstellung. Aber auch von den im Westen dominierenden nichttotalitären und -autoritären Ideologien_{3/2} gilt, dass sie häufig in dogmatischer, mit Absolutheitsanspruch auftretender Form vertreten werden. Der Dogmatismus steht aber wie erwähnt immer in der Gefahr, eine neue Form der autoritären Ideologie_{3/2} zu erzeugen, die wiederum in einen Totalitarismus umschlagen *kann*. Erst dann, wenn die undogmatische Einstellung dominant wird, ist hier eine Änderung zu erwarten.

Vor dem Hintergrund dieser These ist auch eine allgemeine Einschätzung der „seit dem Ende der sechziger Jahre vor allem in der studentischen Protestbewegung sichtbar werdende[n] Zuwendung von großen Teilen der jüngeren Generation zu sozialutopischen Hoffnungen, die sich auf Traditionen sozialrevolutionärer Ideologien_{3/2} beriefen“ (131), möglich. Zunächst wieder zur Begrifflichkeit: Anstatt von *Reideologisierung* wird von der erneuten Zuwendung zu einer Ideologie_{3/2} mit sozialutopischen Hoffnungen nach einer Phase der Abwendung von diesen Varianten gesprochen.

Die Abkehr von der totalitären Ideologie_{3/2} des gescheiterten Nationalsozialismus hat bei den meisten früheren Anhängern deren Ersetzung durch eine dogmatische Ideologie_{3/2} nichttotalitärer Art zur Folge gehabt. Genauer gesagt führte das Scheitern der mit dem Nationalsozialismus verbundenen Weltherrschaftshoffnungen vielfach zu einer Position, die *alle* sozialutopischen Hoffnungen zugunsten einer realistisch-pragmatischen Haltung aufgab. Diese Position kann aber nicht auf Dauer befriedigen, da die Dimension des Ideals im Allgemeinen und des Gesellschaftsideals im Besonderen zur *condition humaine* gehört: Weil Menschen weltanschauungsgebundene Lebewesen sind, geben sie sich auf Dauer nicht damit zufrieden, die sozialutopische Dimension des Denkens und Handelns in den Hintergrund zu rücken. Erfolgt die Erweiterung des Denkrahmens nun aber unter dogmatischen Vorzeichen, so können sich neue Formen des autoritären und sogar des totalitären Denkens entwickeln. Das lässt sich an der so genannten 68er-Generation und besonders an ihren Extremformen gut studieren.

Zogen sich die vom Nationalsozialismus Enttäuschten zunächst meistens auf eine dogmatische Ideologie_{3/2} mit ausgeprägt *apolitischen* Zügen zurück, so bildete sich in den 60er Jahren eine Gegenbewegung heraus, die den soziopolitischen Gestaltungswillen und die sozialutopische Dimension erneut aktivierte. Für die dogmatische Grundhaltung erwiesen sich insbesondere diverse Formen marxistischen Denkens als anschlussfähig, die der Kritik „an den westlichen Industriegesellschaften und ihrer demokratisch-pluralistischen politischen Ordnung“ ein „gesichertes Fundament“ (133) zu liefern versprochen. Die marxistische Denktradition ist ja selbst der dogmatischen Einstellung verpflichtet, und sie bedient das Gewissheitsverlangen auf areligiöse Weise. Die „utopische Vision einer sozialistischen Gesellschaft“ (133) stellt in den wesentlichen Punkten eine Vollkommenheitsvorstellung dar, die nicht mit dem Realisierbarkeitsproblem konfrontiert wird und *daher* große Faszinationskraft zu entfalten vermag; vgl. ERGÄNZUNG 22. Daraus entstanden neue oder revitalisierte alte Ideologien_{3/2}, deren praktische Umsetzung wahrscheinlich zu einem neuen *autoritären* Gesellschaftssystem geführt hätte. Im Rahmen einer dogmatischen Denkform, die für soziale Vollkommenheitswünsche anfällig ist, liegt es nahe, die Reserven gegenüber der „aus dem wirtschaftlichen Wiederaufbau nach 1945 hervorgegangenen gesellschaftlichen und politischen Ordnung“ (136) durch Rückgriff auf revolutionäre Konzeptionen aus dem sozialistisch-marxistischen Spektrum theoretisch zu unterfüttern. Demgegenüber ist die Konzeption der *Rote Armee Fraktion* als neue Variante einer *totalitären* Ideologie_{3/2} einzuordnen, die sich unter anderem auf den Leninismus und südamerikanische Befreiungsbewegungen stützt. Die Zuwendung zu einer neuen autoritären oder totalitären Ideologie_{3/2} erfolgt in allen Fällen in strikter Abgrenzung von der totalitären Ideologie_{3/2} des Nationalsozialismus und ihren autoritären Vorformen.

In Kapitel 4.5 ist zwischen Selbst- und Fremdtäuschung unterschieden worden. Demnach ist die als Theorie des bedürfniskonformen Denkens verstandene erkenntniskritische Ideologietheorie von den Manipulationstheorien abzugrenzen. Mit der Neigung, die eigene Position als ideologie_{3/2}frei zu denken, ist nun häufig auch die Überzeugung verbunden, dass das ideologische_{3/2} Denken in der Hauptsache ein *manipulatives* Denken sei. Dem stellt die kognitive Ideologietheorie erstens die These von der unauflöselichen Bindung an Ideologien_{3/2} und zweitens die Behauptung entgegen, dass der Glaube an die jeweilige Ideologie_{3/2} das primäre Phänomen darstellt, das es theoretisch zu erfassen gilt – während die Vermittlung einer nichtgeglauten Ideologie_{3/2}, die dabei als wahr ausgegeben wird, ein sekundäres Phänomen ist. Daher ist es verfehlt, die Ideologie_{3/2}vermittlung einfach mit Manipulation bzw. Massenbetrug gleichzusetzen. Die These vom Ende des ideologischen Zeitalters gewinnt dann eine weitere Komponente: „Die Zeit des groben Massenbetrugs ist vorbei“. Die zentralen Mechanismen des bedürfniskonformen Denkens geraten aus dem Blick, wenn man ganz auf die Gestalt „eines weniger an Wahrheit als vielmehr am manipulativen Effekt orientierten Instrumentes der Herrschaftssicherung und Herrschaftsrechtfertigung“ (146) fixiert ist.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Frage „Ist das Ende des ideologischen Zeitalters erreicht?“ falsch gestellt ist; sie muss, wie bereits in Kapitel 1.4 skizziert, durch mehrere präzisiertere Fragen ersetzt werden. Entsprechend differenziert ist an die Frage „Liegt eine Ent- oder eine Reideo-

logisierung vor?“ heranzugehen. Die vom positivistischen Fehler getragene Einschätzung besteht darin, dass ideologie_{3/2}gesteuertes Verhalten und Denken in wesentlichen Teilen als überwindbar angesetzt wird. Die „Grundkonzeption von gesellschaftlicher Entideologisierung durch Sachzwänge“ (131) enthält zwar einige Wahrheitsmomente, ist aber vom Grundansatz her verfehlt. Diskutable Behauptungen wie die, dass das soziopolitische Programm des Stalinismus sich in den 50er Jahren erschöpft und an Überzeugungskraft für die Intellektuellen und die gesamte Bevölkerung eingebüßt habe, kippen in ein mit dem Wissen um die *condition humaine* nicht im Einklang stehendes Denken um, wenn sie als These vom Ende *der* Ideologie auftreten. Dieser Fehler wird nicht dadurch beseitigt, dass man wie Daniel Bell einräumt: „Die Verzweiflung über die stalinistische Entartung sozialistischer Ideologie_[3/2] könne Intellektuelle in fast pathologischer Wut trotzig zu neuen Ideologien_[3/2] hintreiben, die Quelle von Radikalismus und purem Aktionismus zu werden vermöchten.“ (134) Der Grundansatz der Entideologisierungstheorien und die aus ihm erwachsende Terminologie sind also irreführend. So stellen z.B. die in der Nachstalinära unternommenen „Versuche einer innersowjetischen Opposition, das bürokratisch erstarrte System des ‚real existierenden Sozialismus‘ dadurch kritisch anzugehen und seine Geschlossenheit aufzubrechen, daß man von dem uneingelösten Versprechen eines den humanistischen Traditionen verpflichteten Sozialismus her argumentiert“, zwar „eine Aushöhlung der Ideologie_[3/2] des Marxismus-Leninismus“ (148) dar, aber keine Entideologisierung schlechthin, denn diese Opposition wird eben von einer *anderen* Ideologie_{3/2} gesteuert, die aber ebenfalls aus dem sozialistisch-marxistischen Spektrum stammt. Entsprechend ist hinsichtlich der „Reideologisierung von oben“ (148) zu argumentieren. Zunächst wieder zur Terminologie: Anstatt von *Reideologisierung von oben* ist von einem Bestreben zu sprechen, das sich gegen die Versuche richtet, die durch den Übergang von der totalitären zur autoritären Ideologie_{3/2} und Gesellschaft entstandenen Freiräume für eine Veränderung des ganzen weltanschaulichen Rahmens und damit auch des Gesellschaftssystems zu nutzen; diese Angriffe sollen abgewehrt und die herrschende Ideologie_{3/2} soll gestärkt werden.

Geht die sozialistisch-marxistische Ideologie_{3/2} von einer totalitären zu einer autoritären Variante über und wird die Gesellschaft entsprechend umgebaut, so entstehen typische Probleme: Die Opposition strebt an, diese Ideologie_{3/2} selbst zu überwinden (und z.B. zum ursprünglichen Marxismus zurückzukehren), und die gesellschaftliche Führungsinstanz (hier die marxistisch-leninistische Partei) versucht, diese Angriffe zu parieren. Ein solche Verteidigung kann z.B. darin bestehen, dass der „Sowjetnationalismus und -patriotismus verstärkt als gesellschaftlich-politischer Integrationsmechanismus“ (149) eingesetzt wird. „Als schlagwortartige Indizien dafür dürfen etwa beispielhaft gelten: ‚Sputnik und Sozialismus‘, ‚Goldmedaille und Sozialismus‘, verstanden als politisch eingesetzte Symbole für die Identifikation des einzelnen Menschen mit dem als erfolgreich ausgewiesenen gesellschaftlich-politischen System.“ (149) Technische, sportliche und andere Erfolge führen zu einer größeren Akzeptanz des jeweiligen gesellschaftlichen Systems (hier des sozialistischen) und der zugehörigen Ideologie_{3/2} in der Bevölkerung und schwächen damit indirekt die Position der Kontrahenten. Generell gilt: Jede Ideologie_{3/2}, welche die Gestaltungsmacht errungen hat, muss *Erfolge* dieser oder jener Art vorweisen, um die „Identifikation breiter Schichten mit dem Ganzen des gesellschaftlich-politischen Systems“ (149) zu erreichen, wie sie in der autoritären Phase angestrebt wird. Zu diesen Erfolgen gehört auch die Befriedigung von Konsumerwartungen.

Manchmal finden Umorientierungen der praktisch angewandten Ideologie_{3/2} ihren Ausdruck in Akzentverschiebungen der *Lehrbücher*, welche die herrschende Ideologie_{3/2} systematisch entfalten. Dass etwa die „Wiederaufnahme des Prinzips der ‚Negation der Negation““ (150) in die offizielle Lehre des dialektischen Materialismus ein solcher Fall ist, muss jedoch durch Aufzeigen eines direkten Bezugs zu den Orientierungskämpfen eigens nachgewiesen werden. Eine Modifikation auf der Ebene der *systematisierten* Ideologie_{3/2} kann auch bloß das Ergebnis von Diskussionen unter den führenden Philosophen sein, ohne in einem inneren Zusammenhang mit diesen Auseinandersetzungen zu stehen.

ERGÄNZUNG 19: Reformulierung des Wertfreiheitsprinzips

Ich nutze eine Passage aus Salamuns Bacon-Aufsatz, die sich auf die Debatten „um die sogenannte ‚Wertfreiheit‘, oder besser, um die ‚Werturteilsfreiheit‘ der Wissenschaft“ (Salamun 1975a: 539) und speziell auf Max Weber bezieht, um eine Reformulierung vorzuschlagen. Weber hat den von Bacon

kritisierten Umstand der oftmaligen Verfälschung wissenschaftlicher Erkenntnis durch den Einfluß von Gefühls- und Willensmomenten ebenfalls klar gesehen. In der Schrift *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* stellt er bezüglich dieses Tatbestandes fest, „daß die persönlichen Weltanschauungen auf dem Gebiet unserer Wissenschaften unausgesetzt hineinzuspielen pflegen auch in die wissenschaftliche Argumentation, sie immer wieder trüben, das Gewicht wissenschaftlicher Argumente auch auf dem Gebiet der Ermittlung einfacher kausaler Zusammenhänge von Tatsachen verschieden einschätzen lassen, je nachdem das Resultat die Chancen der persönlichen Ideale: die Möglichkeit, etwas bestimmtes zu wollen, mindert oder steigert“. In Anbetracht dieser Tatsache formulierte Weber sein Wertfreiheitsprinzip der Erfahrungswissenschaften, das keineswegs leugnet, wie dies oft fälschlicherweise angenommen wird, daß Wertgesichtspunkte und Normen in wissenschaftlichen Forschungsprozessen irgendeine Rolle spielen oder zu spielen hätten. Weber war sich vollkommen darüber im klaren, dass in jedem wissenschaftlichen Forschungsprozeß die Auswahl der Probleme und auch die Wahl der Methoden und Techniken, mit denen Probleme behandelt werden, auf Entscheidungen beruhen, die stets von Normen und Wertgesichtspunkten abhängig sind. (539f.)

Weber ging es auch nicht um

das Ausschalten von Wertungen aus dem Objektbereich der Wissenschaft. Ihm ging es vielmehr um das Ausklammern von Werturteilen weltanschaulich-politischer Art aus den wissenschaftlichen Aussagen- und Begründungszusammenhängen. Er wollte mit seinem Postulat der Werturteilsfreiheit der Wissenschaft verhindern, daß wissenschaftliche Erkenntnisse von den verschiedenen nach Macht strebenden oder Machtpositionen stabilisierenden politischen Gruppen willkürlich nach ihren jeweiligen politischen Tagesinteressen manipuliert werden können, wie dies um so leichter der Fall ist, wenn es von vornherein jedem erlaubt ist, seine persönlichen politisch-weltanschaulichen Interessen in Form von expliziten Wertungen, Handlungsanweisungen und Appellen in die wissenschaftlichen Begründungs- und Aussagenzusammenhänge mit aufzunehmen. Dort werden diese subjektiven Elemente dann oft so eng mit wissenschaftlichen Tatsachenerkenntnissen gekoppelt, daß der falsche Eindruck entsteht, sie hätten die gleiche theoretische Geltung und die gleiche Allgemeinverbindlichkeit wie Sachaussagen. (540)

Die kognitive Ideologietheorie akzeptiert den auf der Bacon-Linie liegenden Grundgedanken Webers, schlägt aber eine Reformulierung vor. Vom empirisch-rational vorgehenden Forscher ist zu fordern, dass er seine eigenen weltanschaulichen und soziopolitischen Überzeugungen, die er jedoch nie einfach tilgen kann, aus dem kognitiven Problemlösungsprozess *so weit wie möglich herausbält*. Das Ziel sind *phänomenkonforme* Erklärungen, und das Streben danach wird durch das bewusste oder unbewusste Verlangen nach *ideologie_{2,3}konformen* Erklärungen gestört. Der empirisch-rationale Forscher muss es lernen, seine eigene Ideologie_{2,3} *auszuklammern*, um sich ganz auf die bestmögliche Lösung kognitiver Probleme konzentrieren zu können. Anders formuliert: Er soll bei seinen Erkenntnisaktivitäten zu einer Haltung der *Ideologie_{2,3}neutralität* gelangen, die nicht mit einer – de facto unerreichbaren – absoluten *Ideologie_{2,3}freiheit* zu verwechseln ist. Ich schlage daher vor, das – in den Hauptpunkten richtige – Wertfreiheitsprinzip als Prinzip der *Ideologie_{2,3}neutralität*, die in empirisch-rationalen Erkenntnisprozessen anzustreben ist, zu reformulieren. Dann lassen sich auch Missverständnisse des Prinzips leichter vermeiden.

Die *Weltanschauungsneutralität* (Ideologie₂neutralität) schließt die *Wertsystemneutralität* (Ideologie_{2,2}neutralität) ein. In anthropologischer Hinsicht gilt: Menschliches Leben ist gebunden einerseits an einen weltanschaulichen Rahmen und damit auch an ein Wertsystem, andererseits an die Prinzipien des Erwerbs von Erfahrungswissen; vgl. Kapitel 3.3 und 3.4. Mit dieser *Doppelbindung* hängt es zusammen, dass Menschen sich, ohne ihre Bindung an eine Ideologie₂ *aufzugeben*, phasenweise auf die bestmögliche Lösung kognitiver Probleme im Rahmen des Erfahrungswissens konzentrieren können. Entsprechendes gilt für die Ideologie₃.

Die Zusammenhänge lassen sich am Beispiel der Textwissenschaft verdeutlichen; vgl. Kapitel 3.1. In der Basis-Interpretation wird versucht, die festgestellten Texteigenschaften auf die textprägenden Autorinstanzen – Textkonzept, (Literatur-)Programm und Überzeugungssystem – zurückzuführen;

in der Aufbauarbeit werden dann auch Kontexte genutzt, welche auf die Autorinstanzen eingewirkt haben. Man probiert im Vergleichstest aus, welche der ernsthaft zu erwägenden Deutungsoptionen den Kriterien der Textkonformität und Erklärungskraft am besten genügt. Da angestrebt wird, das textprägende Überzeugungssystem *des Autors*, das sich stark von dem *des Interpreten* unterscheiden kann, zu ermitteln, muss man darauf verzichten, seine *eigenen* Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen direkt ins Spiel zu bringen. Man lernt es somit, seine eigenen weltanschaulichen Positionen *auszuklammern* (ohne sie aufzugeben oder aufgeben zu können) und so eine Haltung der *Weltanschauungsneutralität* zu erreichen, die es ermöglicht, die dem Text zugrunde liegende Weltanschauung zu *ermitteln*, ohne diese *akzeptieren* zu müssen.

Es ergeben sich folgende Konsequenzen:

1. Die Haltung bzw. das Prinzip der Ideologie_{2/3}neutralität bezieht sich nur auf den *erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnisprozess* (hier die Basis-Interpretation), nicht auf die *Auswahl des Forschungsgegenstands*. Mit welchen Texten sich der kognitive Interpret beschäftigt, hängt immer mit den speziellen Interessen und Bedürfnissen zusammen, die sich aus seinem weltanschaulichen Rahmen ergeben. Das Prinzip der Ideologie_{2/3}neutralität legt nur fest, *auf welche Weise* die Texte, die aus diesem oder jenem Grund das Interesse des Interpreten gefunden haben, zu bearbeiten sind – nämlich so, dass man seine eigenen weltanschaulichen Überzeugungen ausklammert, um die möglicherweise deutlich anders gelagerte Weltanschauung des Autors *herausfinden* und die Texteigenschaften auf diese *zurückführen* zu können. Es wird also keineswegs geleugnet, „daß Wertgesichtspunkte und Normen in wissenschaftlichen Forschungsprozessen irgendeine Rolle spielen“ (539), sondern die Rolle, die sie spielen *dürfen*, wird differenziert bestimmt. Aneignendes Interpretieren, das zu Unrecht mit einem wissenschaftlichen Erkenntnisanspruch auftritt, lässt sich nur vermeiden, wenn man die Direktanwendung der eigenen Ideologie_{2/3} im Erkenntnisprozess unterbindet.
2. Zu unterscheiden ist dabei zwischen den *grundlegenden* Wertüberzeugungen (Ideologie_{2,2/3,2}) und den *wissenschaftsinternen* Werten und Normen. Während der kognitive Interpret seine eigene Ideologie_{2/3} gezielt ausklammert, wendet er die für sein Verständnis von Erfahrungswissenschaft grundlegenden Wertgesichtspunkte und Normen konsequent an.

Nach Salamun hat Weber „deutlich gesehen, daß es eine Reihe von Idealen und normativen Prinzipien gibt, die der Wissenschaft sozusagen immanent sind und von jedermann anerkannt werden, der sich entschließt, Wissenschaft zu betreiben (z.B. das Ideal der unvoreingenommenen Wahrheitssuche, die Idee der Objektivität, das Ideal der Intersubjektivität usw.)“ (540). Auch hier gelangt die kognitive Ideologietheorie jedoch zu Differenzierungen. Nimmt man z.B. die Situation in der Textwissenschaft in den Blick, so zeigt sich rasch, dass keineswegs alle Textwissenschaftler die angeführten Ideale und normativen Prinzipien anerkennen. Diese sind nicht *der Textwissenschaft schlechthin* immanent, sondern nur der *strikt nach empirisch-rationalen Prinzipien verfahrenen Textwissenschaft*, aus der sich allerdings das Ziel ergibt, den konkurrierenden Auffassungen kognitive Defizite nachzuweisen und sie zu überwinden. Entsprechendes gilt für die anderen Wissenschaften: Das Ideal der unvoreingenommenen Wahrheitssuche, die Idee der Objektivität und das Ideal der Intersubjektivität gehören zum werthalt-normativen Kernbestand der strikt nach empirisch-rationalen Prinzipien verfahrenen Wissenschaften. Aus diesem Wissenschaftsverständnis folgt, dass alle Faktoren, die den kognitiven Problemlösungsprozess stören können, zu identifizieren und so weit wie möglich auszuschalten sind; vgl. die Ausführungen zum allgemeinen Bacon-Programm in ERGÄNZUNG 9.

Ergänzungskapitel

Während die ERGÄNZUNGEN 1–19 einzelnen Buchkapiteln zugeordnet sind, bilden die folgenden zusätzliche Kapitel, die das im Buch Ausgeführte abrunden.

ERGÄNZUNG 20: Die undogmatische Einstellung in der wissenschaftlichen, der weltanschaulichen und der soziopolitischen Dimension

ERGÄNZUNG 20 bemüht sich, die undogmatische Einstellung in allen drei Dimensionen genauer als bisher zu charakterisieren. Das *normative Prinzip 3* besagt: Weltbilder, Wertsysteme, soziopolitische Programme, wissenschaftliche und andere Theorien sollten in undogmatischer Form vertreten werden! (Tepe 2012: 6) Daraus ergibt sich eine diesem normativen Prinzip verpflichtete Sicht der Geschichte, die als Entwicklungsprozess gedacht wird, welcher ohne Verwirklichungsgarantie in allen Bereichen vom dogmatischen ins undogmatische Stadium übergehen *kann und soll*.

Bezogen auf die Ideologieforschung bedeutet das auch, dass der Begriff Ideologie₄ = *definitiv* falsches Bewusstsein weltanschaulicher oder soziopolitischer Art der dogmatischen Haltung zugeordnet und zu den Akten gelegt wird (vgl. 22). Wer auf dogmatische Weise einen Ideologie₄verdacht erhebt, glaubt sich – wie in Kapitel 1.3 bereits ausgeführt – im Besitz der absolut gültigen Position weltanschaulicher oder soziopolitischer Art. Ein argumentatives Patt entsteht, wenn der Kontrahent dieselben Register zieht. Auf diese Konstellation bezieht sich *Sprachempfehlung 5*: Wer im wissenschaftlichen, weltanschaulichen oder soziopolitischen Diskurs eine *undogmatische* Haltung einnimmt, sollte generell darauf verzichten, von einem *falschen Bewusstsein* zu sprechen, da diese Redeweise den Eindruck erweckt, man reklamiere für sich das definitiv wahre bzw. richtige (wissenschaftliche, weltanschauliche, soziopolitische) Bewusstsein. Der Ideologiebegriff₄ ist aufgrund seiner dogmatischen Implikationen problematisch (23f.).

Eine wissenschaftliche Theorie, eine Weltanschauung, ein soziopolitisches Programm auf undogmatische Weise zu vertreten, läuft immer darauf hinaus, die jeweilige Konzeption als hypothetische Konstruktion zu betrachten, die keiner Letztbegründung fähig ist und die daher auch verfehlt oder konkurrierenden Ansätzen unterlegen sein kann. Die weiterführende These zur undogmatischen Einstellung lautet:

These 13: Die undogmatische Einstellung folgt in der wissenschaftlichen, der weltanschaulichen und der soziopolitischen Dimension bezogen auf die bereichsspezifischen Sichtweisen den Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz.

1. Theorienpluralismus und -konkurrenz in den Wissenschaften

Wissenschaftliche Theorien können sowohl auf dogmatische als auch auf undogmatische Weise vertreten werden. Die Haltung des undogmatischen Erfahrungswissenschaftlers besteht aus folgenden Komponenten:

1. Nach seiner Überzeugung sind wissenschaftliche Theorien konstruktive Leistungen des menschlichen Geistes, die aus Annahmen bestehen, welche den Status von Hypothesen besitzen, die prinzipiell nie den Status definitiver, endgültiger Wahrheit bzw. Gewissheit erlangen können.
2. Der undogmatische Erfahrungswissenschaftler ersetzt daher das sich aus der dogmatischen Haltung ergebende Ziel, in seinem Arbeitsfeld zur *definitiv wahren* Theorie vorzudringen, durch das Ziel, im Vergleichstest der ernsthaft zur Diskussion stehenden Ansätze zur beim gegenwärtigen Entwicklungsstand bestmöglichen Lösung der anstehenden kognitiven Probleme zu gelangen. Damit ist die Annahme verbunden, dass in der Zukunft weitere Verbesserungen möglich sind.
3. Demnach ist es *wünschenswert*, dass im jeweiligen Erkenntnisbereich mehrere Theorien existieren. Der undogmatische Erfahrungswissenschaftler plädiert somit auf einer grundlegenden Ebene für den *Theorienpluralismus*; er lehnt die theoretische Monokultur, den *Theorienmonismus*, ab. Bei der Suche nach der bestmöglichen Lösung der jeweiligen Erkenntnisprobleme kommen immer mehrere theoretische Ansätze in Frage.

4. Daraus ergibt sich die Aufgabe, die Wissenschaften darauf hin zu untersuchen, ob eine bestimmte Theorie in ihnen ein *Monopol* hat und ob dem dogmatischen Theorienmonismus und seinen Erkenntniszielen verpflichtete Hintergrundannahmen wirksam sind. In solchen Fällen ist anzustreben, einerseits die Monopolstellung zu beseitigen, sodass auch konkurrierende Theorien zugelassen sind, sowie andererseits monismus- durch pluralismusfördernde Hintergrundtheorien zu ersetzen.
5. Der undogmatische Erfahrungswissenschaftler hält in einer konkreten Erkenntnis constellation einen bestimmten Ansatz für den *geeignetsten*. Der *grundlegende* Theorienpluralismus schließt also das engagierte Eintreten für einen bestimmten theoretischen Ansatz keineswegs aus. Wenn der undogmatische Erfahrungswissenschaftler es für wichtig hält, dass es überhaupt unterschiedliche Theorieangebote gibt, so bedeutet das somit nicht, dass er alle Ansätze als *gleichermaßen geeignet* betrachtet.
6. Der grundlegende Theorienpluralismus kann auch als *Prinzip der Toleranz gegenüber den Auffassungen des wissenschaftlich Andersdenkenden* gefasst werden. Der undogmatische Erfahrungswissenschaftler beansprucht nicht, im Hinblick auf seinen Erkenntnisbereich im Besitz der definitiven wahren Theorie zu sein; er ist sich auch dessen bewusst, dass sein eigener Ansatz verfehlt und einem konkurrierenden Ansatz unterlegen sein *könnte*. Daher toleriert er abweichende Auffassungen auf einer grundsätzlichen Ebene – er begrüßt es, dass es überhaupt unterschiedliche Theorieangebote gibt, da dies für den wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt besser ist als eine theoretische Monokultur. Mit dem Theorienpluralismus ist also bezogen auf konkurrierende Denkansätze ein *elementares Toleranzprinzip* verbunden. Dass der undogmatische Erfahrungswissenschaftler nicht anstrebt, die *Alleinherrschaft* seiner Theorie zu etablieren, schließt ein, dass der wissenschaftlich Andersdenkende *grundsätzlich respektiert* und *als Andersdenkender geschätzt* wird: „Es ist gut, dass es auch Leute gibt, die anders denken als ich; das Vorliegen unterschiedlicher Theorieangebote ist für den Erkenntnisfortschritt förderlich“. Der *grundsätzliche* Respekt gegenüber dem Andersdenkenden ergibt sich aus der Überzeugung, nicht im Besitz der definitiven Wahrheit zu sein: „Es ist nicht auszuschließen, dass dein Ansatz zur Lösung der kognitiven Probleme besser geeignet ist als meiner“.
7. Der undogmatische Erfahrungswissenschaftler ist aber nicht nur Verfechter des Theorienpluralismus (und damit Anhänger des elementaren Toleranzprinzips), er hält auch das Prinzip der *Theorienkonkurrenz* hoch: „Es ist zwar wichtig, dass es in meiner Disziplin auch Leute gibt, die anders denken als ich, aber ich erhebe den Anspruch, den geeignetsten, den konkurrierenden Theorien überlegenen Lösungsansatz zu vertreten“. Der wissenschaftlich Andersdenkende wird somit zwar *grundsätzlich* toleriert und respektiert, aber gerade nicht im Sinne eines *uneingeschränkten* Geltenlassens anderer Theorieansätze, das alles dem subjektiven Belieben überlässt. Die konkurrierenden – und *grundsätzlich* respektierten – Theorien werden nicht einfach als gleichermaßen geeignet akzeptiert; sie werden vielmehr *mit friedlichen Mitteln bekämpft* – mit dem Ziel, die eigene Theorie als in kognitiver Hinsicht *überlegen* zu erweisen. Man bemüht sich also immer auch, die konkurrierenden Theorien zu entkräften, zu schwächen, zu widerlegen. Der grundsätzliche Respekt gegenüber dem Andersdenkenden fungiert somit nur als *Ausgangs- oder Rahmenbedingung*. Entscheidend ist dann der Wettkampf der Theorien um die bestmögliche Lösung der kognitiven Probleme. Auf der ersten Ebene ist der Andersdenkende ein *respektierter* Gegner, auf der zweiten Ebene erscheint er hingegen als respektierter *Gegner*, mit dem man in einem Konkurrenzverhältnis steht und der mit friedlichen Mitteln zu bekämpfen ist.
8. Aus der Zentralstellung des Prinzips der Theorienkonkurrenz ergibt sich noch eine weitere Einschränkung des Toleranzprinzips. Gutgeheißen wird, dass es in den Wissenschaften *überhaupt* mehrere Theorien gibt; jede *konkrete* Theorie muss jedoch in der Wettkampfsituation daraufhin geprüft werden, ob sie elementaren kognitiven Standards genügt; ist das nicht der Fall, so

sind sie als un- bzw. pseudowissenschaftlich auszuschalten.²⁴ Das Toleranzprinzip bezieht sich somit letztlich nur auf diejenigen konkurrierenden Theorien, die den elementaren Standards genügen, nicht aber auf *alle* Theorien dieser Art.

2. Theorienpluralismus und -konkurrenz bei Weltbildern

Im nächsten Schritt wende ich die Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz auf die weltanschauliche Dimension an. Da eine Ideologie₂ stets aus einem Weltbild (Ideologie_{2,1}) und einem Wertsystem (Ideologie_{2,2}) besteht (vgl. Kapitel 3.3), werden diese Komponenten nacheinander behandelt.

Das Weltbild, das ein Individuum in impliziter oder expliziter Form vertritt, besteht aus mehreren Überzeugungen, die auf bestimmte Weise zusammenhängen. Ein Weltbild kann, aber muss nicht auf dogmatische Weise vertreten werden. Ehe ich den undogmatischen Vertreter eines Weltbilds genauer charakterisiere, gehe ich allgemein auf Ideologien_{2,1} ein, die von wissenschaftlichen Theorien abzugrenzen sind. Das in *These 1.3* (vgl. Kapitel 3.3) über Überzeugungssysteme bzw. Weltanschauungen Gesagte gilt speziell für Weltbilder: Die Unterscheidung zwischen religiösen und areligiösen Systemen bildet die Grundlage für eine Typologie der Weltbilder. Ein religiöses Weltbild liegt vor, wenn z.B. die Existenz eines Gottes oder mehrerer Gottheiten, von Dämonen und anderen numinösen Wesen angenommen wird; ein areligiöses Weltbild liegt vor, wenn nicht an die Existenz derartiger Wesen geglaubt wird. Anders formuliert: Religiöse Weltbilder postulieren die Existenz einer übernatürlichen Dimension, während areligiöse Weltbilder nur eine natürliche Dimension (im weiteren Sinn) kennen – religiöse Weltbilder beruhen auf *supranaturalistischen*, areligiöse hingegen auf *naturalistischen* Prinzipien. Beide Grundtypen sind vielfältig variierbar.

Ich gebe ein Beispiel für eine Sichtweise aus dem religiös-supranaturalistischen Spektrum: „Es existiert eine allmächtige Gottheit; diese hat die Welt erschaffen“. Ein Beispiel für eine Sichtweise aus dem areligiös-naturalistischen Spektrum: „Die Welt ist auf natürlich zu erklärende Weise entstanden; eine intelligente Gottheit, die sie erschaffen haben soll, existiert nicht“. Weltbilder religiöser oder areligiöser Art können einerseits implizit wirksam sein, andererseits aber auch explizit entfaltet und systematisiert werden; vgl. *These 1.1*.

Weltbilder sind *Theorien besonderen Typs*. Das Besondere dieser Theorien kann zunächst darin gesehen werden, dass sie die so genannten *letzten Fragen*, die oft auch als *metaphysische* Fragen bezeichnet werden, zu beantworten versuchen, z.B.: „Gibt es einen Gott bzw. mehrere Götter?“. „Gibt es eine unsterbliche Seele?“, „Gibt es ein Leben nach dem Tod?“, „Ist die Welt eine göttliche Schöpfung?“. Eine weitere Besonderheit der *Weltbildtheorien* besteht darin, dass es bei den ersten drei Fragen und indirekt auch bei der vierten Frage um Gegenstände (im weiteren Sinn des Worts) geht, deren *Existenz* zwischen religiös-supranaturalistischen und areligiös-naturalistischen Denkansätzen umstritten ist. Die einen machen über die Eigenschaften dieser Gegenstände häufig konkrete Aussagen, während die anderen bestreiten, dass es diese überhaupt gibt – das kann dann den Gott, die Götter, das Jenseits, die unsterbliche Seele und andere Entitäten betreffen. Bei Sprach- oder Gesellschaftstheorien z.B. ist es demgegenüber unstrittig, dass es Sprachen oder Gesellschaften *gibt*, der Streit bezieht sich nur darauf, wie die existierenden Sprachen oder Gesellschaften theoretisch zu begreifen, wie die jeweiligen Phänomene zu erklären sind.

Trotz der erwähnten Besonderheiten der Weltbildtheorien besteht jedoch kein Grund zu der Annahme, dass sie sich von wissenschaftlichen – und speziell von strikt erfahrungswissenschaftlichen – Theorien *völlig* unterscheiden. In beiden Fällen handelt es sich um Versuche, *Erkenntnisfragen* zu beantworten. Die Frage, ob eine bestimmte Entität, deren Existenz behauptet wird, tatsächlich existiert, ist ein *kognitives* Problem. Gesetzt den Fall, dass die Existenz einer übernatürlichen Dimension als hinlänglich gesichert gelten kann, so ergibt sich als *kognitives Folgeproblem*, den Aufbau und die Eigenschaften dieser Dimension genauer zu bestimmen. Sowohl erfahrungswissenschaftliche Theorien

²⁴ In Tepe/Rauter/Semlow 2009 wird dies am Beispiel von Interpretationstexten der Fachliteratur vorgeführt.

als auch Weltbildtheorien befassen sich also mit kognitiven Problemen, sie unterscheiden sich aber hinsichtlich der *Art der Probleme*. Der Unterschied lässt sich in allgemeiner Form wie folgt bestimmen: Erfahrungswissenschaftliche Theorien *abstrahieren* von den Ideologien_{2/3} und speziell von den Weltbildtheorien; daher sind ihre gutbestätigten Ergebnisse im Prinzip für Anhänger religiöser *und* areligiöser Weltbilder akzeptabel. Weltbildtheorien sind demgegenüber bestrebt, die im erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnisprozess ausgeklammerten Grundfragen auf religiöse oder areligiöse Weise zu beantworten.

Dadurch, dass Weltbilder Theorien speziellen Typs sind, die auf religiöse oder areligiöse Weise die *letzten Fragen* zu beantworten versuchen, wobei die von den einen behaupteten Existenzaussagen von den anderen bestritten werden, kommt zwangsläufig eine *grundsätzliche Gegnerschaft* in den Weltbilddiskurs hinein, die in dieser Form im erfahrungswissenschaftlichen Diskurs nicht oder nur in wenigen Fällen auftritt. Unterschiedliche Sprach- oder Gesellschaftstheorien streiten sich wie erwähnt nicht um die Frage, ob es Sprachen oder Gesellschaften überhaupt *gibt* – darüber besteht vielmehr Einigkeit.

Die grundsätzliche Gegnerschaft auf der Ebene der Weltbildtheorien führt, denkt man sie konsequent weiter, zu einem wechselseitigen *Irrtumsvorwurf* und dann auch *Ideologie₁verdacht*. Aus areligiös-naturalistischer Sicht sind religiös-supranaturalistische Weltbilder grundsätzlich verfehlt, da Aussagen über Gegenstände gemacht werden, die es gar nicht gibt, d.h. die als Produkte menschlicher Einbildungskraft einzuschätzen sind. Die Kritik an den *irrigen* religiösen Weltbildern wird in einigen Fällen durch den Versuch ergänzt, das fehlerhafte Weltbild als *bedürfniskonform* – und damit als Ideologie₁ – zu erweisen. So wird z.B. der Glaube an Götter als scheinhafte Erfüllung bestimmter menschlicher Wünsche entlarvt. Entsprechendes gilt aber auch für die Gegenseite: Aus religiös-supranaturalistischer Sicht sind areligiös-naturalistische Weltbilder in der entscheidenden Hinsicht grundsätzlich verfehlt, da sie gewissermaßen blind sind für die als real erlebte übernatürliche Dimension, deren Existenz sie leugnen. Die Kritik an den *irrigen* areligiösen Weltbildern wird in einigen Fällen durch den Versuch ergänzt, den Weltbildirrtum als *bedürfniskonform* – und damit als Ideologie₁ – zu erweisen. So wird z.B. die Leugnung der übernatürlichen Dimension als im Dienst bestimmter Wünsche stehend entlarvt.

Auch die Vertreter wissenschaftlicher Theorien betrachten die konkurrierenden Ansätze als verfehlt, häufig aber in dem Sinn, dass sie *teilweise* irrig sind, jedoch auch einige zutreffende Einsichten enthalten. Nur in wenigen Sonderfällen wird die Existenz der Gegenstände, über die man eine Theorie bildet, wird. Kommt es im wissenschaftlichen Diskurs zu einem Ideologie₁vorwurf, so fällt dieser meistens weniger radikal aus als in der Dimension des Weltbilds.

Weltbilder können wie wissenschaftliche Theorien sowohl auf dogmatische als auch auf undogmatische Weise vertreten werden. Die Haltung des undogmatischen Vertreters einer Weltbildtheorie lässt sich nach dem Muster des in Abschnitt 1 charakterisierten undogmatischen Erfahrungswissenschaftlers bestimmen. Ich übernehme die Formulierungen über weite Strecken, passe sie an die veränderte Problematik an und ergänze sie durch zusätzliche Hinweise:

1. Nach Überzeugung des undogmatischen Weltbildtheoretikers sind Weltbilder wie wissenschaftliche Theorien konstruktive Leistungen des menschlichen Geistes, die aus Annahmen bestehen, welche den Status von Hypothesen besitzen, die prinzipiell nie den Status definitiver, endgültiger Wahrheit bzw. Gewissheit erlangen können.

Ich greife als Beispiel die Gottesfrage heraus. Die Annahmen, dass es den einen Gott gibt, dass es mehrere Gottheiten gibt und dass es gar keine Gottheiten gibt, verweisen auf drei miteinander konkurrierende Weltbilder. Aufgrund ihres Vermutungs- und Konstruktionscharakters lassen sie sich nicht *definitiv* verifizieren oder falsifizieren, sodass endgültige Gewissheit erreichbar wäre. Die Optionen 1, 2 und 3 sind *denkbar*, und es ist grundsätzlich berechtigt, sie zu vertreten. Es ist *möglich*, dass es eine höhere Dimension gibt, in der mindestens ein höheres Wesen mit übernatürlichen Fähigkeiten existiert, das in menschliche Belange einzugreifen vermag; man kann

nicht *definitiv ausschließen*, dass es sich so verhält; aber es ist auch möglich, dass es sich anders verhält.

2. Der undogmatische Weltbildtheoretiker ersetzt daher das sich aus der dogmatischen Haltung ergebende Ziel, zum *definitiv wahren* Weltbild vorzudringen, durch das Ziel, im Vergleichstest der ernsthaft zur Diskussion stehenden Ansätze zur beim gegenwärtigen Entwicklungsstand bestmöglichen Lösung der in dieser Dimension auftretenden kognitiven Probleme zu gelangen. Damit ist die Annahme verbunden, dass in der Zukunft weitere Verbesserungen möglich sind.
3. Demnach ist es *wünschenswert*, dass mehrere Weltbilder existieren. Der undogmatische Weltbildtheoretiker plädiert somit auf einer grundlegenden Ebene für den *Weltbildpluralismus*; er lehnt die theoretische Monokultur, den *Weltbildmonismus*, ab. Bei der Suche nach der bestmöglichen Lösung der in dieser Dimension auftretenden Erkenntnisprobleme kommen immer mehrere theoretische Ansätze in Frage.
4. Daraus ergibt sich die Aufgabe, den Weltbilddiskurs darauf hin zu untersuchen, ob eine bestimmte Weltbildtheorie in ihm ein *Monopol* hat und ob in ihm dem dogmatischen Theorienmonismus und seinen Erkenntniszielen verpflichtete Hintergrundannahmen wirksam sind. In solchen Fällen ist anzustreben, einerseits die Monopolstellung zu beseitigen, sodass auch konkurrierende Weltbilder zugelassen sind, sowie andererseits monismus- durch pluralismusfördernde Hintergrundtheorien zu ersetzen.
5. Der undogmatische Weltbildtheoretiker hält in einer konkreten Erkenntnis constellation einen bestimmten Ansatz für den *geeignetsten*. Der *grundlegende* Weltbildpluralismus schließt also das engagierte Eintreten für ein bestimmtes Weltbild keineswegs aus. Wenn der undogmatische Denker es für wichtig hält, dass es überhaupt unterschiedliche Weltbildangebote gibt, so bedeutet das somit nicht, dass er alle Ansätze als *gleichermaßen geeignet* ansieht.
6. Der grundlegende Weltbildpluralismus kann auch als *Prinzip der Toleranz gegenüber den Auffassungen der im Bereich des Weltbilds Andersdenkenden* gefasst werden. Der undogmatische Denker beansprucht nicht, im Besitz des definitiv wahren Weltbilds zu sein; er ist sich auch dessen bewusst, dass sein eigenes Weltbild verfehlt und einem konkurrierenden Ansatz unterlegen sein *könnte*. Daher toleriert er abweichende Auffassungen auf einer grundsätzlichen Ebene – er begrüßt es, dass es überhaupt unterschiedliche Weltbilder gibt, da dies für den Erkenntnisfortschritt in dieser Dimension besser ist als eine theoretische Monokultur. Mit dem Weltbildpluralismus ist also bezogen auf konkurrierende Denkansätze ein *elementares Toleranzprinzip* verbunden. Dass der undogmatische Denker nicht anstrebt, die *Alleinherrschaft* seines Weltbilds zu etablieren, schließt ein, dass der im Bereich des Weltbilds Andersdenkende *grundsätzlich respektiert* und *als* Andersdenkender geschätzt wird: „Es ist gut, dass es auch Leute gibt, die ein anderes Weltbild haben als ich; das Vorliegen unterschiedlicher Theorieangebote ist für den Erkenntnisfortschritt förderlich“. Der *grundsätzliche* Respekt gegenüber dem Andersdenkenden ergibt sich aus der Überzeugung des undogmatischen Denkers, dass er nicht im Besitz der definitiven Wahrheit ist: „Es ist nicht auszuschließen, dass dein Ansatz zur Lösung der kognitiven Weltbildprobleme besser geeignet ist als meiner“.
7. Der undogmatische Weltbildtheoretiker ist aber nicht nur Verfechter des Theorienpluralismus (und damit Anhänger des elementaren Toleranzprinzips), er hält auch das Prinzip der *Theorienkonkurrenz* hoch: „Es ist zwar wichtig, dass es in meiner Disziplin auch Leute gibt, die anders denken als ich, aber ich erhebe den Anspruch, den geeignetsten, den konkurrierenden Weltbildangeboten überlegenen Lösungsansatz zu vertreten“. Der in Sachen Weltbild Andersdenkende wird somit zwar *grundsätzlich* toleriert und respektiert, aber gerade nicht im Sinne eines *uneingeschränkten* Geltenlassens anderer Weltbilder, das alles dem subjektiven Belieben überlässt. Die konkurrierenden – und *grundsätzlich* respektierten – Weltbilder werden nicht einfach als gleichermaßen geeignet akzeptiert; sie werden vielmehr *mit friedlichen Mitteln bekämpft* – mit dem Ziel, das eigene Weltbild als in kognitiver Hinsicht *überlegen* zu erweisen. Man bemüht sich also immer auch, die konkurrierenden Weltbilder zu entkräften, zu schwächen, zu widerlegen. Der grund-

sätzliche Respekt gegenüber dem Andersdenkenden fungiert somit nur als *Ausgangs-* oder *Rahmenbedingung*. Entscheidend ist dann der Wettkampf der Weltbilder um die bestmögliche Lösung der kognitiven Probleme. Auf der ersten Ebene ist der Andersdenkende ein *respektierter* Gegner, auf der zweiten Ebene erscheint er hingegen als respektierter *Gegner*, mit dem man in einem Konkurrenzverhältnis steht und der mit friedlichen Mitteln zu bekämpfen ist.

8. Aus der Zentralstellung des Prinzips der Theorienkonkurrenz ergibt sich noch eine weitere Einschränkung des Toleranzprinzips. Gutgeheißen wird, dass es in der Dimension des Weltbilds *überhaupt* mehrere Theorien gibt; jede *konkrete* Theorie muss jedoch in der Wettkampfsituation daraufhin geprüft werden, ob sie elementaren kognitiven Standards genügt, die an anderer Stelle noch zu formulieren sind. Das Toleranzprinzip bezieht sich somit letztlich nur auf diejenigen konkurrierenden Weltbildtheorien, die den elementaren Standards genügen, nicht aber auf *alle* Theorien dieser Art.

In diesem Zusammenhang kann auf die Ausführungen in Kapitel 4.7 über das Gewissheitsverlangen zurückgegriffen werden. An Überzeugungssysteme gebundene Lebewesen müssen ihr Leben mithilfe von Weltbildern gestalten, die wie die hypothetischen Konstruktionen der vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Erfahrungserkenntnis nie definitiv gesichert sind; vgl. *These 9*. Auf der anderen Seite haben viele Menschen gerade in der Dimension des Weltbilds ein *Gewissheitsverlangen*. Sie neigen dann dazu, der als belastend empfundenen *Ungenossigkeit* ihrer Weltbildannahmen dadurch auszuweichen, dass eine *vermeintliche* Gewissheit postuliert wird – ein angeblich endgültiges höheres Wissen. Menschen können nur schwer der an die dogmatische Haltung gebundenen Neigung widerstehen, die ihre Lebenspraxis bestimmenden Weltbildannahmen für definitiv gesichert zu halten. Die dogmatische Haltung gibt dem Gewissheitsverlangen nach, während die undogmatische es zu zügeln versucht vgl. *These 9.1*.

Die undogmatische Aufklärungsphilosophie lässt in der Dimension des Weltbilds sowohl religiöse als auch areligiöse Auffassungen zu, plädiert aber – wie in der wissenschaftlichen Dimension – dafür, von der dogmatischen zur undogmatischen Einstellung überzugehen. Alle Weltbilder sollten in undogmatischer Form vertreten werden! Erst wenn die Vertreter der unterschiedlichen Weltbildtheorien es lernen, den sich aus dem Gewissheitsverlangen ergebenden Drang, das eigene Weltbild als definitiv wahr anzusehen, zu zügeln, wird ein friedlicher Wettstreit zwischen den Weltbildern und ihren Vertretern möglich.

2.1 Konflikte in der wissenschaftlichen und der Weltbilddimension unter dogmatischen und undogmatischen Vorzeichen

Konflikte zwischen wissenschaftlichen Theorien werden, wenn man das dogmatische Stadium hinter sich gelassen hat, auf andere Weise als bisher ausgetragen. Die Überzeugung, die definitiv wahre Theorie zu vertreten, führt häufig dazu, dass die Auffassungen des Kontrahenten nicht nur als Irrtum betrachtet werden, sondern dass er als *moralisch fragwürdiger Mensch* angesehen wird, den es auf den rechten Weg zurückzubringen gilt. Er erscheint z.B. als *verstockt* und *böswillig*. Wird etwa angenommen, dass die definitiv wahre Theorie auch *evident* sei, so gilt der Vertreter anderer Auffassungen als jemand, der sich weigert, die offenkundige Wahrheit anzuerkennen. Während der undogmatische Erfahrungswissenschaftler dem elementaren Toleranzprinzip folgt, strebt der dogmatische Wissenschaftler an, die konkurrierenden Theorien und deren Vertreter völlig auszuschalten, um die *Alleinherrschaft* der definitiv wahren Theorie herbeizuführen.

Da Weltbildtheorien für die Lebenspraxis und die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen in der Regel von größerer Bedeutung sind als wissenschaftliche Theorien, zeigen sich die negativen Auswirkungen der dogmatischen Haltung hier in noch größerem Ausmaß. Die Überzeugung, das definitiv wahre Weltbild z.B. religiöser Art zu vertreten, führt häufig zu der Zielsetzung, den endgültigen Sieg der Wahrheit über den Irrtum zu erringen und so die *Alleinherrschaft* dieser Weltbildtheorie herbeizuführen. Um dieses Ziel zu erreichen, wird die *Ausschaltung* der konkurrierenden Weltbilder und ihrer Vertreter, die bis zu deren Tötung gehen kann, angestrebt. Kognitiv fragwürdige *Dämonisierung*

gen des weltbildtheoretischen Gegners erleichtern diese Ausschaltung. Die in Weltbildfragen Andersdenkenden werden z.B. als Teufelsbündner gedacht, die für alle Übel in der Welt, zumindest für alle größeren Übel, verantwortlich seien; vgl. Tepe/Semlow 2011. Dem Andersdenkenden wird bei konsequenter Umsetzung des weltbildtheoretischen Absolutheitsanspruchs die grundsätzliche Existenzberechtigung abgesprochen: Liegt die definitiv wahre Weltbildtheorie vor, so gilt es, ihre universelle Anerkennung herbeizuführen; die in der Unwahrheit lebenden Andersdenkenden sind auf den rechten Weg zurückzubringen; sperren sie sich dagegen, so müssen sie hart bestraft werden. Die Überzeugung, im definitiven Wahrheitsbesitz zu sein, ist also mit der *Intoleranz gegenüber den Auffassungen der in Fragen des Weltbilds Andersdenkenden* verbunden; der Grad und die Form der Intoleranz können dabei jedoch variieren.

Mit dem Übergang zur undogmatischen Einstellung wird eine Art Paradigmenwechsel vollzogen: Das elementare Toleranzprinzip zieht die Entdämonisierung der Kontrahenten nach sich, die nun mit friedlichen Mitteln bekämpft werden. Insbesondere können die Konflikte zwischen religiösen und areligiösen Weltbildtheorien jetzt auf andere Weise ausgetragen werden als unter dogmatischen Vorzeichen. Im undogmatischen Kontext wird den konkurrierenden Weltbildtheorien und ihren Vertreter ein *grundsätzliches Existenzrecht* zuerkannt, und das führt zu einer *Abschwächung der Kämpfe* in dieser Dimension. Der undogmatische Weltbildtheoretiker erhebt *nie* den Anspruch, im definitiven Wahrheitsbesitz zu sein, sondern behauptet nur, die in kognitiver Hinsicht *überlegene* Theorie zu vertreten. Der religiösen Weltbildannahmen folgende Mensch kann im Rahmen des elementaren Toleranzprinzips friedlich mit dem areligiösen Annahmen folgenden Menschen zusammenleben, ohne dessen Sichtweise zu teilen; der eine respektiert und toleriert den anderen. Die Überzeugung „Ich bin im Besitz des definitiv wahren Weltbilds“ wird hier ersetzt durch „Ich halte zwar mein Weltbild in kognitiver Hinsicht für überlegen, aber ich kann nicht definitiv ausschließen, dass du letztlich richtig liegst“. Das bedeutet auch: „Ich habe nichts dagegen, dass du im Denken und im Leben anderen Grundüberzeugungen folgst“.

In der Dimension des Weltbilds fällt es schwerer als in der wissenschaftlichen, am Toleranzprinzip festzuhalten; das ist aber keineswegs unmöglich. Die Verbindung beider Komponenten lässt sich auf die bereits dargelegte Weise herstellen: Es wird zunächst einmal gutgeheißen, dass es überhaupt religiöse *und* areligiöse Weltbildtheorien gibt. Der tolerante Vertreter einer areligiösen Position hat grundsätzlich nichts dagegen, dass es religiöse Weltbildtheorien gibt und dass die davon überzeugten Menschen nach ihren Prinzipien leben – und umgekehrt. Das Toleranzprinzip impliziert also nicht nur die Religions-, sondern die allgemeine Weltanschauungsfreiheit. Auf der Ebene der *Theorienkonkurrenz* befindet sich der tolerante Vertreter einer areligiösen Position hingegen in Gegnerschaft zu den Vertretern religiöser Weltbildtheorien, die bei konsequenter Kritikstrategie nicht nur als irrig, sondern auch als ideologisch₁ gelten – und umgekehrt. Auch der Ideologie₁verdacht setzt die grundsätzliche Toleranz gegenüber den Andersdenkenden jedoch nicht außer Kraft. Es ist ja nicht definitiv auszuschließen, dass der Gegner Recht haben *könnte*, womit der eigenen Theorie die Basis entzogen wäre. Der Ideologie₁verdacht wird *unter Irrtumsvorbehalt* geäußert, und dieser Vorbehalt erlaubt es eben, den grundsätzlichen Gegner in Weltbildfragen zu respektieren. Hinzu kommt, dass eine solche Gegnerschaft in *Weltbildfragen* nicht ausschließt, dass auf beiden Seiten die *Wertüberzeugungen* (z.B. ethischer Art) in wesentlichen Punkten übereinstimmen; darauf gehe ich in Abschnitt 3 näher ein.

Das Ordnungsmodell *Theorienpluralismus plus Theorienkonkurrenz* ist also sowohl in der wissenschaftlichen als auch in der Weltbilddimension anwendbar. Während im wissenschaftlichen Bereich die Einsicht in die Unerreichbarkeit definitiver, endgültiger Wahrheit bereits recht weitgehend akzeptiert wird, ist dies bei den Weltbildern jedoch keineswegs der Fall. Die meisten Anhänger bestimmter Weltbildtheorien betrachten ihre Auffassungen weiterhin als *definitiv wahr* und die entgegengesetzten als *definitiv falsch*. Die undogmatische Aufklärungsphilosophie strebt die Überwindung dieses Zustands an.

Dass ein Übergang von der dogmatischen zur undogmatischen Einstellung auf breiter Basis nicht von heute auf morgen zu realisieren ist, liegt auf der Hand. Dieses Ziel hat den Status eines Ideals,

das wiederum als regulative Idee im Sinne Kants einzuordnen ist,²⁵ d.h. es können zwar *immer mehr* Menschen zur undogmatischen Haltung in Fragen des Weltbilds übergehen, aber es ist unwahrscheinlich, dass je ein Zustand erreicht wird, in dem tatsächlich *alle* Menschen diese Umstellung vollzogen haben. Orientiert man sich an dieser regulativen Idee, so strebt man an, sich diesem Ziel *immer weiter anzunähern*. Dabei sind auch kleine Fortschritte von Bedeutung. Die Utopie des undogmatischen Gesamtzustands wirkt bei den Individuen als Ansporn, möglichst rasch in die undogmatische Phase einzutreten und deren Prinzipien so konsequent wie möglich anzuwenden. Eine undogmatische Position kann wiederum diverse Restbestände der dogmatischen Phase aufweisen; diese sollte man sich bewusst machen, um sie nach und nach so weit wie möglich abstoßen zu können. Zumindest für einen sehr langen Zeitraum und vielleicht sogar dauerhaft ist damit zu rechnen, dass sowohl religiöse als auch areligiöse Weltbilder von den einen in dogmatischer und von den anderen in undogmatischer Form vertreten werden. Hier muss es das Ziel sein, *immer mehr* Menschen davon zu überzeugen, dass die undogmatische der dogmatischen Einstellung vorzuziehen ist und sie zum Übergang zu motivieren. Das undogmatische ist dem dogmatischen Denken in theoretischer Hinsicht *überlegen*; das gilt für alle Anwendungsdimensionen. Das undogmatische Stadium stellt daher gegenüber dem dogmatischen eine *höhere Entwicklungsstufe* dar.

Ist es grundsätzlich nicht möglich, Weltbildtheorien durch Anwendung kognitiver Kriterien als *definitiv* wahr oder falsch zu erweisen, so ist die traditionelle Form, in der Kämpfe zwischen religiösen und areligiösen Weltbildern ausgetragen werden, verfehlt und durch eine andere zu ersetzen, die den Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz folgt. Es ist unzulässig, die eigene Grundposition als definitiv gültig *voranzusetzen* und dann im Licht dieser Voraussetzung die entgegengesetzte als grundsätzlich verfehlt zu betrachten. Damit ist nichts gewonnen, da man den Spieß einfach umdrehen kann: Setzt man die religiöse Option als gültig voraus, so erscheint das areligiöse Denken als grundsätzlich verfehlt und umgekehrt. Dieser *Erkenntnissituation* trägt das weltbildbezogene Toleranzprinzip Rechnung, das den Andersdenkenden respektiert und ihm zugesteht, nach seinen Prinzipien zu denken und zu leben. Im undogmatischen Stadium wird die Denk- und die zugehörige Lebensweise des jeweiligen Weltbildkontrahenten prinzipiell respektiert und nur mit friedlichen Mitteln unter Anwendung kognitiver Kriterien bekämpft – wie auch der undogmatische Vertreter einer bestimmten wissenschaftlichen Theorie eine konkurrierende Theorie um der besseren Erkenntnis, um des Erkenntnisfortschritts willen angreift.

2.2 Unterschiedliche Toleranzprinzipien bei Weltbildern

Das der undogmatischen Einstellung zugehörige weltbildbezogene Toleranzprinzip ist in Abschnitt 2 formuliert worden. Davon ist ein anderes, in mehreren Varianten auftretendes Toleranzprinzip zu unterscheiden, das der dogmatischen Einstellung zuzuordnen ist. Eine Variante lässt sich folgendermaßen charakterisieren: „Ich halte zwar das von mir vertretene (religiöse oder areligiöse) Weltbild für das definitiv wahre, aber ich respektiere in gewisser Hinsicht die in Fragen des Weltbilds Andersdenkenden, denn ich will nicht gegen das – in vielen Gesellschaften auch gesetzlich abgesicherte – Prinzip der Religions- oder allgemeiner der Weltanschauungsfreiheit verstoßen“. Hier wird weltbildbezogene Toleranz aus Gesetzestreue bzw. wegen der Anerkennung eines *zusätzlichen* Prinzips geübt, das mit den Prinzipien der eigenen *dogmatischen* Weltbildtheorie eigentlich in Konflikt steht. Der definitive Wahrheitsanspruch in Sachen Weltbild ist ja in der Regel mit der Ambition verbunden, die als definitiv falsch geltenden konkurrierenden Weltbilder aus dem Feld zu räumen und die eigene Ideologie_{2,2} für alle Menschen *verbindlich* zu machen. Unter Bedingungen der gesetzlich etablierten Weltanschauungs- und speziell Weltbildfreiheit ist dieses Ziel aber nicht zu verwirklichen; daher verzichtet man auf die Realisierung des eigentlich angestrebten Ziels oder stellt es zumindest zeitweilig – bis für das eigene Vorhaben günstigere Zeiten anbrechen – zurück, nach dem Motto „Unter den gegebenen Rahmenbedingungen sind wir genötigt, mit den Vertretern anderer Weltbil-

²⁵ Man kann „Ideal“ auch durch „Utopie“ ersetzen; vgl. ERGÄNZUNG 22.

der zusammenzuleben; daher sollten uns um ein möglichst friedliches Zusammenleben bemühen – ohne allerdings den Anspruch aufzugeben, das definitiv wahre Weltbild zu vertreten“.

Dieses *inkonsequente* Toleranzprinzip, das der dogmatischen Haltung als gewissermaßen aufgeweichte Form zuzuordnen ist, trägt auch opportunistische Züge: Man respektiert den in Fragen des Weltbilds Andersdenkenden nicht deshalb, weil man auch das eigene Weltbild als hypothetische Konstruktion betrachtet, die auch verfehlt sein *könnte*, sondern weil man sich genötigt fühlt, das gesellschaftliche etablierte Prinzip der Weltanschauungs- und Weltbildfreiheit anzuerkennen, obwohl es zu den eigenen Überzeugungen besser passen würde, dieses Prinzip *nicht* anzuerkennen. Dieses Toleranzprinzip stellt somit eine Kompromissbildung zwischen zwei Tendenzen dar: Auf der Oberfläche respektiert man den Andersdenkenden und bemüht sich streckenweise auch aktiv um ein friedliches Zusammenleben, in der Tiefenstruktur aber respektiert man ihn gerade *nicht*. Ist die eigene Position definitiv wahr, so lebt der Andersdenkende – und vor allem derjenige, der *gänzlich* anders denkt, d.h. den entgegengesetzten Weltbildtyp vertritt – in der definitiven Unwahrheit und verdient in dieser entscheidenden Hinsicht *keinen* Respekt: „In der *Hauptsache* respektiere ich den Andersdenkenden nicht, aber da ich mich durch die Rahmenbedingungen dazu genötigt fühle, respektiere ich ihn in diesem oder jenem Punkt“.

Noch enger gefasst wird das inkonsequente Toleranzprinzip, wenn die Weltanschauungs- auf die Religionsfreiheit reduziert wird. Dann erfährt nur der innerhalb des *religiösen* Spektrums Andersdenkende auf der Oberfläche einen gewissen Respekt, während der *areligiös* Denkende der Verachtung anheim fällt. Entsprechendes gilt, wenn die Weltanschauungsfreiheit auf die Freiheit reduziert wird, mehrere Positionen innerhalb des *areligiösen* Spektrums einzunehmen.

Das inkonsequente Toleranzprinzip ist eine Kompromissbildung des dogmatischen Stadiums, die im undogmatischen Stadium unnötig wird. Betrachtet man das eigene Weltbild als hypothetische Konstruktion, die auch verfehlt sein *könnte*, so impliziert das, dass der Vertreter einer konkurrierenden Sichtweise *grundsätzlich* respektiert wird. Konsequente Toleranz kann erst im undogmatischen Stadium praktiziert werden. Auf einer zweiten Ebene wird der Kontrahent allerdings mit friedlichen Mitteln bekämpft (genauso wie der Vertreter einer konkurrierenden wissenschaftlichen Theorie). Ferner kann auf der Ebene der Wertorientierung eine zumindest partielle Kooperation angestrebt werden, was ich im nächsten Abschnitt genauer erläutern werde.

3. Pluralismus und Konkurrenz bei Wertsystemen

Eine Weltanschauung (Ideologie₂) besteht einerseits aus einem Weltbild (Ideologie_{2,1}), andererseits aus einem Wertsystem (Ideologie_{2,2}). In Abschnitt 3 wende ich mich den fundamentalen Wertüberzeugungen sowie den aus ihnen abgeleiteten Werten und Normen zu, die zusammen das jeweilige Wertsystem bilden.

Ein Wertsystem kann sowohl auf dogmatische als auch auf undogmatische Weise vertreten werden. Die Haltung des undogmatischen Vertreters eines Wertsystems charakterisiere ich nach dem bekannten Muster:

1. Nach Überzeugung des undogmatischen Vertreters eines Wertsystems sind diese – wie wissenschaftliche Theorien und Weltbildtheorien – konstruktive Leistungen des menschlichen Geistes, die aus Annahmen bestehen, welche den Status von Hypothesen besitzen, die prinzipiell nie den Status definitiver, endgültiger Wahrheit bzw. Richtigkeit erlangen können.
Wertüberzeugungen können ebenso wie Weltbildannahmen und wissenschaftliche Theorien als Versuche begriffen werden, mittels einer bestimmten Idee ein Problem zu bewältigen. Weltbildannahmen und wissenschaftliche Theorien sind *Erkenntnishypothesen*; mit ihrer Hilfe versucht man, *kognitive Probleme* zu lösen. Wertüberzeugungen sind demgegenüber *Orientierungshypothesen*; mit ihrer Hilfe versucht man, *lebenspraktische Probleme* zu lösen. Ein Weltbild stellt ein *theoretisches*, ein Wertsystem hingegen ein *praktisches* Hypothesengefüge dar.
2. Der undogmatische Vertreter eines Wertsystems ersetzt daher das sich aus der dogmatischen Haltung ergebende Ziel, zum *definitiv wahren* bzw. *richtigen* Wertsystem vorzudringen, durch das

Ziel, im Vergleichstest der ernsthaft zur Diskussion stehenden Ansätze zur beim gegenwärtigen Entwicklungsstand bestmöglichen Lösung der lebenspraktischen Orientierungsprobleme zu gelangen. Orientierungshypothesen können sich bei der Lösung von praktischen Lebensproblemen mehr oder weniger gut bewähren, und im Vergleichstest zeigen sie ihre Stärken und Schwächen. Damit ist die Annahme verbunden, dass in der Zukunft weitere Verbesserungen möglich sind.

3. Demnach ist es *wünschenswert*, dass mehrere Wertsysteme und daraus abgeleitete praktische Hypothesen existieren. Der undogmatische Vertreter eines bestimmten Wertsystems plädiert somit auf einer grundlegenden Ebene für den *Wertsystempluralismus*; er lehnt die theoretische Monokultur, den *Wertsystemmonismus*, ab. Bei der Suche nach der bestmöglichen Lösung der lebenspraktischen Probleme kommen immer mehrere Ansätze in Frage. Das Finden der bestmöglichen Lösung eines praktischen Problems wird begünstigt, wenn unterschiedliche Ansätze einem Vergleichstest unterzogen werden.
4. Daraus ergibt sich die Aufgabe, den werthaft-normativen Diskurs darauf hin zu untersuchen, ob ein bestimmtes Wertsystem in ihm ein *Monopol* hat und ob in ihm dem dogmatischen Monismus und seinen Zielen verpflichtete Hintergrundannahmen wirksam sind. In solchen Fällen ist anzustreben, einerseits die Monopolstellung zu beseitigen, sodass auch konkurrierende Wertsysteme und konkrete praktische Hypothesen zugelassen sind, sowie andererseits monismus- durch pluralismusfördernde Hintergrundtheorien zu ersetzen.
5. Der undogmatische Vertreter eines Wertsystems hält in einer konkreten Konstellation einen bestimmten Ansatz für den *geeignetsten*. Der *grundlegende* Wertsystempluralismus schließt also das engagierte Eintreten für ein bestimmtes Wertsystem keineswegs aus. Wenn der undogmatisch Denkende es für wichtig hält, dass es überhaupt unterschiedliche Wertsysteme gibt, so bedeutet das somit nicht, dass er alle Ansätze als *gleichermaßen geeignet* ansieht.
6. Der grundlegende Wertsystempluralismus kann auch als *Prinzip der Toleranz gegenüber den Auffassungen der im Bereich der Wertüberzeugungen Andersdenkenden* gefasst werden. Der undogmatische Denker beansprucht nicht, im Besitz des definitiv wahren bzw. richtigen Wertsystems zu sein; er ist sich auch dessen bewusst, dass sein eigenes Wertsystems einem konkurrierenden Ansatz unterlegen sein *könnte*. Daher toleriert er abweichende Auffassungen auf einer grundsätzlichen Ebene – er begrüßt es, dass es überhaupt unterschiedliche Wertsysteme gibt, da dies für den Fortschritt bei der Bewältigung praktischer Probleme besser ist als eine Monokultur. Mit dem Wertsystempluralismus ist also bezogen auf konkurrierende Denkansätze ein *elementares Toleranzprinzip* verbunden. Dass der undogmatisch Denkende nicht anstrebt, die *Alleinherrschaft* seines Wertsystems zu etablieren, schließt ein, dass der im Bereich des Wertsystems Andersdenkende *grundsätzlich respektiert* und *als Andersdenkender geschätzt* wird: „Es ist gut, dass es auch Leute gibt, die ein anderes Wertsystem haben als ich; das Vorliegen unterschiedlicher Wert- und Normangebote ist für die Lösung lebenspraktischer Probleme förderlich“. Der *grundsätzliche* Respekt gegenüber dem Andersdenkenden ergibt sich aus der Überzeugung des undogmatischen Denkers, dass er nicht im Besitz der definitiven Wahrheit bzw. Richtigkeit ist: „Es ist nicht auszuschließen, dass dein Ansatz zur Lösung der lebenspraktischen Probleme besser geeignet ist als meiner“.
7. Der undogmatische Vertreter eines Wertsystems ist aber nicht nur Verfechter des Pluralismus (und damit Anhänger des elementaren Toleranzprinzips), er hält auch das Prinzip der *Konkurrenz* hoch: „Es ist zwar wichtig, dass es in der werthaft-normativen Dimension auch Leute gibt, die anders denken als ich, aber ich erhebe den Anspruch, den geeignetsten, den konkurrierenden Wertsystemen überlegenen Lösungsansatz zu vertreten“. Der in Sachen Wertsystem Andersdenkende wird somit zwar *grundsätzlich* toleriert und respektiert, aber gerade nicht im Sinne eines *uneingeschränkten* Geltenlassens anderer Wertsysteme, das alles dem subjektiven Belieben überlässt. Die konkurrierenden – und *grundsätzlich* respektierten – Wertsysteme werden nicht einfach als gleichermaßen geeignet akzeptiert; sie werden vielmehr *mit friedlichen Mitteln bekämpft* – mit

dem Ziel, das eigene Wertssystem als in lebenspraktischer Hinsicht *überlegen* zu erweisen. Man bemüht sich also immer auch, die konkurrierenden Wertssysteme zu entkräften, zu schwächen, zu widerlegen. Der grundsätzliche Respekt gegenüber dem Andersdenkenden fungiert somit nur als *Ausgangs-* oder *Rahmenbedingung*. Entscheidend ist dann der Wettkampf der Wertssysteme um die bestmögliche Lösung der lebenspraktischen Probleme. Auf der ersten Ebene ist der Andersdenkende ein *respektierter* Gegner, auf der zweiten Ebene erscheint er hingegen als respektierter *Gegner*, mit dem man in einem Konkurrenzverhältnis steht und der mit friedlichen Mitteln zu bekämpfen ist.

8. Aus der Zentralstellung des Prinzips der Konkurrenz ergibt sich noch eine weitere Einschränkung des Toleranzprinzips. Gutgeheißen wird, dass es in der Dimension des Wertsystems *überhaupt* mehrere Angebote gibt; jedes *konkrete* Wertsystems muss jedoch in der Wettkampfsituation daraufhin geprüft werden, ob es elementaren werthaft-normativen Standards genügt, die noch eigens zu formulieren sind. Das Toleranzprinzip bezieht sich somit letztlich nur auf diejenigen konkurrierenden Wertssysteme, die den elementaren Standards genügen, nicht aber auf *alle*.

An Überzeugungs- und speziell an Wertssysteme gebundene Lebewesen müssen ihr Leben mithilfe von werthaft-normativen Überzeugungen gestalten, die wie die hypothetischen Konstruktionen in der wissenschaftlichen und der Weltbilddimension nie definitiv gesichert sind. Auch bezogen auf das Wertssystem haben viele Menschen ein *Gewissheitsverlangen*. Sie neigen dann dazu, der als belastend empfundenen *Ungewissheit* ihrer werthaft-normativen Annahmen dadurch auszuweichen, dass eine *vermeintliche* Gewissheit postuliert wird – ein angeblich definitiv richtiges Wertssystem. An Wertssysteme gebundene Lebewesen können nur schwer der Versuchung widerstehen, die ihre Lebenspraxis bestimmenden Wertüberzeugungen für definitiv gesichert oder *von vornherein* für überlegen zu halten.

Die undogmatische Aufklärungsphilosophie lässt in der Dimension des Wertsystems unterschiedliche Auffassungen zu, plädiert aber – wie in den anderen Dimensionen – dafür, von der dogmatischen zur undogmatischen Einstellung überzugehen. Alle Wertssysteme sollten in undogmatischer Form vertreten werden! Dann wird eine dauerhafte friedliche Koexistenz zwischen den Wertssystemen und ihren Vertretern möglich. Ziel ist es, *immer mehr* Menschen davon zu überzeugen, dass die undogmatische der dogmatischen Einstellung überlegen ist, und sie zum Übergang zu motivieren.

Die in Abschnitt 2.1 zu findenden Ausführungen über Konflikte bei Weltbildern unter dogmatischen und undogmatischen Vorzeichen lassen sich auf Wertssysteme übertragen, was hier indes nicht in allen Einzelheiten dargelegt werden soll, um zu viele Wiederholungen zu vermeiden. Nur einige Punkte: Die Überzeugung, im Besitz des definitiv richtigen Wertsystems zu sein, ist mit der *Intoleranz gegenüber den Auffassungen der im Bereich der Wertüberzeugungen Andersdenkenden* verbunden. Der religiös denkende Vertreter eines Wertsystems kann unter undogmatischen Vorzeichen friedlich mit dem areligiös denkenden Vertreter zusammenleben; der eine respektiert und toleriert den anderen. Die Überzeugung „Ich bin im Besitz des definitiv richtigen Wertsystems“ wird hier ersetzt durch „Ich halte zwar mein Wertssystem in dieser oder jener Hinsicht für überlegen, aber ich kann nicht definitiv ausschließen, dass du letztlich richtig liegst“. Das bedeutet auch: „Ich habe nichts dagegen, dass du im Denken und im Leben anderen Wertüberzeugungen folgst“.

Der Konflikt zwischen religiösen und areligiösen Sichtweisen kommt bei Wertssystemen nicht mit gleicher Stärke zum Ausdruck kommt wie bei Weltbildern. Weltbildannahmen, die Antworten auf die letzten Fragen darstellen, sind *direkt* entweder dem religiösen oder dem areligiösen Weltbildtyp zuzuordnen. Zu jeder religiösen Weltbildannahme lässt sich eine ihr entgegengesetzte areligiöse Annahme bilden – und umgekehrt. Der Konflikt zwischen beiden Sichtweisen, der bei konsequenter Ausformung zum wechselseitigen Ideologieverdacht führt, tritt hier offen zutage. Die fundamentalen Wertüberzeugungen sowie die aus ihnen abgeleiteten Werte und Normen beziehen sich hingegen über weite Strecken auf den Umgang von Menschen mit anderen Menschen und mit relevanten Naturphänomenen. Die Opposition zwischen religiösen und areligiösen Ansätzen kommt nur bei den *speziellen* Werten und Normen ins Spiel, die sich auf den Umgang mit den postulierten übernatürli-

chen Entitäten beziehen – wird die Existenz dieser Entitäten bestritten, so entfallen die sich auf diese Dimension beziehenden Werte und Normen. Ferner wird die Opposition dort relevant, wo es um die *Begründung* der Werte und Normen geht: In einem religiösen Rahmen werden insbesondere die grundlegenden Werte und Normen häufig als *von einer übernatürlichen Macht gegeben* betrachtet, in einem areligiösen Rahmen hingegen als *von Menschen gesetzt* oder als *mit der condition humaine verbunden*.

Bestimmte Werte und Normen *können* daher sowohl in einer religiösen als auch in einer areligiösen Weltanschauung auftreten. Dieser Tatbestand wird vor allem dort relevant, wo der Übergang vom dogmatischen ins undogmatische Stadium zumindest ansatzweise vollzogen ist. Im Rahmen der ‚reinen‘ dogmatischen Einstellung ist die begrenzte Kooperation mit Vertretern anderer Ideologien₂ nur von begrenztem Interesse. Insbesondere dann, wenn der Andersdenkende in dieser oder jener Form dämonisiert wird, achtet man kaum darauf, dass dieser in bestimmten Bereichen vielleicht dieselben Wertüberzeugungen vertritt – man ist vorrangig an der Ausschaltung der Kontrahenten interessiert. Mit dem Übergang zur undogmatischen Haltung verändert sich das Bild: Wird der Andersdenkende grundsätzlich toleriert und respektiert, so liegt es auch nahe auszuprobieren, ob in bestimmten Bereichen eine begrenzte Kooperation zwischen unterschiedlichen Auffassungen möglich ist. Sucht man aber nach Kooperationsmöglichkeiten, so erscheint die Dimension des Wertsystems besonders ergiebig. Der fundamentale Dissens, der in der Weltbilddimension ständig spürbar ist, tritt auf der Ebene des Wertsystems nicht durchgängig in Erscheinung. Hinsichtlich der gemeinsamen Werte und Normen besteht somit die Möglichkeit, über die bloße Toleranz des Andersdenkenden hinauszugehen und mit ihm zu *kooperieren*. Der tolerante Vertreter einer religiösen Weltanschauung hat nicht nur nichts dagegen, dass es areligiöse Weltbilder und Wertsysteme gibt, er ist auch bereit, mit dem toleranten Vertreter einer areligiösen Weltanschauung dort zu kooperieren, wo es darum geht, die gemeinsamen Werte und Normen gegen konkurrierende Wertsysteme zu verteidigen und die anstehenden lebenspraktischen Probleme mit ihrer Hilfe anzugehen – und umgekehrt.

Hier gibt es Ähnlichkeiten mit der wissenschaftlichen Dimension: Da in strikt erfahrungswissenschaftlich organisierten Erkenntnisprozessen die von den Forschern vertretenen Ideologien₂ *ausklammert* werden, können sie hier kooperieren. Sie unterziehen die konsensfähigen Forschungsergebnisse dann aber *auf der Ebene ihres religiösen oder areligiösen Weltbilds* einer unterschiedlichen (ganz oder teilweise aneignenden) Interpretation. Entsprechend kann nun formuliert werden: Konzentriert man sich zunächst einmal auf die Lösung lebenspraktischer Probleme, so können Vertreter unterschiedlicher Ideologien₂ deren Prämissen über weite Strecken *ausklammern* und kooperieren. Zu Differenzen kommt es erst, wenn die spezifischen Prämissen der jeweiligen Ideologie₂ in die Lösungsstrategie einfließen, was sich in einigen Fällen jedoch nicht vermeiden lässt. Vertreter religiöser und areligiöser Weltanschauungen ziehen dann hinsichtlich der gemeinsamen Werte und Normen an einem Strang und bekämpfen gemeinsam Wertsysteme mit anderer Ausrichtung – obwohl sie sich auf der Ebene der Weltbildtheorien wie auch hinsichtlich der speziellen religiösen Werte und Normen und der Wertbegründungen weiterhin uneins sind.

4. Pluralismus und Konkurrenz bei soziopolitischen Programmen

Im nächsten Schritt wende ich die Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz auf die soziopolitische Dimension an. Menschen sind Lebewesen, die soziopolitische Vorstellungen haben, zu denen auch eine Einschätzung der gegebenen Verhältnisse gehört (Ideologie₃); vgl. Kapitel 3.3. Ein bestimmtes soziopolitisches Programm hat seine Grundlagen immer in einem bestimmten Überzeugungssystem. Aus den jeweiligen fundamentalen Wertüberzeugungen werden dazu mehr oder weniger gut passende soziopolitische Programme entwickelt und dann zu realisieren versucht. Auch ein soziopolitisches Programm besteht aus zwei Komponenten, aus Annahmen über die Gesellschaft (Ideologie_{3,1}) und einem soziopolitischen Wertsystem (Ideologie_{3,2}).

Soziopolitische Programme können sowohl auf dogmatische als auch auf undogmatische Weise vertreten werden. Die Haltung des undogmatischen Vertreters einer Ideologie₃ bestimme ich ebenfalls nach dem bekannten Muster:

1. Nach Überzeugung des undogmatischen Vertreters eines soziopolitischen Programms sind Ideologien₃ ebenfalls konstruktive Leistungen des menschlichen Geistes, die aus Annahmen bestehen, welche den Status von Hypothesen besitzen, die prinzipiell nie den Status definitiver, endgültiger Wahrheit bzw. Richtigkeit erlangen können.
2. Der undogmatische Programmvertreter ersetzt daher das sich aus der dogmatischen Haltung ergebende Ziel, zum *definitiv wahren* bzw. *richtigen* soziopolitischen Programm vorzudringen, durch das Ziel, im Vergleichstest der ernsthaft zur Diskussion stehenden Ansätze zur beim gegenwärtigen Entwicklungsstand bestmöglichen Lösung der soziopolitischen Gestaltungsprobleme zu gelangen. Damit ist die Annahme verbunden, dass in der Zukunft weitere Verbesserungen möglich sind.
3. Demnach ist es *wünschenswert*, dass mehrere soziopolitische Programme existieren. Der undogmatische Vertreter eines soziopolitischen Programms plädiert somit auf einer grundlegenden Ebene für den *Programmpluralismus*; er lehnt die soziopolitische Monokultur, den *Programmmonismus*, ab. Bei der Suche nach der bestmöglichen Lösung der soziopolitischen Gestaltungsprobleme kommen immer mehrere theoretische Ansätze in Frage.
4. Daraus ergibt sich die Aufgabe, den soziopolitischen Diskurs darauf hin zu untersuchen, ob ein bestimmtes Gestaltungsprogramm in ihm ein *Monopol* hat und ob in ihm dem dogmatischen Monismus und seinen Zielen verpflichtete Hintergrundannahmen wirksam sind. In solchen Fällen ist anzustreben, einerseits die Monopolstellung zu beseitigen, sodass auch konkurrierende soziopolitische Programme zugelassen sind, sowie andererseits monismus- durch pluralismusfördernde Hintergrundtheorien zu ersetzen.
5. Der undogmatische Vertreter eines soziopolitischen Programms hält in einer konkreten Konstellation einen bestimmten Ansatz für den *geeignetsten*. Der *grundlegende* Programmpluralismus schließt also das engagierte Eintreten für ein bestimmtes Gestaltungsprogramm keineswegs aus. Wenn der undogmatische Denker es für wichtig hält, dass es überhaupt unterschiedliche Programmangebote gibt, so bedeutet das somit nicht, dass er alle Ansätze als *gleichermaßen geeignet* ansieht.
6. Der grundlegende Programmpluralismus kann auch als *Prinzip der Toleranz gegenüber den Auffassungen der soziopolitisch Andersdenkenden* gefasst werden. Der undogmatische Denker beansprucht nicht, im Besitz des definitiv wahren bzw. richtigen soziopolitischen Programms zu sein; er ist sich auch dessen bewusst, dass seine eigene Ideologie₃ verfehlt und einem konkurrierenden Ansatz unterlegen sein *könnte*. Daher toleriert er abweichende Auffassungen auf einer grundsätzlichen Ebene – er begrüßt es, dass es überhaupt unterschiedliche soziopolitische Programme gibt, da dies für den Fortschritt bei der Bewältigung von Gestaltungsproblemen besser ist als eine Monokultur. Mit dem Programmpluralismus – dem ein Parteienpluralismus korrespondiert – ist also bezogen auf konkurrierende Denkansätze ein *elementares Toleranzprinzip* verbunden. Dass der undogmatische Denker nicht anstrebt, die *Alleinherrschaft* seines soziopolitischen Programms – und der zugehörigen Partei – zu etablieren, schließt ein, dass der im soziopolitischen Hinsicht Andersdenkende *grundsätzlich respektiert* und *als Andersdenkender geschätzt* wird: „Es ist gut, dass es auch Leute gibt, die ein anderes soziopolitisches Programm haben als ich; das Vorliegen unterschiedlicher Angebote ist für den Fortschritt bei der Bewältigung von Gestaltungsproblemen förderlich“. Der *grundsätzliche* Respekt gegenüber dem Andersdenkenden ergibt sich aus der Überzeugung des undogmatischen Denkers, dass er nicht im Besitz der definitiven Wahrheit ist: „Es ist nicht auszuschließen, dass dein Ansatz zur Lösung der soziopolitischen Gestaltungsprobleme besser geeignet ist als meiner“.
7. Der undogmatische Vertreter eines soziopolitischen Programms ist aber nicht nur Verfechter des Programmpluralismus (und damit Anhänger des elementaren Toleranzprinzips), er hält auch das Prinzip der *Konkurrenz* hoch: „Es ist zwar wichtig, dass es auch Leute gibt, die in soziopolitischer Hinsicht anders denken als ich, aber ich erhebe den Anspruch, den geeignetsten, den konkurrierenden Programmen überlegenen Lösungsansatz zu vertreten“. Der in soziopolitischer

Hinsicht Andersdenkende wird somit zwar *grundsätzlich* toleriert und respektiert, aber gerade nicht im Sinne eines *uneingeschränkten* Geltenlassens anderer Ideologien₃, das alles dem subjektiven Belieben überlässt. Die konkurrierenden – und *grundsätzlich* respektierten – soziopolitischen Programme werden nicht einfach als gleichermaßen geeignet akzeptiert; sie werden vielmehr *mit friedlichen Mitteln bekämpft* – mit dem Ziel, das eigene soziopolitische Programm als zur Lösung der Gestaltungsprobleme am besten geeignet zu erweisen. Man bemüht sich also immer auch, die konkurrierenden soziopolitischen Programme zu entkräften, zu schwächen, zu widerlegen. Der grundsätzliche Respekt gegenüber dem Andersdenkenden fungiert somit nur als *Ausgangs- oder Rahmenbedingung*. Entscheidend ist dann der Wettkampf der Ideologien₃ und der sie vertretenden Parteien um die bestmögliche Lösung der soziopolitischen Gestaltungsprobleme. Dabei wird das Ziel verfolgt, die politische Macht zu erlangen, um die Möglichkeit zu haben, die Gestaltungsprobleme gemäß den eigenen Überzeugungen lösen zu können. Auf der ersten Ebene ist der Andersdenkende ein *respektierter* Gegner, auf der zweiten Ebene erscheint er hingegen als respektierter *Gegner*, mit dem man in einem Konkurrenzverhältnis steht und der mit friedlichen Mitteln zu bekämpfen ist.

8. Aus der Zentralstellung des Prinzips der Konkurrenz ergibt sich noch eine weitere Einschränkung des Toleranzprinzips. Gutgeheißen wird, dass es in der soziopolitischen Dimension *überhaupt* mehrere Programme gibt; jedes *konkrete* Programm muss jedoch in der Wettkampfsituation darauf hin geprüft werden, ob es elementaren werthafte-normativen Standards genügt. Entscheidend ist hier, dass die Vertreter der soziopolitischen Programme, die zumeist in Parteien organisiert sind, in der soziopolitischen Dimension die Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und Konkurrenz *anerkennen*. Das Toleranzprinzip bezieht sich somit letztlich nur auf diejenigen konkurrierenden soziopolitischen Programme und Parteien, die den elementaren Standards genügen, nicht aber auf *alle* Programme und Parteien. Antipluralistische Programme und Parteien sind mit der undogmatischen Einstellung nicht vereinbar.

5. Farbe bekennen

Jeder Mensch bewegt sich in einem weltanschaulichen Rahmen, aber viele denken über die Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen, denen sie folgen, nur wenig oder gar nicht nach. Die weltanschauliche Sozialisation des Individuums kann sowohl im Rahmen einer weitgehend implizit bleibenden als auch im Rahmen einer expliziten und systematisierten Weltanschauung erfolgen, z.B. in einem von einer bestimmten Religion und der zugehörigen Theologie geprägten Elternhaus und Schulsystem; vgl. Kapitel 3.3.

Sind die Hintergrundannahmen, denen das Individuum folgt, noch weitgehend implizit wirksam, so kann das Individuum versuchen, sie zu systematisieren, sie zu einer expliziten Weltbildkonstruktion und zu einem expliziten Wertsystem zusammenzufügen. Ein Individuum kann in diesem Prozess aber auch dazu gelangen, seine Überzeugungen in diesem oder jenem Punkt zu modifizieren oder zu einem andersartigen weltanschaulichen Rahmen überzugehen – die Pferde können auch gewechselt werden.

Die zweite Art der *Weiterentwicklung in der weltanschaulichen Dimension* bezieht sich auf das individuelle Handeln. Den eigenen Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen kann ein Individuum mehr oder weniger konsequent folgen. Je fester die Überzeugungen sind, desto größer ist die Bereitschaft, auch konsequent in deren Sinn zu handeln; man erkennt z.B. bestimmte ethische Werte und Normen nicht nur an, sondern bemüht sich, sie so weit wie möglich umzusetzen. Der Weg führt hier vom inkonsequenten zum konsequenten Vertreten der jeweiligen Wertüberzeugungen. Beide Entwicklungslinien besitzen eine relative Eigenständigkeit. So ist z.B. derjenige, der sich um die theoretische Ausarbeitung eines Wertsystems bemüht, nicht zwangsläufig auch derjenige, der es praktisch am konsequentesten umsetzt.

Die dritte Art der Weiterentwicklung führt schließlich zum Übergang vom dogmatischen zum undogmatische Stadium: Hat man erkannt, dass Weltbilder und Wertsysteme hypothetische Kon-

struktionen mit bestimmten Besonderheiten sind, so wird man keinen Absolutheitsanspruch mehr für sie erheben. Im undogmatischen Stadium ergeben sich wiederum verschiedene Aufgaben. Die vorliegenden impliziten und expliziten Weltanschauungen (die aus Weltbildern und Wertsystemen bestehen) sind kritisch zu prüfen und bei Bedarf zu verbessern. Sowohl im religiösen als auch im areligiösen Spektrum ist im Rahmen der ersten Entwicklungslinie anzustreben, dass durch theoretische Arbeit explizite Überzeugungssysteme formuliert werden, die den Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz folgen. Im Rahmen der zweiten Entwicklungslinie sollten sich die Individuen bemühen, die jeweiligen Wertüberzeugungen möglichst konsequent umzusetzen. Von besonderer Bedeutung für ein Individuum, das sich auf den Weg der weltanschaulichen Weiterentwicklung begibt, sind dabei die folgenden Punkte, die sich aus dem Passungsprinzip ergeben:

1. Auf der Weltbildebene sollte man sich entweder für die religiöse oder die areligiöse Grundposition entscheiden. Man kann natürlich versuchen, sich aus dem Konflikt zwischen der religiösen und der areligiösen Grundposition herauszuhalten und eine explizite Entscheidung zu vertagen. Dabei wird jedoch häufig übersehen, dass auf der Ebene der *impliziten* Weltanschauung eine Entscheidung bereits gefallen ist, auch wenn man nie über diese Zusammenhänge nachgedacht hat; vgl. Kapitel 3.3. Ferner sollte man sich bemühen, innerhalb des gewählten Spektrums eine klare Position zu beziehen und die Prämissen des eigenen Weltbilds so konsequent wie möglich auszuformen; Widersprüche und faule Kompromisse sind also zu erkennen und zu überwinden. Die Konflikte mit den grundsätzlichen Gegnern wie auch mit den konkurrierenden Positionen innerhalb des eigenen Spektrums sollten unter Irrtumsvorbehalt *argumentativ ausgetragen* werden. Damit wird der Zustand überschritten, dass man nur aus Gewohnheit an den im Sozialisationsprozess vermittelten Auffassungen festhält. Entsprechendes gilt auch auf der Ebene des Wertsystems und des soziopolitischen Programms.
2. Auf der Ebene des Wertsystems sollte man sich darüber hinaus jedoch bemühen, die Gemeinsamkeiten mit anderen Positionen zu betonen, und bereit sein, auf dieser Ebene auch mit Vertretern anderer Ideologien₂ zu kooperieren.
3. Die Herausbildung einer prämissenkonformen expliziten Weltanschauung undogmatischer Art ist zu ergänzen durch die eines mit den jeweiligen Hintergrundannahmen im Einklang stehenden *Lebensstils*, der wiederum vielfältige individuelle Variationen zulässt.

Diesen Forderungen Genüge leistend, möchte ich an dieser Stelle Farbe bekennen und in allgemeiner Form andeuten, wohin die weitere Reise gehen wird. Auf der Ebene des Weltbilds halte ich bei allem Respekt für konkurrierende Auffassungen eine bestimmte Form der areligiös-naturalistischen Weltbildtheorie für überlegen. Geht man von der kognitiven Hermeneutik und der kognitiven Ideologietheorie aus, die sich am empirisch-rationalen Denkstil orientieren, so liegt es nahe, eine solche Weltbildtheorie zu präferieren, die damit *uneingeschränkt* im Einklang steht. Das ist nach meiner Überzeugung nur eine areligiös-naturalistische Sichtweise. Ich vertrete daher eine bestimmte Position dieser Art und versuche, sie als allen religiösen wie auch als den anderen areligiösen Positionen *überlegen* zu erweisen.

Die undogmatische Aufklärungsphilosophie areligiösen Typs verfolgt nicht das Ziel, die Religionen generell abzuschaffen und den Menschen areligiöse Auffassungen *aufzuzwingen*. Sie zeigt aber, dass es möglich ist, ein konsistentes areligiöses Überzeugungssystem und einen dazu passenden Lebensstil zu entwickeln. Menschen sind zwar weltanschauungsgebundene Lebewesen, aber ihre Prämissen sind nicht zwangsläufig religiöser Art; abgelehnt wird somit die Auffassung, dass der Mensch *als solcher* religiöse Vorstellungen brauche. Ferner gilt: Die areligiöse Lebensweise ist keineswegs nur wenigen ‚Weisen‘ oder einer Elite vorbehalten, sie kann auch von einfacher gestrickten Menschen praktiziert werden. Angestrebt wird (wie auch von der Gegenseite), möglichst viele Menschen für diese Denk- und Lebensweise zu gewinnen.

Auf der Ebene des Wertsystems plädiere ich für bestimmte Werte und Normen und bin bereit, mit den in Fragen des Weltbilds Andersdenkenden – insbesondere mit den undogmatisch Denkenden – in diesem Bereich zu kooperieren. Besonders wichtig ist es mir, einen *Lebensstil* zu umreißen,

der auf areligiös-naturalistischen Prinzipien beruht; vgl. ERGÄNZUNG 21, Abschnitt 3. Hier ist zu zeigen, dass diese Lebensweise tatsächlich praktikabel ist und hohen ethischen Ansprüchen genügt. Seelischen Halt und stabile Orientierung etwa vermögen nicht nur, wie viele fälschlich meinen, *religiöse* Überzeugungssysteme zu geben. Das normative Leitbild einer undogmatischen Lebenshaltung areligiös-profaner Art ist auf alle Dimensionen menschlichen Lebens beziehbar. Ziel ist es, diesen Lebensstil möglichst konsequent zu realisieren; das kann als ein weiteres Ideal bzw. als weitere positive Utopie individueller und kollektiver Art begriffen werden.

Die undogmatische Aufklärungsphilosophie strebt an, die weltanschauliche Auseinandersetzung nach dem Muster der Konkurrenz wissenschaftlicher Theorien zu führen. Wer eine areligiöse Grundhaltung vertritt, arbeitet daher im Bereich des Weltbilds an der *Zurückdrängung* religiöser und theologischer Denkweisen, ohne deren grundsätzliche Berechtigung zu bestreiten.²⁶ Argumentationen, welche die Annahme der Existenz übernatürlicher Wesenheiten dieser oder jener Art stützen wollen, sollen hier geschwächt werden. Dass die Gegenseite auf entsprechende Weise verfährt, wird als legitim angesehen.

6. Erst die Gemeinsamkeiten, dann die Unterschiede

Es gibt zwei mögliche *Grundformen* der undogmatischen Aufklärungsphilosophie – die hier vertretene areligiöse und die religiöse. Diese weisen eine *gemeinsame* Gegenstellung gegen dogmatische Positionen aller Art auf. Die auf undogmatische Weise religiös und areligiös Denkenden teilen eine ganze Reihe von – zum Teil bereits explizierten – Grundüberzeugungen und stehen einander in vielen Punkten näher als die dogmatischen und die undogmatischen Varianten einer bestimmten weltanschaulichen Position. Das Prinzip „Erst die Gemeinsamkeiten, dann die Unterschiede“ betrifft nicht nur den weltanschaulichen und den soziopolitischen, sondern auch den wissenschaftlichen Diskurs sowie darüber hinaus das Alltagsleben.

Ich fasse die bislang behandelten Prinzipien, die von undogmatisch Denkenden aller Art vertreten werden können, noch einmal zusammen:

1. Die Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz werden auf alle Bereiche menschlichen Lebens angewandt.
2. Dogmatische Denkmuster und die sich aus ihnen ergebenden Konsequenzen, z.B. politischer Art, werden generell kritisiert – gerade auch innerhalb der *eigenen* Denktradition. Der weltanschauliche Absolutismus und Dogmatismus wird also nicht nur in seinen religiösen, sondern gleichermaßen auch in seinen areligiösen Ausformungen untersucht. Dass weltanschauungsgebundene Lebewesen nur schwer der Versuchung widerstehen können, die ihre Lebenspraxis bestimmenden Hintergrundannahmen für definitiv gesichert zu halten, zeigt sich auf allen Ebenen. Ein Hauptgrund dafür ist, dass die dogmatische Einstellung gewisse *lebenspraktische Vorteile* hat: So verleiht der Glaube, über das definitiv wahre bzw. richtige Bewusstsein zu verfügen, einen starken Halt und ein spezifisches Selbstbewusstsein.
3. Besondere Bedeutung kommt dabei der Kritik an *Dämonisierungen* des grundsätzlichen Gegners zu; vgl. Tepe/Semlow 2011. Im dogmatischen Stadium wird der Vertreter einer konkurrierenden Weltbildtheorie oder eines konkurrierenden soziopolitischen Programms implizit oder explizit als Repräsentant der *definitiven Unwahrheit* gedacht. Dann aber liegt es nahe, diesen Gegner auch als Repräsentanten des *definitiv Bösen* zu begreifen, welcher den Sieg des *definitiv Guten* zu verhindern versucht; er wird dann häufig als letzte Ursache der Übel in der Welt, zumindest der wichtigsten Übel, angesehen. Das alles führt zu gravierenden Benachteiligungen des Andersdenkenden, bis hin zu extremen Formen der Versklavung und der Ausrottung. Im undogmatischen

²⁶ Damit korrespondiert das Bestreben, eine konkurrierende Partei, die ein anderes soziopolitisches Programm verfolgt, im Rahmen des politischen Pluralismus zurückzudrängen, um die politische Sphäre so weit wie möglich nach den eigenen Vorstellungen gestalten zu können.

Stadium entfällt diese *grundsätzliche* Benachteiligung; der Andersdenkende wird ja als solcher geschätzt.

4. Mit der generellen Kritik dogmatischen Denkens hängt das Bestreben, das bedürfniskonforme Denken in seinen vielfältigen Spielarten zurückzudrängen, eng zusammen, denn viele Formen der Ideologie₁ erwachsen direkt aus der dogmatischen Einstellung.
5. Aus den Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz ergibt sich das Ziel, die jeweilige Gesellschaft entsprechend zu organisieren, d.h. jede Gesellschaftsform ist zu überwinden, welche auf irgendeiner Form des – dann auch institutionalisierten – Dogmatismus beruht.
6. Zum allgemeinen undogmatischen Denk- und Lebensstil gehört das in Kapitel 3.2 bereits behandelte Prinzip „Erst verstehen, dann kritisieren“. Der undogmatisch Denkende praktiziert das Sich-Einlassen auf andersartige Überzeugungssysteme und die von diesen getragenen Lebensformen, das mit einer Haltung der Toleranz und des Respekts gegenüber anderen Menschen und den von ihnen hervorgebrachten Phänomenen verbunden ist; das ist ein *positionsübergreifender* Denk- und Lebensstil²⁷, der *Wohlvollensprinzipien* folgt. Wer ernsthaft versucht, ein menschliches Phänomen und das es hervorbringende Individuum zu verstehen, setzt damit außerdem voraus, dass dieses eine *sinnhaft handelnde Person* ist. Die propagierte Haltung ist also mit einem bestimmten Menschenbild verbunden. Man lässt sich auf das jeweilige Phänomen zunächst einmal – vorbehaltlich späterer kritischer Auseinandersetzung – ein. Bereits im Alltagsleben und ohne jede wissenschaftliche Vorbildung kann eine Haltung des Respekts praktiziert werden, die sich zuerst um Verständnis bemüht. Die dogmatische Einstellung zeigt sich im Alltag häufig als *Fixierung auf sich selbst*, die alles sofort mit den eigenen Maßstäben misst, ohne zu überlegen, ob dem jeweiligen Phänomen vielleicht ganz andere Maßstäbe zugrunde liegen. Lehnt jemand die Haltung des Sich-Einlassens ab, so ist dies in der Regel darauf zurückzuführen, dass er das eigene Überzeugungssystem in dieser oder jener Hinsicht verabsolutiert. Diese Verabsolutierung kann z.B. dazu führen, dass man das vom Andersdenkenden Geäußerte *sogleich* als inkonsistent und logisch fehlerhaft abtut, nur weil es sich den Prinzipien des *eigenen* Denkens nicht fügt. Damit hängt ein weiterer wichtiger Punkt zusammen: Wird eine bestimmte Sicht, auf welcher Ebene auch immer, in dogmatischer Form vertreten, so erscheint es in vielen Fällen *überflüssig*, sich auf die Sichtweise des anderen ernsthaft einzulassen – es steht ja, so meint man, von vornherein fest, dass sie verfehlt ist. Das zeigt wiederum, dass insbesondere das weltanschauliche Toleranzprinzip erst dann Durchsetzungschancen hat, wenn der ‚naturwüchsige‘, das menschliche Gewissensverlangen direkt befriedigende weltanschauliche Dogmatismus in größere Schwierigkeiten gelangt und brüchig geworden ist, sodass die Suche nach einer alternativen Denkweise attraktiv wird.
7. Zum allgemeinen undogmatischen Denk- und Lebensstil gehören ferner die empirisch-rationalen Denkprinzipien, die mit dem Ziel verbunden sind, im Vergleichstest der ernsthaft zur Diskussion stehenden Ansätze zur beim gegenwärtigen Entwicklungsstand bestmöglichen Lösung der anstehenden Probleme kognitiver und lebenspraktischer Art zu gelangen. Bereits im Alltagsleben kann das Denken in Alternativen praktiziert werden, das z.B. dazu führt, dass bei der Lösung eines Problems *mehrere* Sichtweisen berücksichtigt werden, insbesondere die der unmittelbar Beteiligten.

²⁷ Von *zweitrangiger* Bedeutung ist es demgegenüber, wie diese Haltung *innerhalb* des jeweiligen religiösen oder areligiösen Überzeugungssystems begründet wird. Aus dem christlichen Konzept der Nächstenliebe kann eine solche Haltung ebenso erwachsen wie z.B. aus einem areligiösen Konzept humanistischer Art. Die unterschiedlichen Begründungen können aber natürlich im weltanschaulich-philosophischen Diskurs diskutiert und problematisiert werden.

ERGÄNZUNG 21: Die französische Aufklärung im ideologietheoretischen Kontext

1. Aufklärungsphilosophie dogmatischen Typs

In vielen Einführungen in die Ideologietheorie – auch in den hier intensiv benutzten älteren Arbeiten von Barth, Lenk, Lieber und Topitsch/Salamun – finden sich Ausführungen zur französischen Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts, insbesondere zu den Ansätzen von Claude-Adrien Helvétius (1715–1771) und Paul Henri Thiry d’Holbach (1723–1789). Der Ausdruck „Ideologie“ wird von diesen Denkern nicht benutzt, sodass keine Ideologietheorie im engeren Sinn vorliegt; sie werden aber von späteren Ansätzen einer *religions- und gesellschaftskritisch* ausgerichteten Ideologienlehre als wichtige Vorbereiter betrachtet.

Holbach und andere Denker in seinem Umfeld knüpfen an Bacons Idolenlehre an und erweitern deren erkenntniskritische Stoßrichtung durch eine religions- und eine sozialkritische Dimension. Diese Erweiterung ist in *thematischer* Hinsicht unproblematisch, da es legitim ist, religions- und gesellschaftskritische Überlegungen vorzubringen und sich dabei von bestimmten Theorien inspirieren zu lassen. *Inhaltlich* weist diese Erweiterung jedoch problematische Züge auf. Während Bacon einen im Kern *undogmatischen* Ansatz vertritt, der den naturwissenschaftlichen Erkenntnisprozess vor Störfaktoren schützen will, entwickeln die französischen Aufklärer eine neue Form *dogmatischer* Philosophie. Dabei sind zwei Ebenen zu unterscheiden:

1. Holbach und andere beziehen eine *areligiöse* bzw. atheistische Position, die sie als definitive weltanschauliche Wahrheit betrachten. Die undogmatische Aufklärungsphilosophie folgt demgegenüber in der weltanschaulichen Dimension den Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz, und die areligiöse Variante entwickelt ihre Religionskritik unter Irrtumsvorbehalt; vgl. ERGÄNZUNG 20.
2. Der dogmatische Anspruch, das definitiv richtige Bewusstsein zu besitzen, zeigt sich auch in gesellschaftstheoretischer und -kritischer Hinsicht. Man glaubt, aus der menschlichen Natur bzw. aus der Vernunft ein allgemein verbindliches Gesellschaftsideal durch Erkenntnis erschließen zu können, das es dann umzusetzen gilt. Die undogmatische Aufklärungsphilosophie stellt demgegenüber heraus, dass es im Prinzip immer mehrere soziopolitische Optionen gibt, zwischen denen man sich entscheiden muss; eine Letztbegründung mit rein kognitiven Mitteln ist auch in diesem Bereich nicht möglich.

1.1 Zur Weiterführung der Idolenlehre

Während Bacon, wie in Kapitel 4.1 dargelegt, die empirisch-rational organisierte Naturforschung etablieren und Störungsfaktoren diverser Art eliminieren oder zumindest zurückdrängen will, interveniert die radikale französische Aufklärung in der *weltanschaulichen* Dimension und vertritt hier eine *areligiöse* Grundposition. Bacons Idolenlehre ist demgegenüber mit bestimmten religiös-theologischen Prämissen verbunden; eine generelle Religionskritik findet sich bei ihm nicht, nur eine Kritik des Aberglaubens im Licht der ‚wahren‘ Religion. Für die französischen Aufklärungsphilosophen steht demgegenüber fest, dass die Religion als solche Aberglaube ist. An die Stelle der Unterscheidung zwischen der alten und der neuen Form der *Naturforschung* tritt somit diejenige zwischen dem alten *religiösen* Denken und dem neuen *areligiös-vernünftigen* Denken. Die religiösen Überzeugungen gelten als Störfaktoren des areligiös-vernünftigen Denkens, die es nach dem Muster der Idolenlehre zu erkennen und auszuschalten gilt. Der aufklärerische Kampf gegen die Vorurteile ist für diese Position daher primär ein Kampf gegen die Vorurteile der *Religion*. Die dogmatische areligiöse Philosophie nimmt im Licht ihrer Prämissen also eine aktualisierende Umdeutung und Weiterführung Bacons vor. Dessen Tendenz, die Umstellung der *Naturwissenschaften* auf den empirisch-rationalen Denkstil dadurch zu erreichen, dass unterschiedliche weltanschauliche Prämissen *innerhalb* der naturwissenschaftlichen Erkenntnis so weit wie möglich ausgeklammert werden, gerät dabei in den Hintergrund – an die Stelle der in der Hauptsache *undogmatischen* wissenschaftsbezogenen Theorie Bacons tritt eine *dogmatische* areligiöse Weltanschauung.

Im natur- und allgemeiner im erfahrungswissenschaftlichen Diskurs, auf den sich Bacons Idolenlehre bezieht, muss nicht behauptet werden, dass das alte Denken, welches durch den neuen erfahrungswissenschaftlichen Denkstil überwunden werden soll, in allen Aspekten verfehlt ist. Man kann sich mit der Behauptung begnügen, dass das neue dem alten Denken in kognitiver Hinsicht z.B. deshalb überlegen ist, weil es in die den Sinnen nicht direkt zugänglichen Wirklichkeitsbereiche auf überprüfbare Weise einzudringen vermag. Das schließt nicht aus, dass auch das alte Denken *einige* Erkenntnisleistungen erbringt. Die dem menschlichen Verstand innewohnenden Irrtumstendenzen wirken sich nicht zwangsläufig so aus, dass die Denkresultate völlig verfehlt sind. Das alte Denken über die Natur ist somit in mancherlei Hinsicht durchaus brauchbar; erkenntnismäßig aber sind durch das neue erfahrungswissenschaftliche Denken deutliche Verbesserungen zu erreichen.

Auf der Weltbildebene besteht hingegen zwischen religiösen und areligiösen Theorien eine grundsätzliche Gegnerschaft; vgl. ERGÄNZUNG 20. So gelten die religiösen Irrtümer bzw. Vorurteile den französischen Aufklärern als die Hauptursachen des Unglücks der Menschen, und die areligiös-vernünftigen Wahrheiten (von denen die erfahrungswissenschaftlichen Wahrheiten eine Teilmenge darstellen) als die Mittel, das Unglück zu beseitigen und das Glück herbeizuführen, nach dem der Mensch von Natur aus strebt – so die hinzukommende anthropologische Annahme. Ihr wirkliches Glück werden die Menschen erst finden, wenn der welthistorische Kampf zwischen Religion und (areligiöser) Vernunft zugunsten der letzteren entschieden ist. Der Mensch ist nach dieser Auffassung von seiner Natur bzw. seinem Wesen her auf die areligiöse Vernunft angelegt; in der ersten Phase der Menschheitsentwicklung werden die Menschen jedoch vom religiösen Denken noch dominiert, und das vernünftige Denken kann sich nur in ersten Ansätzen entfalten. Erst in der zweiten Phase gewinnt das dem Menschen gemäße Denken allmählich das Übergewicht. Ist die religiöse Unvernunft besiegt, so ist das Wichtigste erreicht. Damit hängen sich auf die weltanschauliche Dimension beziehende Aussagen wie die folgende zusammen: „Es gibt nur eine Wahrheit; sie ist für den Menschen notwendig, sie kann ihm niemals schaden, ihre unbesiegbare Macht wird sich früher oder später offenbaren. Daher muß sie dem menschlichen Geschlecht enthüllt werden“ (Holbach 1978: 11)

Auch der Kampf gegen Vorurteile nimmt im *undogmatischen* Stadium eine neue Form an. Für die in eine höhere Instanz verwandelte Vernunft sind die Vorstellungen der Andersdenkenden *automatisch* Vorurteile. Nimmt man diese Überhöhung und Hypostasierung der Vernunft zurück, so können zumindest einige der kritisierten Vorurteile als bedürfniskonforme Fehlurteile begriffen werden. Der dogmatische Vernunftglaube wird dann als bedürfniskonformes Denken erkennbar. Während die dogmatische Aufklärung sich die historische Mission zuschreibt, der definitiven Wahrheit zum Sieg zu verhelfen, strebt die undogmatische Aufklärung im Rahmen der Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz nur ein Übergewicht für ihre Vorstellungen an.

Ich komme auf den Zusammenhang zwischen Religions- und Gesellschaftskritik zurück. Tritt die areligiöse Sichtweise mit einem weltanschaulichen Absolutheitsanspruch auf, so liegt es nahe, die religiösen Weltanschauungen – insbesondere die jeweils dominierende – und ihre Vertreter zu *dämonisieren*. Alle oder fast alle Übel werden dann auf das ‚falsche‘ religiöse Denken zurückgeführt; dieses spielt die Rolle der bösen Gegenmacht des guten areligiös-vernünftigen Denkens. (Die Gegenseite postuliert entsprechend, das areligiöse bzw. atheistische Denken sei für die zentralen Übel in der Welt verantwortlich.) Die Dämonisierungstendenz zeigt sich z.B. in der Aussage, es seien die „Feinde[] des Menschengeschlechts“, welche die Vorurteile „über den menschlichen Geist ausbreiten“ (12).

Angenommen wird ein direkter Zusammenhang zwischen dem verfehlten religiösen Denken, einem gesellschaftlichen Unterdrückungssystem und dem moralischen Verfall. Zur Dämonisierung des Gegners passt die Vorstellung, dass er das Volk nicht nur in einigen Fällen, sondern durchgängig bewusst manipuliert. Die ‚falsche‘ Politik macht es „sich zum Grundsatz [...], die Völker zu betrügen, sie Priestern zu unterwerfen und diesen das alleinige Recht zu geben, sie zu unterweisen oder besser – sie blind zu machen“ (Marsais/Holbach 1972: 23f.). Man braucht sich auf die Weltsicht und das

soziopolitische Programm des Gegners gar nicht mehr ernsthaft einzulassen, man kann ja nun alles, was er denkt und tut, mit einem Schlag als Tarnung seines Machtwillens *demaskieren*.

Die kognitive Ideologietheorie macht demgegenüber darauf aufmerksam, dass bedürfniskonforme Fehleinschätzungen in *allen* weltanschaulichen und soziopolitischen Lagern auftreten und eine dazu passende Form der politischen Tyrannei zur Folge haben können. Diese lässt sich nicht *exklusiv* auf das als verfehlt geltende religiöse Denken zurückführen – sie kann auch unter areligiösen Prämissen entstehen. Entsprechendes gilt z.B. auch für die Rechtfertigung von Kriegen: Nicht nur „unter dem Vorwand, daß man den Interessen des Himmels diene“, wird die Erde zum Schauplatz, auf dem „fortwährende[s] Blutvergießen“ (Holbach 1978: 12) stattfindet – im Rahmen areligiöser Weltanschauungen können andere höhere Interessen deren Stelle einnehmen; vgl. Abschnitt 4.

Innerhalb des weltanschaulichen Diskurses tritt im dogmatischen Stadium immer wieder die Konstellation auf, dass die eine Position der Gegenposition vorwirft, ihr Denken sei definitiv falsches Bewusstsein (Ideologie₄). Der bloße Vorwurf, der Gegner denke ideologisch₄, besagt erkenntnismäßig gar nichts. Es handelt sich um eine von allen weltanschaulichen Positionen verwendbare *Denunziationsvokabel*. Wird zusätzlich ein Nachweis versucht, so ist dieser natürlich kritisch zu diskutieren. Dabei zeigt sich aber stets, dass eine *definitive* Widerlegung der Gegenposition nicht gelingt. Zumindest einige Annahmen, auf denen das religiöse Denken beruht, lassen sich zwar mit den Mitteln empirisch-rationalen Denkens schwächen, aber nicht auf endgültige Weise widerlegen. Ferner gilt auf weltanschaulicher Ebene im dogmatischen Kontext, dass der Gegner den Spieß einfach umdrehen kann: Was für den einen ein Vorurteil ist, ist für die anderen die weltanschauliche Wahrheit. Der Ideologie₄vorwurf auf weltanschaulicher Ebene wird daher von der kognitiven Ideologietheorie als *Selbstmissverständnis* eingeschätzt: Man erweckt den Eindruck, das Denken des Gegners sei ein definitiv falsches Bewusstsein; da man das aber nicht hinlänglich begründen kann, besagt der Vorwurf letztlich nur, dass man das Denken des Gegners *ablehnt*. Daraus, dass man die konkurrierende Denkweise für grundsätzlich verfehlt *hält*, folgt jedoch nicht, dass diese auch tatsächlich verfehlt *ist*. Kurzum, die Erweiterung der Erkenntniskritik Bacons zur generellen Religionskritik stellt eine problematische Transformation dar, welche das Prestige der Naturwissenschaften nutzt, um im weltanschaulichen Diskurs die areligiöse Position in dogmatischer Form durchzusetzen. Daher trifft es nicht zu, dass die Vorurteilstheorie einfach eine *Weiterentwicklung* der Idolenlehre ist; es handelt sich vielmehr um ein in freier Anlehnung an Bacon entwickeltes Theorieangebot, das sich primär auf eine andere Dimension bezieht. Der Begriff des Vorurteils fungiert dabei – ähnlich wie später derjenige der Ideologie (vgl. Kapitel 2.2) – als *weltanschaulicher und soziopolitischer Kampfbegriff*: Die Auffassungen des Gegners werden als Vorurteile bzw. als Aberglauben bezeichnet und damit in ein negatives Licht gerückt. Die kognitive Ideologietheorie baut demgegenüber einerseits Bacons Idolenlehre, wie in ERGÄNZUNG 9 dargelegt, zum allgemeinen Bacon-Programm aus, das sich auf *alle* Realwissenschaften bezieht, hat andererseits aber deutliche Reserven gegen die der dogmatischen Einstellung verpflichtete Vorurteilstheorie. Einige Theorieelemente lassen sich jedoch, wie ich noch zeigen werde, unter undogmatischen Vorzeichen reformulieren; vgl. Abschnitt 3.1.

1.2 Zur Gesellschaftstheorie und -kritik der französischen Aufklärung

Auch hier zeigt sich die dogmatische Tendenz. Es wird angenommen, dass der Mensch von seiner Natur bzw. seinem Wesen her auf eine bestimmte Art des gesellschaftlichen Zusammenlebens angelegt ist, in der er sein Glücksstreben optimal realisieren kann. Durch eine bestimmte Art von *Erkenntnis* soll sich somit erschließen lassen, wie die ideale, mit der menschlichen Natur bzw. der Vernunft im Einklang stehende Gesellschaft beschaffen ist. Angenommen wird, dass es „eine naturrechtliche, vernünftige Ordnung des Staates und der Gesellschaft [gibt], die es zu entdecken gilt, weil sie, wenn sie faktisch nicht besteht, durch die Vorurteile nur verhüllt ist. Alles kommt also darauf an, dieses rationale Ordnungsgefüge bloßzulegen.“ (Barth 1974: 45) Man postuliert eine erkennbare „wahre[], rationale[] Ordnung des menschlichen Zusammenlebens“ (46), glaubt, „das der Natur und ihren Gesetzen Gemäße“ (32) erschlossen zu haben. Daraus ergibt sich zwangsläufig das Bestreben,

sowohl das menschliche Denken als auch die gesellschaftliche Ordnung nach diesen Prinzipien, die angeblich mit den Prinzipien *der Vernunft* zusammenfallen, zu verändern. „Die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts [...] legte das größte Gewicht auf den aktiven Kampf gegen alles, was der Aufrichtung einer vernünftigen Ordnung der menschlichen Beziehung im Wege stand“; Ziel war es, das „Leben der Vernunft und damit der Natur entsprechend einzurichten“; die „natürlich-vernünftige Ordnung“ (32f.) galt es erstens zu erkennen und zweitens zu verwirklichen. „Daß der Mensch überhaupt imstande sei, die immanente Ordnung der Natur, die als eine Ordnung der Vernunft galt, zu erkennen, stand außerhalb aller Zweifel.“ (32f.)

Diese Theorie eines objektiven Naturrechts bzw. einer normativ gehaltvollen Vernunft führt letzten Endes zu dem Ziel, die bestehende durch die *definitiv vernünftige* Gesellschaftsordnung zu ersetzen. Helvétius, Holbach und andere postulieren eine „in der ‚Natur‘ und der ‚Vernunft‘ begründete richtige Moral und Gesellschaftsordnung“ (Topitsch/Salamun 1972: 30). Das Gesellschaftsideal läuft darauf hinaus, dass die Menschen „ohne Furcht und Zwang zum Wohle des Gemeinwesens und damit zugleich für ihr eigenes Glück tätig“ sind – „die Versöhnung der individuellen mit den Gesamtinteressen“ (Lenk 1984: 16f.) soll auf diese Weise erreicht werden. Dabei ist die Überzeugung wirksam, „daß es nur der Einsicht in das eigene, wohlverstandene Interesse und der Betätigung des Erwerbstriebes in einer auf Privateigentum gründenden freien Konkurrenz bedürfe, um eine gerechte Gesellschaftsordnung heraufzuführen“ (22). „Die Einsicht in das Wesen der Natur und der Vernunft und eine deren Prinzipien entsprechende Gesellschaftsordnung würde also das Glück der Menschheit herbeiführen.“ (Topitsch/Salamun 1972: 20) Kurzum, die französischen Aufklärer vertraten in dogmatischer Form ein bestimmtes soziopolitisches Programm, aus dem sich leicht das Ziel einer grundlegenden Gesellschaftsveränderung ableiten lässt. Es wird eine von dieser Ideologie₃ getragene *Gesellschaftskritik* formuliert und eine dazu passende Dienertheorie entwickelt, die fragt: „Welches sind die Gründe, die den Menschen daran hindern, sein Leben der Vernunft und damit der Natur entsprechend einzurichten“ (Barth 1974: 32)?

Hinsichtlich der Gesellschaftsveränderung ist zwischen reformistischen und revolutionären Konzepten zu unterscheiden. Die areligiöse und mit dem Anspruch auf (normativ gehaltvolle) Wesenserkenntnis des Menschen verbundene Haltung ist mit mehreren politischen Positionen vereinbar – auch mit der Auffassung, dass die bestehenden gesellschaftlichen Strukturen im Prinzip in Ordnung sind, sodass es nur untergeordneter Korrekturen bedarf. Im *Essay über die Vorurteile* (Marsais/Holbach 1972) etwa wird vorrangig auf die *Aufklärung des Herrschers* gesetzt, um der Vernunft zum Sieg zu verhelfen. Das Denkmodell ist das folgende: Die dem Wesen des Menschen bzw. der Vernunft entsprechende Gesellschaftsordnung wird im ersten Schritt durch Vernunftanstrengung erkannt; diese Erkenntnis wird im zweiten Schritt dem Herrscher mitgeteilt, in der Erwartung, dass dieser sich durch die Repräsentanten der Vernunft aufklären lässt; im dritten Schritt setzt der Herrscher dann seine Einsichten um und verwirklicht durch bestimmte Reformen die vernünftige Ordnung. Der im Kern für vernünftige Einsicht offene Herrscher wird, so die Erwartung, angemessene gesellschaftliche Einrichtungen schaffen.

Folgt man im Rahmen des areligiösen Ansatzes dem gesellschaftskritischen Modell, so geht der Kampf gegen die *religiöse* Unvernunft über in den Kampf gegen die *gesellschaftliche* Unvernunft, d.h. gegen alle Gesellschaftsstrukturen, die mit dem aus der menschlichen Natur bzw. der Vernunft erschließbaren Gesellschaftsideal nicht im Einklang stehen. Die religionskritische Aufklärung entlarvt die religiöse *Rechtfertigung* bestimmter gesellschaftlicher Privilegien als scheinhaft und den Interessen der Herrschenden dienend; die gesellschaftskritische Aufklärung entlarvt hingegen diese *Privilegien selbst* als mit den Forderungen der menschlichen Natur in Konflikt stehend und kämpft um deren Abschaffung. Glaubt man, das ‚wahre‘ Ideal erkannt zu haben, so muss man bestrebt sein, es auch zu verwirklichen – und das bedeutet, die bestehende Gesellschaft und den bestehenden Staat mehr oder weniger umfassend zu bekämpfen.

Im Rahmen dieser *dogmatischen* Ideologie₃ gewinnt die generelle Religionskritik einen besonderen Stellenwert. Auf der einen Seite kann man sagen, dass der potenziell revolutionären Ideologie₃ eine

areligiöse Ideologie₂ *zugrunde liegt*, auf der anderen Seite aber gilt, dass die Religionskritik für das eigene soziopolitische Programm *instrumentalisiert* wird. Man bekämpft erstens die auf „ständische Traditionen begründete Gesellschaftsordnung des damaligen Frankreich“ (Topitsch 1988: 22) und zweitens die zugehörige Religion und Kirche, weil diese die unvernünftige Gesellschaftsordnung mithilfe der als definitiv falsch geltenden religiösen Weltanschauung als gottgewollt rechtfertigen. Hier kommt die *Priestertrugtheorie* ins Spiel.

Die [...] Theorie vom Priestertrug ist einer der wesentlichsten Bestandteile der gegen das *ancien régime* gerichteten Ideologie₁kritik. Sie geht aus von der Annahme einer Verschwörung der Mächtigen gegen das Volk, das in geistiger Unmündigkeit gehalten werden soll. Daß die Polemik der Aufklärungsphilosophie sich im feudalabsolutistischen Frankreich auf Kirche und Theologie konzentrierte, erklärt sich aus der engen Verflechtung, die bis zur Französischen Revolution zwischen dem Klerus und dem Feudalsystem bestanden hatte. Die Religion diente weithin als Rechtfertigung der überkommenen Machtverhältnisse; die unsichtbaren und die sichtbaren politischen Gewalten zielten vereint darauf ab, den gesellschaftlichen und geistigen Emanzipationsprozeß des inzwischen ökonomisch erstarkten Bürgertums rückgängig zu machen. Thron, Adel und Geistlichkeit beriefen sich bei der Ausübung ihrer Macht auf dogmatische Glaubenssätze, in deren Licht das Feudalsystem als gottgewollte Ordnung erscheinen konnte, so daß die Kritik an den bestehenden Einrichtungen als Auflehnung wider die göttlichen Gebote galt. Die Theorie vom Priestertrug sollte in dieser gesellschaftlichen Situation die Machtinteressen bloßlegen, welche der Verklärung geschichtlich gewordener Herrschaftsverhältnisse zugrunde liegen. (Lenk 1984: 17)

Dort, wo die Verbindung von *radikaler* Religions- und *radikaler* Gesellschaftskritik sich abzeichnet, gewinnt die Kritik an der Kirche als institutionalisierter Religion und am Klerus einen zusätzlichen Akzent: Der Klerus erscheint als soziale Gruppe, welche die *definitiv unvernünftige* Gesellschaft durch *lügenhafte Rechtfertigungen* stützt und damit den Übergang zur ‚wahren‘ Gesellschaft systematisch verhindert. Steht die Gesellschafts- und Staatskritik im Zentrum des Interesses, so spielt die Religionskritik eine *dienende* Rolle. Wer primär eine bestimmte Gesellschaftsordnung verbessern oder überwinden will, muss sekundär auch die sie legitimierende geistige Macht attackieren. Die *gesellschaftsbezogene* Religionskritik wendet sich gegen diese Funktion der Religion als Legitimation einer unvernünftigen Herrschaftsform, welche diese zementiert, indem sie sie als gottgewollt ausgibt. Wer ein bestimmtes Gesellschaftssystem kritisiert, das religiös gerechtfertigt wird, muss auch die in diesem System dominierende Religion kritisieren – als die ein zu überwindendes System rechtfertigende Weltanschauung. Allgemeiner gefasst: Geht es in einem menschlichen Lebensbereich um die Durchsetzung einer grundsätzlichen Neuorientierung, so müssen immer auch die geistigen Autoritäten, welche den alten Zustand – auf welche Weise auch immer – rechtfertigen, kritisch aufgelöst werden. Die Kritik richtet sich also nicht nur gegen das feudale Gesellschaftssystem selbst, sondern auch gegen „die geistigen Autoritäten [...], die bis dahin die unangetastete Stütze des Feudalismus bildeten. Die geistigen Autoritäten aber waren die christliche Religion und die von ihr vertretene Theorie von der Gottgewolltheit der ständischen Sozialordnung sowie die als Magd dieser Religion fungierende scholastische Philosophie.“ (Lieber 1985: 28) Die soziopolitische Dienertheorie will die der Macht Unterworfenen fähig machen, die Zusammenhänge zu durchschauen und so für die definitiv richtige Ideologie₃ einzutreten. Ein „geheimes, aber höchst effektives Bündnis von Priestern und Herrschenden“ wird „denunziatorisch beschrieben“ (31). Die Priester und die politisch Herrschenden sind nach dieser Auffassung dem falschen religiösen Denken keineswegs selbst verfallen; sie durchschauen es vielmehr und setzen es gegenüber den Beherrschten gezielt zur Sicherung ihrer Privilegien ein. Sie erkennen, dass die Religion diesen Zwecken dienlich ist. „Die Herrschenden verbreiten die Vorurteile bewußt zum Zwecke ihrer Machtkonsolidierung und sie sind sich des Charakters der Vorurteile als Vorurteile auch bewusst. Ihr Tun steht damit in der Dimension bewußter, herrschaftssichernder Lüge“ (30). Nach Theodor Geiger besagt die Lehre vom Priester- und Herrentrug,

daß die Herrschenden den Beherrschten ein X für ein U vormachen und sie dadurch sicherer als durch bloße äußere Machtmittel in Unterwürfigkeit halten. [...] Sofern die Untertanen an solche Fabeln glauben, sind sie wirtschaftlich leichter auszubeuten, sind sie fügsames Material für den konstruktiven Ehrgeiz der Geschichte-Macher. Der Herrschende ist an der Unwissenheit der Massen interessiert. (Geiger 1968: 23)

In Kapitel 4.5 habe ich auf die begrenzte Reichweite der Manipulationstheorien hingewiesen. Die als *allgemeine* Religionstheorie begriffene Priestertrugtheorie ist ein solches Konzept, das der Weltanschauungsgebundenheit menschlichen Lebens nicht gerecht wird. Dass ein führender Vertreter einer Weltanschauung (hier einer religiösen) in keiner Weise von deren Prämissen überzeugt ist, sondern dies nur *vorgibt*, um seine Machtposition besser sichern und weiter ausbauen zu können, ist ein Sonderfall und nicht die Regel.

Der Hauptfehler der dogmatischen Aufklärungsphilosophie besteht in gesellschaftstheoretischer Sicht darin, dass nicht erkannt wird, dass Vorstellungen einer vernünftigen Ordnung des Staates und der Gesellschaft immer ein Hypothesengefüge darstellen, das keinen Gewissheitsstatus erlangen kann. Man glaubt fälschlich, es gebe *die* definitiv vernünftige Ordnung, und diese sei in der Natur des Menschen bzw. in der Vernunft verankert. Der *Entwurf* einer guten Ordnung, der je nach Wertesystem unterschiedlich ausfällt, wird als bloße *Erkenntnis* einer schon vorgegebenen Ordnung missverstanden.

Glaubt man an eine Erkenntnis der definitiv vernünftigen Ordnung, so wird man sich auch fragen, wieso die bestehende Ordnung diesen Prinzipien nicht entspricht, also unvernünftig ist. Die Priester- und Herrentrugtheorie enthält eine einfache Antwort auf diese Frage: Die Herrschenden verhüllen, um ihre Herrschaft zu sichern, die ihnen bekannte Wahrheit durch Vorurteile. Der Kampf gegen die Vorurteile dient so der Durchsetzung der vernünftigen Ordnung.

Auch das Bestreben, den empirisch-rationalen Denkstil durchzusetzen, kann zum Konflikt mit der Kirche und der staatlichen Macht führen, sofern diese Instanzen ein Interesse daran haben, bestimmte überkommene Theorien und Forschungsmethoden vor Verbesserungsversuchen zu schützen. Nach Bacon muss z.B. verhindert werden, dass die Theologie *unmittelbar* Einfluss auf die naturwissenschaftliche Arbeit nimmt. Der Kampf gegen Religion, Kirche und staatliche Macht im Rahmen des soziopolitischen Diskurses weist zwar eine gewisse Ähnlichkeit damit auf, ist letztlich aber anderer Art. Während Bacon weltanschauliche Dogmen innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses einer Kritik unterzieht, um das ergebnisoffene empirisch-rationale Denken durchzusetzen, stellt der Ansatz einiger französischer Aufklärer eine *dogmatische* Intervention dar, welche die eigene weltanschauliche und soziopolitische Position als definitiv wahr voraussetzt und spezifische Rechtfertigungstheorien produziert.

Die hier formulierte Kritik läuft keineswegs darauf hinaus, dass die Religion, der Despotismus und andere Gegner der französischen Aufklärer nicht attackiert werden dürfen; sie weist nur auf die *Positionsbindung* der Kritik hin. Despotische Herrschaftsformen etwa können von unterschiedlichen Standpunkten aus kritisiert werden; diejenige Kritik, welche eine durch Erkenntnis erschließbare vernünftige Ordnung des Staates und der Gesellschaft unterstellt, ist nur eine von mehreren Möglichkeiten. Man sollte also eine bestimmte Kritik nicht einfach deshalb akzeptieren, *weil* sie den Despotismus bekämpft, denn wenn die Theorie größere Defizite aufweist, wirken sich diese auch auf den praktischen Kampf aus.

Dass die problematische Priestertrugtheorie zu einer bestimmten Zeit von vielen akzeptiert wurde, hängt mit der soziopolitischen Kampfsituation zusammen. Ist man bestrebt, die von einer bestimmten Ideologie₃ geforderte grundsätzliche Gesellschaftsveränderung zu realisieren, so erweist sich das Konzept als nützlich, da es das negative Bild des grundsätzlichen Gegners weiter schärft. Die Vertreter der in der bestehenden Ordnung verwirklichten Ideologie₃ verfolgen nach dieser Auffassung erstens die definitiv falschen Werte und Ziele, sie setzen zweitens die definitiv verfehlt religiöse Weltanschauung für ihre Zwecke ein, und sie sind drittens *Volksbetrüger*, da sie das Gegenteil von dem verkünden, was sie selbst glauben. Durch die Betrugskomponente werden die Gegner moralisch diskreditiert und auf emotional wirksame Weise in ein negatives Licht gerückt. Aus der Priestertrugtheorie ergibt sich ein klares Feindbild, das die Bekämpfung des Gegners erleichtert, indem es ihn nicht nur als unwissend, sondern auch als *böse* darstellt – er halte das Volk um der Machterhaltung willen auf betrügerische Weise in Unwissenheit, in geistiger Unmündigkeit; vgl. Tepe/Semlow 2011.

Für Helvétius, Holbach und andere bildet die Religion nicht mehr – wie z.B. für Machiavelli und Hobbes – „eine die Gesellschaft integrierende, sondern eher die das Glück und die Wohlfahrt der Bürger gefährdende geistige Macht“ (Lenk 1984: 16).²⁸ Die Religion gilt als

eine Form des Geistes [...], deren Eigentümlichkeit darin besteht, daß sie ein Reich imaginärer Wesenheiten und damit eine irrealer Welt des Ersatzes schafft, in welcher das menschliche Glücksbedürfnis die Erfüllung findet, die ihm in der Wirklichkeit unter den bestehenden sozialen Verhältnissen und ihrer politisch-rechtlichen Ordnung versagt bleiben mußte. Und zweitens betrachten Helvétius und Holbach die Religion als das ausgezeichnete Instrumentum regni. Als solches ist es ein Erzeugnis der Machthaber, die mit seiner Hilfe eine konkrete Ordnung als einen Ausdruck des göttlichen Willens und der göttlichen Vernunft sanktionieren. (Barth 1974: 59)

Die Theorie macht zwar generelle Aussagen über *die* Religion, de facto kommen aber nur ganz bestimmte Formen der religiösen Weltanschauung in den Blick, die allerdings im zeitgenössischen Kontext besonders relevant sind.

Nach Lieber ist die „Ausweitung der Erkenntniskritik zur Sozialkritik von den veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen und Strukturen mit einer gewissen Stringenz als notwendig vorgezeichnet“ (Lieber 1985: 27).

In der Frühzeit des sich formierenden Bürgertums konnte sich solcher Autonomieanspruch mit der Kritik der traditionellen Denkgebote und -verbote im Bereich der Naturerkenntnis zufrieden geben. Je mehr jedoch erfahrbar wurde, daß traditionelle Denkgebote nicht einfach überliefert sind, sondern zu politischen Zwecken der Herrschaftssicherung und -stabilisierung von den Herrschenden bewußt eingesetzt und verbreitet werden, reicht erkenntniskritisch gezielter Kampf gegen die Idole nicht mehr aus. Er muß zum politischen Kampf werden, dessen Adressat Staat und Kirche sind. (28)

Hier wird nicht genügend bedacht, dass Gesellschafts- und Staatskritik jeweils von ganz verschiedenen Ideologien₃ mit unterschiedlichen Hintergrundannahmen betrieben werden kann. Ferner ist der Schutz des Erkenntnisunternehmens Naturwissenschaft vor Störfaktoren etwas *grundsätzlich* anderes als das Eintreten für eine bestimmte Weltanschauung und das einer bestimmten Ideologie₃ verpflichtete Bestreben, die Gesellschaft umzugestalten. Kurzum, „die Kritik der traditionellen Denkgebote und -verbote im Bereich der Naturerkenntnis“ wird keineswegs zwangsläufig zur Gesellschafts- und Religionskritik, sondern nur dann, wenn die Befürworter der Erkenntniskritik zusätzlich eine *bestimmte*, auf grundsätzliche Veränderungen abzielende Ideologie_{3/2} entwickeln, die sich gegen spezifische *soziopolitische* und *weltanschauliche* Instanzen und Denkverbote richtet. Aufgrund dieses Zusammenhangs stellt die Sozial- und Religionskritik der französischen Aufklärung nicht einfach die „Vollendung“ (27) der Erkenntniskritik Bacons dar.

Für eine Anknüpfung speziell an Bacons Idolenlehre gibt es mehrere Optionen. Eine Möglichkeit besteht darin, das von Bacon im Hinblick auf die Naturwissenschaften entwickelte Modell auf *andere Wissenschaften* zu übertragen, um sie auf vergleichbare Weise vor Störfaktoren der Erkenntnis zu schützen; vgl. ERGÄNZUNG 9. Eine zweite Möglichkeit besteht darin, das Modell auch auf das *Alltagsdenken* zu übertragen; vgl. Kapitel 4.4. Eine dritte Möglichkeit besteht darin, das Modell so zu erweitern, dass eine radikale Religions- und dann auch eine Gesellschaftskritik möglich werden. Wäh-

²⁸ „Für die Aufklärungsphilosophie des 17. und 18. Jahrhunderts ist es charakteristisch, daß sie in den tradierten religiösen Vorstellungen eine Quelle vernunftwidriger Vorurteile erblickt“ (16). Einige – wie Voltaire – streben an, die tradierte Religion durch eine (deistische) Vernunftreligion zu ersetzen; andere streben die Etablierung einer areligiösen Weltanschauung an. Im Hinblick auf Gesellschaft und Staat bilden sich ebenfalls unterschiedliche Konzepte heraus, die stark vom jeweiligen Menschenbild abhängen. Bei Hobbes etwa gelten Menschen als gefährliche Wesen, die im Zaum gehalten werden müssen, bei Bedarf auch mit List und Betrug. Während die religiösen Vorstellungen auf der Erkenntnisebene kritisiert werden, greift man auf der Ebene gesellschaftlichen Handelns auf sie zurück – nach dem Muster „Religion ist notwendig, da nur sie die notwendige harte Herrschaft zu rechtfertigen vermag“. Helvétius und Holbach vertreten demgegenüber eine optimistische Anthropologie. Menschen gelten hier als nach ihrem Glück strebende Wesen. Der ‚falsche‘ Gesellschaftszustand, der sie daran hindert, zum Wohl des Gemeinwesens und damit zugleich für ihr eigenes Glück tätig zu sein, ist daher zu überwinden – und dazu gehört auch die Kritik der diesen Zustand rechtfertigenden Religion. Religion gilt als Mittel zur Zementierung einer unvernünftigen Herrschaftsform. Die Vorstellung einer *guten* Gesellschaft hat sich somit radikal gewandelt.

rend die ersten beiden Möglichkeiten als relativ unproblematisch gelten können, sind mit der dritten, wie man sehen konnte, größere Schwierigkeiten verbunden.

Man ist überzeugt, dass der Sieg des areligiös-vernünftigen Denkens über kurz oder lang zu einem Gesellschaftssystem führen werde, das auf das Gemeinwohl ausgerichtet ist, und dass dann auch die ‚wahre‘ Tugend zur Entfaltung komme. Man ist davon überzeugt, dass erstens die areligiöse Vernunft nach langem und hartem Kampf über die religiöse Unvernunft letztlich siegen wird und dass zweitens dieser Sieg der Wahrheit über den Irrtum für die Menschheit vorteilhaft sein und dazu führen wird, dass das menschliche Grundstreben nach Glück immer bessere Erfüllung findet. Im Kampf zwischen areligiöser Vernunft und religiöser Unvernunft, der um der menschlichen Glücksmöglichkeiten geführt wird, wird demnach auch eine bestimmte politische Herrschaftsform – der Despotismus, die Willkürherrschaft – überwunden, die erstens für die Mehrzahl der Menschen mit Leiden und Unglück verbunden ist und die zweitens mit religiösen Argumenten als gottgewollt legitimiert wird; hier zeige sich der vernunft-, menschen- und glücksfeindliche Charakter der Religion im besonderen Maß. Der generelle Angriff auf das religiöse Denken gilt daher speziell der politischen Rechtfertigungsfunktion der Religion für den vermeintlich definitiv falschen Zustand.

1.3 Helvétius' Beitrag zur weltanschauungssoziologischen Ideologieforschung

In diesem Kontext ist auch Helvétius' Beitrag zur weltanschauungssoziologischen Ideologieforschung zu berücksichtigen:

So hat Helvétius eine soziologische Interpretation der Ideen versucht, an denen die Menschen ihr Verhalten orientieren und in denen sie ein objektives Bild der sozialen Ordnungen und Lebensbedingungen zu besitzen glauben. Der Philosoph erblickt in den Ideen die notwendigen Konsequenzen der sozialen Lebensformen, denn das Denken und Handeln der Menschen ist für ihn durch ihre Interessen bedingt. (Topitsch 1988: 22).

Seine „Soziologie der Vorurteile“ verfolgt jedoch in der Tradition Bacons das Ziel, „die Unabhängigkeit und Objektivität der gesellschaftlichen Erkenntnis“ (Barth 1974: 50) zu sichern.

„Unsere Ideen sind die notwendigen Konsequenzen der Gesellschaften, in denen wir leben.“ Es soll gezeigt werden, auf welche Art und Weise die verschiedenen sozialen Schichten eines Staates, die nach Beruf, Rang und Leistung differenzierten Gruppen und Verbände, Ereignisse und Taten auffassen und begrifflich darstellen, bewerten und sodann in das ihnen entsprechende Weltbild einordnen. [...] Die gefühlsmäßigen Reaktionen wechseln nach Maßgabe der sozialen Stellung und Situation. Das seelische Verhalten der Einzelnen wird bestimmt durch die Denkformen und Wertvorstellungen, die den sozialen Gebilden eigen sind. Ein jeder übernimmt die seinem Stand oder seinem Beruf angepaßten Ideen. Helvétius antizipierte die Milieutheorie des neunzehnten Jahrhunderts, indem er zu beweisen suchte, daß der Mensch nichts anderes ist als das Produkt der geistigen und sozialen Umwelt, in die er hineingeboren wird. (53)

Mit dieser „These von der Passivität des Geistes“ ist allerdings die „Unterschätzung seiner schöpferischen Spontaneität und Individualität“ verbunden, die wiederum zum „Glaube[n] an die Allmacht der Pädagogik“ (53) führt. Helvétius' „milieudeterministische[] Konzeption[]“ (Lenk 1984: 21) stellt einen frühen Beitrag zur Soziologie der Weltanschauungen und der soziopolitischen Programme dar; vgl. Kapitel 1.2.

Das wichtigste Interesse ist der Machtwille, der sich besonders insoweit auf die Weltanschauung auswirkt, als die gesellschaftlich organisierten Mächte die Entstehung und Verbreitung solcher Gedankengebilde fördern, die ihnen im Kampf um die Selbstbehauptung nützlich erscheinen. Moral, Politik und Metaphysik sind für derartige Einflüsse besonders anfällig, vor allem aber wird der Religion der Vorwurf gemacht, den Interessen der Herrschenden zu dienen. Das beste Mittel zur Unterwerfung der Menschen ist die Unterwerfung ihres Geistes (Topitsch 1988: 22f.).

Die durch den gesellschaftlichen Standort bedingten Ideen oder Vorurteile verdanken ihre Beschaffenheit der „Liebe zur Macht“. In ihnen verbirgt sich der Machtwille. Die Ideen sind nur eine Verkleidung. (Barth 1974: 54)

Die Lehre vom Machtwillen fließt in die bereits besprochene Priestertrugtheorie ein.

Der Ansatz der französischen Aufklärungsphilosophen bleibt auf allen Ebenen der dogmatischen Haltung verpflichtet. Innerhalb der Religionskritik wird das Moment der Fremdtäuschung überbe-

tont und das der bedürfniskonformen Selbsttäuschung vernachlässigt. Außerdem wird der Schutz der Erfahrungserkenntnis vor Irrtumsfaktoren und Ideologien₁ mit dem Streben nach Durchsetzung einer Ideologie_{2/3} vermischt. Die kritische Diskussion dieser Konzepte ermöglicht es, die kognitive Ideologietheorie weiter auszubauen. Das betrifft zunächst den soziopolitischen Bereich. Vertreter derjenigen Ideologie₃, welche in der bestehenden Ordnung realisiert ist, begrüßen diese Ordnung grundsätzlich, denn sie steht mit ihren Wertüberzeugungen vollständig oder sehr weitgehend im Einklang. Haben sie innerhalb dieses Gesellschaftssystems eine privilegierte Stellung erlangt oder streben sie diese an, so wird die grundsätzliche Bejahung *ergänzt* durch das individuelle Interesse an der Erhaltung oder Erlangung einer solchen Stellung. Der Machtwille ist hier aufzufassen als von einer bestimmten Ideologie₃ getragener Wille, in einer ideologie₃konformen Ordnung eine privilegierte Stellung zu festigen oder zu erlangen. Der Wille zur Macht ist nach dieser Auffassung also stets an eine Ideologie_{3/2} gebunden; die kognitive Ideologietheorie rechnet mit einem überzeugungssystemgebundenen Machtwillen; vgl. Kapitel 4.2.3.

Das Überzeugtsein von einer bestimmten Ideologie_{3/2} schließt nicht aus, dass die Herrschenden den Beherrschten in *einigen* Punkten ein X für ein U vormachen. Der Betrug im Besonderen wird jedoch vom Überzeugtsein im Allgemeinen getragen. Büßen die Herrschenden diesen Glauben aber generell ein, so ist dies der Anfang vom Ende der jeweiligen Ordnung. „Unsicher im Glauben geworden, wird sie [die Herrschicht] auch zaghaft und wankend in ihrer Herrschaftsausübung.“ (Geiger 1968: 27).

Die Fixierung der Religionskritik auf Phänomene der bewussten Täuschung hängt mit der dogmatischen Einstellung zusammen. Zu unterscheiden ist zwischen dem *legitimen* Bestreben, eine bestimmte Ideologie₃ zu verwirklichen, und dem *unbegründeten* Anspruch, die definitiv richtige Ideologie₃ zu vertreten, der zumeist mit bestimmten Ideologien₁ verknüpft ist. Wer glaubt, die definitiv vernünftigen Ziele zu verfolgen, konzipiert die Andersdenkenden und -wollenden als in der Unwahrheit Lebende. Dann bietet sich die folgende Erklärung an: Sie handeln wider bessere Einsicht, *weil sie vom Interesse an Machterhaltung und -erweiterung geleitet sind*. Hat man die Denkfallen des Dogmatismus weggeräumt, so verändert sich die Konstellation. Man lässt sich auf andere Ideologien_{2/3} zunächst einmal verstehend ein und respektiert die Andersdenkenden. Damit entfällt der Zwang, das vermeintlich definitiv falsche Denken und Handeln auf eine Instanz zurückführen zu müssen, die dafür letztlich verantwortlich ist – auf den Machtwillen, verstanden als Wille zur Erhaltung der bestehenden Ordnung im Allgemeinen und der privilegierten Stellung, die man in ihr einnimmt, im Besonderen. Es ist jetzt nicht mehr erforderlich, eine Erklärung dafür zu geben, weshalb X nicht so denkt und handelt, wie es die vermeintlich *definitiv wahre* Position vorsieht.

Innerhalb der dogmatischen Denkform der französischen Aufklärer wird der Machtwille als eine den Ideologien_{3/2} *vorgelagerte* Instanz angesehen, welche das Geschehen letztlich bestimmt; diese Theorie rechnet also mit einem überzeugungssystemunabhängigen, *externen* Machtwillen. Das führt zu theoretischen Konstruktionen, die in kognitiver Hinsicht problematisch sind: Der Privilegierte hat die Wahrheit eigentlich erkannt; durch den externen Machtwillen wird er jedoch dazu geführt, das Erkannte zu *verleugern* und das zu propagieren, was seinen persönlichen Interessen dienlich ist. Die Priester wissen, dass die religiösen Annahmen verfehlt sind; weil sie vom externen Machtwillen bestimmt werden, spiegeln sie ihren Schäfchen indes die Unwahrheit als Wahrheit vor und sichern auf diese Weise ihre Privilegien. Die Entstehung und Verbreitung von Vorurteilen, d.h. hier: von definitiv falschen Annahmen, erscheint als Folge der Steuerung des Denkens durch den externen Machtwillen.

1.4 Ein Interpretationsproblem bei der Priestertrugtheorie

Zunächst einmal liegt eine *radikale* Lesart dieser Theorie nahe: Die Priester – wie auch die politisch Herrschenden – sind nach dieser Auffassung dem (als definitiv falsch eingeschätzten) religiösen Denken keineswegs selbst verfallen; sie durchschauen es vielmehr und setzen es gegenüber den Beherrschten gezielt zur Machtsicherung ein. Die Priester (und die Herrschenden) erkennen, dass die

Religion diesen Zwecken und Interessen dienlich ist, da sie die bestehende Standes- und Besitzordnung rechtfertigt. Daher sorgen sie für die Verbreitung der religiösen Annahmen, an die sie selbst nicht glauben, unter den Beherrschten.

Dass die Priester (und die Herrschenden) hinsichtlich der religiösen Auffassungen *durchgängig* Betrüger sind, ist jedoch keine glaubwürdige Annahme. Es widerstreitet der Erfahrung mit vielen religiös denkenden Menschen, dass die Vertreter einer Religion die von ihnen der Bevölkerung vermittelten religiösen Lehren in keiner Weise teilen, dass sie nur *vorgeben*, sie zu glauben – viele glauben offenbar das, was sie sagen. Da dies auch Anhängern der Priestertrugtheorie bekannt sein dürfte, liegt es nahe anzunehmen, dass zumindest einige von ihnen diese Theorie de facto in einer *gemäßigten* Form vertreten. Von den Priestern wird dann angenommen, dass sie an *einige* religiöse Vorstellungen, die sie vermitteln, selbst glauben; in der Regel sind das die zentralen Überzeugungen der jeweiligen Religion. Nur in bestimmter Hinsicht kommt es zu einer bewussten Täuschung: Der Priester glaubt z.B. einerseits an die Existenz Gottes und ein Weiterleben nach dem Tod, andererseits glaubt er *nicht* daran, dass Gott die Mehrzahl der Menschen zu stetem Jammer in dieser Welt und Gesellschaft verurteilt hat – wenn er seinen Schäfchen dies einredet, so bewegt er sich hier „in der Dimension bewußter, herrschaftssichernder Lüge“ (Lieber 1985: 30). Der Priester gelangt somit im Rahmen seiner religiösen Grundeinstellung dazu, den von ihm Geführten *einzelne* religiöse Vorstellungen, von denen er selbst *nicht* überzeugt ist, zu vermitteln. Dass er in diesen Punkten – mehr oder weniger bewusst – lügt und betrügt, um seine Herrschaft über die Geführten zu sichern, bedeutet nicht, dass er *generell* als verfälschender Manipulator tätig ist; in der Hauptsache vermittelt er ja das, wovon er selbst überzeugt ist – er *ergänzt* dies nur durch einzelne interessendienliche Lügen. Entsprechend kann hinsichtlich der politischen Herrscher argumentiert werden. Ein Herrschender, der an bestimmte religiöse Vorstellungen glaubt, kann in *einzelnen* Punkten das Volk bewusst täuschen, indem er seinen Untertanen Prinzipien vermittelt, an die er selbst nicht glaubt. Die Priester- und Herrentrugtheorie behauptet also, wenn man der gemäßigten Lesart folgt, dass die Priester und die Herrschenden innerhalb des religiösen Denkrahmens *einzelne* religiöse Vorstellungen propagieren, an die sie nicht glauben und die sie zur Machtsicherung verwenden. Nur auf diese speziellen religiösen Thesen mit vor allem politischen Implikationen – sie dienen der Machterhaltung – wäre also die Annahme zu beziehen, „daß die Priester zwar die Unwahrheit der von ihnen verbreiteten Dogmen durchschaut haben, im Interesse ihrer Privilegien jedoch dem unwissenden Volk Sand in die Augen streuen“ (Lenk 1984: 19).

Sind Menschen weltanschauungsgebundene Lebewesen, so bedeutet das immer auch, dass sie einige weltanschauliche Überzeugungen akzeptieren. Dass Individuen, die sich dauerhaft in einem religiösen Kontext bewegen, bei Licht besehen *überhaupt keine* religiösen Annahmen anerkennen, ist ein Sonder-, aber nicht der Regelfall. Ferner liegt nicht immer dann, wenn eine religiöse Rechtfertigung z.B. für eine bestimmte Gesellschaftsordnung oder für bestimmte politische Handlungen vorgetragen wird, notwendigerweise ein *Betrug* vor – die religiöse Rechtfertigung kann von denen, die sie propagieren, ganz oder teilweise geglaubt werden. Jeder Fall bedarf hier gesonderter Analyse. Die Überbetonung des – zweifellos *auch* vorkommenden – Betrugs in der Priestertrugtheorie als einer Manipulationstheorie der Religion stellt selbst eine Form des bedürfniskonformen Denkens dar, d.h. eine Ideologie. Die negative Sicht des Gegners als bloßer Betrüger, der ausschließlich auf Machterhaltung und -erweiterung programmiert ist, erleichtert es, ihn zu bekämpfen. Der weltanschauliche bzw. soziopolitische Gegner wird verzerrt dargestellt, wenn er *durchgängig* als Betrüger aufgefasst wird, der das Volk manipuliert. Diese Dämonisierung kann durch theoretische Konstruktionen weiter ausgebaut und gestützt werden. Dazu gehört auch die von Helvétius entfaltete Annahme eines Machtwillens (*amour de puissance*). Demnach ist das Denken der Herrschenden ganz durch ihren sozialen Standort als Herrschende bestimmt. Sie haben die Macht inne, und es ist der Wille zur Erhaltung ihrer privilegierten Stellung, der ihr Denken *durchgängig* leitet.

Dieser Wille zur Macht aber ist in der Argumentation des Helvétius so geartet, daß er sich nicht offen als solcher bekennt, sondern daß er sich tarnt, daß er sich verschleiert oder verhüllt. Ideen haben im sozialen Leben der

Menschen, eben weil dieses durch den Machtriob gesteuert ist, die Funktion, Macht zu verdecken oder als im Dienste anderer und höherer Werte stehend zu rechtfertigen. (Lieber 1985: 29f.)

Das lässt sich direkt auf den Umgang der Herrschenden mit der Religion beziehen: Diese wird, obwohl man selbst nicht an sie glaubt, zur Machtsicherung eingesetzt. Die Herrschenden geben ihr fundamentales Interesse nicht offen zu erkennen, sie verschleiern es, indem sie vorgeben, religiösen ‚Wahrheiten‘ und religiös begründeten Werten zu folgen. Ihr vom Machtwillen gesteuertes Tun wird „als im Dienste anderer und höherer Werte stehend“ gerechtfertigt.

Geht man von der Weltanschauungsgebundenheit menschlichen Lebens aus, so erscheint diese deterministische Konstruktion als defizitär. Der weltanschauliche Rahmen eines Individuums besteht aus einer Vielzahl von Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen, die in einem mehr oder weniger kohärenten Zusammenhang stehen. Nur *einige* dieser Überzeugungen eines Individuums, das zu den in religiöser oder politischer Hinsicht Dominierenden gehört, lassen sich mit dem Bestreben in Verbindung bringen, die eigene privilegierte Position aufrechtzuerhalten. Die Konstruktion, das *gesamte* Denken des Gegners sei von dessen Machtwillen gesteuert, passt hingegen perfekt zur Manipulationstheorie: Es handelt sich um Menschen, die *nichts anderes* wollen als ihre Machtposition zu erhalten (und wenn möglich noch weiter auszubauen); dies geben sie aber nicht offen zu erkennen, sondern sie tarnen ihren Machtwillen, indem sie betrügerisch vorgeben, bestimmte Wahrheiten und höhere Werte zu vertreten. Die Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen, die sie de facto vertreten, werden so auf den *manipulativen Ausdruck eines Machtwillens* reduziert; vgl. Kapitel 3.7.3. Die hermeneutischen Wohlwollensprinzipien werden dabei außer Kraft gesetzt und der Gegner dämonisiert – er erscheint als betrügerisches, von der Machtgier determiniertes Monster, und das erleichtert seine Bekämpfung.

Die Kritik an der starken Lesart der Priestertrugtheorie lässt sich weiter stützen, wenn man berücksichtigt, dass die Vorurteilstheorie in gewisser Hinsicht eine Radikalisierung von Bacons Idolenlehre darstellt. Die Denkneigung etwa, der Natur eine zu große Einfachheit und Ordnung zu unterstellen, hat nicht den Status einer *Fremdtäuschung* – es handelt sich um eine im menschlichen Denken verankerte Irrtumsneigung, die auch als *Selbsttäuschungstendenz* bezeichnet werden kann. Die Menschen, welche dieser Neigung nachgeben, halten die Unterstellung für *wahr* – als Irrtum erweist sie sich erst im Nachhinein, wenn die komplexeren Kriterien empirisch-rationalen Denkens zur Anwendung gebracht werden. Ist aber die Idolenlehre in wesentlichen Punkten eine Selbsttäuschungstheorie, so ist es eher unwahrscheinlich, dass ihre Radikalisierung auf eine radikale Fremdtäuschungstheorie hinausläuft.

2. Kritischer Kommentar: *Le Chevalier de Jaucourt: Vorurteile und Irrtümer*²⁹

Anhand der deutschen Übersetzung von Le Chevalier de Jaucourts Artikel *Préjugé* (1765) aus der von Denis Diderot und Jean-Baptiste d’Alembert herausgegebenen *Encyclopédie* sollen die bisherigen Ausführungen über das Verhältnis der – in dogmatischer Einstellung vertretenen – Vorurteilstheorie zu Bacons Idolenlehre vertieft werden.

„Das Vorurteil ist ein fehlerhaftes Urteil, das sich der Geist nach einer unzulänglichen Anstrengung der Verstandesfähigkeiten von der Natur der Dinge bildet. Diese unheilvolle Frucht der Unwissenheit bemächtigt sich des Verstandes, macht ihn blind und hält ihn gefangen.“ (53)

Dieses Verständnis von „Vorurteil“ verbindet drei Komponenten miteinander: Es liegt erstens ein Irrtum, „ein fehlerhaftes Urteil“ vor; dieses kommt zweitens zustande durch eine „unzulängliche[] Anstrengung der Verstandesfähigkeiten“, also ohne kompetente eigene Prüfung der Sachlage, d.h. es ist in gewisser Hinsicht eine „Frucht der Unwissenheit“; drittens hat dieses Fehlurteil negative Auswirkungen – es „bemächtigt sich des Verstandes, macht ihn blind und hält ihn gefangen“.

„Die Vorurteile, sagt Bacon, der Mann, der am meisten über diesen Gegenstand nachgedacht hat, sind wie Gespenster und Trugbilder, die ein böser Geist auf die Erde gesandt hat, um die Menschen zu quälen; sie sind eine Art Ansteckung, die wie alle seuchenartigen Krankheiten, vor allem das gewöhnliche Volk, Frauen, Kinder und Greise, befällt und die nur der Macht des Alters und der Vernunft weicht. (53)

Bacon vergleicht die Idole nicht mit „Trugbilder[n]“, die ein böser Geist auf die Erde gesandt hat, um die Menschen zu quälen“ und auch nicht mit „seuchenartigen Krankheiten“. Er behauptet auch nicht, dass von den Trugbildern

²⁹ Bezugstext: Lenk (Hrsg.) 1984: 53–56.

bzw. Vorurteilen „vor allem das gewöhnliche Volk, Frauen, Kinder und Greise“ befallen sind; das geht daraus hervor, dass er sich mit Störfaktoren der *Naturwissenschaft* befasst, die nicht vom „gewöhnliche[n] Volk“ betrieben wird. Jaucourt scheint hier seine eigene Auffassung von den seuchenartig das Volk befallenden Vorurteilen mit der Sichtweise Bacons gleichzusetzen.

Eine größere Nähe zu Bacon weist die Auskunft auf, dass Vorurteile auch aus dem „Hang zur Verirrung“ entstehen, „der den Geist trotz seines Widerstandes in den Irrtum verfallen läßt. Denn der menschliche Verstand ist weit davon entfernt, jenem zuverlässigen Kristall zu gleichen, dessen gleichmäßige Oberfläche die Strahlen empfängt und sie unverändert weiterleitet.“ (53)

Der Folgesatz deutet demgegenüber auf die theoretische Radikalisierung, z.B. religionskritischer Art, hin: „Er ist vielmehr eine Art Zauberspiegel, der die Gegenstände entstellt und nur Schatten oder Ungeheuer wiedergibt.“ (53)

Etwas später heißt es, bezogen auf die Idole des Stammes:

„Es gibt allgemein verbreitete Vorurteile, mit denen die Menschheit gewissermaßen erblich belastet ist, so zum Beispiel die vorgefasste Meinung für Gründe, die eine Sache bekräftigen. Ein Mensch beobachtet in der Natur ein Ereignis, er schreibt es einer bestimmten Ursache zu, weil er sich lieber täuscht, als daß er zweifelt. Die Erfahrung mag seine Annahme noch so sehr widerlegen, die zuerst gefasste Meinung behält die Oberhand.“ (53)

Die Tendenz, an der „zuerst gefasste[n] Meinung“ auch im Widerstreit mit bekannten Tatsachen festzuhalten, ist einerseits ein Faktor, der in der Naturforschung zu Irrtümern führen kann, andererseits kann er sich aber auch im Alltagsleben und in der weltanschaulichen Dimension auswirken: „Diese krankhafte Veranlagung des Begriffsvermögens begünstigt den Aberglauben und tausend im Volke verwurzelte Irrtümer“ (53). Diese Ausweitung steht durchaus mit Bacons Denken im Einklang, wie seine Beispiele im *Novum Organum* zeigen.

„Eine andere Schwäche des Begriffsvermögens ist seine vorilige Neigung zu Extremen. Im Gang der Natur sei alles gleichförmig – das ist der Grundsatz. Die Gestirne bewegen sich infolgedessen alle in vollkommenen Kreisen, es sind keine Ovale und keine Ellipsen, schließt das Vorurteil. Das Naturgeschehen geht immer auf einfachsten Wegen vor sich; diesen allgemeinen Grundsatz wendet das Vorurteil auf alle Einzel-tatsachen an und es will alle Erscheinungen diesem Gesetz unterwerfen.“ (53f)

Zu Bacons Idolen des Stammes, die zu Irrtümern, zu Fehlurteilen in der Naturforschung führen können, gehört auch die Tendenz, von vornherein dogmatisch zu unterstellen, „[i]m Gang der Natur sei alles gleichförmig“ und gehe „immer auf einfachsten Wegen vor sich“. Von dem so Vorgehenden kann man zwanglos sagen, er folge einem bestimmten Vorurteil; das führt zu einem weiteren Vorurteilsbegriff; vgl. Kapitel 4.2.1:

Vorurteil₅ = Eine Annahme über die Natur oder andere Wirklichkeitsbereiche, die von vornherein, ohne genauere Prüfung der Sachlage und ohne Erwägung von Alternativen für zutreffend gehalten und zum Grundsatz für einen bestimmten Bereich, z.B. für eine bestimmte Wissenschaft, gemacht wird

Der auf das behandelte Vorurteil₅ Fixierte nimmt die Einzeltatsachen nicht unvoreingenommen zur Kenntnis, um sie dann in seiner Theorie zu berücksichtigen; für ihn ist *a priori* klar, dass „alle Erscheinungen diesem Gesetz unterw[o]rfen“ sind. Zum Dogma erhobene Annahmen, an denen kein Zweifel zugelassen wird, also Vorurteil₅, können in den Wissenschaften auftreten und erweisen sich dort als Hemmschuhe des Erkenntnisfortschritts. Jaucourt gibt ein (grobes) Beispiel aus der Anfangsphase der Chemie: „Die Chemiker sind so sehr von ihren Elementen eingenommen, daß sie überall nur Wasser und Feuer sehen.“ (54) Vorurteil₅ treten aber auch im weltanschaulichen und soziopolitischen Diskurs sowie im gesamten Alltagsleben auf – im Einzugsbereich der dogmatischen Einstellung bilden sich überall Vorurteil₅ als konkrete Dogmatisierungen der jeweils akzeptierten Prinzipien heraus.

Ich gehe kurz auf das Verhältnis dieses Vorurteilsbegriffs zu den in Kapitel 4.2.1 eingeführten Begriffen ein:

Verhältnis zum Vorurteil₁: Jedes Vorurteil₅ ist auch ein Vorurteil₁, d.h. ein Urteil, das vor einer eigenen Prüfung der Sachlage als zutreffend akzeptiert wird, aber nicht jedes Vorurteil₁ ist auch ein Vorurteil₅, d.h. es gewinnt nicht in allen Fällen den Status eines Grundsatzes für einen bestimmten Bereich. Das gilt insbesondere für die im Alltag wirksamen Vorurteil₁.

Verhältnis zum Vorurteil₂: Ein Vorurteil₅ ist nicht immer auch ein Vorurteil₂, d.h. ein Urteil, das sachlich verfehlt ist – ein Irrtum bzw. Fehlurteil. Es kann – wie die Vorurteil₁ – wahr oder falsch sein. In der Entwicklung der Erfahrungswissenschaften erweisen sich Vorurteil₅ jedoch häufig als ganz oder teilweise verfehlt.

Verhältnis zum Vorurteil₃: Ist ein Vorurteil₅ als ganz oder teilweise verfehlt erkannt, so kann die Entstehung des Irrtums in einigen Fällen auf eine allgemeine Irrtumstendenz des menschlichen Denkens zurückgeführt werden, z.B. auf die Neigung zu vorschnellen Verallgemeinerungen.

Verhältnis zum Vorurteil₄: Ist ein Vorurteil₅ als ganz oder teilweise verfehlt erkannt, so kann die Entstehung des Irrtums in einigen Fällen auf das bedürfniskonforme Denken zurückgeführt werden.

Die kognitive Ideologietheorie erarbeitet in Anknüpfung an Bacon eine allgemeine Theorie der Vorurteil₁₋₅, die im Unterschied zum Ansatz der französischen Aufklärung an die undogmatische Einstellung gebunden ist.

Jaucourt wendet sich dann den Idolen der Höhle zu:

„Es gibt Vorurteile besonderer Art oder Vorurteile der Veranlagung, die sich im Menschen selbst wandeln je nach dem Wechsel des Gemütszustandes, der Macht der Gewohnheit und den altersbedingten Veränderungen.“ (54)

Hier setzt der Autor etwas andere Akzente als Bacon, der individuelle Charaktereigenschaften, welche den naturwissenschaftlichen Erkenntnisprozess stören können, in den Vordergrund rückt. Solche Eigenschaften stellen selbst keine Vorurteil₁₋₅ dar, sie können aber bestimmte Fehleinschätzungen begünstigen.

Der folgende Rückgriff auf Platons Höhlengleichnis hat indes keine Basis in Bacons Idolenlehre:

„Angenommen, ein Mensch wäre von seiner Geburt an bis zu seiner Reife in einer unterirdischen Höhle eingeschlossen gewesen und er käme plötzlich an das Tageslicht. Welche Menge von Einzeldrücken würde in ihm die Vielzahl von Gegenständen hervorrufen, die dann alle Bahnen seines Geistes bestürmten! Dieses von Plato erdachte Sinnbild birgt eine bemerkenswerte Wahrheit in sich. In der Tat ist der Verstand des Menschen wie eingefangen in die Sinnesorgane, und während die Augen sich an dem Schauspiel der Natur weiden, bilden sich in der Vorstellung tausend Vorurteile, die [...] ihrerseits die Vernunft zu ihrem Sklaven machen.“ (54)

In diesem Punkt besteht höchstens eine entfernte Verwandtschaft mit Bacon.

Danach kommen die Idole des Marktes zur Sprache:

„Es gibt öffentliche oder konventionelle Vorurteile, die wie eine Vergötterung des Irrtums erscheinen. So verhält es sich mit dem Vorurteil der immer alten Gebräuche, der immer neuen Mode und der Sprache. Ein durchdringender Verstand kann seine Gedanken nicht entwickeln, weil es an genügend aussagekräftigen Ausdrücken fehlt. Die Begriffsbestimmungen verkörpern weder die wahre Vorstellung von den Dingen, noch die wahre Art und Weise, wie sie erfaßt werden. Die Gegenstände bestehen auf eine bestimmte Art und Weise, wir erfassen sie auf andere Art und Weise und wir geben sie weder so wieder, wie sie sind, noch so, wie wir sie sehen. [...] Es gibt Worte, deren Anwendung so willkürlich ist, daß sie unverständlich werden. Hat man eine genaue Vorstellung vom Glück, von der Tugend, von der Wahrheit? Wann wird man ein vertragliches Abkommen über die richtige Bedeutung der Ausdrücke zustande bringen?“ (54)

Die Ausführungen über die Sprache sind weitgehend im Sinne des Bezugsautors, aber Jaucourt nimmt eine Verallgemeinerung vor. Bacon befasst sich nicht generell mit den „immer alten Gebräuche[n], der immer neuen Mode“. Insbesondere ist er im wissenschaftsbezogenen *Novum Organum* nicht bestrebt, „eine genaue Vorstellung vom Glück, von der Tugend“ zu gewinnen. Jaucourt scheint überdies, dem essentialistischen Begriffsverständnis folgend, anzunehmen, es lasse sich eine definitiv „richtige Bedeutung der Ausdrücke zustande bringen“.

Auf die Idole des Theaters scheint sich der folgende Absatz zu beziehen:

„Endlich gibt es schul- oder parteimäßige Vorurteile, die auf schlechten Begriffsbestimmungen oder falschen Beurteilungsgrundsätzen beruhen. Hierher kann man gewisse Unmöglichkeiten einreihen, die der Zeitablauf vorgeschrieben zu haben scheint: die Quadratur des Kreises und das Perpetuum mobile; sie zu finden ist ein Hirngespinnst. [...] Die unzerstörbaren Ordnungen der Natur durchkreuzen die Pläne und Versuche der Menschen.“ (54)

Darauf gehe ich jetzt nicht näher ein. Eine größere Nähe zur Idolenlehre weist die folgende Passage auf:

„Die klassischen Axiome führen den Verstand irre. Die meisten Menschen können die Dinge nicht anders sehen als die anderen, und wenn sie es trotzdem wagten, wie viele Hindernisse galt es dann zu überwinden, um die Mittel der Unterrichtung zusammenzufassen? Das war nur die willkürliche Eifersucht einer Gruppe, die denjenigen als Aufreißer und Feind behandelt, der nicht für die Ziele ihrer Lehrmeinungen, unter ihren Zeichen und mit ihren Waffen kämpft! Dieser Geist des Eifers hielt lange Zeit und hält noch immer den Fortschritt des menschlichen Wissens auf.“ (55)

Auch Bacon steht in Konflikt mit den Theologen, die „Aristoteles eine Art Vorherrschaft in ihrem Lehrgebäude gaben“ (55). Ferner kritisiert er die direkte Einmischung der Theologie in die Naturforschung; dazu passt:

„Die schwache und verderbliche Stütze, die sich dann Vernunft und Glaube gaben, indem sie die eine Wahrheit durch die andere erklärten, ließ die Grenzen einer jeden Art von Begriffen in Verwirrung geraten. Dies ist der Ausgangspunkt des inneren Krieges zwischen Philosophen und Theologen“ (55).

Danach wendet sich Jaucourt dem Einfluss der Leidenschaften und Interessen auf das Denken zu, den Bacon hauptsächlich im Kontext der Idole des Stammes behandelt:

„Die Quellen der Vorurteile liegen auch in den Leidenschaften. Das Begriffsvermögen sieht nichts mit einem trockenen und gleichgültigen Auge, so sehr wird es vom Interesse beherrscht. Was uns gefällt, ist wahr, richtig, nützlich, dauerhaft und vernünftig. Was schwierig ist, wird als nutzlos angesehen, um die Eitelkeit zu schonen, oder als unmöglich betrachtet, um der Faulheit zu schmeicheln. Die Ungeduld fürchtet die Langsamkeit einer näheren Prüfung. Der Ehrgeiz kann sich nicht mit einer beschränkten Erfahrung oder einem mittelmäßigen Erfolg zufrieden geben. Der Hochmut verachtet die Einzelheiten der Erfahrung und will mit einem Sprung den Zwischenraum überwinden, der die mittelmäßigen Wahrheiten von den tragenden Wahrheiten trennt. Die menschliche Achtung vermeidet die Erörterung gewisser problematischer Fragen.“ (55)

Das stimmt mit Bacons Ansatz weitgehend überein. Einen besonderen Akzent setzt Jaucourt dann mit der Betonung der Eigenliebe:

„Jeder Mensch baut sich in seinem Kopf ein kleines Weltall zusammen, dessen Mittelpunkt er ist, um den sich alle Meinungen drehen, die sich kreuzen, überschneiden, sich entfernen und einander nähern, je nach dem Belieben der großen Antriebskraft, der Eigenliebe. [...] Eines der Vorurteile der Eigenliebe besteht in dem Glauben, daß der Mensch der einziggeliebte Sohn der Natur sei, sozusagen das Muster ihrer Vorgänge.“ (55f.)

Bereits bei Bacon findet sich zumindest ansatzweise eine Kritik am Anthropomorphismus, d.h. an der Tendenz, Naturvorgänge nach menschlichem Muster zu denken.

Am Schluss wandelt Jaucourt Bacons – sachlich problematischen – Vergleich mit dem unschuldigen Kind ab:

„Möge der Mensch doch seine Vorurteile abwerfen und sich mit reinen Augen und Gefühlen, wie sie eine bescheidene Jungfrau zu erwecken vermag, der Natur nähern. Dann wird er sie in ihrer ganzen Schönheit betrachten und es verdienen, die Einzelheiten ihres Zaubers zu genießen.“ (56)

An vielen Stellen gibt der Artikel Aspekte der Idolenlehre wieder, wobei jedoch auch Akzentverschiebungen vorgenommen werden. In einigen Passagen aber wird das allgemeiner angelegte und auf der dogmatischen Einstellung beruhende Vorurteilskonzept der französischen Aufklärung mit der Idolenlehre vermischt.

3. Der areligiöse Lebensstil im dogmatischen und im undogmatischen Kontext

Unterscheidet man zwischen dogmatischer und undogmatischer Aufklärungsphilosophie, so wird es möglich, zwei Hauptformen des kritischen Umgangs mit religiösen Weltanschauungen zu unterscheiden:

1. Die *dogmatische* Aufklärungsphilosophie areligiösen Typs erhebt für ihre Sichtweise einen Anspruch auf definitive weltanschauliche Wahrheit und ist bestrebt, die religiöse Sichtweise in allen ihren Ausformungen zu den Akten zu legen. Die *undogmatische* Aufklärungsphilosophie areligiösen Typs folgt den Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz. Sie respektiert die religiös Denkenden, will aber möglichst viele Menschen von der Überlegenheit einer naturalistischen Weltbildtheorie zu überzeugen und den Einfluss der Gegenpositionen zurückdrängen – sie behandelt religiöse Weltbilder so, wie im Rahmen des wissenschaftlichen Theorienpluralismus mit konkurrierenden wissenschaftlichen Theorien oder wie im Rahmen des politischen Pluralismus mit konkurrierenden soziopolitischen Programmen und den sie vertretenden Parteien umgegangen wird.
2. Die *dogmatische* Aufklärungsphilosophie erhebt auch für den von ihr propagierten areligiösen Lebensstil einen Absolutheitsanspruch. Die *undogmatische* Aufklärungsphilosophie areligiösen Typs räumt demgegenüber die Existenzberechtigung eines religiösen Lebensstils ein; sie besteht aber darauf, dass *auch* ein areligiöser Lebensstil legitim ist und ist bestrebt, diesen konsequent auszuformen.

Was die Charakterisierung des areligiösen Lebensstils anbelangt, der einer naturalistischen Weltbildtheorie verpflichtet ist, so kann die undogmatische Aufklärungsphilosophie den Überlegungen Holbachs, wie ich nun zeigen möchte, in vielen Punkten folgen – wenn man den Anspruch auf definitive weltanschauliche Wahrheit *zurücknimmt*. Die areligiöse Wertorientierung sieht vor, dass die Menschen sich ganz auf das Leben in *dieser* Welt konzentrieren, weil es nach Kriterien empirisch-rationalen Denkens wahrscheinlich das einzige ist. Diese Einstellung ist daher einer *spezifischen* religiösen Lebensweise entgegengesetzt, die erstens an eine Weiterexistenz in einem Jenseits glaubt und zweitens den Lebensvollzug ganz oder vorrangig auf die jenseitige Welt ausrichtet. Die irdische Welt gilt hier als Jammertal, das man so schnell wie möglich wieder verlassen sollte. Das Leben im Diesseits wird zum letztlich unwesentlichen Durchgangsort entwertet und somit *vernachlässigt*. „[W]ozu soll man sich mit einer Welt abgeben, welche die Religion ihren Anhängern nur als einen Durchgangsort bezeichnet?“ (Holbach 1970: 68) Eine Religion, welche die Welt, in der wir leben, als ein Jammertal betrachtet, das man so schnell wie möglich wieder verlassen sollte, steht in einem radikalen Gegensatz zur areligiösen Lebensweise, für die es nur *diese* Welt gibt. Nicht jede religiöse Weltanschauung fordert jedoch eine *radikale* Jenseitsorientierung und erklärt das Leben in dieser Welt für unerheblich; es ist auch möglich, religiös vom *relativen* Eigenwert der irdischen Wirklichkeit auszugehen. Nicht jeder Christ ist z.B. ein „Grübler, der nur ans Jenseits denkt, mit den Interessen dieser Erde nichts gemein hat und nichts inniger ersehnt, als sie schnell zu verlassen“ (152). Der Kontrast zur radikalen Jenseitsorientierung macht aber deutlich, was aus areligiöser Sicht gefordert ist – sich eben *ganz* auf das Leben in dieser Welt zu konzentrieren. Den einer areligiösen Weltbildtheorie folgenden Menschen kümmert die Frage nicht, welches Schicksal ihn im Jenseits erwartet, da er nicht von der Existenz eines Jenseits überzeugt ist. „Die *Religion* zeigt [den Menschen] ihr Glück in den höheren Regionen; durch Blendwerk und phantastische Erzählungen hindert sie den Menschen daran, den bequemen Weg zu bemerken, den die Natur ihm darbieten würde, wenn er nur, statt seine Augen hartnäckig gen Himmel zu richten, auf seine Füße schauen wollte.“ (Marsais/Holbach 1972: 27) Für diese Position ist es eine Fehlentwicklung, dass „das Menschengeschlecht, weil es die Natur

und ihre Wege verkannt, die Erfahrung verschmätzt, die Vernunft verachtet, nach Wunderbarem und Übernatürlichem gestrebt hat“ (22).

Die Konzentration auf das Leben in der gegebenen Welt ist aber nur der *Rahmen* für den areligiösen Lebensstil undogmatischer Art. Zu diesem gehört auch eine optimistische Grundhaltung, welche *Verbesserungen* der jeweiligen Lebenssituation für möglich hält und anstrebt. Damit wird berücksichtigt, dass Menschen – als an die Grundlagen des Gewinns von Erfahrungswissen gebundene Wesen – prinzipiell *fähig* sind, die eigene Lebenssituation und die anderer Menschen aus eigener Kraft zu verbessern; vgl. *These 3* in Kapitel 3.4. Menschen, die diesseitsorientiert leben, bemühen sich, ihre individuelle Lebenssituation und die anderer Menschen zu verbessern, um in diesem oder jenem Lebensbereich ein höheres Maß an Zufriedenheit bzw. Glück zu erreichen. Man muss sich nicht damit abfinden, in dieser Welt zu leiden und unglücklich zu sein – zumindest nicht mit jeder Form von Leid und Unglück. Auffassungen, welche Verbesserungen der menschlichen Lebenssituation *aus religiöser Sicht für unmöglich* oder *aus religiösen Gründen unzulässig* erklären, werden daher abgelehnt. Verworfen wird etwa die Annahme, dass der Mensch, wollte er sich den unsichtbaren Mächten entziehen, damit nur „größeres Unglück auf sich ziehen würde“ (29).

Zur areligiösen Einstellung gehört aber nicht nur die Abkehr von jeder Form des Jenseitsglaubens, sondern auch die Kritik an der *Kompensationsfunktion* zumindest einiger Varianten dieses Glaubens: „Mit Hilfe unsichtbarer Mächte, mit denen man [den Menschen] droht, zwingt man sie, schweigend alles Elend zu erleiden, das ihnen von sichtbaren Mächten zugefügt wird. Man läßt sie hoffen, daß sie in einem anderen Leben glücklicher sein werden, wenn sie sich mit einem unglücklichen Dasein in dieser Welt abfinden.“ (Holbach 1970: 167) Der radikale Jenseitsglaube bringt häufig eine *passive* Haltung mit sich. Die Hoffnung auf ein Weiterleben in einem besseren Jenseits, das als die eigentliche Existenzform angesehen wird, begünstigt das Sichabfinden mit den prinzipiell verbesserungsfähigen Zuständen im diesseitigen Leben, das als *uneigentliche* Existenzform gilt. Einige Religionen nutzen den Glauben an eine übernatürliche Dimension und speziell an höhere Wesen sogar gezielt, um die Menschen dazu zu bewegen, das durchaus minimierbare Elend zu erdulden. Manchmal wird ihnen vermittelt, dass sie *nur* bei einem solchen Erdulden in das bessere jenseitige Leben gelangen werden. Sofern der Jenseitsglaube dazu führt, dass der Gläubige sich „mit einem unglücklichen Dasein in dieser Welt abfinde[t]“, handelt es sich um eine Sichtweise, welche prinzipiell verbesserungsfähige Weltzustände *festschreibt*. Aus areligiöser Sicht ist die Ausrichtung auf ein vermeintlich glückliches Leben im Jenseits zu *ersetzen* durch das Bestreben, die Daseinsbedingungen in dieser Welt zu verbessern. Der Anhänger einer radikalen Jenseitsorientierung erscheint als einer bedürfniskonformen Fehleinschätzung (Ideologie₁) erlegener Mensch; die Kritik erfolgt aber stets im Rahmen des weltanschaulichen Toleranzprinzips und unter Irrtumsvorbehalt.

Zu kritisieren ist daher z.B. die Annahme, dass das konkrete Elend und Unglück bestimmter Gruppen und Individuen von dem einen Gott oder den Göttern *gewollt* sei, aber auch der Glaube, dass die jeweils Herrschenden von einer übermenschlichen Instanz *autorisiert* seien. Religiöse Überzeugungen dieser Art führen dazu, dass die ihnen anhängenden Menschen *das elementare Bedürfnis nach Verbesserung ihrer Lebenssituation unterdrücken*, weil sie es als von einer höheren Instanz verboten deuten. Zu verhindern ist, dass dieses Bedürfnis durch religiöse (oder funktionsgleiche areligiöse) Weltbildkonstruktionen abgetötet wird. Es gehört zur „natürlichen Neigung“ des Menschen, „sein Dasein angenehm zu gestalten“ (Marsais/Holbach 1972: 11), aber nicht jede Ideologie_{2/3} lässt deren Entfaltung zu.

Die folgenden Aussagen sind demnach auf einen *bestimmten Typ der (nicht nur christlichen) Religion* zu beschränken, der die Funktion hat, einen bestimmten Typ der Gesellschaftsordnung und der Herrschaft mit höheren Weihen auszustatten und so zu zementieren:

Da die Menschen daran gewöhnt sind zu glauben, daß ihr Unglück vom Himmel gewollt sei, gewöhnt daran, ihre Herrscher als Ebenbilder der Götter zu betrachten und sich selbst für unglückliche, der göttlichen Wohltaten unwürdige Wesen und für Gegenstände des göttlichen Zorns zu halten, gewöhnt daran, die Erde lediglich als vergängliche Wohnstätte aufzufassen, aus der das Glück für immer verbannt sein wird, würden sie sich für Freveler, Gotteslästerer und Rebellen erachten, wenn sie sich ihrem harten Los entziehen wollten. So verleiht die Reli-

gion den Irrtümern der Menschen ewige Dauer und beraubt diese sogar des Wunsches nach Linderung ihrer Qual. (55f.)

Zur areligiösen Lebensweise undogmatischer Art gehört ferner die *Hochschätzung* des Erfahrungswissens und der kritischen Vernunft. Das eigene Denken soll gestärkt werden.

Mit Hilfe der Vernunft unterscheiden wir, was uns schädlich und was uns nützlich sein kann, was wir suchen und was wir fliehen sollen. Die Erfahrung läßt uns erkennen, was für uns wirklich und für immer vorteilhaft ist und was uns nur unbedeutenden und flüchtigen Gewinn bringt. Deshalb führt uns die Vernunft zu dem, was uns das dauerhafteste und beständigste Glück zu verschaffen vermag (13f.).

Die Steuerung menschlichen Lebens durch Erfahrung und Vernunft ist jedoch nicht von vornherein gegeben und nicht einfach zu erwerben. Auf der Gegenseite stehen diejenigen Formen religiöser Weltanschauung, welche die Erfahrung und die Vernunft *abwerten* und dazu passende Auffassungen vertreten wie die, „die Erfahrung sei von zweifelhaftem Wert, die Sinne würden uns täuschen, ihr Zeugnis sei verdächtig“ (31). Wird mit religiöser Begründung die Erfahrung schlecht gemacht und der Gebrauch der Vernunft untersagt, so sind dem Menschen die entscheidenden Mittel genommen, mit deren Hilfe er seine Lebenssituation verbessern, für mehr Zufriedenheit bzw. Glück arbeiten kann. „In der Vernunft liegt die Würde des Menschen, mit ihrer Hilfe erhält er sich und vermag sein Leben glücklich zu gestalten; ohne sie ist er nur ein Automat, ohnmächtig, für seine Glückseligkeit etwas zu tun.“ (32)

Zur areligiösen Lebensweise undogmatischer Art gehört darüber hinaus eine Orientierung an bestimmten Werten und Normen. Im gegenwärtigen Zusammenhang genügt es, die Richtung anzugeben: Gefordert ist Toleranz gegenüber Andersdenkenden, verbunden mit dem Bestreben, andere Menschen – vor allem auf der weltanschaulichen Ebene – gründlicher zu verstehen: „Erst verstehen, dann kritisieren“. Gefordert ist Rücksichtnahme auf andere Menschen, insbesondere auch im Alltagsleben. Gefordert ist Unterstützungsbereitschaft gegenüber denen, die sich in Notlagen und Schwierigkeiten befinden – nach Maßgabe der eigenen Möglichkeiten.

Mit Holbachs Worten lässt sich die areligiöse Lebenshaltung zusammenfassend so charakterisieren:

Versuchen wir also, die Nebel zu verscheuchen, die den Menschen daran hindern, mit sicherem Schritt auf seinem Lebensweg voranzuschreiten, flößen wir ihm Mut und Achtung vor seiner Vernunft ein; [...] er frage die Erfahrung um Rat und verzichte auf die Vorurteile seiner Kindheit; [...] er wage es, sich selbst zu lieben; er arbeite für sein eigenes Glück, indem er dasjenige der anderen fördert; mit einem Wort: er sei vernünftig und tugendhaft, um hier auf dieser Erde glücklich zu sein, und beschäftige sich nicht mit gefährlichen oder unnützen Träumereien! (Holbach 1978: 12f.)

In Kapitel 3.2 habe ich dargelegt, dass die Haltung des Sich-Einlassens auf fremde Überzeugungssysteme nicht exklusiv einer religiösen oder einer areligiösen Position vorbehalten ist. Entsprechendes gilt für moralische Werte wie Rücksichtnahme auf andere und Unterstützungsbereitschaft für Notleidende. Während im Bereich des Weltbilds eine grundsätzliche Gegnerschaft zwischen religiösen und areligiösen Ansätzen besteht, die nicht aufgelöst werden kann, können im Bereich der Wertüberzeugungen bestimmte Werte und Normen von Vertretern beider Lager akzeptiert werden; vgl. ERGÄNZUNG 20, Abschnitt 6. Trotz der grundsätzlichen Gegnerschaft in Sachen Weltbild ist also eine weitgehende Übereinstimmung bezogen auf Wertüberzeugungen möglich. Es differieren dann allerdings wieder die *Begründungen*, die innerhalb der verschiedenen Überzeugungssysteme für die gemeinsamen Werte gegeben werden. Außerdem werden in religiösen Weltanschauungen die sich auf das innerweltliche Handeln beziehenden Werte und Normen durch solche *ergänzt*, die sich aus den jeweiligen Annahmen über die übernatürliche Dimension ergeben.

Ich komme zurück zum Entwurf eines undogmatischen areligiösen Lebensstils (der dann in vielfältigen individuellen Variationen realisiert werden kann).³⁰ Das Bemühen um Verständnis des An-

³⁰ Der areligiöse Lebensstil verpflichtet auf eine bestimmte *Grundhaltung*, lässt aber vielfältige Varianten der konkreten Lebensführung zu. Vergleichbares gilt ja auch für die erfahrungswissenschaftliche Grundhaltung; vgl. Kapitel 3.1.

dersdenkenden und dessen Toleranz, die Rücksichtnahme auf andere, die Unterstützungsbereitschaft für diejenigen, die sich in Schwierigkeiten befinden, und weitere Prinzipien lassen sich verbunden mit der Hochschätzung der Erfahrung und der kritischen Vernunft zu einem *Ideal für die individuelle Lebensführung* zusammenfügen, das wiederum den Status einer regulativen Idee hat. Ein Individuum kann dieses Ideal zwar nicht vollständig verwirklichen, aber es kann sich ihm schrittweise annähern – man kann es z.B. schaffen, weltanschaulich Andersdenkenden *mehr* Verständnis als bisher entgegenzubringen oder bestimmte Kritikmaßstäbe *konsequenter* anzuwenden. Durch Übernahme dieses Ideals gelangt ein Individuum somit auf einen Weg der graduellen Selbstverbesserung bzw. -steigerung. Man arbeitet an sich selbst, um sich durch Annäherung an das Lebensideal Schritt für Schritt weiterzuentwickeln. Menschen, die sich für diese Art der Lebensführung entscheiden, sind bestrebt, ihr Erfahrungswissen zu erweitern; sie lösen sich von religiösen Denkmustern aller Art³¹ und entwickeln eine Ethik, die darauf ausgerichtet ist, andere Menschen bei der Realisierung ihrer Entfaltungsmöglichkeiten zu unterstützen.³² Überzeugungen, die als Entfaltungsverhinderer wirken, sind abzulegen. Der zu dieser areligiösen Einstellung gehörende Lebensstil genügt hohen Ansprüchen und ist tatsächlich praktikabel; außerdem ist er keineswegs nur wenigen ‚Weisen‘ oder einer Elite vorbehalten. Orientierung vermögen eben nicht nur religiöse Überzeugungssysteme zu geben.

Die undogmatische areligiöser Art bestreitet jedoch nicht, dass viele Menschen so gestrickt sind, dass sie eine Religion *brauchen*, die ihnen den nötigen Halt im Leben gibt. Sie verfolgt – in der weltanschaulichen Dimension pluralistisch eingestellt – nicht das Ziel, die Religionen generell abzuschaffen und den Menschen areligiöse Auffassungen *aufzuzwingen*. Während die dogmatische Aufklärungsphilosophie glaubt, den definitiv richtigen Lebensstil zu kennen, begnügt sich die undogmatische Spielart damit, im Rahmen der Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz einen zu den eigenen Prämissen passenden Lebensstil zu konzipieren, diesen möglichst konsequent umzusetzen und für ihn zu werben. Die Andersdenkenden gelten hier *nicht* als „Feinde[] des Menschengeschlechts“ (Holbach 1978: 12), sondern nur als Konkurrenten, die z.B. Weltbildtheorien vertreten, welche man als den eigenen unterlegen betrachtet. An die Stelle der dogmatischen Rede von der Verseuchung durch religiöse Vorurteile tritt im undogmatischen Kontext die unter Irrtumsvorbehalt stehende Annahme, dass bestimmte religiöse Überzeugungen wahrscheinlich erstens Fehleinschätzungen und zweitens bedürfniskonforme Fehleinschätzungen sind. Auch in der weltanschaulichen Dimension ist der Mensch nicht für immer zu dem verdammt, was aus areligiöser Sicht als Irrtum erscheint.

[E]r wollte zu seinem Unglück die Grenzen seiner Sphäre überschreiten und versuchte, sich über die sichtbare Welt zu erheben [...]; er wollte Metaphysiker sein, ehe er Physiker war: er verachtete die Wirklichkeit, um über Hirngespinnste nachzusinnen; er vernachlässigte die Erfahrung, um sich an Systemen und Vermutungen zu erbauen; er wagte nicht, seine Vernunft zu pflegen, gegen die ihn einzunehmen man frühzeitig Sorge getragen hatte; er wollte wissen, welches Schicksal ihn in den imaginären Regionen eines jenseitigen Lebens erwartete, ehe er daran dachte, an dem Ort glücklich zu werden, wo er lebte. (11)

Die undogmatische areligiöse Sichtweise richtet den Menschen darauf aus, in *dieser* Welt mittels seiner Erfahrung und seiner Vernunft glücklicher bzw. zufriedener als bisher zu werden. Als Hemmschuh wirkt die Vorstellung eines jenseitigen Lebens, die ihm ein anderes, viel größeres Glück in einer anderen Dimension verspricht und ihn damit vom irdischen Streben nach Verbesserung seiner Lebenssituation abbringt. Der Mensch läuft im Rahmen des radikalen Jenseitsglaubens Phantomen nach. Daraus ergibt sich z.B., dass „das Verlangen, vor der Nachwelt gut dazustehen und künftigen Geschlechtern seinen Namen in günstigem Licht erscheinen zu lassen, [...] ein achtenswerter Beweg-

³¹ Insbesondere im Hinblick auf die in der Kindheit vermittelten religiösen Annahmen gilt: Der religiös denkende Mensch „ist mit dem Schleier der Anschauungen, den man von Kindheit an über ihn breitet, so fest verwachsen, daß er nur mit der größten Mühe daraus gelöst werden kann“ (11).

³² Der Mensch erkennt dann, „daß seine Selbsterhaltung, seine Sicherheit und seine Freuden von der Hilfe seiner Partner und von dem Verhalten, das er zeigen muß, um deren Wohlwollen zu erlangen, abhängen“ (Marsais/Holbach 1972: 32).

grund [ist], wenn er zu Unternehmungen Anlaß gibt, deren Nützlichkeit auf Menschen und Völker [...] Einfluß gewinnen kann“ (239) Ferner gilt:

Man verzichte [...] auf das törichte Vorhaben, die Leidenschaften in den Herzen der Menschen auszurotten; man lenke sie vielmehr auf die für sie und ihre Mitmenschen nützlichen Gegenstände. Durch die Erziehung, die Regierung und die Gesetze sollen sie daran gewöhnt werden, sich in den von der Erfahrung und von der Vernunft abgesteckten Grenzen zu halten. (126)

Menschen sind Lebewesen, die immer solche werthalt-normativen Orientierungen entwickeln, die mit den jeweiligen Weltbildannahmen im Einklang stehen. Nehmen wir an, X glaubt, es gebe ein Jenseits, in dem alles besser ist als auf dieser Welt. Diese Grundüberzeugung kann zu der Auffassung ausgestaltet werden, man könne in dieses bessere Jenseits nur gelangen, wenn man sich an bestimmte Regeln und Gebote hält – diese *Verhaltenssteuerung* passt zur Weltbildannahme. Das wiederum zieht eine bestimmte Form *emotionaler Befriedigung* nach sich: Wenn ich überzeugt bin, dass es erstens ein Jenseits gibt, in dem alles besser ist als auf dieser Welt, und dass ich zweitens, wenn ich bestimmten Regeln folge, auch die Chance oder sogar die Gewissheit habe, dort hinzugelangen, so kann ich die Härten und Leiden in dieser Welt relativ gut ertragen, da das Leben in dieser Welt ja nur den Status einer Übergangsphase hat – im besseren Jenseits wird es diese Härten und Leiden nicht mehr geben. Diese Überzeugung vermittelt also ein spezifisches Geborgenheitsgefühl. Die areligiöse Überzeugung, dass es aller Wahrscheinlichkeit nach *kein* besseres Jenseits gibt, führt demgegenüber zu einer anderen Verhaltenssteuerung und einer anderen Form emotionaler Befriedigung. Wird die areligiöse Einstellung konsequent entfaltet, so entstehen erstens eine areligiöse Weltbildtheorie, die annimmt, dass alle Phänomene im Prinzip natürlich erklärbar sind, zweitens ein dazu passendes Wertsystem, drittens eine beidem entsprechende emotionale Grundstimmung und viertens ein zum Gesamtkomplex passender Lebensstil. Es ist ein legitimes Ziel, die eigene Weltbildtheorie und die zugehörigen Wertüberzeugungen konsequent zu einem dazu passenden Lebensstil auszuformen. Für die undogmatische Haltung bedeutet das, dass man sich für eine bei beiden Grundoptionen entscheidet, hier einen speziellen Weg einschlägt und so konsequent wie möglich nach den gewählten Prinzipien lebt, ohne anderen die Berechtigung abzusprechen, andere Wege zu gehen.³³

3.1 Von der Vorurteiltstheorie zur Theorie der Irrtümer und des bedürfniskonformen Denkens

In Kapitel 4.2 werden zwei miteinander verbindbare Strategien zur Erklärung des Zustandekommens von Irrtümern bzw. Fehltritten unterschieden: die Zurückführung auf Denkfehler (z.B. auf die Neigung zu vorschnellen Verallgemeinerungen) und die auf Wünsche, Bedürfnisse, Interessen. Die Theorie der Irrtumsfaktoren ist von der Theorie des überzeugungssystem- und bedürfniskonformen Denkens abzugrenzen. Im gegenwärtigen Abschnitt versuche ich, Elemente der aufklärerischen Vorurteiltstheorie so zu reformulieren, dass sie sich in die kognitive Ideologietheorie einfügen. Ein überzeugungssystem- und bedürfniskonformes Fehltritt ist eine in kognitiver Hinsicht defizitäre Auffassung, die gut zum gesamten Überzeugungssystem des Vertreters dieser Auffassung passt und *deshalb* akzeptiert wird. Als *fundamentales* bedürfniskonformes Fehltritt kann die Annahme angesehen werden, über die definitive weltanschauliche Wahrheit zu verfügen. Im nächsten Schritt bieten sich in der weltanschaulichen Dimension allerdings zwei konkurrierende Optionen an: der religiöse und der areligiöse Weg.

Die tiefsitzende Neigung, eine bestimmte Annahme *sogleich* zu akzeptieren, wenn sie gut zu den anderen eigenen Überzeugungen passt, führt dazu, dass vielfältige einzelne Annahmen übernommen werden, die einerseits in kognitiver Hinsicht defizitär sind, andererseits aber lebenspraktisch wichtige

³³ Hier kann auch auf Pierre Bayle (1647–1706) zurückgegriffen werden. „Tugend, so Bayle, basiert auf gerechten Gesetzen und Prinzipien, nicht auf Religion, und es ist deswegen auch für einen Atheisten möglich, ein tugendhaftes Leben zu führen, wenn er klaren moralischen Regeln folgt. Sogar eine völlig atheistische Gesellschaft könnte genauso gut funktionieren wie jede andere, und ihre Bürger könnten ebenso zuverlässig, wohlätig, leidenschaftlich um Gerechtigkeit bemüht und ihren Freunden gegenüber loyal sein wie eine Gesellschaft von Gläubigen.“ (Blom 2011: 73)

Funktionen erfüllen – sie erhöhen das Selbstbewusstsein, sie vereinfachen die Orientierung in der Welt, sie erleichtern die Bekämpfung des Gegners, um nur einige Punkte zu nennen. Sowohl die Selbstaufklärung als auch die Aufklärung anderer kann nur gelingen, wenn dem Adressaten immer auch die Einstellung vermittelt wird, dass es erstens möglich und zweitens sinnvoll ist, Annahmen über Aspekte der Wirklichkeit nach kognitiven Kriterien zu prüfen. Erst wenn man erkannt hat, dass eine bestimmte Annahme in dieser oder jener Hinsicht defizitär ist, vermag der Adressat (der auch ich selbst sein kann) einzusehen, dass diese defizitären Vorstellungen bestimmte Lebensfunktionen erfüllen und dass sie akzeptiert werden, *weil* sie diese erfüllen. Auf einzelne bedürfniskonforme Fehlurteile, z.B. über andere Individuen, andere soziale Gruppen, andere Völker und Kulturen, das jeweils andere Geschlecht gehe ich an dieser Stelle nicht näher ein.

Die Ausführungen im *Essay über die Vorurteile* lassen sich in der hier vollzogenen *aneignenden* Interpretation erstens auf das allgemeine Leitbild des undogmatisch denkenden Menschen und zweitens auf das spezielle Leitbild desjenigen beziehen, der einen undogmatischen *areligiösen* Lebensstil praktiziert.

Der Mensch wird charakterisiert als „das Opfer seiner *Vorurteile*, das heißt der Urteile, die er ohne Prüfung fällt, oder der Meinungen, die er unbesehen übernimmt“ (Marsais/Holbach 1972: 14). Die kognitive Ideologietheorie präzisiert das: Im menschlichen Leben wirken sich Irrtümer und insbesondere bedürfniskonforme Irrtümer (Ideologien₁) negativ aus.

Das ganze Menschengeschlecht von Volk zu Volk läßt sich von seinen vielfältigen Vorurteilen [Irrtümern und Ideologien₁] täuschen und irreführen. Nachdenken, die Erfahrung befragen, seine Vernunft üben, sie auf das Verhalten anwenden, alles das sind Tätigkeiten, die der Mehrzahl der Sterblichen unbekannt sind. Von sich aus zu denken ist für die meisten von ihnen eine ebenso lästige wie ungewohnte Arbeit. Ihre Leidenschaften, ihre Geschäfte, ihre Vergnügungen, ihre Gemütsart, ihre Trägheit, ihre natürlichen Anlagen hindern sie daran, die Wahrheit zu suchen. Nur selten sind sie sich des Nutzens, den sie von der Enthüllung der Wahrheit haben, in dem Maße bewußt, daß sie sich ernsthaft damit befassen wollen; sie finden es weitaus bequemer und einfacher, sich von der Autorität, vom Beispiel, von den überkommenen Meinungen, von den eingeführten Gebräuchen und von mechanischen Gewohnheiten fortziehen zu lassen. Die *Umwissenheit* macht die Völker leichtgläubig; ihre Unerfahrenheit und ihre Unfähigkeit zwingen sie, denen ein blindes Vertrauen entgegenzubringen, welche sich das alleinige Recht herausnehmen, für sie zu denken, ihre Meinungen zu lenken, ihr Verhalten und Geschick zu bestimmen. (14f.)

Generell geht es darum, möglichst viele Menschen zur Hochschätzung der Erfahrung und der kritischen Vernunft zu bringen, sie zum *eigenständigen Denken* zu befähigen (unter anderem auch im Bereich der Textinterpretation). Erfahrung kann z.B. „davon überzeugen, wie gefährlich es ist, eine willkürliche und schrankenlose Gewalt Menschen zu verleihen, die durch maßlosen Machtbesitz notwendigerweise in das Laster und in die Zügellosigkeit gestürzt werden“ (23); sie beweist, „daß eine Willkürherrschaft schädlich ist sowohl für die Völker, auf die sie ausgeübt wird, als auch für die, welche sie ausüben“ (12).

Der aufgeklärte ist ein kritischer Mensch. Hier ist das Prinzip der Selbstbescheidung von besonderer Wichtigkeit, um Selbstüberforderungen und Radikalpositionen zu vermeiden. Es geht nicht darum, in einem Rundumschlag *alles* in Frage zu stellen: sämtliche überkommenen Meinungen, Gebräuche usw. Propagiert wird auch nicht eine generelle Traditionsfeindschaft, sondern die Bereitschaft, etwas Tradiertes dort, wo es sich als problematisch erweist, auf den Prüfstand zu stellen und es im Bedarfsfall durch etwas Besseres zu ersetzen, sei dies eine theoretische Annahme, eine praxisrelevante Regelung usw. Überkommene Meinungen können auch zutreffend oder akzeptabel, eingeführte Gebräuche und Gewohnheiten sinnvoll sein, etablierte Autoritäten können gute Arbeit leisten. Nicht akzeptabel sind für die undogmatische Aufklärungsphilosophie aber alle Strategien, die darauf hinauslaufen, das eigenständige kritische Denken zu *unterbinden*.

Die Forderung an die Individuen und Völker, „denen ein blindes Vertrauen entgegenzubringen, welche sich das alleinige Recht herausnehmen, für sie zu denken, ihre Meinungen zu lenken, ihr Verhalten und Geschick zu bestimmen“, ist grundsätzlich abzulehnen. Zu überwinden ist eine Form der Politik, die „nur blinde und der Vernunft beraubte Untertanen [will]; sie haßt die, welche sich

selber aufklären wollen, und bestraft jeden grausam, der es wagt, den Schleier des Irrtums zu zerreißen oder nur zu lüften“ (16f.). Die autoritär Herrschenden betrachten häufig „Unwissenheit und Verdummung als nützlich, Vernunft, Wissenschaft und Wahrheit als die größten Feinde der Ruhe der Nationen und der Macht der Herrscher“ (17). Die Auffassung, Untertanen hätten nicht das Recht, „sich in Dinge einzumischen, welche sie am meisten betreffen“ (52), ist daher zu verwerfen.

Abgelehnt werden somit auch alle Weltanschauungen bzw. Theorien, welche das eigenständige und kritische Denken „als nutzlos, verbrecherisch und verderblich“ (15) ausgeben. Historisch haben dabei – das betrifft das spezielle Leitbild – solche Vertreter religiöser Weltanschauungen eine wichtige Rolle gespielt, die „der Vernunft, der Wissenschaft und der Wahrheit ewigen Haß geschworen“ (16) haben. Einige religiöse Lehren stellen „die Sinne als ungewiß und trügerisch, die Erfahrung als verdächtig, die Wahrheit als nicht erkennbar und von dichter Finsternis umgeben“ (16) dar.

Grundlegend für das allgemeine Leitbild ist die Überzeugung von der prinzipiellen Verbesserungsfähigkeit menschlicher Einrichtungen, die zur Auflösung einer traditionalistischen Haltung führt:

Seit langem bestehende Einrichtungen, Gebräuche, Gewohnheiten und Lehren erscheinen [den Menschen] unantastbar und heilig. Alles, was in sehr alte Zeiten zurückgeht, verdient in ihren Augen Wertschätzung [...]. Sie reden sich ein, daß ihre Väter, obwohl in Wirklichkeit unwissend und nichtzivilisiert, aufgeklärter waren als sie selber [...]. Die Menschen halten sich für ewig minderjährig und verlassen sich blindlings auf die Entscheidungen der Älteren. (71)

Das Neue ist zwar nicht automatisch besser als das Alte, aber es besteht prinzipiell immer die Möglichkeit, „[s]eit langem bestehende Einrichtungen, Gebräuche, Gewohnheiten und Lehren“ zu verbessern. Verbesserungsversuche werden aber systematisch behindert, wenn das Alte für „unantastbar und heilig“ erklärt wird. Zu überwinden ist daher die Meinung, „dass an die hergebrachten Gebräuche nicht gerührt werden darf; daß die alten Institutionen heilig sind und jede Neuerung gefährlich ist“ (71). „Nichts zu ändern, keine Neuerungen einzuführen, das sind Grundsätze der Dummheit oder der Gewaltherrschaft, die keine Besserung wünscht.“ (72) Menschen sind Lebewesen, die zu Verbesserungen unterschiedlichster Art *fähig* sind, und diese Fähigkeit sollten sie auch nutzen.

Mit der Ehrfurcht „vor der alten Zeit“ hängt die „hohe Meinung von der *Geburt*“ zusammen, die ebenfalls zu verwerfen ist: „Infolge dieses lächerlichen Vorurteils fragt man bei der Einschätzung eines Menschen niemals danach, was er ist, welche Fähigkeiten er besitzt und durch welche Tugenden er sich auszeichnet; man beschränkt sich darauf, nach dem Namen seiner Vorfahren zu fragen.“ (73f.) Die Aufklärungsphilosophie dogmatischer wie auch undogmatischer Art vollzieht hier eine Umwertung: „Es bringt den Nationen und ihren Führern immer wahren Gewinn, wenn jeder Mensch, der Wissen und Tugenden besitzt, dem vorgezogen wird, der nur Ahnen aufzuweisen hat.“ (77)³⁴

Die aufklärerische Grundhaltung bekämpft die *Umwissenheit*. Sie will den Menschen Erfahrungswissen über die für ihr Leben relevanten Zusammenhänge und vor allem die Kompetenz eigenständigen kritischen Denkens vermitteln, um den blinden Glauben an Tradiertes dieser oder jener Art zu bekämpfen, also eine bestimmte Form der Leichtgläubigkeit. Ich nehme wieder einmal die Textwissenschaft als Beispiel: Studierende neigen häufig dazu, den vorliegenden, mit wissenschaftlichem Erkenntnisanspruch auftretenden Textinterpretationen blind zu vertrauen. Die kritische Textwissenschaft weist einerseits die vielfältigen Defizite der traditionellen Interpretationspraxis auf und zeigt andererseits, wie man es besser machen kann. Die erfahrungswissenschaftlichen Prinzipien folgende Methode der Basis-Interpretation ist lehr- und lernbar, und die Studierenden können mit ihrer Hilfe

³⁴ Damit korrespondiert die Aufwertung des Friedens gegenüber dem Krieg: „Die modernen Nationen lassen sich noch von demselben Grundsätzen leiten wie die Horden ihrer Vorfahren, die nur Krieg und Verbrechen kannten. Der Friede wird von unserem *Adel* als ein gewaltsamer Zustand angesehen; der Friede versetzt ihn in eine schimpfliche Untätigkeit, da ihm ein lächerliches Vorurteil einredet, er müsse töten oder überhaupt nichts tun, und es sei seiner nicht würdig, nützlicher Tätigkeit nachzugehen.“ (80f.)

eigenständig zu einer kognitiven Deutung des jeweiligen Textes gelangen, die sie auch kritikfähiger gegenüber den vorliegenden Interpretationen macht. Auf vergleichbare Weise kann in anderen Lebensbereichen vorgegangen werden. Das ist ein mühseliges, langwieriges, immer auch von Rückschlägen bedrohtes Geschäft, aber es ist *sinnvoll*, sofern man sich von Selbstüberforderungen und unerreichbaren Idealvorstellungen fern hält. So sollte man nicht annehmen, *alle* Menschen ließen sich über kurz oder lang in aufgeklärt-kritische Menschen verwandeln; erreichbar aber ist das Ziel, *mehr Menschen als bisher* zu kritikfähig zu machen.

Die Menschen, die sich des Rechts bemächtigt haben, die Geschicke der anderen zu lenken, sind stets versucht, deren Leichtgläubigkeit auszunutzen. Sie finden für gewöhnlich vorübergehende Vorteile darin, sie zu täuschen; sie glauben einen Gewinn davon zu haben, wenn sie ihre Irrtümer oder ihre Unerfahrenheit fortbestehen lassen, und machen es sich zur Aufgabe, sie zu blenden, zu verwirren, zu erschrecken angesichts der Gefahr, selber denken und die Vernunft befragen zu müssen. (15)

Autoritäre Strukturen aller Art, wie immer sie inhaltlich ausgestaltet sein mögen, verführen die in diesen Strukturen Dominierenden dazu, die Unwissenheit und Inkompetenz der Beherrschten auszunutzen. Dabei ist allerdings zwischen einfacher Ausnutzung und bewusstem Betrug zu unterscheiden; die Rolle der betrügerischen Manipulation wird in der französischen Aufklärungsphilosophie, wie schon hinlänglich dargelegt, überbewertet. Ich nehme erneut die Textwissenschaft als Beispiel. Aufgrund meiner ausgiebigen Studien in diesem Bereich bin ich zu der Überzeugung gelangt, dass die meisten traditionellen Textwissenschaftler davon überzeugt sind, dass ihre Arbeit – gerade auch dort, wo sie projektiv-aneignende Vereinnahmungsdeutungen literarischer Texte hervorbringt – wissenschaftlichen Kriterien genügt. Zwar mag in einigen Fällen eine betrügerische Manipulation vorliegen; diese stellt aber insgesamt einen Sonderfall dar. Dieser Befund legt eine Umgewichtung in der Argumentation nahe: Wer innerhalb einer autoritären Struktur einen dominierenden Status erlangt hat, nutzt häufig *de facto* die Unwissenschaft und Inkompetenz der anderen aus, aber er tut dies zumeist mit gutem Gewissen im Rahmen seiner weltanschaulichen bzw. theoretischen Überzeugungen und nicht in betrügerischer Absicht. Gewiss kommen, insbesondere in der politischen Dimension, auch betrügerische Manipulationen vor; diese spielen insgesamt aber eine untergeordnete Rolle. Das eigentliche Problem ist die mit gutem Gewissen erfolgende Ausnutzung der Leichtgläubigkeit; diese hängt häufig mit dem Anspruch zusammen, über die definitiv wahre Weltanschauung zu verfügen – mit der dogmatischen Einstellung.

Die Macht des dogmatischen Denkens (das historisch zunächst in religiöser Form auftritt) und des aus ihm erwachsenden gesellschaftlichen Unterdrückungssystems kann nur gebrochen werden, wenn ein „freie[r] Gedankenaustausch“ möglich ist:

Es ist offensichtlich, daß die Fähigkeit, seine Gedanken mitzuteilen, einen der größten Vorteile darstellt, die die Natur dem Menschengeschlechte geboten hat; dieser Fähigkeit verdankt die Gesellschaft ihre Annehmlichkeiten. Mit Hilfe des Wortes vermögen die versammelten Menschen einander ihre Erfahrungen, ihre Entdeckungen, ihre Ratschläge und ihre Hilfeleistungen mitzuteilen. Indem sie so ihre Kräfte, ihre Überlegungen und Fähigkeiten vereinen, sind sie eher in der Lage, dem Unheil zu wehren und sich einen Wohlstand zu verschaffen, als wenn sie einzeln oder getrennt voneinander leben. Daher ist der *freie Gedankenaustausch* für das gesellschaftliche Leben von Wichtigkeit. (22)

Somit gilt: „wer die Gedankenübermittlung behindert, ist ein öffentlicher Feind, [...] ein Tyrann, der sich dem Glück der Menschen in den Weg stellt“ (22). Die freie Gedankenübermittlung kann zur Folge haben, dass sich das undogmatische Denken und die ihm korrespondierende Ethik langfristig durchsetzen:

Die frei geäußerte Wahrheit kann allein das gesellschaftliche Leben vervollkommen, die Menschen gesittet machen, den wilden und ungezähmten Geist in ihnen mildern und die Meinungen berichtigen, welche sie lasterhaft, unvernünftig, unbesonnen machen [...]. Diese Wahrheit wird jeden vernünftigen und gutgesitteten Bürger über die kindlichen Märchen erröten lassen, mit denen sich die Nationen in ihren Anfängen törichterweise voll stopften. (22)

Die Erziehung ist so umzugestalten, dass die positiven Grundeinstellungen frühzeitig gebildet und dann ausgebaut werden können. Es ist zu verhindern, dass der menschliche Geist nicht schon in den ersten Lebensjahren „mit vernunftwidrigen Ansichten, mit abstoßenden Ungereimtheiten und niederdrückenden Schrecken“ (17) infiziert wird. Kinder sollten mit den unterschiedlichen *Weltanschauungsangeboten* vertraut gemacht werden, die Vermittlung dogmatischer Sichtweise religiöser und areligiöser Art aber ist zu vermeiden. Aus areligiöser Perspektive gilt es, die Vermittlung religiöser Weltanschauungen zurückzudrängen – und umgekehrt.

Anzustreben ist ein geistiges Klima, das in allen Lebensbereichen die kritische Prüfung und das Streben nach Verbesserung begünstigt. Als Gegenbild kann eine Gesellschaft dienen, in der der Mensch

alle Menschen mit den gleichen Meinungen behaftet [findet]t, die zu prüfen keiner von ihnen sich die Mühe nahm. Mehr und mehr bestärkt er sich darin; jeden Tag werden seine Vorurteile [Irrtümer und Ideologien] durch das Beispiel gefestigt, und es kommt ihm nicht einmal in den Sinn, sich der Zuverlässigkeit der Grundsätze, Institutionen und Gebräuche zu versichern, da er sieht, daß sie die allgemeine Zustimmung finden. [...] Wenn er durch Zufall die Wahrheit ahnt, schließt er sofort wieder die Augen und paßt sich der allgemeinen Denkweise an. [...] So trägt alles in der Welt dazu bei, die menschliche Vernunft zu verderben, das Wissen zu ersticken und den Menschen vor der Wahrheit zu warnen. (17f.)

Im Bann bestimmter Fehltritte, insbesondere des weltanschaulichen Absolutheitsanspruchs, sind die Menschen nicht das, was sie sein können, sie sind vielmehr auf der Basis ihrer dogmatischen Einstellung „in Knechtschaft geraten; demütig küssen sie ihre Ketten“ (18), d.h. sie erkennen die ihnen auferlegten Beschränkungen nicht als solche, sondern halten sie für etwas Natürliches, Notwendiges oder Gottgegebenes. Aus areligiöser Sicht richtet sich die Kritik z.B. gegen solche religiösen Weltanschauungen, die angesichts von Übelständen, die prinzipiell änderbar sind, die Menschen dazu bringen, diese für unabänderlich und gottgewollt zu halten:

sie glauben sich verpflichtet, ohne Murren zu leiden, und vermögen sich schon kaum mehr vorzustellen, daß die Not, in der sie sich einreden, daß der Himmel sie hier unten zu stetem Jammer verurteilt, jemals enden könne. Die so durch Schrecken irregeleiteten, durch ihre religiösen und politischen Vorurteile erniedrigten und entmutigten Sterblichen sind überall nichts als vernunftlose Kinder, als furchtsame, verstörte, bössartige Sklaven. (18)

Diese Art der Religion lenkt die Beherrschten von dem in ihrer Natur verankerten Verbesserungsstreben ab – sie erzeugt Wesen, die sich mit ihrem dauerhaften Unglück abfinden, weil man ihm eingeredet hat, dieses sei gottgewollt. Die so irregeleiteten Menschen sind nicht einfach nur „in Knechtschaft geraten“, sie sind darüber hinaus zu Knechten bzw. Sklaven geworden, welche ihre Ketten demütig küssen – sie sind entmutigt, furchtsam und verstört. Areligiöse Weltanschauungen können allerdings vergleichbare Folgen haben.

Befreiung von der geistigen Fremdbestimmung, das heißt für die undogmatische Aufklärungsphilosophie nicht, einen perfekten Zustand, einen Himmel auf Erden zu versprechen – die Befreiung ist deutlich bescheidener Art, sie besteht im Kern in der Vermittlung der Kritik- und Selbstbestimmungsfähigkeit. Es geht darum, die „entmutigten Sterblichen“ in Menschen zu verwandeln, die in der Lage sind, die sie betreffenden Dinge selbst in die Hand zu nehmen und ihre Lebensbedingungen, wo dies möglich ist, zu verbessern. Menschen sind nicht *notwendigerweise* vernunftlos, furchtsam, verstört, was wiederum dazu führt, dass sie bestimmte Formen der Bössartigkeit entwickeln. Sie sind Lebewesen, die zwar in kulturelle Traditionen dieser oder jener Art hineinwachsen, aber grundsätzlich in der Lage sind, tradierte Überzeugungen und Regelungen zu problematisieren. Es ist immer sinnvoll, den bestehenden Zustand in diesem oder jenem Bereich kritisch zu prüfen und nach Verbesserungsmöglichkeiten zu suchen (die aber nicht immer auch gefunden werden). Mit dieser innovationsfreundlichen Einstellung ist die Haltung des *blinden* Vertrauens gegenüber denen, die andere Menschen in diesem oder jenem Bereich leiten, unvereinbar. Der Mensch ist nicht generell „zu dauerndem Elend und zu dauernder Dummheit verurteilt“ (52).

Daran lässt sich, der Argumentation des *Essays* folgend, eine These zum moralischen Potenzial des Menschen anschließen: Menschen sind Lebewesen, die *grundsätzlich* fähig sind, moralischen Prin-

zipien der Rücksichtnahme und Solidarität zu folgen. Diese grundsätzliche Möglichkeit kommt aber unter bestimmten Rahmenbedingungen nur ansatzweise zur Entfaltung; so entwickelt ein Mensch, der in ein autoritäres Gesellschaftssystem eingefügt ist, leicht systemkonforme Wünsche. Er brennt vielleicht

darauf, sich über die anderen zu erheben, er wünscht sich sehnlichst Ämter, die ihm erlauben, ungestraft zu quälen und zu unterdrücken, und glaubt sich unglücklich, wenn er an der Ausplünderung seines Vaterlandes nicht teilhaben darf. Von einem nicht zu löschenden Durst nach Reichtum verzehrt, glaubt er, niemals genug davon erwerben zu können, um die Unbeständigkeit seiner Leidenschaften, seines Luxusbedürfnisses und seiner Launen zu befriedigen. Er beneidet alle, die er – der Meinung des einfältigen Volkes folgend – für glücklicher und begünstigter hält, als er selber bereits ist; er sucht sich ihnen gleichzustellen, sie nachzuahmen, sie auszustechen. Um das zu erreichen, bedient er sich der List, des Betrugs, des Verrats und des Verbrechens. (19)³⁵

Menschen können aber auch dazu gelangen, sich so zu verhalten, dass sie „die Zuneigung, Achtung und Hilfe der Wesen, deren [sie] ständig bedürfen, verdienen“ (12).

Die Überwindung bestimmter Irrtümer und Ideologien₁ führt nicht automatisch zu einem *großen* Glück, wohl aber dazu, dass Menschen die sie kennzeichnenden Gestaltungs- und Verhaltensmöglichkeiten besser nutzen können. Zu behaupten, dass die Menschen sich nicht mit dem Unglück dieser oder jener Art abfinden müssen, bedeutet nicht, dass sie für das *vollkommene* Glück auf dieser Welt geschaffen sind; diese Annahme verführt zu überzogenen Erwartungen.

Auch die undogmatische Aufklärungsphilosophie betont die Wichtigkeit der Erziehung, hier sind aber zwei Grundformen zu unterscheiden:

1. Im dogmatischen Stadium wird häufig angestrebt, die vermeintlich definitive weltanschauliche Wahrheit, sei diese nun religiöser oder areligiöser Art, den Menschen möglichst frühzeitig und konsequent zu vermitteln, um sie zu überzeugten Anhängern der wahren Lehre zu formen.
2. Im undogmatischen Stadium werden hingegen die Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz vermittelt und angestrebt, dass möglichst viele Menschen ihre Weltanschauungen in undogmatischer Form vertreten. Darüber hinaus ist es ein sinnvolles Ziel, Angebote hinsichtlich eines dazu passenden religiösen *und* areligiösen Lebensstils zu machen, die auch abgelehnt werden können. Von großer Bedeutung ist es hier, verlässliches Wissen über die Hauptformen der religiösen und areligiösen Weltanschauung zu vermitteln. Dass von einigen Individuen für die eigenen Auffassungen ein weltanschaulicher Absolutheitsanspruch erhoben wird, wird sich nie vollständig verhindern lassen; wohl aber kann diese Tendenz weiter zurückgedrängt werden, sodass die negativen Folgen weitgehend vermieden werden können. „[D]er Erziehung steht es zu, die Wahrheit, welche der Weise mit so viel Mühe entdeckt hat, alltäglich und volkstümlich zu machen“ (42).

Der Kampf gegen bedürfniskonforme Irrtümer ist hart und schwer. So gilt etwa: „Überall werden die Ärzte, die für den Irrtum das Gegengift bereithalten, als Betrüger gescholten, entmutigt, geächtet oder zum Schweigen verurteilt.“ (42) Im Prinzip aber ist es möglich, durch konstruktive Erziehung die Menschen dazu zu „veranlassen, erwiesene Wahrheiten, sinnvolle Prinzipien, ein vernünftiges Verhalten und für sein Glück unerläßliche Tugenden anzunehmen“ (43). Die Völker können durch Erziehung „von ihren Vorurteilen [Irrtümern und Ideologien,] geheilt werden“ (44), insbesondere auch vom weltanschaulichen Dogmatismus. Es ist möglich, „einen sich selbst nützenden und für die anderen wertvollen Menschen zu erziehen“ (44), und es ist sinnvoll, „uns auf die geeignetste Weise so zu verhalten, daß wir die Zuneigung, Achtung und Hilfe der Wesen, die wir ständig bedürfen, verdienen“ (12).

Der grundlegende Kampf ist nicht der gegen religiöse Überzeugungen, sondern der gegen den Dogmatismus sowohl in religiöser als auch in areligiöser Form. Das fundamentale bedürfniskon-

³⁵ Der Bürger „sieht, wie in den Großen Laster, Zuchtlosigkeit, Unanständigkeit und Ausschweifung geachtet werden; er sieht, wie liederliches Leben, schamlose Sinnenlust, Verderbnis der Sitten als nebensächlich und für Ansehen, Vorwärtskommen und Reichtum unschädlich betrachtet werden; er sieht, wie Unterdrückung, Ungerechtigkeit, Raub und Betrug als ganz natürliche Mittel des Erfolgs angesehen werden“ (20).

forme Fehlurteil, über die definitive weltanschauliche Wahrheit zu verfügen, zieht das Fehlurteil nach sich, es gelte, die definitive weltanschauliche Wahrheit in allen Bereichen der Gesellschaft zur Geltung zu bringen. Der weltanschauliche Dogmatismus verdirbt auch die Sitten, da er die elementaren Formen der Rücksichtnahme auf andere Menschen aushebelt und die Befolgung des weltanschaulichen Dogmas an die oberste Stelle setzt. Er begünstigt die Entstehung von *Fanatikern*, d.h. von Menschen, die erstens glauben, die definitive weltanschauliche Wahrheit zu besitzen, und die zweitens alles daran setzen, die Prinzipien ihrer Weltanschauung möglichst konsequent zu verwirklichen, z.B. durch Ausschaltung der aus ihrer Sicht definitiv bösen Gegner. Im dogmatischen Stadium besteht die Veränderung in der Regel darin, dass eine Form des weltanschaulichen Dogmatismus durch eine andere ersetzt wird; in politischer Hinsicht bedeutet das, dass eine etablierte Form der autoritären Herrschaft durch eine neue Form ersetzt wird, die sich auf eine andere Form des weltanschaulichen Dogmatismus stützt.³⁶

Reformuliert man die Theorie der Vorurteile auf die dargelegte Weise, so ergibt sich auch ein normatives Konzept des Philosophen, des „Freund[s] der Weisheit“ (112). Dieser weiß um die Anfälligkeit menschlichen Lebens für bedürfniskonforme Fehlurteile aller Art und ist bestrebt, mit so wenig wie möglich auszukommen. „Nur wenn er die menschlichen Vorurteile [Irrtümer und Ideologien] auf die Waagschale der Vernunft legt, lernt er, sich selbst von ihnen zu befreien“ (112). „Der freieste Mensch ist der, welcher die wenigsten Vorurteile besitzt“, dem es gelungen ist, sich „von den Fesseln, die den Geist der anderen behindern“ (113), weitgehend zu befreien. Der so verstandene „Freund der Weisheit“ wird auch „der Freund der Menschen sein und diese niemals verachten“ (118). Ferner gilt: „Um Philosoph zu sein, genügt es nicht, die überkommenen Vorurteile [Irrtümer und Ideologien] anzugreifen; man muß nützliche Wahrheiten an ihre Stelle setzen.“ (134)

Ein der undogmatischen Einstellung verpflichteter „Freund der Weisheit“ vertritt eine anspruchsvolle Ethik. Er lässt nicht, wie einige Formen areligiösen Denkens, „den Ketten der Religion [...] die Entfesselung der Laster folgen“, sondern entwickelt eine spezifische Form der „Tugend“ (135). Er ist das Gegenbild der „oberflächlichen Menschen, die durch Verweichlichung und Luxus schlaff geworden“ (160). Die Befreiung von Irrtümern und Ideologien ist kein Abschütteln moralischer Verbindlichkeit. Das dargelegte areligiöse Lebensmodell steht im Gegensatz zur hedonistischen und egoistisch-selbstfixierten Lebensweise.

Der im Denken freie Mensch hat auch den Mut, „von den Meinungen des Volkes mehr oder weniger abzuweichen und seine Vorurteile zu bekämpfen“ (158). Er „darf sich durch die Undankbarkeit seiner Mitbürger nicht entmutigen lassen“ (162) und sollte sich als Mensch verstehen, der auf *langfristige* Ziele ausgerichtet ist, z.B. auf den generellen Fortschritt der menschlichen Erkenntnis. „Der Freund der Wahrheit soll seinen Blick über die Grenzen seines Lebens hinaus richten“ (165) und es ertragen können, wenn seine Einsichten nicht schon zu seinen Lebzeiten Anerkennung finden.

Im *Essay* wird das Ziel verfolgt, den Herrscher aufzuklären, um über ihn eine Verbesserung der Lage zu erreichen. „Kurz, wenn die Fürsten der Erde die Wahrheit befragen, werden sie erkennen, daß ihre wahren Anliegen die gleichen sind wie die der von ihnen regierten Völker“ (24). „Dann wird der wirkliche und dauernde Nutzen der Gesellschaft den unveränderlichen Maßstab für die Urteile der Herrscher über die Gesetze, Gewohnheiten, Gebräuche, Meinungen und Sitten bilden.“ (25) „Ist der Herrscher eines Besseren belehrt, wird es auch der Untertan bald sein [...]. Die Gedanken und *Meinungen* der Völker hängen von den Gedanken und *Meinungen* ihrer Herrscher ab.“ (89) Dieses Konzept lässt sich wie folgt *reformulieren*: Es lohnt sich, *Meinungsführer aller Art* über überzeugungssystem- und bedürfniskonforme Fehlurteile aufzuklären, sie zum Umdenken zu bewegen, um durch sie letztlich ein Umdenken größerer Teile der Bevölkerung zu erreichen.

³⁶ „Eine unglückliche Nation glaubt in allen Aufrührern, die sie verführen, Tröster zu finden; sie wirft sich daher in deren Arme mit dem Ergebnis, daß sie für gewöhnlich den alten Tyrannen gegen noch grausamere Tyrannen eintauscht.“ (51)

Der Philosoph ist nach dieser Auffassung darauf ausgerichtet, die bedürfniskonformen Fehlurteile möglichst umfassend aufzuweisen, um zur Befreiung von ihnen aufzufordern. Das *Interesse an Erkenntnis* bestimmter Art (die logische und empirische Kritik bestimmter Annahmen, die Erklärung ihres Zustandekommens, der Aufweis ihrer psychischen und sozialen Funktion) verbindet sich mit dem *Interesse an Befreiung* von Fehlurteilen, mit einem *emanzipatorischen Interesse*. Das Erkenntnisprogramm, das kognitiven Kriterien folgt, ist in dieser Dimension zugleich ein Befreiungsprogramm: Die Einsicht, dass eine Annahme, der man bislang unreflektiert gefolgt ist, ein bedürfniskonformes Fehlurteil darstellt, ist bereits der erste Schritt zu dessen Überwindung.

Die kritische Philosophie dieser Art *fordert* die Menschen, setzt ihnen hohe Ziele, denen man sich schrittweise annähern kann. Die Aufforderung, im Alltagsleben, in der Wissenschaft und in der weltanschaulichen Dimension vom dogmatischen ins undogmatische Stadium überzugehen, sich von Fehlurteilen aller Art weitestgehend zu lösen und den gewählten religiösen oder areligiösen Lebensstil konsequent zu realisieren, stellt eine *existenzielle* Herausforderung dar. Der unreflektierte Lebensvollzug dieser oder jener Art ist demnach nur die erste von mehreren erreichbaren *Entwicklungsstufen menschlichen Lebens*, denen auch Entwicklungsstufen der *Ethik* korrespondieren. Die höheren Entwicklungsstufen sind als solche zu kennzeichnen und von den in dieser oder jener Hinsicht oberflächlichen Lebensweisen abzugrenzen.

3.2 Grundlagen der komplexen Vorurteiltstheorie

Die *komplexe Ideologieforschung* unterscheidet mehrere Arbeitsfelder, denen spezifische Ideologiebegriffe zugeordnet sind; vgl. Kapitel 1.2. Entsprechend geht die *komplexe Vorurteiltstheorie* vor.³⁷ Ich greife zunächst auf das in Kapitel 4.2.1 Dargelegte zurück; hier werden vier Vorurteilsbegriffe unterschieden.

Vorurteil₁ = ein Urteil, das vor einer eigenen Prüfung der Sachlage als zutreffend akzeptiert wird

Zu den Vorurteilen₁ gehören alle im primären Sozialisationsprozess vermittelten Überzeugungen, die das Kind übernimmt, ohne bereits zu einer kritischen Prüfung des Behaupteten fähig zu sein. Dazu zählen gerade auch Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen. Das zugehörige Arbeitsfeld bezeichne ich als *kulturspezifische Sozialisationsforschung*. Diese untersucht, welche Rolle Vorurteile₁ im menschlichen Leben stehen, wie sie vermittelt und unter welchen Umständen sie dann problematisiert werden. Vorurteile₁ sind in gewisser Hinsicht *lebensnotwendig* und sie können, sofern sie sich auf Wirklichkeitszusammenhänge beziehen, *sowohl wahr als auch falsch* sein. Da sich von einer Annahme, die man zunächst ungeprüft akzeptiert hat, bei der kritischen Prüfung herausstellen kann, dass sie zutreffend ist, dürfen Vorurteile₁ nicht mit Fehlurteilen gleichgesetzt werden. Jedes konkrete Vorurteil₁ kann im Prinzip überprüft werden.

Vorurteil₂ = ein Urteil, das sachlich verfehlt ist, d.h. sich bei genauerer Prüfung der Sachlage als unzutreffend – oder auch als nur teilweise zutreffend – erweist

Hier ist es unnötig, das Wort „Vorurteil“ zu benutzen – Ausdrücke wie „Irrtum“, „Fehleinschätzung“ reichen völlig aus. Das zugehörige Arbeitsfeld ist das *empirisch-rationale Denken vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Art*; hier erfolgt die sachbezogene Auseinandersetzung mit Urteilen, Annahmen, Überzeugungen. Ein Vorurteil₂ ist *immer* ein Fehlurteil. Die Befreiung von Irrtümern (Vorurteilen₂) besteht in der Regel darin, dass empirisches Wissen erworben wird, welches den bisherigen Annahmen überlegen ist. Ein Vorurteil₂ kann, aber muss nicht zugleich ein Vorurteil₁ sein. So kann der Urteilende zwar eine eigene Prüfung vorgenommen haben, die aber nicht nach hinlänglich strengen Kriterien erfolgt ist.

³⁷ Die erste wird zur *kognitiven Ideologietheorie*, die zweite zur *kognitiven Vorurteiltstheorie* ausgeformt.

Vorurteil₃ = ein zuvor als irrig erwiesenes Urteil, dessen Entstehung in einem weiteren Schritt auf einen Denkfehler zurückgeführt werden kann

Das zugehörige Arbeitsfeld ist die *Erforschung von Denkfehlern*, wie sie in Kapitel 4.2 charakterisiert worden ist.

Vorurteil₄ = ein zuvor als irrig erwiesenes Urteil, dessen Entstehung in einem weiteren Schritt auf bedürfniskonformes Denken zurückgeführt werden kann

Das zugehörige Arbeitsfeld ist die *Erforschung des bedürfniskonformen Denkens* bzw. die *erkenntniskritische Ideologieforschung*, die ebenfalls in Kapitel 4.2 dargestellt worden ist.

In Abschnitt 2 der vorliegenden Ergänzung ist dann ein weiterer Vorurteilsbegriff hinzugefügt worden:

Vorurteil₅ = eine Annahme über die Natur oder andere Wirklichkeitsbereiche, die *von vornherein*, ohne genauere Prüfung der Sachlage und ohne Erwägung von Alternativen für zutreffend gehalten und zum *Grundsatz für einen bestimmten Bereich*, z.B. für eine bestimmte Wissenschaft, gemacht wird

Für den auf ein Vorurteil₅ fixierten Wissenschaftler ist *a priori* klar, dass alle relevanten Erscheinungen dem jeweiligen Prinzip unterworfen sind. Zum *Dogma* erhobene Annahmen, an denen kein Zweifel zugelassen wird, können in den Wissenschaften auftreten und erweisen sich dort als Hemmschuhe des Erkenntnisfortschritts. Vorurteile₅ treten aber auch im weltanschaulichen und soziopolitischen Diskurs sowie im gesamten Alltagsleben auf – im Einzugsbereich der dogmatischen Einstellung bilden sie sich *überall* heraus. Das zugehörige Arbeitsfeld bezeichne ich als *Erforschung konkreter Dogmatisierungen der jeweils akzeptierten Prinzipien*.

In Abschnitt 2 ist das Verhältnis dieses Vorurteilsbegriffs zu den vier anderen bereits bestimmt worden:

- *Verhältnis zum Vorurteil₁*: Jedes Vorurteil₅ ist auch ein Vorurteil₁, d.h. ein Urteil, das vor einer eigenen Prüfung der Sachlage als zutreffend akzeptiert wird, aber nicht jedes Vorurteil₁ ist auch ein Vorurteil₅, d.h. es gewinnt nicht in allen Fällen den Status eines *Grundsatzes für einen bestimmten Bereich*. Das gilt insbesondere für die im Alltag wirksamen Vorurteile₁.
- *Verhältnis zum Vorurteil₂*: Ein Vorurteil₅ ist nicht immer auch ein Vorurteil₂, d.h. ein Urteil, das sachlich verfehlt ist – ein Irrtum bzw. Fehlurteil. Es kann (wie die Vorurteile₁) wahr oder falsch sein. In der Entwicklung der Erfahrungswissenschaften erweisen sich Vorurteile₅ jedoch häufig als ganz oder teilweise verfehlt.
- *Verhältnis zum Vorurteil₃*: Ist ein Vorurteil₅ als ganz oder teilweise verfehlt erkannt, so kann die Entstehung des Irrtums in einigen Fällen auf eine *allgemeine Irrtumstendenz* des menschlichen Denkens zurückgeführt werden.
- *Verhältnis zum Vorurteil₄*: Ist ein Vorurteil₅ als ganz oder teilweise verfehlt erkannt, so kann die Entstehung des Irrtums in einigen Fällen auf das *bedürfniskonforme Denken* zurückgeführt werden.

Im Rahmen der Auseinandersetzung mit der französischen Aufklärungsphilosophie anhand der Leitdifferenz dogmatisch/undogmatisch lässt sich nun ein weiterer Vorurteilsbegriff hinzufügen:

Vorurteil₆ = das Vorurteilen verhaftete Denken wird als *definitiv* verfehltes Denken aufgefasst

Dieser Begriff des Vorurteils fällt zusammen mit Ideologie₄ = *definitiv* falsches Bewusstsein weltanschaulicher oder soziopolitischer Art; vgl. Kapitel 1.3. Die kognitive Vorurteilstheorie ordnet den Vorurteilsbegriff₆ der dogmatischen Einstellung zu, die es zu überwinden gilt. Damit korrespondiert die Abgrenzung von allen *dogmatischen Vorurteilstheorien*, z.B. derjenigen der französischen Aufklärung. Wer auf dogmatische Weise ein Vorurteil₆ konstatiert, glaubt sich im Besitz der absolut gültigen Position weltanschaulicher, soziopolitischer oder wissenschaftlicher Art; er wirft dem Gegner vor, im Allgemeinen eine definitiv falsche Grundauffassung zu vertreten und im Besonderen zu interess-

gebundenen Fehleinschätzungen gelangt zu sein. Sowohl die Aufdeckung eines Irrtums (Vorurteil₂) als auch die Erklärung seines Zustandekommens erstens durch Zurückführung auf bestimmte Denkfehler (Vorurteil₃) und zweitens durch Zurückführung auf bestimmte Wünsche, Bedürfnisse, Interessen (Vorurteil₄) kann jedoch auch von einer undogmatischen Position aus erfolgen. Die Aufdeckung konkreter Dogmatisierungen der jeweils akzeptierten Prinzipien (Vorurteil₅) ist direkt an die undogmatische Einstellung gebunden.

Sprachempfehlung 8: Wer eine undogmatische Haltung einnimmt, sollte generell darauf verzichten, von Vorurteilen₆ zu sprechen, da diese Redeweise den Eindruck erweckt, man reklamiere für sich das definitiv wahre bzw. richtige (weltanschauliche, soziopolitische, wissenschaftliche) Bewusstsein.

Im Einzugsbereich der dogmatischen Einstellung ist der Vorurteilsbegriff₆, wenn keine sachbezogenen Argumente hin zukommen, ein Instrument zur Diffamierung von Gegnern ohne Erkenntniswert. Die eigene Position wird als das definitiv wahre bzw. richtige Bewusstsein *gesetzt*, dann aber erscheint die konkurrierende Position automatisch als falsches Bewusstsein. Auf diese Weise denken die behandelten französischen Aufklärer die religiöse Weltanschauung generell als vorurteilhaft₆. Die eigenen Wertüberzeugungen werden hier – so die kognitive Ideologie- und Vorurteilstheorie – in *die* Vernunft projiziert und als die definitiv vernünftigen betrachtet. Man sieht sich im Besitz der weltanschaulichen Wahrheit, die es durchzusetzen gilt, und die Gegner als Repräsentanten der *Unwahrheit*. Es sind „die Vorurteile₆ [...], die sich dem Menschen bei der Verwirklichung seines Glücks und der Herstellung einer vernünftigen Sozialverfassung entgegenstemmen“ (Barth 1974: 46) Im dogmatischen Stadium erscheint das Bestreben, die eigenen Wertüberzeugungen durchzusetzen, als Kampf für die *definitive* Wahrheit und gegen die *definitive* Unwahrheit. Das Grundmuster wird aus den dogmatischen religiösen Weltanschauungen, insbesondere aus dem Christentum, übernommen und areligiös umgedeutet. Das bedeutet auch: Die Vertreter der Wahrheit sind auch die definitiv Guten, die anderen die definitiv Bösen. Sie werden strukturell ähnlich gedacht wie die Teufelsbündner im religiösen Kontext: Sie sind verstockt, sie halten wider besseres Wissen an der Unwahrheit fest. In diesem Fall wollen sie nicht in der Zukunft die Weltherrschaft erringen, sie herrschen vielmehr seit langer Zeit über die Welt und wollen diese Herrschaft um jeden Preis aufrechterhalten. Zu diesem Zweck verbreiten sie gezielt Unwahrheiten, Vorurteile₆. Die Herrschenden nutzen alle Mittel, um den ‚unwahren‘ Zustand zu stabilisieren. Der *böse* Machtwille setzt alle Mittel ein, um das widervernünftige System aufrechtzuerhalten. „[D]ie gesellschaftlich organisierte Macht [ist] an der Entstehung und Verbreitung von solchen Vorurteilen₆ interessiert, von denen sie sich eine ideelle Unterstützung in ihrem Kampf um die Behauptung ihrer Position verspricht.“ (55) Die Religion wird demnach gezielt zur Aufrechterhaltung einer definitiv unvernünftigen Gesellschaftsordnung eingesetzt. Die *bösartige* Form des Machtinteresses setzt alle Mittel ein, um diese Zustände beizubehalten, während die *gutartige* Form des Machtinteresses auf die Verwirklichung der definitiv vernünftigen Ordnung ausgerichtet ist. Die gute Seite vertritt Vernunft und Wahrheit, die böse Unvernunft und Lüge. Die Bösen halten hartnäckig an der Unwahrheit fest; sie sperren sich gegen die ihnen erreichbare Einsicht.

Der häufig verwendete Begriff des *Aberglaubens* ist ebenfalls an die dogmatische Einstellung gebunden und funktioniert genauso wie der Vorurteilsbegriff₆. Abergläubisch bzw. vorurteilhaft₆ ist aus dogmatischer Sicht immer das Denken der anderen, während man sich selbst eine nichtabergläubische bzw. vorurteilsfreie Denkweise zuschreibt. Der Begriff des Aberglaubens wird jedoch vorrangig aus *religiöser* Perspektive verwendet, um die vom definitiv wahren abweichenden Formen religiösen Glaubens als verfehlt zu kennzeichnen. Auch die französischen Aufklärer gebrauchen zuweilen den Begriff des Aberglaubens, hier allerdings für *sämtliche* Formen der Religion. Da der Begriff des Aberglaubens – wie der des falschen Bewusstseins – auf eine dogmatische Haltung verweist, verzichtet die kognitive Vorurteils- und Ideologietheorie ganz auf ihn. Die Vorurteilkritik der französischen Philosophen wird von ihr präzisiert und reformuliert:

- Durch empirisch-rationales Denken werden Irrtümer (Vorurteile₂) aufgedeckt.
- Einige Irrtümer werden auf bestimmte Denkfehler zurückgeführt (Vorurteile₃).
- Einige Irrtümer werden auf das bedürfniskonforme Denken zurückgeführt (Vorurteile₄).
- Aus undogmatischer Sicht werden konkrete Dogmatisierungen der jeweils akzeptierten Prinzipien (Vorurteile₅) aufgedeckt.

Im Rahmen der undogmatischen Aufklärungsphilosophie kann somit die These, Vorurteile der Menschen seien – wie die allgemeine Unwissenheit – „Ursachen ihres Unglücks“ (Marsais/Holbach 1972: 9) wie folgt aufgegriffen werden: Insbesondere Irrtümer (Vorurteile₂) und bedürfniskonforme Irrtümer (Vorurteile₄) können negative Folgen haben und für das menschliche Leben schädlich sein. Gemäß der areligiösen Variante der undogmatischen Aufklärungsphilosophie gilt das in besonderem Maß für bedürfniskonforme Irrtümer *religiöser* Art, z.B. den radikalen Jenseitsglauben.

Vorurteile_{2/3/4/5} stehen der Realisierung des menschlichen Verlangens nach *mehr Glück bzw. Zufriedenheit in dieser Welt* – das mit der Bindung an die Prinzipien des Gewinns von Erfahrungswissen zusammenhängt, vgl. Kapitel 3.4 – entgegen. „Wenn die eigene Natur den Menschen in jedem Moment seines Lebens zwingt, nach dem Glück zu streben oder zu versuchen, sein Dasein angenehm zu gestalten, gereicht es ihm zum Vorteil, die Mittel dazu zu finden und die Widerstände zu beseitigen, die sich seiner natürlichen Neigung entgegenstellen.“ (11)

4. Kritik des bedürfniskonformen Denkens in allen Lagern

Erhebt man für die eigene Position (weltanschaulicher, soziopolitischer, wissenschaftlicher, alltäglich-lebenspraktischer Art) einen Absolutheitsanspruch, vertritt man also die dogmatische Einstellung, so schreibt man Irrtümer und bedürfniskonformes Denken primär den Andersdenkenden zu, die das *falsche Bewusstsein* (Ideologie₄) repräsentieren. Geht man hingegen zur undogmatischen Einstellung über, so fahndet man auch in der *eigenen* Denktradition nach defizitären Denkformen.

Der undogmatisch Denkende betrachtet seine Überzeugungen in allen Bereichen als konstruktive Leistungen des menschlichen Geistes, die aus Annahmen bestehen, welche den Status von Hypothesen besitzen, die prinzipiell nie den Status definitiver, endgültiger Wahrheit bzw. Gewissheit erlangen können. Er lehnt somit die Suche nach *Letztbegründungen* grundsätzlich ab und versucht in jedem Einzelfall zu zeigen, dass eine konkrete Argumentation dieser Art scheitert. Letztbegründungen für weltanschauliche, soziopolitische und wissenschaftliche Positionen werden historisch zunächst in *religiöser* Form entwickelt. In einer späteren Phase treten dann auch *areligiöse* Letztbegründungen auf. In historischer Hinsicht lassen sich die areligiösen Letztbegründungen daher als *säkularisierte* Formen der religiösen auffassen.

Letztbegründungen stellen für das undogmatische Denken Versuche dar, hypothetische Konstruktionen des menschlichen Geistes, seien sie nun theoretischer oder praktischer Art, mit *höheren Weihen* auszustatten. Die jeweiligen Grundannahmen werden in einer *höheren Instanz religiöser oder areligiöser Art* verankert und so als definitiv wahr bzw. richtig ausgegeben. Das Gewissheitsverlangen wird dadurch befriedigt, dass der hypothetische Charakter der Gedankengebilde zum Verschwinden gebracht wird; vgl. Kapitel 4.7. Dieser Vorgang kann als *Dogmatisierung der hypothetischen Konstruktionen durch deren Projektion in eine höhere Instanz* bezeichnet werden. Religiöse Weltanschauungen verankern die jeweiligen Wertüberzeugungen in der übernatürlichen Sphäre, areligiöse Weltanschauungen verankern sie demgegenüber in der natürlichen Sphäre im weiteren Sinn – in der Natur, der Vernunft oder der Geschichte. Es entwickelt sich z.B. ein „gläubige[s] Vertrauen in die menschliche Vernunft“ (Barth 1974: 33) in dem Sinn, dass die Vernunft als *höhere, normativ gehaltvolle Instanz* angesehen wird.

Jede Position kann diesen Weg, sich höhere Weihen zu verschaffen, einschlagen; die Annahme aber, wirklich zu einem sicheren Fundament vorgestoßen zu sein, ist unbegründet. Man kann zwar stets *glauben* bzw. subjektiv fest davon überzeugt sein, dass man über höhere Weihen verfügt, in verlässliches *Wissen* aber lässt sich diese Überzeugung nicht verwandeln. Daher plädiere ich im Rahmen des weltanschaulichen und des soziopolitischen Diskurses dafür, Positionen zu entwickeln, die für

bestimmte Überzeugungen engagiert eintreten und die sich daraus ergebenden Ziele zu realisieren versuchen, aber nicht mehr den Anspruch erheben, auf begründete Weise über höhere Weihen, seien diese nun religiöser oder areligiöser Art, zu verfügen.

Für die Kritik an Letztbegründungen und letztlich an allen Ausformungen der dogmatischen Einstellung spielt eine zentrale Rolle, dass die dabei verwendeten Denk- und Argumentationsmuster *beliebig anwendbar* sind. Denk- und Argumentationsmuster, mit denen *jede* Position (weltanschaulicher, soziopolitischer, wissenschaftlicher Art) ihre Grundannahmen auf eine mit empirisch-rationalen Mitteln nicht überprüfbare Weise als die definitiv wahren bzw. richtigen *ausgeben* kann, sind jedoch *in kognitiver Hinsicht wertlos*. Durch den Nachweis der beliebigen Anwendbarkeit der benutzten Denkmuster wird somit eine konkrete Ausformung der dogmatischen Haltung mitsamt der von ihr hervorgebrachten Letztbegründung *nachhaltig geschwächt*.

Die religiösen und die areligiösen Denkmuster dogmatischer Art unterscheiden sich zwar inhaltlich, sie haben aber dieselbe *Funktion*: Sie dienen dazu, eine bestimmte Ideologie_{2/3} als absolut begründet erscheinen zu lassen. Die undogmatische Einstellung ist demgegenüber bestrebt, ohne solche höheren Weihen auszukommen. Im dogmatischen Stadium werden immer neue Letztbegründungen für Ideologien_{2/3} produziert, und die Lösung der anstehenden Probleme wird häufig darin gesehen, die bislang dominierenden höheren Weihen *religiöser* Art durch *areligiöse* zu ersetzen – und umgekehrt. Ziel der kognitiven Ideologietheorie ist es demgegenüber, mit dieser Art des Denkens zu brechen. Die *Säkularisierung* der bedürfniskonformen, weil das Gewissheitsverlangen befriedigenden Denkmuster füllt nur neuen Wein in die alten löcherigen Schläuche. So kann an die Stelle des Kontakts mit einer höheren Instanz *übernatürlicher* Art (Gott, Götter) der Kontakt mit einer höheren Instanz *natürlicher* Art (Natur, Vernunft, Geschichte) treten, um für die jeweiligen Werte, Normen und Ziele eine höhere Weihe zu erschleichen. So, wie der projektiv-aneignende Interpretationsstil von jeder Position genutzt werden kann, um eine überzeugungssystemkonforme Deutung eines bestimmten Textes zu erreichen (vgl. Kapitel 4.3 und Tepe 2007), so kann auch die Annahme des Kontakts mit einer höheren Instanz von jedem verwendet werden, um die eigene Position als die definitiv wahre bzw. richtige auszugeben.

In diesem Zusammenhang ist wieder David Hume relevant, der „auf die Spannung zwischen dem Erkennen und den gefühls- und willensmäßigen Komponenten unseres Weltbildes“ (Topitsch 1988: 14) hinweist. Er kritisiert Denkweisen, „die auf einer unbemerkten Vermengung erkenntnismäßiger mit werthalt-normativen Elementen beruhen“, arbeitet die „grundsätzliche Verschiedenheit zwischen dem Erkennen und den Erscheinungen des Willens- und Gefühlslebens“ (15) heraus. Die Aufdeckung der Vermengung erkenntnismäßiger mit werthalt-normativen Elementen ist für die *undogmatische* Haltung von zentraler Bedeutung, denn der Anspruch, über das definitiv richtige Wertesystem zu verfügen, lässt sich – zumindest in vielen Fällen – darauf zurückführen, dass die jeweiligen Überzeugungen durch Anwendung der beliebig nutzbaren Denk- und Argumentationsmuster zu *objektiven Größen* hypostasiert werden, die sich mittels eines bestimmten Verfahrens *erkennen* lassen. Aus einem Gefüge praktischer Hypothesen, zu dem es Alternativen gibt, werden so z.B. in einer höheren Dimension existierende *Ideen*, welche sich durch *Ideenschau* erschließen lassen.

Wird angestrebt, eine bestimmte Gesellschaftsordnung zu verändern, auf welche Weise auch immer, so sind aus der Sicht der undogmatischen Aufklärungsphilosophie zwei *Analyseebenen* zu unterscheiden:

- *Ebene 1*: Herauszuarbeiten ist, wie sich aus einem näher zu bestimmenden soziopolitischen Programm (Ideologie₃) und der dahinter stehenden Weltanschauung (Ideologie₂) konkrete Veränderungsvorschläge ergeben. Diese zielen meistens auf die Reform der bestehenden Ordnung, in einigen Fällen aber auch darauf, sie durch eine andere Ordnung zu ersetzen, d.h. auf eine soziale Revolution. Mit empirisch-rationalen Denkmitteln lässt sich im Vergleichstest der konkurrierenden Veränderungsvorschläge klären, ob und in welchem Maß sie zur Lösung der anstehenden praktischen Probleme tatsächlich geeignet sind.

- *Ebene 2*: Auf der Grundlage der vorhin formulierten grundsätzlichen Kritik an Letztbegründungen ist zu untersuchen, wie das jeweilige konkrete Veränderungsprojekt auf scheinhafte Weise als das einzig richtige dargestellt wird, was immer damit zusammenhängt, dass die zugrunde liegende Ideologie_{3/2} unter Verwendung kognitiv fragwürdiger Denkmuster als die definitiv wahre bzw. richtige erscheint. Die auf dieser Ebene vorgetragenen Argumente sind zu entkräften, und die verwendeten Denkmuster sind als beliebig anwendbar und somit kognitiv wertlos zu erweisen.

Sowohl religiöse als auch areligiöse Ideologien₂ wie auch die daraus gewonnenen Ideologien₃ können dazu verwendet werden, einerseits das Projekt der *Absicherung* einer bestehenden Gesellschaftsordnung, andererseits das Projekt ihrer mehr oder weniger radikalen *Veränderung* mit höheren Weihen auszustatten.³⁸ „Nur die bestehende Gesellschaft steht mit dem göttlichen Willen in Einklang“ funktioniert im Prinzip genauso wie „Nur die bestehende Gesellschaft steht mit der Vernunft in Einklang“. Ferner funktioniert „Nur die auf diese oder jene Weise veränderte Gesellschaft steht mit dem göttlichen Willen in Einklang“ im Prinzip genauso wie „Nur die auf diese oder jene Weise veränderte Gesellschaft steht mit der Vernunft in Einklang“. In allen Fällen handelt es sich um bedürfniskonforme, weil das Gewissheitsverlangen befriedigende Konstruktionen. Die höhere, mit dem Anspruch auf Letztbegründung verbundene Legitimation ist kognitiv wertlos; sie wird akzeptiert bzw. geglaubt, *weil* sie überzeugungssystem- und bedürfniskonform ist. So passt zu einem religiösen Überzeugungssystem der Herrschenden die Auffassung, dass *genau die gegebene* Herrschaftsform gottgewollt sei; sie steht mit dem Bedürfnis bzw. Interesse im Einklang, die eigene Vorrangstellung und die eigenen Privilegien zu erhalten und wenn möglich sogar weiter auszubauen.³⁹ Zu einem religiösen Überzeugungssystem der Beherrschten, die unter der bestehenden Ordnung leiden, passt demgegenüber die Auffassung, dass *genau die angestrebte* Ordnung gottgewollt sei. Alle Varianten dienen *auch* der Erhaltung oder der Erlangung der Macht, d.h. der Vorrangstellung derer, die mit dem Anspruch auftreten, die jeweilige höhere Instanz zu repräsentieren. Entsprechend nimmt das aus der dogmatischen Einstellung zunächst erwachsende *religiöse* später die säkularisierte Form des *areligiösen* Sendungsbewusstseins an. In diesen wie in allen vergleichbaren Fällen ist klar zwischen Erkenntnis- und Gestaltungsunternehmen zu unterscheiden; vgl. Kapitel 5.2. Es ist etwas grundsätzlich anderes, ob man einen Fortschritt der (empirisch-rationalen) *Erkenntnis* anstrebt oder eine bessere *Gesellschaft*.

Entsprechend ist z.B. bei der Analyse eines Krieges vorzugehen. Auf *Ebene 1* ist herauszuarbeiten, aus welchen Gründen und mit welchen Zielen der konkrete Krieg geführt wird und welche

³⁸ „Die Theologen der Restauration sprechen genau wie die Philosophen der Aufklärung von einer natürlichen Ordnung der menschlichen Gesellschaft. Allein die Ordnung hat diesmal ihren Grund im göttlichen Willen und Gesetz. Die Offenbarung ist nicht nur das Fundament jeder konkreten Philosophie der Gesellschaft und des Staates, sondern auch die unumgängliche Bedingung der Erkenntnis des Menschen.“ (Barth 1974: 29)

³⁹ Aus der Sicht der weltanschauungsanalytischen Ideologie₂forschung ist die folgende Argumentationsweise, die Lenk referiert, verfehlt: „Der Glaube an Gott führt zur Umwertung der menschlichen Machtverhältnisse in gottgewollte Ordnungen.“ (Lenk 1984: 18) Denn für ein religiöses Überzeugungssystem, das ein soziopolitisches Programm entwickelt, gibt *tatsächlich* eine gottgewollte Ordnung (und das ist meist die bestehende, manchmal aber auch eine frühere oder eine künftige). Für diese Art des Denkens existieren nicht zunächst rein menschliche Verhältnisse, die dann zu gottgewollten Ordnungen hochstilisiert werden, sondern die menschlichen Machtverhältnisse stehen von vornherein in einem Verhältnis zum Gottgewollten – sie realisieren das von Gott Gewollte, oder sie realisieren es nicht. Für die *kritische Analyse aus areligiöser Sicht* (die eine Variante der erkenntniskritischen Ideologie₁forschung darstellt) gibt es demgegenüber keine übernatürliche Dimension und somit auch keine gottgewollte Ordnung; wird eine solche postuliert, so handelt es sich um eine interessengeleitete Verklärung der menschlichen Machtverhältnisse. Es nutzt den Machthabern, wenn sie „ihre Gewalt zugleich als übernatürlich-göttlich ausgeben [...] können. Denn im Licht des überirdischen Charakters der Gebote und Verbote wird die reale Unterwerfung unter das Gesetz des absoluten Herrschers zu einem Akt der Bejahung des göttlichen Willens und Auftrags“ (18). Aufgrund des dargelegten weltanschauungsanalytischen Zusammenhang gilt auch nicht: „Ob die Priester sich dessen bewußt sind oder nicht: objektiv zeugt ihre laute Verklärung historisch gewordener Machtverhältnisse zu gottgewollten Hierarchien von deren Brüchigkeit.“ (19) Da die religiöse Weltanschauung in dem hier thematisierten Fall die bestehende Ordnung *von vornherein* als gottgewollt denkt, kann die religiöse Verklärung nicht als Index der Brüchigkeit der gesellschaftlichen Ordnung verbucht werden. Ob dann, wenn eine religiös begründete Sozialordnung in ernste Schwierigkeit gerät, häufiger eine besonders „laute Verklärung“ zu konstatieren ist, bedarf gesonderter Untersuchung.

Ideologien_{3/2} im Spiel sind. Auf *Ebene 2* ist hingegen zu untersuchen, ob höhere Weihen beansprucht werden und wie diese funktionieren. Unter dogmatischen Vorzeichen wird der konkrete Krieg im Rahmen der jeweiligen Ideologie_{3/2} als von der höheren Instanz gefordert bzw. mit ihr im Einklang stehend dargestellt. „Dieser Krieg ist von Gott gewollt“ funktioniert im Prinzip genauso wie „Dieser Krieg ist von der Vernunft gefordert“. Das Blutvergießen mag im Licht bestimmter Wertüberzeugungen und empirisch-rationaler Überlegungen zu rechtfertigen sein (z.B. um eine Fremdherrschaft zu beseitigen oder der Etablierung eines totalitären Systems vorzubeugen); davon sind aber die höheren Weihen für den Krieg, die jede Position durch Anwendung bestimmter Denkmuster leicht erzeugen kann, zu unterscheiden. Die für das eigene Überzeugungssystem grundlegende Instanz (Gott, die Natur, die Vernunft, die Geschichte usw.) wird dann in Anspruch genommen, um das eigene Projekt als *im höheren Sinn gerechtfertigt* auszugeben. Unter dogmatischen Vorzeichen wird stets die eine scheinhafte höhere Rechtfertigung durch eine andere ersetzt. Es findet *die ewige Wiederkehr des formal bzw. strukturell Gleichen bei ständigem Wechsel der sich aus den Ideologien_{2/3} ergebenden Inhalte* statt. Die undogmatische Einstellung bricht mit diesem Muster.

Sind Gesellschaft und Staat nach den Prinzipien einer religiösen Weltanschauung dogmatischer Art organisiert, die auch in der Bevölkerung verankert ist, „so dürfen die Machthaber hoffen, ihre Gewalt als zugleich übernatürlich-göttlich ausgeben zu können“ (Lenk 1984: 18). Entsprechende höhere Weihen werden aber verwendet, wenn Gesellschaft und Staat nach den Prinzipien einer areligiösen Weltanschauung dogmatischer Art organisiert sind. Das führt bei den Beherrschten in vielen Fällen dazu, dass sie die Herrschaft bejahen und gern ihren Beitrag zur gott- bzw. vernunftgewollten Ordnung leisten. Auf diese Weise kann es gelingen, den „Herrschaftswillen[] der Obrigkeit bis in die letzten Winkel der menschlichen Seele hinein“ (18) durchzusetzen. Die mehr oder weniger umfassende „Reglementierung aller individuellen Regungen“ (18) steht im dogmatischen Stadium auf der Agenda sowohl der religiösen als auch der areligiösen Weltanschauungen.

Durch den Übergang zur undogmatischen Einstellung ändert sich die Gesamtkonstellation: Hier gibt es keine definitive weltanschauliche Wahrheit und Unwahrheit mehr und folglich auch keine *definitiv* Guten und Bösen; höhere Weihen werden nicht mehr *benötigt*. Von dieser Position aus kann auch die gesamte Vielfalt des religiösen wie des areligiösen Denkens weltanschauungsanalytisch in den Blick genommen werden.

These 9.2: Menschen sind Lebewesen, die zwar einen weltanschaulichen Rahmen benötigen, nicht notwendigerweise aber eine Weltanschauung mit höheren Weihen, die auch das Gewissheitsverlangen befriedigt.

Die auf höhere Weihen – und das zugehörige starke Selbstbewusstsein, (exklusiv) im Einklang mit der höheren Instanz zu stehen – verzichtenden Positionen können durchaus so beschaffen sein, dass man von den eigenen Annahmen und Zielen *fest überzeugt* ist und sich engagiert um deren Realisierung bemüht. Der Verzicht auf metaphysische₂ Absicherungen mit Wissensanspruch führt keineswegs zwangsläufig zur weltanschaulichen und politischen *Orientierungslosigkeit*.

Der Unterschied zur dogmatischen Haltung besteht z.B. im areligiösen Bereich darin, dass man zwar einen auf Erfahrung und Vernunft setzenden Lebensstil wählt, aber gezielt vermeidet, diesem eine höhere Weihe zu geben. Ein Beispiel für eine solche höhere Weihe areligiöser Art ist die Vorstellung, der Mensch sei *von seiner Natur bzw. seinem Wesen her* auf genau diesen Lebensstil angelegt; durch diese Zusatzannahme erscheint der Vertreter einer religiösen Weltanschauung als einer, der in einer grundsätzlichen Verkehrung lebt, der dem menschlichen Wesen entfremdet ist. Damit aber wird das weltanschauliche Toleranzprinzip außer Kraft gesetzt. Trennt man diese metaphysische Rechtfertigung ab, so bleibt das Bestreben übrig, jenseits religiöser Vorstellungen aller Art ein erfülltes Leben zu führen, ohne dem sich aus dem Gewissheitsverlangen ergebenden Druck nachzugeben.

4.1 Kritischer Kommentar zu Holbachs Streitschrift Das entschleierte Christentum⁴⁰

Aus Holbachs religionskritischer Streitschrift⁴¹ werden einige Passagen zitiert und aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie diskutiert. Dabei geht es zum einen um die Kritik an der dogmatischen Einstellung und der sich daraus ergebenden Blindheit für die möglichen Defizite im *eigenen* Lager, zum anderen aber um Überlegungen, die für die kognitive Ideologietheorie anschlussfähig sind. Ich beschränke mich auf das Vorwort, die ersten sechs Kapitel und den Schluss.

Das Vorwort besteht aus einem Brief des Verfassers an einen Herrn, der sich über sein Werk geäußert hat:

„Zu Beginn geben Sie zu, daß es notwendig ist, die Religion zu untersuchen und ihre Anschauungen dem Tribunal der Vernunft zu unterwerfen. Sie gestehen ein, daß das Christentum dieser Untersuchung nicht standhalten kann und daß es in den Augen des gesunden Menschenverstands immer nur ein Gebilde von Widersinnigkeiten, zusammenhanglosen Fabeln, unsinnigen Dogmen, kindischen Zeremonien und von Vorstellungen sein wird, die von den Chaldäern, den Ägyptern, Phöniziern, Griechen und Römern entlehnt wurden.“ (Holbach 1970: 55)

Charakteristisch für die dogmatische Einstellung ist, dass Fairnessregeln beim Umgang mit weltanschaulichen Gegnern nicht beachtet werden. Ein religiöses Denksystem kann in sich konsistent und konsequent ausgeformt sein, auch wenn es Elemente enthält, „die von den Chaldäern, den Ägyptern, Phöniziern, Griechen und Römern entlehnt wurden“. Sollte es einer bestimmten Variante dieses Denkens an Konsistenz mangeln, so ist es möglich, eine konsistentere Version zu erstellen. Dem weltanschaulichen Gegner sollte nicht von vornherein unterstellt werden, dass sein Überzeugungssystem „nur ein Gebilde von Widersinnigkeiten“ darstellt. Auf der anderen Seite ist es auf der Ebene der weltanschaulichen Auseinandersetzung legitim, religiöse „Anschauungen dem Tribunal der Vernunft zu unterwerfen“.

„Sie schaudern vor den Greueln der Christen, die deren intoleranter Geist sie begehen ließ, wann immer sie die Macht dazu hatten. Sie sehen ein, daß eine Religion, die auf einen blutdürstigen Gott gegründet ist, nur eine Religion des Blutes sein kann.“ (55)

Tritt eine Religion (hier das Christentum) mit einem weltanschaulichen Absolutheitsanspruch auf, so führt dies zu einem „intolerante[n] Geist“, der, wenn bestimmte Zusatzbedingungen gegeben sind, leicht zu Greueln führt, die zur Durchsetzung der weltanschaulichen ‚Wahrheit‘ eingesetzt werden. Bei Holbach bleibt jedoch unerkannt, dass derselbe Mechanismus auch im areligiösen Spektrum wirksam werden kann.

Bei der kritischen Auseinandersetzung mit einer bestimmten Religion ist auch das jeweilige Gottesverständnis zu rekonstruieren. Es ist durchaus möglich, dass der Glaube an einen Gott, der in gewisser Hinsicht blutdürstig ist, die sein Verhalten als Vorbild begreifenden Menschen dazu bringen kann, ebenfalls blutdürstig zu sein. Der christlichen Religion kann jedoch nicht *generell* zugeschrieben werden, dass sie „auf einen blutdürstigen Gott gegründet ist“.

„Sie sagen mir, der Weise dürfe nur für sich selbst denken; das Volk brauche eine Religion, sei sie nun gut oder schlecht; die Religion sei für die einfache und groben Geister ein notwendiger Zügel, ohne den sie keine Beweggründe mehr hätten, sich vom Verbrechen und vom Laster fernzuhalten.“ (56)

Der undogmatischen Aufklärungsphilosophie zufolge ist die religiöse Grundoption erstens legitim, und zweitens ist zu bedenken, dass offenbar viele Menschen so gestrickt sind, dass sie eine Religion brauchen oder zumindest zu brauchen glauben. Religiöse Auffassungen geben ihnen den nötigen Halt im Leben. Unter bestimmten Bedingungen können diese Vorstellungen auch dazu beitragen, Menschen „vom Verbrechen und vom Laster fernzuhalten“; es ist nicht nur das *Gesetz*, welches „die Leute aus dem Volk im Zaum“ (56) hält – auch weltanschauliche Überzeugungen tragen dazu bei. Die undogmatische Aufklärungsphilosophie verfolgt nicht das Ziel, die Religionen generell abzuschaffen und den Menschen areligiöse Auffassungen *aufzuzwingen*. Sie zeigt erstens, dass es möglich ist, ein konsistentes areligiöses Überzeugungssystem und einen dazu passenden Lebensstil zu entwickeln. Zweitens zeigt sie, dass diese Lebensweise keineswegs nur wenigen ‚Weisen‘ vorbehalten ist, sondern auch von einfachen Menschen praktiziert werden kann. Drittens versucht sie, möglichst viele für diese Denk- und Lebensweise zu gewinnen; dazu gehört auch der Nachweis, dass diese Position keineswegs zur Folge hat, dass es nun keine Gründe mehr gibt, „sich vom Verbrechen und vom Laster fernzuhalten“.⁴²

⁴⁰ In: Holbach 1970, S. 51–171.

⁴¹ „Zunächst wurde das Manuskript von einem vertrauenswürdigen Freund kopiert, damit im Falle einer Beschlagnahme die Handschrift den Autor nicht verraten konnte. Einzelne Kapitel wurden dann per Post oder im Gepäck von verlässlichen Freunden nach Nancy gebracht, wo 1761 eine erste Auflage gedruckt wurde, dann nach Amsterdam, wo der größere Teil sechs oder sieben Jahre später folgte. Die Bücher waren auf 1756 vordatiert, trugen einen falschen Verlagsort, *a Londres*, und einen falschen Verfassernamen. Holbach verlegte sein Buch unter dem Namen *par feu M. Boulanger*, „von dem verstorbenen Herrn Boulanger“, was einerseits eine Schutzmaßnahme war und andererseits eine kleine Reverenz an seinen alten Freund Nicolas-Antoine Boulanger, der ein häufiger Gast im Salon gewesen und 1759 gestorben war.“ (Blom 2011: 127)

⁴² „Man erkläre uns nicht, der Mensch könne ohne die Furcht vor Gott keine Gewissensqualen empfinden! Jeder, der eine anständige Erziehung erhalten hat, verspürt jedesmal unwillkürlich ein schmerzliches, mit Scham und Furcht

Behauptet wird, „daß alle Übel, von denen das Menschengeschlecht heimgesucht wird, nur von unseren Irrtümern herrühren, von unseren mißverstandenen Interessen, unseren Vorurteilen und den falschen Vorstellungen, die wir mit den Gegenständen verbinden“ (57).

Einige „Übel, von denen das Menschengeschlecht heimgesucht wird“, ergeben sich aus der Abhängigkeit des Menschen von Naturzusammenhängen, andere lassen sich auf Irrtümer und Formen des bedürfniskonformen Denkens zurückführen, von denen aber auch das areligiöse Denken befallen werden kann. Holbach neigt dazu, die „religiösen Vorurteile“ (57) für die meisten Übel verantwortlich zu machen.

„Bewirkten nicht die religiösen und übernatürlichen Vorstellungen, daß man in den Herrschern Götter sah?“ (57)

Im areligiösen Kontext werden Herrscher zwar als nicht im engeren, supranaturalistischen Sinn als Götter gedacht, sie können aber auch hier als ‚übermenschliche‘, in gewisser Hinsicht gottähnliche Gestalten angesehen werden.

Die dogmatische Denkweise zeigt sich auch im folgenden Satz:

„Die Religion also brachte die Despoten und Tyrannen hervor; diese erließen schlechte Gesetze; ihr Beispiel verdarb die Großen; die Großen verdarben die Völker; und die lasterhaft gewordenen Völker wurden zu unglücklichen Sklaven, damit beschäftigt, sich selbst zu schaden, um den Großen zu gefallen und aus dem Elend herauszukommen.“ (57)

Es gibt zweifellos vom religiösen „Glauben erfüllte Fürsten, die immerfort die ungerechtesten Kriege führen, unnützerweise das Blut und die Güter ihrer Untertanen vergeuden, dem Armen das Brot aus den Händen reißen, um die Schätze des unersättlichen Reichen zu mehren“ (57), aber es gibt auch die von strukturgleichen areligiösen Auffassungen erfüllten politischen Führer. Letztlich ist es der weltanschauliche Absolutheitsanspruch, der in beiden Dimensionen negative Folgen hat. Auf beiden Seiten des weltanschaulichen Spektrums finden sich Herrscher, deren Willen „oft Unterdrückung, Gewalttätigkeit, Raub [heiligt], und durch Niedrigkeit, Laster und Verbrechen gewann man ihre Gunst“ (57). Der „Herr über Leben und Güter seiner Untertanen“ (58) tritt in beiden Lagern auf.

„Sehen wir nicht bei diesen Priestern eines armen und gekreuzigten Gottes, die ihre Existenz auf seine Religion gründen und vorgeben, daß es ohne diese keine Moral geben kann, sehen wir nicht bei ihnen den Dünkel, die Habsucht, die Geilheit, die Herrschsucht und Rachgier regieren?“ (58)

Auch hier gilt Entsprechendes für die Gegenseite: Vertreter einer areligiösen Ethik bzw. Moral können in ihrem praktischen Verhalten gegen die von ihnen verkündeten Prinzipien verstoßen. Außerdem gibt es immer auch diejenigen, deren praktisches Verhalten – zumindest sehr weitgehend – im Einklang mit ihren Prinzipien steht. Man kann von den Anhängern einer Weltanschauung nicht generell sagen, dass sie dieser nur dann Gehör schenken, „wenn sie mit ihren Begierden übereinstimmt“ (59). Der dogmatisch Denkende macht demgegenüber den weltanschaulichen Kontrahenten für die Laster und Verbrechen verantwortlich.

„Die Menschen lassen die Religion stets außer acht, sobald sie sich ihren Begierden entgegenstellt; sie schenken ihr nur Gehör, wenn sie ihre Leidenschaften begünstigt, wenn sie mit ihrem Temperament und mit den Vorstellungen übereinstimmt, die sie sich vom Glück machen.“ (58)

Entsprechendes gilt wiederum für die Prinzipien einer areligiösen Weltanschauung: Einige (aber nicht alle) Menschen vernachlässigen sie, „sobald sie sich ihren Begierden entgegenstellt“. Die Typen des Wüstlings, des Ehrgeizigen, des Geizigen, des Höflings (vgl. 58) treten in beiden Lagern auf.

„Man kann kein Volk gute Sitten lehren, dessen Herrscher selbst sitten- und tugendlos ist, wo die Großen diese Tugend für eine Schwäche halten, wo die Priester sie durch ihr Verhalten entwerten, wo der Mann des Volkes trotz der schönen Ergüsse seiner Prediger sehr wohl erkennt, daß er die Laster der Mächtigen annehmen muß, wenn er aus seinem Elend hinauswill.“ (59)

Hier gilt ebenfalls Entsprechendes für die Gegenseite, was ich nicht erneut auszubreiten brauche. Ferner lassen sich einige Sätze leicht so reformulieren, dass sie auch auf andere Herrschaftsformen bezogen werden können. Auch unter demokratischen Rahmenbedingungen ist von den politisch Herrschenden zu fordern, dass sie durch ihre „Beispiel überzeugen“, dass sie „durch Strafen das Verbrechen abschrecken und durch Belohnungen zur Tugend ermuntern“ (59).

Das betrifft auch den Entwurf eines areligiösen Lebensstils. Hier besteht eine strikte Opposition zu allen Erziehungsformen, welche darauf hinauslaufen, den jungen Menschen zu lehren, „auf das Zeugnis seiner Sinne zu verzichten, seine Vernunft zu unterdrücken, die man ihm als einen unzuverlässigen Führer verächtlich macht und sich blind der Autorität seiner Lehrer zu unterwerfen“ (59). Blinde Unterwerfung unter das weltanschauliche Dogma wird allerdings häufig auch im areligiösen Spektrum gefordert. Sofern religiös und areligiös Denkende die Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz akzeptieren, stehen sie einander näher als diejenigen, die mit weltanschaulichem Absolutheitsanspruch in demselben Lager agieren.

Der areligiöse Erziehungsstil undogmatischer Art ist dadurch gekennzeichnet, dass die Lehrer bestrebt sind, ihre Schüler zu begeistern „für einen edlen Wettstreit, für hochherzige Gefühle, welche die Quelle aller für den Staat nützlichen Eigenschaften sind“; sie lehren sie, „das Allgemeinwohl zu achten, dem Vaterland zu dienen“ (60). Das steht im Gegensatz zu jeder Moral, die darauf ausgerichtet ist, „Sklaven heranzuziehen, die Spannkraft der Seele zu brechen oder aber, hitzigen Gemütern eingepflanzt, diese zu wilden Fanatikern zu machen, welche die Grundlagen einer Gesellschaft erschüttern können“ (60).

vermisches Gefühl, wenn er sich unehrenhafte Handlungen vor Augen führt, mit denen er sich hat beflecken können.“ (169)

Der areligiöse *Lebensstil* lässt mehrere Varianten zu. Nicht zuletzt geht es darum, „nützliche, tätige Mitglieder der Gesellschaft heranzubilden, die fähig sind, ihr zu dienen, die ihre Pflichten als Ehegatten, Väter, Freunde und Mitmenschen erfüllen“ (61). Unter bestimmten Bedingungen kann es jedoch auch legitim sein, in „Zurückgezogenheit“ (60) zu leben.

Unter undogmatischen Vorzeichen darf dogmatischen Priestern nicht „erlaubt werden zu lehren, diejenigen zu hassen und zu vernichten, die sich weigern, an dieses unerklärliche Mysterium zu glauben“ (62). Entsprechendes gilt aber wiederum auch für dogmatische Prediger einer areligiösen Weltanschauung. Den Fanatismus jeglicher Couleur gilt es im Zaum zu halten.

Das erste Kapitel handelt von der „Notwendigkeit, seine Religion zu prüfen“ (65):

„Die Menschen halten meist nur aus Gewohnheit an ihrer Religion fest. Sie haben nie ernsthaft die Gründe geprüft, die sie an die Religion binden, die Beweggründe ihres Verhaltens, die Grundlagen ihrer Anschauungen. [...] Sie folgen den Wegen, die ihnen ihre Väter vorgezeichnet haben. Sie glauben, weil man ihnen von Kindheit an gesagt hat, daß man glauben muß. Sie hoffen, weil ihre Vorfahren gehofft haben. Sie zittern, weil ihre Ahnen gezittert haben.“ (65) *„Alles, was lange gedauert hat, erscheint den Menschen geheiligt.“* (66)

Die undogmatische Aufklärungsphilosophie ist bestrebt, möglichst viele Menschen in der weltanschaulichen Dimension in eine grundsätzliche Auseinandersetzung hineinzuziehen; vgl. ERGÄNZUNG 20. In vielen Fällen „überliefern sich die Völker von Generation Vorstellungen, die sie niemals geprüft haben“ (67). In Dingen der Weltanschauung – nicht nur der religiösen Art – sind die Menschen häufig „stolz darauf, immer im Zustand der Kindheit und der Barbarei zu verharren“ (67).

Ist hinsichtlich der jeweils tradierten (religiösen oder areligiösen) Weltanschauung eine Konkurrenzsituation gegeben, so wird es möglich und nötig, die Gründe zu prüfen, die für sie sprechen sollen. Eine naheliegende Möglichkeit ist es, dabei Kriterien des empirisch-rationalen Denkens anzuwenden. Gründe, die für eine am Erfahrungswissen orientierte Weltanschauung inakzeptabel sind, können jedoch für einen andersartigen Weltanschauungstyp akzeptabel sein.

Für den Entwurf einer areligiösen Lebensweise bedeutet das, dass die nicht zu ihm passenden Elemente zu markieren und auszuschneiden sind. Diese Einstellung hält es, ohne Traditionen generell zu verwerfen, in allen Bereichen grundsätzlich für möglich, das, was lange bestanden hat, zu verbessern. Es ist daher immer sinnvoll, den bestehenden Zustand in diesem oder jenem Bereich kritisch zu prüfen und nach Verbesserungsmöglichkeiten zu suchen (die aber nicht immer auch gefunden werden). Mit dieser innovationsfreundlichen Einstellung ist die Haltung des *blinden* Vertrauens gegenüber denen, die den Anspruch erheben, die Menschen zu führen, unvereinbar.⁴³

„[W]ozu soll man sich mit einer Welt abgeben, welche die Religion ihren Anhängern nur als einen Durchgangsort bezeichnet?“ (68) *„Wenn diese Welt nur eine Durchgangstation, dieses Leben nur eine Pilgerfahrt ist, wäre es doch recht unsinnig, wollte man sich hier an irgend etwas binden.“* (166)

Auf die Abgrenzung des areligiösen Lebensstils vom radikalen Jenseitsglauben bin ich bereits im 3. Abschnitt eingegangen.

Im zweiten Kapitel befasst sich Holbach kurz mit der „Geschichte des jüdischen Volkes“ (71) und geht in diesem Zusammenhang auch auf Moses ein:

Dieser setzte sich „an die Spitze einer Schar von Flüchtigen, denen er einredete, er sei der Deuter des Willens ihres Gottes, pflege mit ihm geheime Unterredung und empfangt direkt von ihm seine Befehle“ (71).

Bei der Kritik religiös-supranaturalistischer Weltbildannahmen aus areligiöser Sicht ist es von zentraler Bedeutung, zwischen dem Glauben als subjektivem Überzeugtsein von etwas und verlässlichem Wissen (nach Kriterien empirisch-rationalen Denkens) zu unterscheiden. Für viele religiöse Weltbildtheorien ist es charakteristisch, dass für das, wovon man subjektiv überzeugt ist, implizit oder explizit auch Wissensansprüche erhoben werden, die häufig sogar Ansprüche auf *definitive* Erkenntnis sind.

Kann der Anspruch eines Menschen, er pflege mit dem Gott „geheime Unterredung und empfangt direkt von ihm seine Befehle“, als berechtigt gelten? Ich unterstelle dabei, dass X (hier Moses, der aber nur als Beispiel dient) fest davon überzeugt ist, mit Gott selbst gesprochen und von ihm seine Befehle empfangen zu haben – ich vernachlässige also zunächst die Möglichkeit der bewussten Täuschung. Der Anspruch, mit Gott persönlich kommuniziert zu haben, ist in der Regel auch ein *Führungsanspruch* – nach dem Motto: „Die Menschen sollen Gottes Weisungen folgen, und da ich es bin, der ihnen Gottes Weisungen mitteilt, sollen sie mir folgen“.

Es ist *denkbar*, dass es eine oder mehrere Gottheiten gibt. Dann aber ist es auch möglich, dass sie sich Menschen zeigen und ihnen ihren Willen mitteilen. Hier ist zwischen einer *kollektiven* und einer *individuellen* Kommunikation zu unterscheiden. Es ist *denkbar*, dass ein Gott einer größeren Menge von Menschen erscheint und ihnen seine Befehle in unmissverständlicher Form mitteilt. Unter solchen Bedingungen ist anzunehmen, dass diejenigen, die bislang nicht an die Existenz dieses Gottes geglaubt haben, nun ihre Meinung ändern. Alle oder fast alle werden überzeugt sein, dass die erteilten Weisungen göttlichen Ursprungs und daher unbedingt zu befolgen sind. Das Problem ist nur, dass

⁴³ „Das gemeine Volk, das mit Arbeiten für seinen Lebensunterhalt beschäftigt ist, bringt denen, die den Anspruch erheben, sie zu führen, ein blindes Vertrauen entgegen. Es überlässt diesen Führern die Sorge des Denkens. Es unterschreibt unbekümmert alles, was sie ihm vorschreiben.“ (66)

keine *kollektive* Gott-Mensch-Kommunikation dergestalt überliefert ist, dass sie z.B. mit den empirisch-rationalen Methoden der Geschichtswissenschaft genauer erforscht werden könnte.

Bei der Überzeugung, es habe eine *individuelle* Gott-Mensch-Kommunikation stattgefunden, steigern sich die Probleme noch. Die Aussage, man habe einen Gotteskontakt gehabt, hat zunächst einmal den Status einer bloßen Behauptung. Es ist klar, dass sie auch falsch sein *kann*: X kann einerseits ein Lügner bzw. Betrüger sein, der den Gotteskontakt aus diesem oder jenem Grund erfindet, andererseits kann er sich selbst täuschen und ein natürlich erklärbares Erlebnis fälschlich als Kontakt mit einer übernatürlichen Instanz deuten. Mit empirisch-rationalen Mitteln lässt sich in solchen Fällen nicht entscheiden, ob eine Fremd-, eine Selbsttäuschung oder ein echter Gotteskontakt vorliegt. Die subjektive Überzeugung der hier diskutierten Art kann nicht in den Status verlässlichen Wissens überführt werden. Treten mehrere Individuen mit dem Anspruch auf, von Gott selbst Weisungen empfangen zu haben und schließen diese Weisungen einander logisch ganz oder teilweise aus, so kann nicht mit kognitiven Mitteln entschieden werden, wer von ihnen vertrauenswürdig ist und ob überhaupt jemand vertrauenswürdig ist.

Subjektiv überzeugt sein kann man von allem und jedem. Dass man X glaubt (und nicht Y, der behauptet, von Gott eine *andere* Weisung empfangen zu haben), ist nicht sachlich begründbar, sondern hauptsächlich darauf zurückzuführen, dass man eben in die Religion, in der X eine zentrale Rolle spielt, hineingewachsen ist. Obwohl nicht verlässlich geklärt werden kann, ob X tatsächlich mit Gott (oder einem von mehreren Göttern) Kontakt gehabt hat, tritt er in der Regel mit dem Anspruch auf, dies sei *tatsächlich* der Fall gewesen. Dieser *Erkenntnisanspruch* lässt sich aber auf empirischem Weg nicht einlösen. Daher ist vom religiösen Denken zu fordern, dass es strikt zwischen subjektivem Überzeugtsein und verlässlichem Wissen unterscheidet, d.h. auf den genannten Erkenntnisanspruch *verzichtet*. Etwa so: „Ich bin zwar überzeugt davon (ich glaube daran), dass X mit Gott selbst Kontakt gehabt hat, aber ich bin mir darüber im Klaren, dass dies kein verlässliches Wissen darstellt“. Der Verzicht auf den Erkenntnisanspruch schließt den Verzicht auf den Führungsanspruch ein – insbesondere bezogen auf die Andersdenkenden. Der undogmatische Vertreter einer bestimmten Religion wird es daher für erforderlich halten, die fraglichen Weisungen durch *zusätzliche* Argumente als sinnvoll, nützlich usw. zu erweisen – auch dann, wenn er persönlich von einem Gotteskontakt überzeugt ist.

Es handelt sich überdies um ein Denkmuster, das von jeder weltanschaulichen Position verwendet werden kann. So kann an die Stelle des Kontakts mit einer höheren Instanz *übernatürlicher* Art (Gott, Götter) der Kontakt mit einer höheren Instanz *natürlicher* Art (Natur, Vernunft, Geschichte) treten, um für die jeweiligen Weisungen, Normen, Befehle eine höhere Weihe zu erlangen. So, wie der projektiv-aneignende Deutungsstil von jeder Position genutzt werden kann, um bestimmte Texte einer Vereinnahmungsdeutung zu unterziehen, so kann auch die Annahme des Kontakts mit einer höheren Instanz von jeder Position verwendet werden, um die eigene Wertorientierung mit einer höheren Rechtfertigung auszustatten. Erkennt man diese Zusammenhänge, so wird man den projektiv-aneignenden Deutungsstil ebenso grundsätzlich verabschieden wie den Rückgriff auf höhere Instanzen übernatürlicher oder natürlicher Art zur Vergoldung der eigenen Wertorientierung. Man kann natürlich weiterhin subjektiv z.B. von X' Gotteskontakt überzeugt sein, sofern man sich dessen bewusst ist, dass subjektive Überzeugungen als solche *erkenntnismäßig irrelevant* sind.

Kann jede dogmatische Weltanschauung leicht zu ihr passende höhere Weihen erzeugen, so liegt der Verdacht nahe, dass *alle* höheren Instanzen, seien sie nun übernatürlicher oder natürlicher Art, Phantasmen darstellen. Genau diese These vertritt die undogmatische Aufklärungsphilosophie areligiösen Typs. Dabei vertraut sie jedoch auf eine Hypothese, von der sie weiß, dass sie auch falsch sein kann. So ist es z.B. denkbar, dass es eine Gottheit gibt, die sich einem Menschen mitteilt, aber aufgrund eines von uns Menschen schwer oder gar nicht erschließbaren Plans eben so, dass empirisch nie *nachgewiesen* werden kann, dass eine solche Mitteilung tatsächlich stattgefunden hat. Es ist denkbar, dass es eine Gottheit gibt, deren Verhalten „für uns ein undurchdringliches Mysterium“ (83) darstellt, und dass der Versuch, die Tiefen der göttlichen Weisheit zu ergründen, zum Scheitern verurteilt ist. Der undogmatische religiöse Mensch kann subjektiv davon überzeugt sein, dass bei X (nicht aber bei Y und Z, auf die sich andere Religionen berufen) ein Gotteskontakt vorliegt und sein Leben entsprechend gestalten, doch er wird dies unter *Irrtumsvorbehalt* tun: Es könnte sein, dass sich die Gottheit nicht X, wohl aber Y oder Z offenbart hat, und es könnte sogar sein, dass diese Gottheit gar nicht existiert.

Ein areligiöses Denken undogmatischer Art akzeptiert, dass sich religiöse Menschen von Priestern der jeweiligen Religion, denen sie vertrauen, leiten lassen; da es sich in grundsätzlicher Gegnerschaft zur religiösen Weltanschauung befindet, will es jedoch einen gesellschaftlichen Zustand verändern, in dem Priester dieser oder jener Religion *dominieren*. (Entsprechendes gilt jedoch für die Gegenseite.)

„Seiner Sendung nach soll er mit Werken Nachdruck verliehen haben, die den Menschen, die weder die Wege der Natur noch die Hilfsmittel der Kunst kannten, als übernatürlich erschienen.“ (71)

Über religiöse Führergestalten wie Moses behauptet Holbach, sie würden *vermeintliche* Wunder inszenieren, um das Volk dazu zu bewegen, bestimmte religiöse Überzeugungen und ihren Führungsanspruch zu akzeptieren. Zu diesem speziellen Punkt gibt es im areligiösen Lager keine Entsprechung, da man hier nicht an Wunder, verstanden als von einer übernatürlichen Macht hervorgerufene Ereignisse, glaubt. Im religiösen Kontext lassen sich folgende Fälle unterscheiden:

Fall 1: X ist ein Betrüger, der einen Gotteskontakt erfindet. Seiner *vermeintlichen* Sendung verleiht er mit einem Hokuspokus Nachdruck, welcher der wundergläubigen Bevölkerung als übernatürlich erscheint.

Fall 2: X ist von seinem Gotteskontakt überzeugt. Zusätzlich hält er es jedoch für erforderlich, seiner *geglaubten* Sendung mit einem Hokuspokus Nachdruck zu verleihen, welcher der wundergläubigen Bevölkerung als übernatürlich erscheint. Angenommen wird, dem Volk werde eine bloße Mitteilung des tatsächlich Geschehenen nicht genügen, und es sei legitim, es mit einem vermeintlichen Wunder zu täuschen, da es nur so auf den rechten Weg gebracht werden könne. Ein religiöser Führer kann es für erforderlich halten, die Adressaten zu manipulieren, um die Annahme des ‚wahren‘ Glaubens zu erleichtern.

Fall 3: X ist von seinem Gotteskontakt überzeugt, und er verleiht seiner *geglaubten* Sendung mit Werken Nachdruck, die er selbst als von der höheren Macht verursacht begreift, obwohl eine natürliche Erklärung möglich ist.

Fall 4: X ist von seinem Gotteskontakt überzeugt, und er verleiht seiner *geglaubten* Sendung mit Werken Nachdruck, die er selbst als von der höheren Macht verursacht begreift und die dies auch tatsächlich sind.

Holbach vertritt zumindest über weite Strecken die Manipulationstheorie der Religion, die nur mit Fall 1 rechnet.

Seine dogmatische Religionsgegnerschaft zeigt sich in der folgenden Passage:

Moses führte die Juden „in eine Wüste, wo er sie vierzig Jahre hindurch an blinden Geborsam gewöhnte. [...] [I]nsbesondere flößte er ihnen den erbittertsten Haß gegen die Götter anderer Völker ein und die ausgeklügeltste Grausamkeit gegen jene, die diese verehrten; mit Gemetzeln und Unerbittlichkeit machte er aus ihnen seinem Willen gefügige Sklaven, bereit, seinen Leidenschaften zu willfahren und sich zu opfern, um seinen ehrgeizigen Zielen zu dienen; mit einem Wort, er machte aus den Hebräern Ungeheuer an Tollheit und Wildheit.“ (71f.)

Entsprechend verfährt Holbach im dritten Kapitel mit dem Christentum. In diesem Kontext findet sich aber auch ein Argument, das auch für die undogmatische Einstellung relevant ist:

Das Christentum „war die Religion der Armen; es verkündete einen armen Gott; es wurde von Armen für arme Unwissende gepredigt; es tröstete sie über ihre Lage; seine düsteren Ideen entsprachen der Verfassung unglücklicher und bedürftiger Menschen“ (76).

Ein wichtiger Spielzug im weltanschauungskritischen Diskurs besteht darin, das Denken des weltanschaulichen Gegners als eines darzustellen, das in einer bestimmten sozialen Konstellation entstanden ist, die sich von der gegenwärtigen stark unterscheidet. Eine Denkweise, die unter den skizzierten Bedingungen attraktiv war, ist für selbstbewusste, über Erfahrungswissen verfügende und an der Verbesserung ihrer Lebensbedingungen interessierte Menschen nicht mehr angemessen. Diese Strategie der historischen Relativierung spielt in Weltanschauungskämpfen eine wichtige Rolle.

„Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen.“ So verkündet es dieses Evangelium, welches das Menschengeschlecht mehr Blut gekostet hat als alle anderen Religionen der Welt zusammengenommen.“ (77)

Die Vertreter einer Weltanschauung, sei sie nun religiös oder areligiös, können im Prozess der Durchsetzung – insbesondere wenn dieser unter dogmatischen Vorzeichen stattfindet – Dinge tun, die mit ihrer Lehre in Konflikt geraten. Diejenigen, die für „Sanftmut, Eintracht, Demut, Vergebung der Beleidigung“ eintreten, erweisen sich z.B. als „dauernd damit beschäftigt, ihren Nächsten und ihre Brüder zu quälen, zu verfolgen, zu vernichten“ (78). Diese inneren Widersprüche werden von den Anhängern gern übersehen, während die Gegner in kritischer Absicht auf sie aufmerksam machen. Grundsätzlich hat jedoch jede Ideologie² die Möglichkeit, in einer späteren Entwicklungsphase zumindest einige diese Widersprüche zu vermeiden.

Ich gehe weiter zum fünften Kapitel, das sich mit der Offenbarung befasst. Die undogmatische areligiöse Weltanschauung steht – unter Irrtumsvorbehalt – im Gegensatz zu allen Weltanschauungen, die sich auf *Offenbarung* berufen. Historisch hat sich das Offenbarungsmodell im Rahmen religiöser Weltanschauungen entwickelt: Eine höhere Instanz übernatürlicher Art, eine Gottheit zeigt sich einem auserwählten Menschen und teilt ihm ihren Willen mit. Das Offenbarungsmodell kann dann aber, wie man bereits sehen konnte, auch auf höhere Instanzen natürlicher Art angewandt werden. Hier werden wieder die grundsätzlichen Überlegungen zum Verhältnis von Glauben (im Sinne des subjektiven Überzeugtseins) und verlässlichem Wissen relevant. Denn die Ansicht, dies oder jenes sei von einer höheren Instanz, z.B. einer Gottheit, geoffenbart, kann außer im Fall einer mit empirischen Mitteln erforschbaren *kollektiven* Gott-Mensch-Kommunikation⁴⁴ nie den Status verlässlichen Wissens erreichen:

„Gott, so sagt man uns, hat zu den Menschen gesprochen, aber wann hat er denn gesprochen? Er hat vor Tausenden von Jahren zu auserwählten Menschen gesprochen, die er zu seinen Werkzeugen gemacht hat. Aber wie will man sich dessen versichern, ob es wahr ist, daß dieser Gott gesprochen hat, wenn man sich nicht auf das Zeugnis derer verlassen will, die behaupten, seine Befehle empfangen zu haben? Diese Deuter des menschlichen Willens sind doch Menschen. Aber sind Menschen nicht der Gefahr ausgesetzt, sich selbst und andere zu täuschen? Wie kann man sich also wissen, ob man sich auf die Zeugnisse verlassen kann, die diese Werkzeuge des Himmels sich selbst gegeben haben? Wie man kann wissen, ob sie nicht von einer zu lebhaften Einbildungskraft oder irgendeiner Illusion genarrt worden sind? Wie soll man heute noch herausfinden, ob es wirklich wahr ist, daß sich dieser Moses vor einigen tausend Jahren mit seinem Gott unterhalten und von ihm das Gesetz des jüdischen Volkes empfangen hat?“ (86)

Die undogmatische areligiöse Position verbietet nicht den religiösen Offenbarungsglauben (obwohl sie ihn nicht teilt). Sie fordert aber die religiös Denkenden dazu auf, zu einem *reflektierten* Glauben überzugehen, welcher erkennt,

⁴⁴ „Eine Offenbarung, die wahrhaftig wäre, die von einem gerechten und gütigen Gott käme und für alle Menschen notwendig wäre, müsste klar genug sein, um auch vom ganzen Menschengeschlecht verstanden zu werden.“ (85)

dass diese subjektive Überzeugung nicht den Status eines verlässlichen Wissens hat – und der deshalb Andersdenkende, die diesen Glauben nicht teilen, toleriert.

Wird der weltanschauliche Absolutheitsanspruch aber beibehalten, so eröffnet die Satzform „Gott (oder eine andere höhere Instanz) hat das und das offenbart“ die Möglichkeit *beliebiger* inhaltlicher Füllung. Wenn ich X, der als Werkzeug Gottes auftritt, derart glaube, dass ich das, was er verkündet, für verlässliches Wissen halte, so kann X alles, was er möchte, als den Willen Gottes ausgeben: „Gott will, dass wir Krieg gegen ein anderes Volk führen“, „Gott will, dass wir die Ungläubigen ausrotten“, usw. „In allen religiösen Disputen glauben beide Parteien, Gott auf ihrer Seite zu haben, folglich sind sie halsstarrig.“ (146) Nimmt man aber den Wissensanspruch zurück, so bedeutet das, anderen einzuräumen, dass sie andere subjektive Überzeugungen haben dürfen, darunter solche, die mit den eigenen nicht vereinbar sind.

Im sechsten Kapitel behauptet Holbach, dass alle Religionen sich

„trotz ihrer Nichtübereinstimmung von der Gottheit selbst herleiten und behaupten, ein ausschließliches Recht auf deren Gunstbeweise zu besitzen. [...] Ein jede Religion behauptet von sich, die einzig wahre zu sein, und schließt alle andern Religionen aus. Alle drohen denen mit dem göttlichen Zorn, die es ablehnen, sich ihrer Autorität zu unterwerfen.“ (88)

Das Gesagte gilt nur für Religionen im dogmatischen Stadium, die explizit oder implizit einen weltanschaulichen Absolutheitsanspruch erheben. Bezieht man andere dogmatische Religionen in die Rechnung ein, so erkennt man, dass diese in Konflikt miteinander stehen⁴⁵ und dass der Anspruch, „die einzig wahre zu sein“, nicht mit erfahrungsbezogenen Argumenten gestützt werden kann. Dieser Anspruch ist daher kognitiv wertlos – er ist als Ausdruck der fehlerhaften Annahme zu betrachten, dass das, wovon ich subjektiv fest überzeugt bin, automatisch den Status verlässlichen und sogar definitiven Wissens hat. Diese Überzeugung ist es, von der sich alle Weltanschauungen trennen müssen, wenn sie miteinander friedlich koexistieren wollen.

So, wie der Anspruch, die einzig wahre Weltanschauung zu besitzen, von jeder Position aus formuliert werden kann, so können auch bestimmte Argumente von jeder Position aus vorgebracht werden, was ihre kognitive Wertlosigkeit zeigt:

„Auf Grund welcher Merkmale sollen wir die Überlegenheit des Christentums über andere Religionen anerkennen? Man sagt uns: wegen seiner Märtyrer. Aber ich sehe Wunder, Weissagungen und Märtyrer in allen Religionen der Welt.“ (89) „Wenn Märtyrer die Wahrheit einer Religion beweisen könnten, dann gäbe es keine Religion und keine Sekte, die nicht als wahr angesehen werden könnte.“ (97)

Märtyrer im allgemeinen Sinn kann es im Kontext jeder Weltanschauung geben, nämlich Menschen, die aufgrund ihrer Überzeugung bereit sind, im Notfall ihr Leben für die zentralen Ideen ihrer Weltanschauung zu opfern. Sie haben für die Anhänger des jeweiligen Überzeugungssystems eine Vorbildfunktion, und sie können Schwankende dazu bewegen, einen Weltanschauungswechsel zu vollziehen – nach dem Motto: „Wenn für X seine Überzeugungen wichtiger sind als sein Leben, so muss an ihnen etwas dran sein“. Da aber Märtyrer und die Bewunderung ihrer Standhaftigkeit durch die Verehrer im Kontext ganz unterschiedlicher Weltanschauungen auftreten, kann ihre Existenz nicht die Wahrheit einer *bestimmten* Weltanschauung beweisen.

An Wunder kann man immer glauben, d.h. subjektiv davon überzeugt sein, dass ein Wunder vorliegt. Wird allerdings angenommen, dieser Glaube sei zugleich ein verlässliches Wissen, so gerät man in Schwierigkeiten. Denn jeder Wissensanspruch lässt kritische Prüfung zu, eine solche Prüfung nimmt der von einem Wunder subjektiv Überzeugte aber nicht vor, ja mehr noch: Er ist bestrebt, sie zu vermeiden.

„Ein weiser Mensch [...] müsste untersuchen, ob die außergewöhnliche Wirkung, die er nicht versteht, nicht von irgendeiner natürlichen Ursache herrührt, deren Art und Weise zu wirken ihm unbekannt ist“ (90).

Der areligiös Denkende muss keineswegs a priori ausschließen, dass es den Eingriff einer höheren Macht in das natürliche Geschehen geben *könnte*, aber er wird in jedem konkreten Fall prüfen, „ob die außergewöhnlicher Wirkung [...] nicht von irgendeiner natürlichen Ursache herrührt“. Lässt sich das aber nachweisen, so ist in diesem Fall die religiöse Annahme entkräftet. Denn das, was sich natürlich erklären lässt, braucht nicht mehr übernatürlich erklärt zu werden.

Außerdem handelt es sich aus empirisch-rationaler Sicht nicht um glaubwürdige Zeugen:

Sind z.B. die Apostel „glaubwürdig, und ist ihr Zeugnis unanfechtbar? Waren diese Zeugen aufgeklärte Menschen? Selbst nach Eingeständnis der Christen waren sie nicht aufgeklärt, sie entstammten der Hefe des Volkes und waren demzufolge leichtgläubig und unfähig, etwas zu prüfen. Waren diese Zeugen etwa unbefangen? Nein, sie hatten zweifellos das größte Interesse daran, die wunderbaren Taten zu bestätigen, welche die Göttlichkeit ihres Meisters und die Wahrheit der Religion bewiesen, die sie einführen wollten. Sind eben diese Taten von den zeitgenössischen Geschichtsschreibern bestätigt worden? Keiner von ihnen hat darüber berichtet. [...] Es sind stets nur die Christen, die uns die Wunder Christi bezeugen.“ (90f.)

Beim Wunderglauben sind Wissensansprüche eigentlich immer im Spiel; man glaubt ja, dass „die wunderbaren Taten“ *tatsächlich* geschehen sind, und man weist auf sie hin, um „die Wahrheit der Religion“ zu beweisen.

⁴⁵ So wird der himmlische Ursprung des Christentums „von allen anderen Religionen bestritten, und das mit ebensoviel rund, wie die christliche Religion deren himmlischen Ursprung in Frage stellt“ (88). Entsprechend gilt bezogen auf die „Kunst der Prophezeiung“: „Jeder behandelte seinen Rivalen als einen falschen Propheten und behauptete, er sei vom bösen Geist inspiriert.“ (94)

In diesem Kontext kommt der Betrugstheorie übrigens ein relatives Recht zu: Man kann *vermeintliche* Wunder gezielt einsetzen, „um die Menschen zum Glauben an das, was sie ihnen verkündeten, zu zwingen“ (92). „[I]ch beweise euch, daß ich die Wahrheit sage, indem ich vor euren Augen Dinge tue, die ihr nicht verstehen könnt“ (92).

Bereits Bacon hat in seiner Idolenlehre, bezogen auf die Naturerkenntnis, auf die tiefsitzende Neigung hingewiesen, diejenigen Annahmen ungeprüft zu akzeptieren, die mit den eigenen Überzeugungen und Bedürfnissen im Einklang stehen. Diese Tendenz ist, wie in Kapitel 3.4 betont, auch im Alltagsdenken und insbesondere auch auf weltanschaulicher Ebene wirksam:

„Die Menschen nehmen es nicht genau in Dingen, die sie mit ihren Ansichten in Übereinstimmung bringen können.“ (95)

Das ist auch ein Kernsatz der Theorie des bedürfniskonformen Denkens.

Blom grenzt Holbachs Sicht der Religion von der Voltaires ab.

„Während Voltaire meinte, Gott sei allein schon deswegen nötig, um den Plebs in Schach zuhalten, kam der Baron zur entgegengesetzten Schlussfolgerung: Religion besteht nicht nur aus absurden Geschichten, sie hat es auch nicht geschafft, aus den Gläubigen bessere Menschen oder gehorsamere Bürger zu machen. Im Gegenteil, sie war nichts anderes als ein Instrument der Unterdrückung. Fürsten, die nicht eine einzige Messe verpassen würden, zetteln ungerechte Kriege an und machen die Armen ärmer, um ihr Leben zu finanzieren. Im Namen des Herrn nehmen die Mächtigen von denjenigen, die sich nicht verteidigen können.“ (Blom 2011: 130)

5. Zur Überwindung dogmatischer Formen des religiösen Denkens

Die Überwindung dogmatischer Formen des religiösen Denkens ist das Ziel der anderen Grundform der undogmatischen Aufklärungsphilosophie, die an *religiöse* Prämissen gebunden ist. Da ich die areligiöse Grundform vertrete, kann ich mich hier mit einigen vorläufigen Überlegungen begnügen.

Was bedeutet es für den Vertreter eines religiösen Überzeugungssystems, auf der Ebene des Weltbilds eine undogmatische Haltung einzunehmen? Von ihm wird nicht gefordert, seine religiösen Grundüberzeugungen aufzugeben, die etwa die Existenz Gottes und dessen Eigenschaften betreffen. Gefordert ist nur der Verzicht auf den definitiven bzw. absoluten Wahrheitsanspruch für diese Überzeugungen und der Übergang zu der Auffassung, dass alle Weltbilder hypothetische Konstruktionen des menschlichen Geistes darstellen: „Ich bin überzeugt davon bzw. ich *glaube* daran, dass es einen Gott gibt, welcher dieser und jene Eigenschaften hat, aber ich bin mir dessen bewusst, dass meine Überzeugung kein Wissen stellt und schon gar kein definitives“. Man weiß um den hypothetischen Charakter und die Irrtumsanfälligkeit der eigenen Weltbildannahmen und respektiert, dass andere Individuen anderen Annahmen folgen: „Ich respektiere und toleriere, dass du andere Überzeugungen bzw. Glaubensvorstellungen hast“.⁴⁶

Der Übergang von der dogmatischen zur undogmatischen Position hat aber noch weitere Konsequenzen. Im dogmatischen Stadium religiöser Weltanschauung wird häufig ein politisch relevanter Wille Gottes angenommen, und man ist dann bestrebt, diesen göttlichen Willen praktisch umzusetzen. Wie verhält man sich im undogmatischen Stadium zu einer solchen Überzeugung? Es ist *denkbar*, dass es einen Gott gibt und dass dieser z.B. von den X verlangt, in den Krieg gegen die ungläubigen Y zu ziehen, um diese für ihren Unglauben zu bestrafen. Der undogmatische religiöse Mensch wird diese Annahme aber nicht schon dann akzeptieren, wenn ein hochrangiger Priester nur *behauptet*, es sei Gottes Wille, dass die X in den Krieg gegen die Y ziehen. Eine solche Behauptung bedarf der kritischen Prüfung: Was spricht dafür, dass sie zutreffend ist? Insbesondere wird es dem undogmatischen religiösen Menschen nicht genügen, wenn behauptet wird, Gott habe einem bestimmten Menschen seinen Willen *offenbart*. Das mag der Fall sein, aber auch hier geht es darum, diese Vermutung zu *stützen*. Diese Stützung ist erforderlich, weil der Anspruch eines Menschen, Gott sei in Kontakt mit ihm getreten und habe ihm seinen Willen mitgeteilt, offenkundig auch unberechtigt sein *kann*; vgl. Abschnitt 4.1. Es ist möglich, dass diese Person sich selbst täuscht (eine solche Selbsttäuschung mag z.B. durch eine psychische Erkrankung bedingt sein) oder andere betrügt (sie erfindet einen Gotteskontakt, um ihre politischen Ziele besser durchsetzen zu können). Das bedeutet konkret: Der undogmatische Vertreter einer religiösen Weltanschauung wird bloße Behauptungen

⁴⁶ Entsprechendes gilt dann auch für den Anhänger eines areligiösen Überzeugungssystems: Aufzugeben ist der Anspruch, die Nichtexistenz übernatürlicher Wesen auf definitive Weise erkennen zu können, sowie alle sich aus diesem unbegründeten Anspruch ergebenden Konsequenzen.

religiöser Führer nicht ohne Weiteres akzeptieren, und er wird sich reserviert gegenüber vermeintlichen Offenbarungen verhalten, da sich mit empirisch-rationalen Mitteln nicht hinlänglich nachweisen lässt, dass tatsächlich eine Offenbarung und keine Selbst- oder Fremdtäuschung vorliegt. Der undogmatische religiöse Mensch wird zwar nicht *ausschließen*, dass Gott tatsächlich von den X verlangt, in den Krieg gegen die ungläubigen Y zu ziehen, aber er wird die Behauptung für (bislang) nicht hinlänglich gestützt halten; daher wird er den von anderen behaupteten göttlichen Auftrag auch nicht ausführen. „Es könnte sein, dass Gott das will, es könnte sich aber auch anders verhalten; eine so folgenreiche Annahme akzeptiere ich erst, wenn sie als hinlänglich gesichert gelten kann“. Im undogmatischen Stadium werden somit nicht einfach sämtliche zuvor als definitiv wahr geltenden religiösen Weltbildannahmen mit einem Irrtumsvorbehalt versehen und *beibehalten* – es findet vielmehr ein Umbau der religiösen Weltbildtheorie statt, wobei einzelne Hypothesen in Zweifel gezogen und aufgegeben werden.

Im Rahmen der undogmatischen Einstellung wird zwischen dem subjektiven Überzeugtsein von etwas, dem empirischen Wissen und dem vermeintlich höheren Wissen unterschieden. Der undogmatische religiöse Mensch verzichtet auf höhere Weihen religiöser Art; dazu gehört auch die Annahme „Gott selbst hat X seinen Willen mitgeteilt“. Dass tatsächlich ein Gotteskontakt stattgefunden hat, kann empirisch nicht hinlänglich gesichert werden; es ist daher immer zu erwägen, dass eine Selbsttäuschung oder ein Betrug vorliegen könnte. Wird nun verlangt, man müsse den Tatbestand gläubig als gegeben hinnehmen, hier komme es eben auf den *Glauben* an, so ist zu entgegnen, dass dies wiederum ein Spielzug ist, der *von jeder weltanschaulichen Position aus* gemacht werden kann und der aufgrund dieser beliebigen Anwendbarkeit kognitiv wertlos ist. Kann jede religiöse Weltanschauung die Karte „Du musst demjenigen bedingungslos glauben, der behauptet, ihm sei von Gott das und das offenbart worden“ – eventuell mit Zusätzen wie „weil er ansonsten Großes für uns geleistet hat“ – ausspielen, so würde dies keinen Schritt weiter führen, da sich auf diese Weise *jede beliebige* religiöse Annahme absichern ließe. Das führt zu zusätzlichen Schwierigkeiten, da der Gottheit dann einander logisch ausschließende Offenbarungen zugesprochen werden müssten. Innerhalb einer bestimmten religiösen Weltanschauung kann dem Anspruch „X ist das und das von Gott offenbart worden“ sicherlich mit geeigneten Mitteln zur Akzeptanz verholfen werden; in der Konkurrenz aber mit einer anderen Offenbarungsreligion aber zeigen sich die Probleme, sofern dort angenommen wird, Gott habe etwas *anderes* offenbart. Kurzum, die Bereitschaft, einen Offenbarungsanspruch gläubig hinzunehmen, ist eine Form, die mit beliebigen religiösen Inhalten gefüllt werden kann. Daher ist die Auskunft, in diesen Dingen komme es eben auf den *Glauben* an, in kognitiver Hinsicht wertlos. Sie kann zwar zur Folge haben, dass einige dieser Aufforderung folgen, aber damit ist in der Sache überhaupt nichts entschieden. Das wird besonders deutlich, wenn man Varianten wie die folgende bedenkt: „Adolf Hitler hat von der Vorsehung den Auftrag erhalten, die Juden zu vernichten, und wir Deutschen sollten ihm gläubig folgen“. Entsprechendes gilt für areligiöse Weltanschauungen, die dem Offenbarungsmodell in *transformierter* Form folgen. Behauptet eine weltanschauliche Autorität areligiöser Art „Das musst du einfach glauben“, so führt dies manchmal dazu, dass ein an einer Weltbildannahme Zweifelnder von seinem Zweifel ablässt und die These von nun an fraglos akzeptiert. Dieses Mittel kann jedoch von *jeder* Position eingesetzt werden, um diejenigen, die an bestimmten grundlegenden Überzeugungen zweifeln, von ihrem Zweifel abzubringen: „Die Grundannahmen *meiner* Weltanschauung sind eben die definitiv wahren, die zu glauben, d.h. hier: bedingungslos zu akzeptieren sind“.

Mit dem Verzicht darauf, das eigene Überzeugungssystem *metaphysisch*, *abzusichern*, löst sich auch ein spezifisches Sendungsbewusstsein auf. Der politische Akteur etwa, der über höhere Weihen zu verfügen glaubt, betrachtet sich häufig als von einer höheren Instanz *beauftragt*. Im Fall eines religiösen Überzeugungssystems ist dies eine höhere Instanz *übernatürlicher* Art (der Gott oder eine von mehreren Gottheiten), im Fall eines areligiösen Überzeugungssystems hingegen eine höhere Instanz *natürlicher* Art (z.B. die Natur, die Vernunft, die Geschichte). Der Akteur ist nicht einfach nur bestimmten Überzeugungen, Werten und Zielen verpflichtet, die er anderen Überzeugungen, Werten

und Zielen aus bestimmten Gründen vorzieht, er meint, die *definitiv wahren bzw. richtigen* Überzeugungen, Werte und Ziele zu vertreten und sieht sich als von der jeweiligen höheren Instanz beauftragt, der weltanschaulichen Wahrheit zum Sieg zu verhelfen. Anders ausgedrückt: Er schreibt sich selbst eine von der jeweiligen höheren Instanz ausgehende *Sendung* oder *Mission* zu. Das aber bedeutet, dass die anderen Positionen im weltanschaulichen und speziell im politischen Spektrum die *definitiv falschen* Überzeugungen, Werte und Ziele vertreten und daher mit allen verfügbaren Mitteln zu bekämpfen sind.

6. Böse Philosophen – Nutzung von und Kritik an Philipp Bloms Buch

Philipp Bloms Abhandlung ist in der Hauptsache eine hervorragende philosophie- und kulturhistorische Studie über den Holbach-Salon, welche auch das Leben und Denken der wichtigsten Besucher sowie ihrer Vorläufer aufarbeitet. Darüber hinaus bezieht der Autor selbst philosophisch Stellung: Er plädiert für eine *Rückbesinnung* auf das vergessene Erbe der radikalen französischen Aufklärung, will „die Erinnerung an die radikale Aufklärung“ (Blom 2011: 358) wach halten.

6.1 Philosophiehistorische Vertiefung mit Bloms Hilfe

In diesem Abschnitt nutze ich einige Textpassagen, um das Verhältnis der undogmatischen Aufklärungsphilosophie areligiösen Typs zu wichtigen neuzeitlichen und einigen früheren Denkern zu charakterisieren. Holbach entwickelt, wie die vorstehenden Ausführungen zeigen, eine dogmatische Aufklärungsphilosophie *areligiöser* Art. Davon ist Voltaire (1694–1778) abzugrenzen.

Er wollte, dass die Menschen *vernünftig* handelten, ohne dabei gleich die bestehende Ordnung umzustürzen. Die Religionskritik, für die er so berühmt wurde, beschränkte sich auf Angriffe gegen offensichtlichen Aberglauben, Korruption und sektiererische Engstirnigkeit, nicht aber gegen die Religion selbst, und seine Angriffe gegen die Mächtigen wurden im Laufe der Jahre immer milder (39).

Voltaire vertritt eine mit bestimmten Vernunftprinzipien zu vereinbarende Form der Religion und kritisiert religiöse *Fehlentwicklungen* – er attackiert nicht „die Religion selbst“. Es handelt sich also um eine dogmatische Aufklärungsphilosophie *religiösen* Typs.⁴⁷ Auch Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) lässt sich, Blom folgend, hier einordnen.

Aufklärungsphilosophien religiösen Typs lassen sich in vielen Fällen auf René Descartes (1596–1650) zurückführen, dessen Ansatz es ermöglicht, „Wissenschaft und religiösen Glauben zumindest scheinbar zu vereinen“ (109).

Die Philosophie müsse [...] damit beginnen, alles zu bezweifeln, um so zu einer Einsicht vorzudringen, die nicht weiter bezweifelt werden kann, meinte er. Es ging darum, durch diese Methode einen archimedischen Punkt zu finden, eine unbezweifelbare, unumstößliche Wahrheit, auf der ein ganzes System aufgebaut werden konnte. Was kann ich mit Sicherheit wissen? [...] Auch wenn ich jede Sicherheit anzweifele, wenn ich nichts als gegeben und sicher annehme, so ist in diesem Moment doch sicher, dass der zweifelnde Geist selbst, der diese Frage stellt, besteht. Der Geist, der im Zweifel seine eigene Existenz beweist, bot die unumstößliche erste Sicherheit, nach der Descartes gesucht hatte, brachte aber ein zweites, fast unüberwindliches Problem mit sich. Wenn der denkende Geist sich seiner eigenen Existenz sicher sein kann – was berechtigt ihn zu dem Schluss, dass das, worüber er nachdenkt, auch wirklich existiert? Wie kann ich mir sicher sein, dass meine Sinneseindrücke mich nicht in die Ir-

⁴⁷ Beim Umgang mit Vertretern einer generellen Religionskritik aus areligiöser Perspektive tendiert Voltaire – mit welchem Bewusstseinsgrad auch immer – zu *Verfälschungen*. So setzt er sich z.B. für Jean Meslier (1664–1729) ein und gibt 1761 das *Testament de Jean Meslier* heraus, passt dabei aber den Textbestand an seine eigenen Überzeugungen an. „Weit davon entfernt, Mesliers Thesen lediglich stringenter zu organisieren, hatte der Herausgeber alle auf Atheismus und soziale Revolution hindeutenden Passagen gestrichen und aus der fulminanten Polemik ein mildes, deistisches Traktat gemacht, das sich gegen kirchlichen Machtmissbrauch und übertriebenen Aberglauben richtete. Voltaires Version enthielt keine Angriffe auf das Christentum selbst, keinen Aufruf zum Widerstand gegen den Adel, keine utopischen Träume von einer gerechten Gesellschaft, die sich aus gleichen, freien und gebildeten Bürgern zusammensetzte. Der große Mann hatte Meslier noch im Grab kastriert.“ (122f.) Voltaire *verinnahmt* ihn für seine „moderatere[], deistische[] Weltanschauung“ (123). „Den Atheismus hielt er nicht nur für politisch gefährlich, sondern auch für eine Bedrohung seiner eigenen Position als vernünftiger Mahner und Kritiker.“ (124)

re führen, dass es außerhalb meines Geistes objektive Tatsachen gibt, über die ich nachdenken und kommunizieren kann? [...] [W]ir können die Welt erkennen, wie sie wirklich ist, nicht nur, wie unsere Sinne sie wahrnehmen. An dieser Behauptung hing der Erfolg von seinem gesamten philosophischen System, und um sie zu beweisen, benutzte er ein altes philosophisches Argument, dessen Kurzform lautet, dass Gott uns nicht zum Narren halten würde. Unser Geist enthält die Idee der Vollkommenheit. Etwas, das vollkommen ist, muss auch existieren, denn etwas, was es nicht gibt, ist qua Definition unvollkommen. Existenz ist also eine Eigenschaft der Vollkommenheit, und weil die Idee eines vollkommenen Wesens existiert, muss es dieses vollkommene Wesen auch geben. Dieses Wesen – Gott – könnte seine Geschöpfe nicht täuschen, denn Täuschung wäre eine Schmälerung seiner Vollkommenheit und würde es unvollkommen machen. Die Schöpfung, die Gott seinen Kreaturen offenbart, muss deshalb ein wahrhaftiges Abbild der Welt sein. (109f.)

Descartes' Philosophie greift somit bereits bei der Beantwortung der Grundfragen auf religiöse Prämissen zurück: Gott wird bei ihm „zum notwendigen Teil dieser Welt“ (110). Zur Kritik heißt es bei Blom:

Die Idee eines vollkommenen Wesens, das notwendig existieren muss, stammte von dem scholastischen Denker Anselm von Canterbury (1034–1109) und wurde später als der ontologische Gottesbeweis bezeichnet. Schon im Mittelalter aber fand ein anonymen Mönch eine vernichtende Entgegnung: Wenn es wahr ist, dass ein vollkommenes Wesen bestehen muss, nur weil eine Idee davon in meinem Geist ist, muss dann auch eine vollkommene Insel irgendwo im Meer bestehen, nur weil ich sie denken kann? Zwar setzt die Vollkommenheit einer Idee ihre Existenz voraus, aber eben nur ihre Existenz als Idee, nicht als unabhängig davon existierende Realität. Mit diesem Gottesbeweis aber brach der Schlussstein aus dem Gewölbe von Descartes' System heraus und verwandelte es in einen philosophischen Schutthaufen. Wenn es keinen Gott gibt, der die Verlässlichkeit der Wahrnehmung und damit die Existenz der Außenwelt garantiert, dann bleibt der zweifelnde Intellekt allein im Gefängnis seines Mantras „ich denke, also bin ich“. Ohne Gott gibt es keinen logisch unanfechtbaren Weg aus der Einsamkeit des träumenden Geistes, keine Brücke zu den Phänomenen. (112)

Für die Linie der Aufklärungsphilosophie religiösen Typs ist darüber hinaus Descartes' These bedeutsam, dass

Geist und Materie zwei völlige unterschiedliche Substanzen [sind]. Die Materie ist im Raum ausgedehnt, aber ohne Bewusstsein, der Geist ist sich seiner selbst bewusst, ist aber weder räumlich noch sterblich. Geist und Materie stehen in einer Wechselwirkung, deren Mechanismus rätselhaft bleibt. Während die Materie aber objektiv und empirisch zum Objekt wissenschaftlicher Beobachtung gemacht werden kann, ist der Bereich des Geistigen mit diesen Werkzeugen nicht zu erfassen. [...] Descartes hatte zwei unterschiedliche Territorien geschaffen – Materie und Geist – und damit logisch scheinbar zwingend dargelegt, dass die Wissenschaft, die sich ausschließlich mit materiellen Fragen beschäftigte, in keiner Weise eine Bedrohung für den Glauben darstellen konnte. Es war möglich, Wissenschaftler und gleichzeitig Christ zu sein. (110f.)⁴⁸

Die Annahme des Geistes als unabhängiger Substanz ermöglicht es erstens, die Reichweite der Wissenschaft – insbesondere der strikten Erfahrungswissenschaft – zu *begrenzen*. Diese hat es nur mit der Materie und *nicht* mit dem Geist zu tun. Zweitens gestattet es die Annahme, die (Erfahrungs-)Wissenschaft mit dem religiösen Glauben zu versöhnen – auf „die spirituelle Substanz von Descartes“ hatte „die Wissenschaft keinen Zugriff“ (112).

Descartes' Zwei-Territorien-Lehre ist der dogmatischen Einstellung verpflichtet. Kann mit empirisch-rationalen Denkmitteln nur das Territorium der Materie erschlossen werden und steht für das Territorium des Geistes gar kein verlässliches Instrumentarium zur Verfügung, das zu überprüfbareren Erkenntnissen besonderen Typs führt, so kann die Lehre dazu dienen, um *beliebige* religiöse Annahmen als in der Dimension des Geistes zutreffend auszugeben. Descartes' Ziel ist es offenbar, be-

⁴⁸ „Der Dualismus von Geist und Materie ist dem Wesen nach platonisch, denn schon Platon hatte die Welt in materielle Erscheinung und geistige Realität geteilt. Mit dieser Teilung aber stellte sich eine der ältesten und kompliziertesten Fragen der Philosophie nur umso dringlicher: Wenn Geist und Materie zwei unterschiedliche Substanzen sind, wie können sie dann aufeinander wirken? Wie kann ein Gedanke oder ein Willensimpuls darin resultieren, dass ich meinen Arm hebe? Wie wirkt die unsterbliche Seele auf den sterblichen Körper? [...] Anatomen seziierten die Leichen hingerichteter Verbrecher auf der Suche nach dem Sitz der Seele, Philosophen versuchten vergeblich, die genauen Eigenschaften der beiden Substanzen festzulegen, die Wissenschaft stand vor der enormen Herausforderung, den exakten Punkt der Interaktion zu bestimmen.“ (111) Aus areligiöser Sicht erscheint die Zwei-Territorien-Lehre erstens als Irrtum und zweitens als *bedürfniskonformer* Irrtum.

stimmte Überzeugungen der *christlichen* Tradition – z.B. den Glauben an die Existenz eines vollkommenen Gottes – als für das Territorium des Geistes gültig und mit der neuzeitlichen Wissenschaft kompatibel zu erweisen. Da indes keine haltbaren Gültigkeitsnachweise erbracht werden, welche andersartige religiöse Überzeugungen ausschließen, kann die von Descartes angewandte Strategie verwendet werden, um *beliebige* religiöse Überzeugungen scheinhaft zu rechtfertigen und vor wissenschaftlich begründeter Kritik zu schützen.

Auch die kognitive Ideologietheorie behauptet, dass es möglich ist, „Wissenschaftler und gleichzeitig Christ zu sein“; die Begründung ist jedoch anders. Da die Existenz einer übernatürlichen Dimension nicht mit wissenschaftlichen Denkmitteln *definitiv ausgeschlossen* werden kann, ist es grundsätzlich zulässig, von deren Existenz überzeugt zu sein; das schließt nicht aus, dass es ernstzunehmende Argumente gegen diese Existenzannahme gibt. Bei Descartes hingegen gilt die Existenz des Territoriums des Geistes – was auch mit dem dargelegten Gottesbeweis zusammenhängt – als *definitiv gesichert*.

Während *religiös* grundierte Aufklärungsphilosophien sich häufig auf Descartes zurückführen lassen, stehen viele *areligiöse* in der Tradition Baruch de Spinozas (1632–1677). Er

gab vor, nichts weiter zu tun, als die unendliche Größe Gottes zu beschreiben, gebrauchte dabei aber die Argumente der scholastischen Theologie, um eben diese Theologie auszuhebeln und die cartesianische Methode gegen Descartes' eigene Metaphysik zu verwenden. Für Baron Holbach und seine Freunde wurde er so zu einem unverzichtbaren philosophischen Verbündeten. [...] Gott, die Substanz der Welt, war demnach notwendigerweise einzigartig, universell und allgegenwärtig. Aus ihren unendlichen Modulationen entstand die Welt in all ihrer Vielfalt, und außer dieser Substanz konnte nichts existieren. [...] Wenn aber Gott als universelle Substanz notwendigerweise existierte, dann konnte die cartesianische Zwei-Substanzen-Lehre nicht richtig sein. Gott selbst war notwendigerweise ungeteilt, und außerhalb von Gott konnte keine zweite Substanz bestehen, denn seine Vollkommenheit wäre dadurch eingeschränkt. Dies bedeutete auch, dass der denkende Geist und die ausgedehnte Materie unmöglich zwei voneinander verschiedene Substanzen sein konnten, beide waren vielmehr nichts anderes als unterschiedliche Manifestationen derselben und einzigen göttlichen Substanz, die sich materiell oder immateriell offenbaren konnte. (116)

Damit ebnete Spinoza *mittels einer religiös-theologischen Argumentation spezifischer Art* „den Weg für die Materialisten des 18. Jahrhunderts“ (117), d.h. für dogmatische *areligiöse* Weltanschauungen.

Spinozas Gottesverständnis gerät in Konflikt mit zentralen Annahmen der christlichen Religion, z.B. mit dem Glauben an Wunder als

Gottes Mittel [...], um mit seinen Kreaturen zu kommunizieren. Gott, argumentierte Spinoza, sei die einzige Substanz der Welt, notwendig und vollkommen. Sein Wille sei das Gesetz des Universums, und seine Vollkommenheit bedeute, dass auch die von ihm geschaffene Welt vollkommen sei. Wenn nun die Menschen die Welt mit ihrer Ungerechtigkeit, mit Tod, Fäulnis und Leiden nicht als vollkommen erfahren würden, so liege das daran, dass sie diese Dinge nicht so verstehen könnten, wie Gott sie verstehe, denn jedes Phänomen sei eine Manifestation Gottes und seiner Vollkommenheit. Aus dieser beinahe frömmelischen Analyse zog Spinoza einen skandalösen Schluss: Weil Gott vollkommen ist, ist es auch unmöglich, dass er etwas tut, was seiner Vollkommenheit nicht entspricht, weil er dadurch selbst unvollkommen würde. Wundergeschichten können deswegen nur durch menschliche Unwissenheit oder bewusste Täuschung entstehen und sagen nichts über Gott aus, denn jeder Eingriff in die Schöpfungsordnung und die Naturgesetze würde bedeuten, dass Gott die vollkommene Ordnung der Dinge ändert und damit auch sich selbst unvollkommen macht. Gott vollbringt keine Wunder, denn er selbst kann die Naturgesetze nicht ändern, ohne seiner eigenen Natur zu widersprechen. (117)

Spinoza nimmt somit an, dass die Welt eine perfekte Schöpfungsordnung darstellt: Gottgegebene Naturgesetze regeln alles auf *vollkommene* Weise. Der traditionelle Wunderglaube ist mit diesem Gottesverständnis in der Tat unvereinbar. Das lässt sich auch so akzentuieren: In einer „vollkommenen[n] Ordnung der Dinge“ sind Wunder – die ja auch als göttliche Korrekturen dieser oder jener realen *Unvollkommenheit* zu denken sind – überhaupt nicht *erforderlich*; wer an Wunder glaubt, hat demnach das Wesen Gottes nicht erkannt.

Nach Spinoza wird das Universum durch Naturgesetze geregelt; da diese Gesetze Ausdruck der göttlichen Vollkommenheit sind, ist auch die durch sie geregelte Welt vollkommen. Daraus wird dann aus *areligiöser* Perspektive: Das Universum ist durch Naturgesetze geregelt, die sich *nicht* auf

Gott zurückführen lassen; die Vollkommenheitsthese wird ebenfalls preisgegeben. Nach dieser Auffassung hat Spinoza Gott als „bloße[] Metapher für die Naturgesetze“ verwendet, für den *auf areligiöse Weise* verstandenen „notwendigen Lauf der Dinge“ (117). Er war demnach ein *materialistischer Determinist*, der sich als *Theologe* getarnt hat. Nach meiner Auffassung handelt es sich hier, was Blom nicht hinlänglich erkennt, um eine *aneignende Umdeutung* der religiös-theologischen Lehre Spinozas; vgl. Kapitel 4.3. Es heißt:

Wie seine Zeitgenossen sofort begriffen, war Spinozas Gott nichts weiter als eine bestimmte Art, über die Gesetzmäßigkeiten der physischen Welt zu sprechen, der einzig bestehenden Welt. Man kann die absolute Vollkommenheit dieses Gottes verehere, aber er ist kein Gott mehr, der belohnen oder strafen kann, kein liebender oder zorniger Vater. Es ist die blinde Notwendigkeit der materiellen Welt, und es bleibt niemand, an den sich Gebete richten ließen. Spinoza hatte nichts weniger getan, als Gott völlig aus der Welt zu preisen. (118)

Nach meiner Auffassung liegt bei Spinoza eine *religiöse* Weltanschauung vor, die eine „absolute Vollkommenheit“ Gottes und dann auch der Welt annimmt; das hat zur Folge, dass die traditionelle Vorstellung eines persönlichen Gottes, „der belohnen oder strafen kann“, abgelehnt wird. Einige Spinozas Philosophie rezipierende Zeitgenossen vertreten hingegen eine *areligiöse* Weltanschauung und schreiben Spinoza in einer *projektiv-aneignenden Interpretation* fälschlich die eigene Sichtweise zu. Sie glauben an „die blinde Notwendigkeit der materiellen Welt“, nehmen aber keineswegs eine „absolute Vollkommenheit“ Gottes und dann auch der Welt an – die Naturgesetze gelten *nicht* als Ausdruck göttlicher Vollkommenheit. Beide Positionen stimmen darin überein, dass nicht mehr an einen belohnenden oder strafenden Gott geglaubt wird; die Gründe dafür sind jedoch jeweils andere. Ich teile daher Bloms folgende Einschätzung nicht: „Viele Interpreten haben Spinoza als einen Pantheisten bezeichnet, der Gottes Willen, Liebe und Vorsehung in jedem Grashalm und jedem Tropfen sieht, aber das ist ein grundlegendes Missverständnis.“ (118) „Die nüchternen und mathematisch durchargumentierten Werke des niederländisch-jüdischen Philosophen“ legten nicht direkt „das Fundament für ein Weltbild, das ein fast unbegrenztes Potenzial für die europäische Ideengeschichte hatte“ (118). Spinozas Philosophie stellt eine neue Position *im religiösen Spektrum* dar, die Theologen aus gutem Grund „als gefährliche Häresie verdammt“ (118). Die äußerste intellektuelle Konsequenz *areligiöser Art*, die z.B. Freidenker Spinoza zuschreiben, findet sich bei ihm gar nicht. Wenn Spinoza „nur eine Substanz“ annimmt, so hat er zwar keinen Platz mehr „für Wunder, unsterbliche Seelen“, wohl aber für eine neue Form religiösen Glaubens „ohne Jenseits“ (119). Erst vom *umgedeuteten* Spinoza aus führt „ein direkter Weg zur Revolution“ (119). Spinozas Welt ist noch keine „Welt ohne Gott“ (125).⁴⁹

Wichtige Vorläufer der areligiösen Aufklärungsphilosophie sowohl dogmatischer als auch undogmatischer Art sind Epikur und Lukrez.

Titus Lucretius Carus, kurz Lukrez, lebte in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung in Italien. [...] *De rerum natura* ist ein materialistisches Manifest, aber auch ein großes, ekstatisches Gedicht, das die Schönheit der Natur und die Wunder der Welt preist [...]. Lukrez selbst betrachtete den griechischen Philosophen Epikur als seinen Meister. Es ist eine Ironie der Geschichte (sowie Ergebnis von Jahrhunderten kirchlicher Propaganda), dass Epikur noch immer als Apostel der Völlerei gilt, als Fress- und Saufpatron aller zügellosen Genüsse, als „Schweinephilosoph“, wie seine Feinde ihn betitelten. Das Gegenteil ist wahr. Sein Lebensziel ist eine intelligente Mäßigung der Leidenschaften, um den menschlichen Geist und damit auch den Körper von jeder Versklavung zu befreien. Was die Theologen ihm über die Jahrhunderte nicht verzeihen konnten, war nicht nur die Tatsache, dass die Leidenschaften für Epikur nicht notwendig böse waren, sondern auch, dass seine ganze Argumentation darauf hinausläuft, seinen Mitmenschen die Furcht vor dem Tod zu nehmen. Wir fürchten uns vor dem Tod, weil wir uns vor unserem Leben nach dem Tod und vor der Bestrafung durch die Götter fürchten,

⁴⁹ In seinen Ausführungen über das Erdbeben von Lissabon 1755 verortet Blom den Philosophen hingegen selbst im *religiösen* Spektrum, wenn er fragt: „War dies nicht, wie nicht nur Spinoza behauptet hatte, die beste aller möglichen Welten, die vollkommene Schöpfung eines vollkommenen Gottes?“ (133) Später kehrt er allerdings wieder zur areligiösen Spinoza-Interpretation zurück und schreibt diesem die These zu, „dass Gott nichts weiter ist als ein anderer Name für die Naturgesetze“ (200).

schrrieb der Philosoph. Tatsächlich aber sind die Götter fern und greifen nicht in unser Leben ein, und nichts in der Natur weist darauf hin, dass es ein Leben nach dem Tode gibt. (197f.)

Das stimmt mit dem in Abschnitt 3 beschriebenen areligiösen Lebensstil in der Hauptsache überein.

Lukrez verehrte Epikur als den Befreier der Menschheit von der Religion, ein Wort, dessen lateinische Wurzel „Niederbinden“ bedeutet, eine Kette für den menschlichen Geist. Der lateinische Dichter selbst wollte diese Kette sprengen und mit ihr die Mentalität, die einen Geist in jedem Baum vermutet, einen Dämon in jeder Höhle, einen Gott in jedem Blitzschlag. Epikur hatte die Menschen dazu aufgefordert, stolz und selbstverantwortlich ihre Köpfe zu erheben (198).

Während die dogmatische Spielart areligiöser Weltanschauung ihren Standpunkt als definitiv wahr betrachtet und daher den endgültigen Sieg der Wahrheit über den religiösen Irrtum anstrebt, weiß die undogmatische Position um den hypothetischen Charakter der eigenen Weltsicht – sie folgt den Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz und strebt nur an, den Einfluss religiöser Weltanschauungen so weit wie möglich zurückzudrängen. Von besonderer Bedeutung ist hier der *Irrtumsvorbehalt*: Gäbe es, was nicht definitiv ausgeschlossen werden kann, eine übernatürliche Dimension (von welcher Beschaffenheit auch immer), so wäre die areligiöse Sichtweise auf dem Holzweg. Sowohl die dogmatische als auch die undogmatische Variante plädieren jedoch dafür, dass der Mensch „seine eigene Endlichkeit als materielles Wesen akzeptiert[]“ (199).

Wer einmal begriffen hat, dass er sterben und ausgelöscht werden muss, wird nicht mehr im Banne des Unbekannten stehen, nicht mehr in Furcht vor Strafe aus dem Jenseits leben und keine vergebliche Hoffnung in himmlische Belohnung setzen. Er wird das größte Glück darin suchen, die gegenwärtigen Umstände so gerecht zu gestalten, dass die Lebenden davon profitieren. (199)

Lukrez entwickelte – unter dogmatischen Vorzeichen – eine areligiöse Weltbildtheorie:

Der Stoff, aus dem die Welt besteht, schreibt Lukrez, muss aus unendlich kleinen Partikeln bestehen. Alle Materie setzt sich aus ihnen zusammen, und es gibt verschiedenste Arten kleinster Partikel, sodass keine Substanz sich plötzlich in eine ganz andere verwandeln kann, denn die ihr zugrunde liegenden Partikel bleiben gleich. (199)

Die Atome, schreibt er, sind nicht stationär und solide, sondern rasen mit großer Geschwindigkeit durch den Raum, kollidieren und prallen voneinander ab und formen so zufällig neue Materie und neue Situationen. [...] Der menschliche Geist besteht aus extrem kleinen Atomen, argumentierte er, und da alle Materie irgendwann in ihre Atome zerfällt, um sich wieder neu zu formieren, wird auch der Geist, der während der Kindheit erst geformt und zusammengesetzt wird, mit dem Körper sterben und verschwinden. Körper und Geist, Körper und Seele sind eins, unterschiedliche Manifestationen derselben Substanz. Sie unterliegen denselben Gesetzen, und wenn wir gestorben sind, wird es keinen Geist geben, der sein Schattendasein beweinen kann. (200f.)

Blom fasst zusammen:

Mit seiner intellektuellen Klarsicht und seinem Pathos war Lukrez der direkteste Vorläufer der radikalen Aufklärung. Wenn es ihm möglich gewesen wäre, an Holbachs Tisch Platz zu nehmen, hätte er unmittelbar an der Diskussion teilnehmen können, denn alle wichtigen Ideen waren ihm bekannt und ließen sich bis in die Zeilen seines Gedichts zurückverfolgen. Die Aufklärer waren sich bewusst, wie sehr sie in seiner Schuld standen. (202)

So sind nach Holbach

Materie und Bewegung [...] die Grundprinzipien der Welt, alles Materielle wird geformt und zerfällt und formt sich neu, entsprechend den Gesetzen der Physik. Es gibt nichts anderes: keine cartesianische zweite Substanz, aus der unsere unsterblichen Seelen bestehen, kein Leben nach dem Tode, keine Vorsehung, keinen inhärenten Sinn des Lebens, keinen Gott. (207)

Holbachs Position im *System der Natur* fasst Blom etwas später so zusammen:

Die Natur ist kein moralisches Universum, sondern ein blinder Mechanismus, zu dem die Menschheit gehört wie alle anderen Organismen. [...] Wir projizieren unsere Moralvorstellungen auf die Natur, ein Akt, der nach Holbach unvorstellbar narzisstisch ist. Wir können einfach nicht annehmen, dass die Welt um uns herum genauso gut ohne uns existieren könnte, dass wir weder der Zweck der Schöpfung sind noch der Mittelpunkt des Universums. Gott ist ein Geschöpf der menschlichen Ignoranz, der Angst und der Sehnsucht nach Sinn. Wir erkennen, das wir schwach sind, und erfinden deswegen eine Vision der Kraft; wir sind sterblich und wollen Unsterblichkeit; um uns herum ist sinnloses Leid, und wir erträumen die Idee der Gerechtigkeit nach dem Tod. Nichts

scheint uns beängstigender als die Aussicht darauf, eines Tages physisch und seelisch ausgelöscht zu werden und unser Leben in einer Welt ohne Sinn und Ziel zu verbringen, und wir schaffen aus unseren Ängsten eine Vision der Vollkommenheit, in der alle von uns wahrgenommenen Ungerechtigkeiten und Gebrechen aufgehoben sind. Unser Glaube ist der Glaube von Kindern. (206)

Als Bestandteil der physischen Welt unterliegt alles Leben den Gesetzen der Natur, und es ist daher wahrscheinlich, dass es nicht plötzlich geschaffen wurde, sondern sich über lange Zeit entwickelte. [...] Tiere und andere Lebewesen seien nicht plötzlich da gewesen, sondern hätten sich entwickelt und entwickelten sich immer noch, um sich ihrer veränderlichen Umwelt anzupassen (208).

Unter der Bedingung sich entfaltender Wissenschaften, insbesondere solcher strikt empirisch-rationaler Art, bildet sich in der Weltbilddimension neuartige Positionen heraus. Während die areligiösen Positionen die Prinzipien empirisch-rationalen Denkens auch bei Weltbildtheorien zur Geltung bringen, entwickeln die religiösen Positionen Ansätze, die es ermöglichen, die wissenschaftliche Erkenntnis mit dem religiösen Glauben zu versöhnen. Sie wollen, um mit Kant zu reden, das Wissen einschränken, um dem (religiösen) Glauben Platz zu machen. Da man an der Annahme einer wie auch immer gedachten übernatürlichen Dimension festhält, die gegen unzulässige Übergriffe von wissenschaftlicher Seite zu schützen ist, muss die wissenschaftliche Erkenntnis so gedacht werden, dass sie diese Dimension nicht berührt. In der Regel wird postuliert, dass sie *grundsätzlich nicht in diesem Bereich vorzudringen vermag*. In Kants Sprache: Wissenschaftliche Erkenntnis bezieht sich auf die Welt der *Erscheinungen*, während sich die *Dinge an sich* ihrem Zugriff entziehen. Das ermöglicht es, die Dimension der *Dinge an sich* zumindest teilweise als eine übernatürliche Dimension zu denken. Vom areligiösen Standpunkt aus geraten hingegen auch diejenigen Theorien, welche das empirische Wissen mit dem religiösen Glauben versöhnen wollen, unter Beschuss. Sie werden als Versuche betrachtet, die jeweils bevorzugte Religion dadurch vor empirisch begründeter Kritik – und insbesondere vor empirisch begründeter Kritik des bedürfniskonformen Denkens – zu schützen, dass eine Dimension postuliert wird, die dem Verstand bzw. der Vernunft *grundsätzlich unzugänglich* sei. Für diesen Bereich soll dann der religiöse Glaube zuständig sein. Zum Arbeitsteilungsmodell, welches dem (empirischen) Wissen und dem (religiösen) Glauben unterschiedliche *Gegenstandsbereiche* zuordnet, gehört die Zurückweisung von Grenzüberschreitungen sowohl des Wissens als auch des (religiösen) Glaubens. Dieses Denkmuster findet sich bekanntlich auch bei Bacon; vgl. Kapitel 4.1: Strebe die Vernunft danach, in das dem Glauben vorbehaltene Reich einzudringen, so führe dies zur Schwächung, wenn nicht sogar zur Zerstörung des Glaubens, dessen Recht es zu wahren gelte. Bei David Hume finden sich ebenfalls Argumentationen dieser Art; die Frage, ob und in welchem Maß er sie tatsächlich teilt oder nur zu teilen vorgibt, ist an anderer Stelle zu diskutieren. Hume kommt auf „jene gefährlichen Freunde oder versteckten Feinde der *christlichen Religion*“ zu sprechen, „die es unternommen haben, sie mit den Prinzipien der menschlichen Vernunft zu verteidigen. Unsere allerheiligste Religion gründet sich auf *Glauben*, nicht auf Vernunft. Es ist der sichere Weg, sie bloßzustellen, wenn man sie einer solchen Probe aussetzt, die zu bestehen sie in keiner Weise geeignet ist.“ (Hume 1964: 154) Die erkenntniskritische Untersuchung des menschlichen Verstandes führt nach dieser Auffassung zu dem Ergebnis, dass es entlegene und dunkle Gegenstände gibt, in welche die Vernunft mit ihren Mitteln nicht einzudringen vermag und die somit dem religiösen Glauben *vorbehalten* sind; der über seine Grenzen aufgeklärte Verstand wird sich dann auf sein eigentliches Gebiet beschränken. Um den ‚wahren‘ Glauben zu verteidigen, müsse die Vernunft bzw. der Verstand in die Schranken gewiesen werden.

Ist man aber für die Mechanismen des bedürfniskonformen Denkens sensibilisiert, so wird erkennbar, dass *jede* Religion die Annahme eines der Vernunft und damit dem Wissen entzogenen Gegenstandsbereichs nutzen kann, um ihre spezifischen Überzeugungen als den ‚wahren‘ Glauben zu etablieren. Es handelt sich also um ein weiteres beliebig anwendbares und kognitiv wertloses Denkmuster. Wer eine höhere, der Vernunft entzogene Dimension postuliert, kann sich diese nach Belieben gemäß seinen religiösen Überzeugungen ausmalen. Die Strategie der Einschränkung des Wissens, um Platz für den religiösen Glauben zu schaffen, leistet also nicht, was geleistet werden soll, nämlich die Inthronisierung eines *bestimmten* religiösen Glaubens als dem Wissen übergeordneter In-

stanz – sie erlaubt es vielmehr *jedem* religiösen Glauben, sich als den ‚wahren‘ Glauben auszugeben. Objektive Kriterien zur Beurteilung solcher Ansprüche gibt es nicht. Das wird von denen, die das Arbeitsteilungsmodell nutzen, um ihrem religiösen Glauben eine Sonderstellung zu verleihen, zu meist nicht erkannt; sie bemerken nicht, dass ihre religiösen Konkurrenten dasselbe Spiel spielen können. Mithilfe des Musters „Von diesen entlegenen Gegenständen können wir zwar nichts wissen, aber wir dürfen an sie glauben“, kann jede Religion ihren Glauben absichern und vor Kritik schützen: *anything goes*.

Bei der Kritik des religiösen Arbeitsteilungsmodells ist auch zu beachten, dass es auch dazu verwendet werden kann, einen im Prinzip überholbaren Erkenntnisstand für unüberwindlich zu erklären. Wird mit einer *von vornherein feststehenden* Grenze des Wissens gerechnet, so liegt es nahe, bestimmte wissenschaftliche Erkenntnisunternehmungen dadurch abzuwehren, dass sie als Überschreitungen dieser Grenze, d.h. als illegitime Eingriffe in den Bereich des Glaubens eingeordnet werden. Erkenntnisprobleme, die vielleicht in Zukunft lösbar sind, werden hier als *grundsätzlich unlösbar* dargestellt – und damit wird der Erkenntnisprozess gehemmt.

Die vorgetragene areligiöse Kritik erfolgt unter Irrtumsvorbehalt: Es kann ja nicht definitiv ausgeschlossen werden, dass eine übernatürliche Dimension existiert; auf der anderen Seite ist deren Existenz aber auch nicht auf endgültige Weise beweisbar. Daher lässt die undogmatische Einstellung sowohl eine religiöse als auch eine areligiöse Ausformung zu; vgl. ERGÄNZUNG 20. Zu den möglichen Ausformungen des areligiösen Wegs gehört das Ziel, bereits die Grundannahme der Existenz einer übernatürlichen Dimension als Resultat bedürfniskonformen Denkens zu erweisen. Unter areligiösen Vorzeichen wird daher ein andersartiges Arbeitsteilungsmodell entwickelt, das zwei *menschliche* Lebensdimensionen unterscheidet: den Bereich der *empirischen Erkenntnis* (vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Art) und den der *Wertorientierung*. Grenzüberschreitungen sind auch hier zu vermeiden: Die jeweilige Wertorientierung (Ideologie_{2,2}) darf das empirische Wissen nicht einfach für ihre Zwecke instrumentalisieren, d.h. das Eigenrecht der Erkenntnis ist zu schützen, und die Wertüberzeugungen sind nicht nach dem Muster des *Wissens* zu denken – es handelt sich um *Wertsetzungen*, die so, aber auch anders getroffen werden können. Darüber hinaus sind überzogene Erkenntnisansprüche metaphysischer₂ Art zu kritisieren, die Mustern des bedürfniskonformen Denkens folgen. Eine Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens wird in beiden Arbeitsteilungsmodellen angenommen; während die religiöse Variante jedoch einen *höheren Gegenstandsbereich* postuliert, der für die menschlichen Erkenntnisfähigkeiten unzugänglich ist, rechnet die areligiöse Variante nur mit einer *Dimension menschlichen Lebens*, die anders strukturiert ist als die des Wissens.

Die religiöse Option bleibt jedoch bestehen. So spricht Demea, einer der Redner in Humes *Dialogen über natürliche Religion*, von einer höheren Macht, die sich dem Menschen *entzieht*:

Endliche, schwache und blinde Geschöpfe, müssen wir uns demütigen in seiner erhabenen Gegenwart, und unserer Schwachheit uns bewußt schweigend seine unendlichen Vollkommenheiten anbeten, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat und die keines Menschen Herz zu fassen vermag. Sie ist vor menschlicher Wißbegierde in einer dichten Wolke verborgen; es ist Frevel, diese heiligen Dunkelheiten durchdringen zu wollen; und gleich nach der Gottlosigkeit, die sein Dasein leugnet, kommt die Verwegenheit, die in seine Natur und sein Wesen, seine Ratschlüsse und Eigenschaften Einblick zu gewinnen strebt. (Hume 1968: 17)

Es ist möglich, dass es sich so verhält, aber der auf undogmatische Weise areligiös Denkende glaubt nicht daran.

Das kritische Ziel, die menschliche Illusionsanfälligkeit und ihre vielgestaltigen Resultate zu bekämpfen, wird in der undogmatischen Aufklärungsphilosophie ergänzt durch das positive Ziel, ein Überzeugungssystem zu entwickeln, in dem die Mechanismen des bedürfniskonformen Denkens so weit wie möglich außer Kraft gesetzt sind. Hier geht es zunächst darum, im Licht der empirisch-rationalen Grundhaltung ein Weltbild zu konstruieren, das die bestmögliche Lösung kognitiver Probleme darstellt. Auf vergleichbare Weise kann auf der Ebene der Wertsysteme, welche die Handlungssteuerung betrifft, argumentiert werden. Wertsysteme werden als für die jeweilige Kultur sowie

die in ihr lebenden Gruppen und Individuen charakteristischen *Orientierungshypothesen* aufgefasst, mit deren Hilfe die kulturspezifischen Probleme der Lebensorientierung bewältigt werden.

6.2 Kritischer Kommentar zu Bloms Epilog

Mit dem *Epilog* zu Bloms Buch setze ich mich intensiv und kleinschrittig auseinander, um einerseits die jeweils angesprochener Theorieteile der undogmatischen Aufklärungsphilosophie skizzenhaft auszubauen und um andererseits Blom in einigen wichtigen Punkten zu kritisieren.

„Die Schlacht zwischen den radikalen Denkern der Aufklärung und ihren Kritikern war noch in vollem Gange, als die Geschichte eingriff. Am 14. Juli 1789 stürmte ein wütender Mob die Bastille [...] und rief ein neues, revolutionäres Zeitalter aus, das sich besonders durch seine Feindschaft gegen die Kirche und die Aristokratie auszeichnete. Die Stunde Holbachs und Diderots, so schien es, hatte endlich geschlagen. Als aber allgemeine Unruhe und spontane Gewalt langsam der Autorität einer neuen Regierung wichen, wurde schnell deutlich, wie unrealistisch diese Erwartung war. Statt ihrer historischen Apotheose entgegenzugehen, fielen die Philosophen fast völlig der Vergessenheit anheim.“ (358f.)

Blom geht dem „Grund für diese überraschende Wendung“ (359) nach. Zumindest einige Revolutionäre wollten ein neues *autoritäres System* an die Stelle des alten, eine *neue Diktatur* an die Stelle der alten setzen, eine neue „Befehlskette [etablieren], an deren Haupt sie sich selbst befanden“ (359). Die undogmatische Aufklärungsphilosophie will hingegen autoritäre Systeme und Diktaturen generell überwinden. Holbach und Diderot streben – allerdings unter dogmatischen Vorzeichen – eine Gesellschaft an, „in der alle Bürger ermutigt werden, friedlich und im Einklang mit sich selbst und ihren Mitmenschen zu leben“ (359).

„Jede Diktatur braucht Transparenz, das Versprechen eines besseren Morgen – ein vollkommenes Jenseits, einen Himmel, ein Paradies, die ideale Diktatur der Arbeiter und Bauern, ein Ende der Geschichte. Nur der quasi-religiöse Glaube an ein Ideal, das gerade außerhalb der Reichweite der Gegenwart schwebt, kann die großen Opfer, die Grausamkeiten und Ungerechtigkeiten rechtfertigen, die im Namen der Macht verlangt und begangen werden.“ (359)

Die undogmatische Aufklärungsphilosophie hält sich von solchen *gesellschaftsbezogenen Vollkommenheitsidealen* fern, die bei empirisch-rationaler Analyse als *unrealistisch* bzw. *nicht realisierbar* erscheinen. Diese sind sowohl im religiösen als auch im areligiösen Spektrum zu finden: das vollkommene *Jenseits* hier und das vollkommene *Diessets* dort. Die Funktion unrealistischer Ideale, die ein vollkommenes *Diessets* versprechen, lässt sich folgendermaßen bestimmen: Gelingt es, großen Teilen der Bevölkerung den Glauben einzupflanzen, der vollkommene Zustand sei erreichbar oder er stehe sogar unmittelbar bevor – das Ideal schwebt „gerade außerhalb der Reichweite der Gegenwart“ –, so verfügt man über ein perfektes Mittel, um die Opfer, Grausamkeiten und Ungerechtigkeiten zu rechtfertigen, welche die soziopolitische Führung für erforderlich hält. Hier sind zwei Varianten zu unterscheiden: Die Führung kann einerseits selbst an die kurz- oder mittelfristige Erreichbarkeit des Idealzustands glauben, andererseits kann sie dies nur *vorgeben*, um das angestrebte neue autoritäre System, in dem sie als Oberschicht fungiert, leichter realisieren zu können; vgl. Kapitel 4.5.

„Jede Revolution braucht ihre Religion. Der Mann, der das am besten verstanden hatte, war Maximilien Robespierre, dessen Name sprichwörtlich geworden ist für schreckliche Verbrechen, die im Namen hoher Ideale verübt werden. Während der zweiten Phase der Revolution von 1792 an war der Vandalismus der Menge und der Wille ihrer Anführer besonders gegen die materielle und spirituelle Macht der katholischen Kirche gerichtet.“ (359)

In diesem Punkt schlage ich eine präzisierende Korrektur vor: Jede Revolution, die auf ein unrealistisches Vollkommenheitsideal ausgerichtet ist, braucht eine *dogmatische Weltanschauung*, die zur Rechtfertigung des eigenen Vorgehens benutzt werden kann; diese aber kann sowohl religiöser als auch areligiöser Art sein. Eine Revolution der beschriebenen Art ist also nicht zwingend auf eine dogmatische *Religion* angewiesen. So wäre auch Holbachs dogmatische areligiöse Philosophie im Prinzip geeignet gewesen, gewaltsame Aktionen „gegen die materielle und spirituelle Macht der katholischen Kirche“ zu legitimieren. Wird nämlich das Unglück der Menschen primär auf religiöse Irrtümer zurückgeführt, so scheint das Glück durch *konsequenten Kampf* gegen die religiösen und speziell kirchlichen Instanzen erreichbar zu sein. Unter bestimmten Bedingungen kann das durchaus zu den von Blom geschilderten Phänomenen führen:

„Priester, Mönche und Nonnen wurden verbannt oder ermordet, katholische Rituale verboten, Kirchen verwüstet oder wie die große Abtei von Cluny als Baumaterial an Unternehmer verkauft, Grabstätten wie das Ossuarium der Église Saint-Roch verwüstet, Statuen und Altäre mit Hacken, Äxten und Gewehren attackiert, Kirchen in Schweineställe, Werkstätten oder Gefängnisse verwandelt. (359)

Holbach gehört aufgrund seiner dogmatischen Einstellung durchaus zu den „fanatischen Feinde[n] des Christentums“ (360). Aufgrund seiner moderaten Persönlichkeitsstruktur liegt ihm freilich eine fanatische *politische Praxis* fern; ein anderer Persönlichkeitstyp kann jedoch aus der Theorie leicht radikalere Konsequenzen ziehen.

Die Entwicklung der Französischen Revolution hängt auch damit zusammen, dass die soziopolitische Leitfigur Robespierre an der Idee des *höchsten Wesens* und damit des *Göttlichen* festhielt; das führte dazu, dass er Vertreter areligiöser bzw. atheistischer Prinzipien konsequent bekämpfte – auch wenn sie ansonsten auf seiner Seite standen. So wurde Pierre-Gaspard Chaumette, „ein Exponent des politischen Terrors als Waffe und einer der glühenden Anhänger

der Guillotine“, als er „begann, die Existenz eines höchstens Wesens zu leugnen [...], angeklagt und am 13. April 1793 auf Robespierres Befehl enthauptet“ (360).

„Das höchste Wesen war der revolutionäre Ersatz für den katholischen Gott, gegen den die neuen Machthaber sich gewendet hatten, und die Revolutionäre zögerten keinen Augenblick, bereits existierende Rituale und religiöse Orte für ihre Zwecke umzumünzen.“ (360)⁵⁰

Die von Robespierre vertretene Ideologie_{3/2} ersetzt die eine dogmatische religiöse Weltanschauung durch eine andere, welche das höchste Wesen mit „der Vernunft“ in Verbindung bringt. : „Das französische Volk anerkennt das höchste Wesen und die Unsterblichkeit der Seele“ (360).

Bei jedem Religions- und allgemein bei jedem Weltanschauungswandel – auch bei einem, der unter undogmatischen Vorzeichen erfolgt – liegt zumindest der Versuch nahe, „bereits existierende Rituale und religiöse [wie auch für eine areligiöse Position relevante] Orte für ihre Zwecke umzumünzen“; daran ist also *grundsätzlich* nichts auszusetzen.

„Die neue Staatsreligion, der Kult der Vernunft, wurde mit besonderer Energie von Robespierre selbst propagiert. Als systematischer Geist suchte er nach einer philosophischen Lehre, auf die er die Verehrung des höchsten Wesens gründen konnte, sowie einen großen Geist, der für die neue Religion die Rolle eines Propheten spielen würde.“ (361)

Bei Versuchen, eine bestimmte Ideologie_{3/2} umzusetzen, sind die Leitfiguren manchmal bestrebt, die eigenen Überzeugungen philosophisch oder theologisch besser als bisher zu *begründen*; auch daran ist *grundsätzlich* nichts auszusetzen. Zu kritisieren sind allerdings alle der dogmatischen Einstellung verpflichteten Bestrebungen, da sie zu problematischen Letztbegründungen führen.

In einigen Fällen *erwächst* eine soziopolitische Richtung aus einer *zuvor* entwickelten Theorie, deren Begründer als „große[r] Geist“ angesehen wird; im dogmatischen Kontext kann er zusätzlich die Rolle des von einer höheren Instanz auserwählten Propheten spielen. In anderen Fällen entsteht das Bedürfnis, eine bereits bestehende soziopolitische Richtung *im Nachhinein* erstens philosophisch oder theologisch zu begründen sowie zweitens „einen großen Geist“ zu finden, der für die neue dogmatische Ideologie_{3/2} die „Rolle eines Propheten“ zu spielen vermag, um so die Attraktivität der eigenen Position zu erhöhen. Die Kritik sollte sich auch hier nicht gegen die – anthropologisch legitimen – Grundvorgänge richten, sondern nur gegen deren dogmatische Ausgestaltung.

Dass für Robespierres *religiös* fundierte Ideologie_{3/2} ein Rückgriff auf Holbachs areligiöse Philosophie, die „jede Art von religiösem Glauben verdammt“ (361), nicht in Frage kam, liegt auf der Hand:

„Für den Gründer des neuen Kultes des höchsten Wesens war diese Gruppe von Philosophen [...] genauso sehr ein Feind wie die katholische Kirche.“ (361)

Dazu passt die „rituelle[] Verbrennung einer Statue des Atheismus“ (362). Das ändert indes nichts daran, dass die dogmatische Einstellung beiden Lagern *gemeinsam* ist.

„Robespierre suchte nach einer anderen Art von Inspiration und fand sie in den Schriften von Jean-Jacques Rousseau, dessen unverrückbare religiöse Überzeugung das Leben des Individuums von der Staatsräson abhängig machte und dessen zweideutige, für verschiedene Interpretationen offene Rhetorik Motive wie Freiheit, politische Autorität, individuelle Erfüllung und diktatorische Grausamkeit miteinander vermischte und rechtfertigte. Rousseaus Kult des aufrechten Gefühls eignete sich ideal für diesen Zweck; der Glaube an die revolutionären Prinzipien und an die Unsterblichkeit der Seele war damit jeder Analyse entzogen. Die Religion der Revolutionäre hatte ihren Propheten, und Robespierre machte sich daran, den von ihm geliebten Rousseau systematisch zu verherrlichen.“ (361)

Rousseaus Philosophie, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, beruht erstens auf bestimmten *religiösen* Überzeugungen,⁵¹ die für Robespierre weltanschaulich anschlussfähig sind; zweitens enthält seine Sozial- und Kulturphilosophie Elemente, die sich – zumindest bei freier Interpretation – mit Robespierres soziopolitischer Tendenz vereinbaren lassen, ein neues autoritäres System an die Stelle des alten zu setzen.⁵² Er hat daher die Rollen des *großen*

⁵⁰ „Kaum etwas machte den Ersten Bürger glücklicher, als neue Rituale für die bürgerliche Religion des höchsten Wesens zu entwerfen.“ (362)

⁵¹ Rousseau konnte nach Blom „den Gedanken eines gottlosen Universums einfach nicht ertragen“ (163). „Seine philosophischen Schriften transponierten die Ideen der christlichen Tradition in einen nicht explizit religiösen, philosophischen Kontext. In jedem Satz, den er schrieb, hallten die christliche Erziehung und die religiös geformten Reflexe seiner Leser wider.“ (259)

⁵² So sah sich Robespierre „als die einzig wahre Verkörperung des allgemeinen Willens, schickte deshalb seine Gegner ohne die geringsten Gewissensbisse zur Guillotine und bespielte das gesamte Instrumentarium der Diktatur von der Zensur bis zur systematischen Bespitzelung, von nächtlichen Festnahmen bis zu öffentlichen Prozessen“ (361f.). Ob allerdings auch Rousseau in seinem *Gesellschaftsvertrag* behauptet, genau ein solcher Terror sei nötig, „um die Tugend einer Gesellschaft zu bewahren“ (362), ist gesondert zu klären. Rousseaus Philosophie wird von Blom durchgängig äußerst kritisch gesehen, und er schreibt dem Menschen Rousseau eine psychische Erkrankung, nämlich eine *Paranoia* zu. Rousseau formulierte „eine Philosophie, die auf den ersten Blick aussieht wie eine Verteidigung der menschlichen Freiheit und Würde, auf den zweiten Blick aber ein zutiefst pessimistisches Menschenbild und die Fundamente einer repressiven und äußerst brutalen Gesellschaftsordnung erkennen lässt. Auf Schuldgefühlen und Paranoia basierend, ebnete diese Philosophie der Unterdrückung im Namen hehrer Ideale den Weg für die totalitären Regime des 20. Jahrhunderts.“ (18)

Geistes und des *Propheten* auf überzeugungssystemkonforme Weise mit Rousseau besetzt. „Robespierre blieb seinem Idol treu, während er seine politische Vision mit skrupelloser Konsequenz umsetzte.“ (361)

Prinzipiell kann sich eine dogmatische Ideologie₃ aber auch auf Holbachs dogmatische Aufklärungsphilosophie areligiösen Typs stützen und die eigenen soziopolitischen und weltanschaulichen Überzeugungen mit einer scheinhaften areligiösen Letztbegründung ausstatten, welche diese jeder kritischen Analyse entzieht.

Im Einzugsbereich der undogmatischen Einstellung (insbesondere areligiöser Art) entfällt zwar die Rolle des *Propheten* (als eines von einer höheren Instanz Auserwählten), nicht aber die des *großen Geistes* (als Begründer der Theorie, an der man sich orientiert). Ein solcher Begründer kann zwar geschätzt und auch verehrt werden, aber dessen *systematische Verherrlichung* gehört dem dogmatischen Stadium an.

„Rousseau duldet keine Opposition gegen seine Religion – nicht einmal von den Toten. Am 5. Dezember 1792 [...] befahl er auch die Zerstörung einer Büste von Helvétius, die seit Jahren im Jacobiner-Club gestanden hatte, direkt neben einer Büste von Rousseau.“ (362)

Kommen Vertreter einer dogmatischen Ideologie_{3/2} zur Macht und errichten sie ein autoritäres System oder partizipieren an einem bereits bestehenden System dieser Art, so ist zu erwarten, dass sie nicht nur ihre weltanschaulichen und soziopolitischen Feinde – im Beispielfall etwa die katholische Kirche und die areligiösen Philosophen – *direkt* mit harten Bandagen bekämpfen, sondern auch die *Symbole* der grundsätzlichen Gegner so weit wie möglich eliminieren werden – z.B. die Büste eines Denkers, der nun als „Feind der Revolution“ (362) eingeordnet wird. Würde der Philosoph noch leben, so könnte man ihn zusätzlich „hinrichten lassen“ (363). Diese Praktiken sind aber keineswegs den religiösen Varianten vorbehalten – sie können auch auf der areligiösen Seite praktiziert werden. Es ist ein Irrtum anzunehmen, dass dogmatische Ideologien_{3/2} areligiösen Typs generell, wie Blom nahe legt, zu einem „moderaten, weniger mörderischen Weg“ (363) tendieren; die fanatische politische Praxis ist in beiden Lagern möglich.

„Nach Robespierres Fall und Hinrichtung 1794 wurde das Ansehen der radikalen Aufklärung für kurze Zeit niederbelebt, als der linksorientierte Gracchus Babeuf, dessen politische Prinzipien sich vielleicht am besten als konsequenter Egalitarismus oder sogar Sozialismus beschreiben lassen, sich auf Holbach und Diderot berief. Babeuf versuchte, die Geschicke der Revolution durch eine Verschwörung an sich zu reißen, wurde aber verraten und hingerichtet.“ (363)

Mit diesem Hinweis zeigt Blom selbst, dass seine These „Jede Revolution braucht ihre Religion“ (359) falsch ist, denn Babeuf stützt sich bei seinen sozialrevolutionären Bestrebungen ja gerade auf dezidiert *areligiös* eingestellte Philosophen.

„Während Rousseau öffentlich verehrt wurde, wurden Holbach und Diderot zu Opfern der Erinnerungspolitik.“ (363)

Welche Leitfiguren einer Ideologie_{3/2} zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten soziokulturellen Kontext öffentlich verehrt werden und welche nicht, hängt nicht zuletzt davon ab, ob in der weltanschaulichen Dimension diejenigen Positionen dominieren, die entweder eindeutig religiös sind oder auf mehr oder weniger gut versteckten religiösen Prämissen beruhen; in diesem Fall werden die Vertreter eindeutig areligiöser Positionen keine öffentliche Verehrung erfahren.⁵³ Entsprechend gilt: Dominieren in der weltanschaulichen und der soziopolitischen Dimension generell *dogmatische* Positionen, so haben die dezidiert undogmatisch Denkenden keine guten Karten.

Darüber hinaus ist immer damit zu rechnen, dass es hinsichtlich der nicht zum ‚Zeitgeist‘ passenden Leitfiguren zu *Fehleinschätzungen* und *Dämonisierungen* kommt, die lange Zeit wirksam bleiben können; vgl. Tepe/Semlow 2011. So wird z.B. Diderot als „unmoralisch[r] Mensch[]“ (364) eingeschätzt. Es ist kein Wunder, dass grundsätzliche Gegner „[m]it fast obsessivem Hass [...] schwarze Galle gegen Holbach und seine Freunde“ spritzen und „sie aller möglichen Vergehen“ (364) beschuldigen.

„Die erste Renaissance von Holbachs Gedanken fand in einer Gesellschaft statt, deren brutale Unterdrückung des freien Denkens ihn zweifellos angewidert hätte. Die Parteidenker der Sowjetunion widmeten dem Baron sowie auch Helvétius und Diderot große Aufmerksamkeit, weil ihr Materialismus einer sozialistisch geprägten Neuausrichtung der Philosophiegeschichte entsprach. Sie versuchten die philosophes zu vereinnahmen und sahen dabei großzügig darüber hinweg, dass die totalitäre Herrschaft des allgemeinen Willens den Ideen von Rousseau viel näher war als den Protagonisten der radikalen Aufklärung.“ (366)

Auf den ersten Blick scheint die Sache klar zu sein: Holbach, Helvétius und Diderot, die „eine Gesellschaft von Ebenbürtigen [...] schaffen“ wollen, „in der alle Bürger ermutigt werden, friedlich und im Einklang mit sich selbst und ihren Mitmenschen zu leben“ (359), hätten sich mit dem so genannten realen Sozialismus – der ein neues autoritäres System darstellt, in dem die kommunistische Partei an der Spitze der Befehlskette steht – wahrscheinlich nicht anfreunden können, nicht zuletzt wegen der „brutale[n] Unterdrückung des freien Denkens“. Der Rückgriff der „Parteidenker der Sowjetunion“ auf die radikale Aufklärung stellt daher eine *unzulässige Vereinnahmung* dar – de facto steht das neue totalitäre oder autoritäre Herrschaftssystem „den Ideen von Rousseau viel näher“.

Der zweite, genauere Blick führt demgegenüber zu einigen Verschiebungen in der Diagnose:

1. Fasst man Holbachs „kompromisslose[n] Atheismus und seine materialistische Grundthese“ (366) ins Auge, so stimmt das mit dem *dialektischen Materialismus* als philosophische Grundlage der marxistisch-leninistischen Weltanschauung überein. Beide begreifen sich als Formen der Aufklärungsphilosophie areligiösen Typs, wobei sich der dia-

⁵³ Holbachs „kompromissloser Atheismus und seine materialistische Grundthese [verhinderten], dass seine Werke Teil des philosophischen Kanons wurden“ (366).

lektische als Weiterentwicklung des früheren mechanischen Materialismus versteht. Von einer unzulässigen Vereinnahmung kann in diesem Punkt also keine Rede sein.

2. Aus kritischer Perspektive ist als weitere Gemeinsamkeit festzuhalten, dass beide Positionen der dogmatischen Einstellung verpflichtet sind und mit dem Anspruch auftreten, die definitiv wahre Weltanschauung zu sein.

3. Die postrevolutionäre sowjetische Gesellschaft steht zwar sicherlich nicht mit dem Gesellschaftsideal von Holbach und seinen Freunden im Einklang, aber das gilt auch für das Gesellschaftsideal von Marx und Engels, die den Sozialismus/Kommunismus ebenfalls als eine soziale Organisation denken, in welcher alle Menschen „friedlich und im Einklang mit sich selbst und ihren Mitmenschen [...] leben“.

4. Streben die Vertreter einer sozialrevolutionär ausgerichteten und dogmatischen Ideologie₃, die auf einer areligiösen Ideologie₂ beruht – sei dies nun die Philosophie Holbachs oder der dialektische Materialismus –, nach der soziopolitischen Gestaltungsmacht, so liegt es nahe, aus der zugrunde liegenden Weltanschauung praktische Konsequenzen zu ziehen. Wird das Unglück der Menschen primär oder unter anderem auf religiöse Irrtümer zurückgeführt, so scheint das Glück durch *konsequenten Kampf* gegen die religiösen und speziell kirchlichen Instanzen leichter erreichbar zu sein. Es kann daher dazu kommen, dass in der neuen Gesellschaft, die man durchaus idealkonform aufbauen will, eine „brutale Unterdrückung“ des weltanschaulichen Gegners stattfindet. Man kann hier von einer ‚Dialektik‘ sprechen, die bei dem Versuch, das eigene Gesellschaftsideal zu verwirklichen, auftritt: Unter dogmatischen Vorzeichen kippt das Bestreben, den wahrhaft menschlichen bzw. definitiv vernünftigen Gesellschaftszustand zu etablieren, leicht in den Aufbau eines neuen autoritären Systems um, das im Widerspruch zu den eigenen Idealen steht. Eigentlich will man z.B. die Freiheit des Denkens und der Meinungsäußerung verteidigen, aber die mit der eigenen Position verbundene Dämonisierung des weltanschaulichen und soziopolitischen Gegners macht es erforderlich, das vermeintlich definitiv falsche Bewusstsein (Ideologie₄) zu unterdrücken.

„Holbachs kurze Popularität als Vorgänger des Marxismus-Leninismus in einer sowjetisch dominierten Philosophiegeschichte trug maßgeblich dazu bei, dass er nach 1989 wieder der Vergessenheit anheimgefallen ist.“ (366)

Reklamieren die Vertreter eines bestimmten autoritären Gesellschaftssystems einen bestimmten Philosophen (hier Holbach) als Vorläufer, so ergeben sich für die *Gegner* dieses Systems zunächst einmal zwei Möglichkeiten:

1. Sie versuchen zu zeigen, dass dieser Vorläufer-Status auf einem Missverständnis beruht. Gelingt das, wo können sie sich weiterhin auf diesen – nunmehr wieder anders gedeuteten – Philosophen berufen (und seine Werke in den philosophischen Kanon aufnehmen oder sie dort belassen).

2. Erkennen sie hingegen den Vorläufer-Status als berechtigt an, so erscheint der fragliche Philosoph als völlig uninteressant und überholt. Auf diese Weise trug gerade „Holbachs kurze Popularität als Vorgänger des Marxismus-Leninismus [...] maßgeblich dazu bei, dass er nach 1989 wieder der Vergessenheit anheimgefallen ist“.

Für die undogmatische Aufklärungsphilosophie gibt es aber noch eine weitere Option:

3. Die Einordnung eines Philosophen als Vertreter einer dogmatischen Aufklärungsphilosophie areligiösen Typs schließt nicht aus, dass sein Denken Elemente enthält, die sich für eine *undogmatische* Variante fruchtbar machen lassen. Mögen die dogmatischen Komponenten von Holbachs Denken auch überholt sein – es ist *zu Unrecht* „bis heute fast völlig vergessen“ (366), da es viele Einsichten enthält, die sich aus diesem Kontext lösen lassen.⁵⁴

„In einer akademischen Welt, deren kulturwissenschaftliche Zweige noch immer von postmodernem und poststrukturalistischem Vokabular dominiert sind, hat seine dauernde Bemühung um größtmögliche intellektuelle Klarheit wenig Anziehungskraft.“ (366)

Dominieren in der akademischen Welt postmoderne und poststrukturalistische Ansätze, so geraten *alle* Formen der Aufklärungsphilosophie ins Hintertreffen, seien sie nun dogmatischer oder undogmatischer Art. Insbesondere haben sich postmoderne Geisteshaltungen von den Leitwerten der „größtmögliche[n] intellektuelle[n] Klarheit“ und der kritischen Prüfung der vorgetragenen Argumente völlig oder sehr weitgehend verabschiedet.

„Während des 19. Jahrhunderts verstanden nur wenige Menschen, was die radikale Aufklärung tatsächlich erreicht hatte. Die Romantiker identifizierten sich mit Diderots Lob der Leidenschaft, aber sie hatten keine Geduld mit seiner Betonung der Rationalität, und sie verachteten die radikalen Aufklärer für ihre Zurückweisung aller metaphysischen Mystifikation. Sie wollten das Geheimnis, die Suche nach der berühmten blauen Blume, die Erkundung der dunkelsten Winkel der Seele, und sie konnten es nicht ertragen, wenn ein zu helles Licht in diese verborgenen Winkel leuchtete.“ (367)

Dass die Romantiker im 19. Jahrhundert – auch in Deutschland – die radikale Aufklärung ablehnten, führe ich in der Hauptsache darauf zurück, dass ihre weltanschaulichen Prämissen *religiöser* Art waren, wobei sie in einigen Fällen eine neuartige Form von Religiosität vertraten. Die Aufklärungsphilosophie areligiösen Typs stellt daher für sie eine abzulehnende *Fehlentwicklung* dar. Auch „die Erkundung der dunkelsten Winkel der Seele“ erfolgte bei ihnen unter religiösen Prämissen, die aber nicht immer leicht erkennbar sind. Mit der „Zurückweisung aller metaphysischen Mystifikation“ aus areligiöser Sicht konnten die Romantiker nichts anfangen.

„Philosophisch gesehen war das 19. Jahrhundert dominiert vom deutschen Idealismus, von Kant und Hegel, die an den Universitäten gelehrt hatten und wie Heilige verehrt wurden. Einflussreiche philosophische Lehrbücher wie die Philosophiegeschichten von Heinrich Ritter und Karl Vorländer [...] reduzierten die radikale Aufklärung zu einer Art historischen Kuriosität.“ (367)

⁵⁴ „So wird eine der mutigsten und intellektuell vorausschauendsten Figuren der Aufklärung in den meisten Darstellungen nur sporadisch erwähnt, wenn er nicht gänzlich in die Fußnoten verbannt ist.“ (367)

Das hängt damit zusammen, dass die im 19. Jahrhundert dominierenden Philosophien ebenfalls religiös-theologischen Prämissen verpflichtet sind – wie Blom es für Descartes' Denken gezeigt hat. Diesem Mainstream des Denkens, welcher zudem an die dogmatische Einstellung gebunden ist, erscheinen die auf areligiöse Weise Andersdenkenden als *kuriose Irregleitete*, mit deren Theorien man sich nicht gründlicher befassen muss.

„Die Aufklärung, die das kapitalistische und imperialistische 19. Jahrhundert akzeptierte und der es Tribut zollte, wurde repräsentiert von Voltaire, der sich schon immer in einem vorteilhaften Licht darzustellen wusste, und besonders von deutschen Aufklärern wie Immanuel Kant. Die radikale Aufklärung hatte die Idee einer großen, metaphysischen Wahrheit zurückgewiesen und pragmatische Beweise akzeptiert.“ (368)

An dieser Passage stört mich zunächst, dass Blom die Aufklärungsphilosophie religiösen Typs, die in dieser oder jener Form eine Versöhnung des religiösen Glaubens mit der wissenschaftlichen und philosophischen Erkenntnis anstrebt, *von vornherein* in die Nähe zu kapitalistischen und imperialistischen Tendenzen stellt. Hier bedarf es sorgfältiger Einzelstudien.

Unbefriedigend ist auch die Rede von der Zurückweisung der „Idee einer großen, metaphysischen Wahrheit“. Ich habe in ERGÄNZUNG 21 zu zeigen versucht, dass Holbachs dogmatische Aufklärungsphilosophie sehr wohl an der „Idee einer großen [...] Wahrheit“ festhält, die aber nun auf areligiös-antimetaphysische Weise ausbuchstabiert wird.

Die Lehre der radikalen Aufklärer war „ein Dorn im Fleisch des aufblühenden europäischen und amerikanischen Kapitalismus und seiner Besitzungen in Übersee. [...] Die radikale Aufklärung stand dem Strom der Geschichte im Weg.“ (368)

Auch hier bedarf es genauerer Untersuchungen. So wäre detailliert darzulegen, auf welche Weise Holbach und seine Freunde „nationale und kulturelle Überlegenheit“ (368) kritisieren; dabei müsste auch berücksichtigt werden, dass in ihre dogmatische Aufklärungsphilosophie ein Überlegenheitsanspruch für die auf der Position areligiöser Vernunft beruhende Kultur eingebaut ist. Entsprechend wäre zu erforschen, ob die Kritik an der „Ausbeutung der Armen“ (368) sich nicht nur gegen das Feudalsystem richtet, sondern auch das kapitalistische Wirtschaftssystem einbezieht und eventuell den Entwurf eines nichtkapitalistischen Systems impliziert. Die „gewaltsame[] Unterdrückung anderer Kulturen“ (368) wird zwar an einigen Stellen kritisiert, aber wiederum ist zu bedenken, dass eine solche Kritik auch im Rahmen einer religiös grundierten Aufklärungsphilosophie möglich ist.

„Das 19. Jahrhundert brauchte eine philosophische Tradition, die ihre kolonialen Abenteuer und die industrielle Ausbeutung der billigen Arbeit rechtfertigte, und schon bald wurde deutlich, dass die gemäßigte und nationalistische Aufklärung ideal für diesen Zweck geeignet war, weil sie es möglich machte, die Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft als historische Notwendigkeit und zivilisatorische Mission zu verstehen.“ (368)

Sicherlich gab es im 19. Jahrhundert Philosophen, welche die „kolonialen Abenteuer und die industrielle Ausbeutung der billigen Arbeit rechtfertigte[n]“; wenig überzeugend ist hingegen die *generelle* Annahme, die gemäßigte, auf Versöhnung des religiösen Glaubens mit der wissenschaftlichen und philosophischen Erkenntnis ausgerichtete Aufklärungsphilosophie sei „ideal für diesen Zweck geeignet“, während der radikalen, d.h. areligiösen Aufklärungsphilosophie eine solche Rechtfertigungsfunktion *wesensfremd* sei. Hier wird z.B. übersehen, dass auch eine Aufklärungsphilosophie areligiösen Typs wie der Marxismus in einigen Varianten „die Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft als historische Notwendigkeit und zivilisatorische Mission“ versteht.

„Meslier, Diderot, Holbach und Helvétius hatten ganz besonders gegen die organisierte Religion polemisiert, die eine kleine, privilegierte Kaste von Mächtigen schafft. Die bürgerlichen Gesellschaften aber bezogen ihr Selbstverständnis und ihre Autorität aus genau dieser Hierarchie und ließen kaum Kritik daran gelten.“ (368)

Das ist zu ungenau. Die radikalen Aufklärer polemisieren „gegen die organisierte Religion“, welche die überkommenen feudal-absolutistischen Machtverhältnisse – und damit die Herrschaft einer kleinen „Kaste von Mächtigen“ – dadurch rechtfertigt, dass sie diese als *gottgewollte* Ordnung darstellt. Aus areligiöser Sicht ist die religiöse Rechtfertigung einer gesellschaftlichen Ordnung *generell* unzulässig; daher ist zu erwarten, dass die radikalen Aufklärer auch religiöse Rechtfertigungen der „bürgerlichen Gesellschaften“ und der in ihr bestehenden Machtverhältnisse, die sich von denen des Feudalsystems unterscheiden, abgelehnt *hätten*. Blom zeigt jedoch nicht, dass sie auch *tatsächlich* eine solche Kritik formuliert haben. Außerdem bleibt wiederum unbedacht, dass die Rechtfertigung der „bürgerlichen Gesellschaften“ nicht zwangsläufig mit *religiösen* Mitteln erfolgt.

„Immanuel Kant spielte für dieses historische Modell dieselbe Rolle, die René Descartes für das 17. Jahrhundert übernommen hatte. Seine große metaphysische Untersuchung ließ ein kleines Türchen offen, durch das Gott wieder zurück in die Philosophie kommen konnte. Kant argumentierte, dass unsere Sinne nur wahrnehmen können, wie die Welt ihnen erscheint, und dass wir deswegen die Dinge nie so wahrnehmen können, wie sie wirklich, als ‚Dinge an sich‘ sind. Anstatt aber zu akzeptieren, dass wir außerhalb unserer Wahrnehmung nichts wissen können und dass es deswegen keinen Sinn ergibt, über Dinge zu sprechen, über die wir nicht mit Sicherheit sagen können, dass es sie gibt, spekulierte er über die Existenz einer rein essenziellen, spirituellen Realität jenseits des menschlichen Verständnisses, eine ultimative Wirklichkeit der Dinge an sich, die sich uns entzieht. Deswegen kann man Kant lesen, ohne seine eigenen religiösen Vorstellungen aufs Spiel zu setzen, denn sie lassen sich immer in diesem numinosen Bereich sicher unterbringen, ohne sich an der Realität zu reiben.“ (368f.)

Kants Unterscheidung zwischen den Erscheinungen und den Dingen an sich dient – wie er selbst sagt – dazu, das Wissen einzuschränken, um dem religiösen Glauben Platz zu machen. Blom hat richtig erkannt, dass Kants Transzendentalphilosophie in die Linie der Aufklärungsphilosophien religiösen Typs einzuordnen ist: „Die gemäßigte Aufklärung wollte den Rationalismus, die wissenschaftliche Vernunft und den religiösen Glauben miteinander in

Übereinstimmung bringen“ (369). So weit, so gut. Im argumentativen Kontext geht es jedoch nicht darum, dass einige Philosophien der Neuzeit für Gott „ein kleines Türchen offen“ lassen, sondern darum, dass die gemäßigten Aufklärungsphilosophien „die Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft als historische Notwendigkeit und zivilisatorische Mission“ verstehen. Darauf geht Blom in seinem Kant-Exkurs aber gar nicht ein – er *suggeriert* nur, dass Kants Philosophie, *weil* sie den religiösen Glauben durch eine spezifische theoretische Konstruktion rettet, *zugleich* auch eine Rechtfertigung des Kapitalismus und des Imperialismus darstellt.

Da die Existenz einer wie auch immer beschaffenen übernatürlichen Dimension, an die ich persönlich nicht glaube, nicht *definitiv ausgeschlossen* werden kann, gilt im Rahmen der undogmatischen Aufklärungsphilosophie auch nicht, dass es „keinen Sinn ergibt, über Dinge zu sprechen, über die wir nicht mit Sicherheit sagen können, dass es sie gibt“. Es gibt zwar kein verlässliches und erst recht kein definitives Wissen über diese Dimension, da sie aber *möglicherweise* existiert, ist es auch zulässig, „über die Existenz einer rein essenziellen, spirituellen Realität jenseits des menschlichen Verständnisses, eine ultimative Wirklichkeit [...], die sich uns entzieht“, zu spekulieren. Das schließt jedoch nicht aus, dass sich diese Spekulationen mit rationalen Argumenten kritisieren lassen.

Blom geht noch weiter auf Kant ein:

„Kants Idee der reinen Vernunft [...] repräsentierte auch ein kulturelles Ideal: Wenn wir die Welt nur zur Gänze rationalisieren könnten, so geht etwa dieser Gedankengang, könnten wir uns von unseren tierischen Instinkten und blinden Impulsen freimachen, und die Welt wäre ein besserer Ort.“ (369)

Ich behandle jetzt nicht die philosophiehistorische Frage, ob speziell Kant das Ideal der Befreiung menschlichen Lebens „von unseren tierischen Instinkten und blinden Impulsen“, den so verstandenen „idealistischen Traum von der reinen Vernunft“ (370) wirklich vertritt, sondern begnüge mich mit dem Zugeständnis, dass es solche Positionen *tatsächlich* gibt. Hinter ihnen steckt zumindest in einigen Fällen eine „religiöse Idee“:

„Gott ist Vernunft, also ist die Vernunft göttlich und die Welt ihrem eigentlichen Wesen nach vernünftig, und also müssen wir danach streben, den göttlichen Teil unseres Wesens zu befreien, indem wir selbst nach den Grundsätzen der Vernunft leben und unsere Existenz von den Trieben befreien.“ (369)

Der areligiöse Lebensstil, wie ihn die zugehörige Variante der undogmatischen Aufklärungsphilosophie propagiert, hat einen anderen Zuschnitt:

1. Übereinstimmung besteht zunächst einmal in der Forderung, dass „nach den Grundsätzen der Vernunft [zu] leben“ ist; diese Grundsätze werden aber *anders* verstanden als in Extremformen der rationalistischen Philosophie. Ich erinnere an einige Hauptpunkte: Im Nachdenken über Wirklichkeitszusammenhänge wird der empirisch-rationale Denk- und der zugehörigen Lebensstil praktiziert, d.h. man bemüht sich in allen Lebensbereichen um die Verbesserung des Erfahrungswissens; man befolgt das Prinzip „Erst verstehen, dann kritisieren“ – insbesondere im Hinblick auf weltanschaulich Andersdenkende; man stützt sich auf Prinzipien vernünftigen Denkens, um zu einem ausgewogenen und gut begründeten Verhältnis zwischen Sein und Sollen zu gelangen; man deckt mit empirisch-rationalen Mitteln speziell das bedürfniskonforme Denken auf, um so weit wie möglich zu seiner Überwindung beizutragen – diese Vernunftaktivitäten wenden sich dagegen, dass Triebe, Leidenschaften, Impulse *direkt* die Theorien bestimmen. Eine vom bedürfniskonformen Denken weitgehend befreite Welt wäre „ein besserer Ort“. Es hieße daher, das Kind mit dem Bade auszuschütten, würde man aus der – hier als berechtigt unterstellten – Kritik an einer *spezifischen* Vernunftorientierung folgern, dass das Leben „nach den Grundsätzen der Vernunft“ *generell* überholt und zu überwinden sei. Dazu tendiert Blom, zumindest streckenweise.

2. Für die undogmatische Aufklärungsphilosophie (sowohl areligiösen als auch religiösen Typs) bedeutet „nach den Grundsätzen der Vernunft [zu] leben“ *nicht*, „unsere Existenz von den Trieben [zu] befreien“. Triebe, Impulse, Leidenschaften gehören *unaufhebbar* zur *condition humaine*. Wenn Extremformen des Rationalismus eine völlige Befreiung „von unseren tierischen Instinkten und blinden Impulsen“ anvisieren und eine *Alleinherrschaft der Ratio* etablieren wollen, so stellt dies nach der kognitiven Anthropologie eine Fehlentwicklung dar; dabei kann die Frage, ob die Welt „ein besserer Ort“ wäre, wenn eine so verstandene Totalrationalisierung sich tatsächlich durchführen ließe, an dieser Stelle offen bleiben. Die undogmatische Aufklärungsphilosophie ersetzt das verfehlt Ziel bzw. „kulturelle[] Ideal“ der *Eliminierung* der Triebe, Impulse, Leidenschaften (um eine Alleinherrschaft der Ratio herbeizuführen, den „Traum von der reinen Vernunft“ zu realisieren) durch das Ziel der *Steuerung* der Triebe, Impulse, Leidenschaften durch Vernunftprinzipien (im soeben erläuterten Sinn). Nach Vernunftprinzipien zu leben, bedeutet nicht, völlig triebfrei und leidenschaftslos zu leben.

Ich grenze mich somit zwar von der trieb- und leidenschaftsfeindlichen Extremform des Rationalismus ab, ohne ihn aber generell abzulehnen – ich plädiere für eine *Erneuerung* des Rationalismus (wobei es bekanntlich etliche Übereinstimmungen mit dem kritischen Rationalismus gibt). Die Vernunft ist nach meiner Auffassung nicht „göttlich“, und die Welt ist nicht „ihrem eigenen Wesen nach vernünftig“, d.h. generell nach Vernunftprinzipien organisiert, aber das Leben „nach den Grundsätzen der Vernunft“ stellt für das weltanschauungsgebundene, auf Erfahrungswissen angewiesene und für bedürfniskonformes Denken anfällige Lebewesen Mensch die *bestmögliche Lebensweise* dar, die konkurrierenden Lebensstilen überlegen ist. Wir *sollten* daher den vernünftigen „Teil unseres Wesens“ von seinen bedürfniskonformen Fehlformen befreien und ihm die Rolle des *Steuerers* – und damit auch *Beberrschers* – der Triebe, Impulse, Leidenschaften zuweisen. Die „irrationalen Triebkräfte der menschlichen Natur“ (370) in ihrer Lebensfunktion zu

erkennen und anzuerkennen, schließt ihre Steuerung nach Vernunftprinzipien nicht aus. Die wohlverstandene „Macht der Vernunft“ (369) gilt es zu stärken und nicht zu schwächen.

Holbach gehört, wie die rekonstruierenden Parteien gezeigt haben, übrigens nicht zu denjenigen Denkern, welche „der Macht der Vernunft gegenüberstanden und den Instinkt als treibende Kraft des Menschen betrachteten“ (369f.). Er betrachtet den Menschen vielmehr als einen auf Steuerung durch die Erfahrung und die Vernunft angelegtes Wesen, das durch die religiöse Unvernunft über lange Zeit von seiner eigentlichen Bestimmung *abgelenkt* wird, er setzt keineswegs „den Instinkt als treibende Kraft des Menschen“ an. „Die *volupté* ist gleichzeitig unser erster Antrieb und unser höchstes Ziel“ (370) – das ist nicht Holbachs Maxime.

Setzt man bei der Kritik des extremen Rationalismus und seines Projekts der *Ausrottung* der Triebe, Leidenschaften, Impulse an, so gibt es zwei Grundoptionen, mit diesen nunmehr grundsätzlich bejahten Instanzen umzugehen: die soeben dargelegte Strategie der *vernünftigen Steuerung* der „irrationalen Triebkräfte der menschlichen Natur“ und die Strategie der *Entfesselung* dieser Triebkräfte, die darauf abzielt, alle Faktoren (und dazu gehören auch bestimmte religiöse und philosophische Konzepte) abzubauen, die das *möglichst uneingeschränkte Ausleben* dieser Tendenzen bislang verhindert haben. Das führt z.B. zu der Opposition *Steuerung der sexuellen Begierden durch Vernunftprinzipien* vs. *Entfesselung der sexuellen Begierden durch Abbau der Steuerungsinstanzen*. Daraus ergibt sich, dass etwa der Begriff der Selbstverwirklichung in beiden Kontexten eine unterschiedliche Bedeutung hat.

„*Letztendlich sind wir natürliche Organismen, deren einziger Zweck es ist, in ihrer Umgebung zu überleben und Nachwuchs zu bekommen. Mithilfe unserer Vernunft können wir unser Leben verbessern, aber unsere Vernunft selbst hängt von unserer körperlichen Konstitution ab.*“ (370)

Auch hier setzt die undogmatische Aufklärungsphilosophie die Akzente etwas anders:

1. Menschen sind einerseits *natürliche Organismen*, die *biologisch* darauf ausgerichtet sind, „in ihrer Umgebung zu überleben und Nachwuchs zu bekommen“, andererseits sind sie jedoch *Kulturwesen*, die auf variable soziokulturelle Rahmenbedingungen angewiesen sind – und damit hängt zusammen, dass sie sich Zwecke bzw. Ziele setzen können, die über die vorgegebene biologische Ausrichtung *hinausgehen*.

2. Die menschliche Vernunft ist nichts von der „körperlichen Konstitution“ Abgelöstes, sondern mit ihr verwoben. Davon ist jedoch die Auffassung zu unterscheiden, dass die körperliche Konstitution, z.B. in Form des „kleine[n] Stück[s] Hoden‘ [...] sogar in den sublimsten Empfindungen präsent ist“ (370). Blom betrachtet Diderot in diesem Punkt als Vorläufer der „Ideen Sigmund Freuds“ (370).

„*Die gemäßigste Aufklärung von Voltaire und Kant eignete sich hervorragend als Überbau für die Werte eines kapitalistischen Bürgertums. Die Vernunft wurde zelebriert, aber gleichzeitig wurde ihr Wirkungskreis auf die Wissenschaften beschränkt, sodass die keinerlei Gefahr für den heiligen Heim der Religion darstellte.*“ (370)

Auf den Schwachpunkt habe ich bereits hingewiesen: Ein gemäßigter Aufklärer, der den religiösen Glauben mit der wissenschaftlichen und philosophischen Erkenntnis versöhnen will, vertritt nicht *zwangsläufig* „die Werte eines kapitalistischen Bürgertums“. Entsprechend gerät ein radikaler, zu einer areligiösen Position übergehender Aufklärer nicht *zwangsläufig* dazu, diese Werte zu verwerfen. Hier sind Einzelfallprüfungen erforderlich.

„*Der menschliche Geist wurde als abstrakt und rein gesehen, und gemeinsam mit dem Glauben konnte diese Reinheitsvorstellung die dauerhafte Präsenz der Lust kontrollieren und in Schuld verwandeln, die dann in ein unappetitliches Souterrain des menschlichen Wesens verbannt wurde.*“ (370)

Die undogmatische Aufklärungsphilosophie strebt mit Blom – und vielen anderen – an, die Instinkte, Triebe, Leidenschaften von der aus bestimmten religiösen Denktraditionen stammenden „Bürde der Schuld und des Körperhasses zu befreien“ (370).⁵⁵ Eine solche Befreiung der Lust von der als Erbsünde verstandenen Schuld ist jedoch auch innerhalb religiöser Weltanschauungen möglich, insbesondere innerhalb einer undogmatischen Position. Der oben näher behandelte extreme Rationalismus stellt eine philosophische Ausformung bestimmter Überzeugungen dar, die in der christlichen Denktradition eine wichtige Rolle gespielt haben.

„*Die gemäßigste Aufklärung war ein hocheffektives philosophisches Werkzeug, dessen rationalisierender Impuls zu einer immer umfassenderen Kontrolle des gesellschaftlichen und persönlichen Lebens führte. Arbeit und Freizeit, Wohnraum und Verkehr, Sex und Unterhaltung, Bestrafung und ärztliche Behandlung – sie alle wurden der Herrschaft der vernunftorientierten Kalkulation unterworfen und aufgrund derselben Prinzipien von Angebot und Nachfrage, statistischer Analyse, bürokratischer Verwaltung und industrieller Produktivität reglementiert. Es war die Zeit, in der nicht nur die größten Bahnhöfe und Fabriken, sondern auch die größten Gefängnisse und Krankenhäuser gebaut wurden.*“ (370f.)

Blom beruft sich auf Horkheimer/Adornos *Dialektik der Aufklärung*, und er betrachtet ebenfalls „den vollständig industrialisierten, nach Fahrplan und Produktivitätsvorgaben geregelten millionenfachen Mord in den Vernichtungslagern der Nationalsozialisten“ als „monströse Travestie dieser Logik“ (371). Daneben klingt aber auch Foucaults Analyse der *Disziplinierungsprozesse* in der Moderne an. Ich reagiere wie folgt:

1. Es gibt in der Tat eine Grundtendenz „zu einer immer umfassenderen Kontrolle des gesellschaftlichen und persönlichen Lebens“, die dazu geführt hat, dass verschiedene Lebensbereiche mehr oder weniger stark nach Prinzipien

⁵⁵ Nach Diderot ist es möglich, „in einer Zivilisation ohne Erbsünde und ohne Dämonisierung des menschlichen Körpers und der Lust zu leben“ (324).

der Kalkulation reglementiert worden sind; vgl. Kapitel 6.2.2. Aus dem Wertsystem der undogmatischen Aufklärungsphilosophie ergibt sich eine Kritik an dieser Grundtendenz. Ferner ist es berechtigt, den Massenmord an den Juden mit ihr in Verbindung zu bringen: So waren die Vernichtungslager nach den Prinzipien bürokratischer Verwaltung organisiert, und die Tötung wurde nach Gesichtspunkten industrieller Produktivität durchgeführt.

2. Blom scheint die folgende Gedankenkette zu vertreten: (a) Aus dem Christentum stammen die Vorstellung der Erbsünde und ein spezifischer Körperhass. (b) Der Rationalismus macht daraus das Projekt der Befreiung der menschlichen „Existenz von den Trieben“, das dazu auffordert, „die Welt [...] zur Gänze [zu] rationalisieren“. (c) Die „immer umfassendere Kontrolle des gesellschaftlichen und persönlichen Lebens“ stellt die Umsetzung dieses Projekts der Totalrationalisierung dar.

Während (a) zutrifft, ist (b) nur teilweise richtig. Der *extreme* Rationalismus – ob Kant ihn tatsächlich vertritt, wäre wie gesagt gesondert zu klären – steht im Bann der genannten christlichen Vorstellungen, während der oben skizzierte *gemäßigte* Rationalismus das Ziel der *Eliminierung* der Triebe, Impulse, Leidenschaften durch das Ziel ihrer *Steuerung* durch Vernunftprinzipien ersetzt. Der gemäßigte Rationalismus fordert gerade nicht dazu auf, „die Welt [...] zur Gänze [zu] rationalisieren“. Er erkennt an, dass Triebe, Impulse, Leidenschaften wichtige Lebensfunktionen erfüllen; diese Funktionen können indes auch bei einer vernünftigen Steuerung erfüllt werden. Daraus ergibt sich eine Kritik an (c): Zu den Haltungen, die das Streben nach immer umfassenderer Kontrolle aller Lebensbereiche lenken, gehört *auch* der extreme Rationalismus mitsamt den religiösen Überzeugungen, die ihm zugrunde liegen. Die Haltung des gemäßigten Rationalismus, die der undogmatischen Aufklärungsphilosophie zugrunde liegt, führt hingegen gerade zur *Kritik* am Ideal totaler Kontrolle und Reglementierung – sowohl der Triebe, Impulse, Leidenschaften als auch der verschiedenen Lebensbereiche. Erfüllen die irrationalen bzw. nichtrationalen „Triebkräfte der menschlichen Natur“ unersetzliche Lebensfunktionen, so ist zu verhindern, dass sie diese – durch Etablierung einer totalen Kontrolle – nicht mehr erfüllen können. Vor allem aber ist das *Lebensideal* hier ein völlig anderes als das der totalen Kontrolle: Es fordert, den Prinzipien empirisch-rationalen Denkens zu folgen, sich um Verständnis der Andersdenkenden zu bemühen, das bedürfniskonforme Denken so weit wie möglich zu überwinden, die Triebe, Impulse, Leidenschaften nach Vernunftprinzipien zu steuern.

3. Bei der Kritik des Strebens nach immer umfassenderer und letztlich totaler Kontrolle ist differenziert vorzugehen. Bestimmte Formen rationaler Kalkulation und auch Reglementierung sind in einer hochkomplexen modernen (oder auch postmodernen) Gesellschaft *unerlässlich*; es ist also z.B. zu unterscheiden zwischen dem zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten soziokulturellen Kontext *notwendigen Maß* an „bürokratischer Verwaltung“ und dem *vermeidbaren Übermaß*, das sich aus dem besagten Streben ergibt. Das führt zu dem Ziel, konkrete Alternativen zum jeweiligen vermeidbaren Übermaß zu entwickeln und zu realisieren. Entsprechendes gilt für die „Prinzipien von Angebot und Nachfrage, statistischer Analyse [...] und industrieller Produktivität“ ebenso wie für die Bereiche „Arbeit und Freizeit, Wohnraum und Verkehr, Sex und Unterhaltung, Bestrafung und ärztliche Behandlung“. Der Bau großer Bahnhöfe, Fabriken, Gefängnisse und Krankenhäuser etwa lässt sich nicht *generell* auf das Streben nach Totalkontrolle zurückführen.

4. Versteht man unter der „Dialektik der Aufklärung“ – zumindest *auch* – den Zusammenhang zwischen einem extrem rationalistischen Denken (das auf spezifischen religiösen Prämissen beruht) und der Etablierung von Formen der „immer umfassenderen Kontrolle des gesellschaftlichen und persönlichen Lebens“, so gilt: Es handelt sich, wenn diese hegelianisierende Redeweise erlaubt ist, nicht um die Dialektik *des* Rationalismus, sondern nur um die Dialektik einer *verfehlten Form* des Rationalismus. Es handelt sich auch nicht um die Dialektik *der* Aufklärung, sondern nur um die Dialektik einer *verkürzten* Aufklärung. Die undogmatische Aufklärungsphilosophie grenzt sich von allen dogmatischen Aufklärungsphilosophien ab, insbesondere aber von denen, die explizit oder implizit auf Totalkontrolle fixiert sind.

5. Zweifellos zeigt sich auch im „vollständig industrialisierten, nach Fahrplan und Produktivitätsvorgaben geregelten millionenfachen Mord in den Vernichtungslagern der Nationalsozialisten“ die Kontrolltendenz. Ich halte es jedoch für unangemessen, darin *primär* die „monströse Travestie“ der Logik des extremen Rationalismus zu sehen – nach dem Motto „Da seht ihr, dass *der* Rationalismus bzw. *die* Aufklärung letztlich zur industrialisierten Massenvernichtung führt“. Im Anschluss an Kapitel 5.5, das sich auf totalitäre Ideologien alter und neuer Art bezieht, setze ich den Akzent anders: Dogmatische Ideologien^{3/2} tendieren stets dazu, die jeweiligen grundsätzlichen Gegner zu dämonisieren; entfalten sie nun auch einen soziopolitischen Gestaltungswillen und gelangen sie zur Macht, so werden die grundsätzlichen Gegner mit radikalen Mitteln bekämpft, wobei die physische Eliminierung ein gängiges Mittel ist. In einer modernen Industriegesellschaft mit komplexer bürokratischer Verwaltung nimmt der seit Tausenden von Jahren bekannte Grundvorgang nun eine spezielle Form an: Auch die physische Eliminierung des grundsätzlichen soziopolitischen und weltanschaulichen Gegners wird nun mit den verfügbaren bürokratischen Mitteln und nach Prinzipien „industrieller Produktivität“ durchgeführt. Das *Ziel*, den grundsätzlichen Gegner zu eliminieren, ergibt sich nach dieser Auffassung nicht aus der Logik *des* Rationalismus bzw. *der* Aufklärung, es ist vielmehr in der *dogmatischen Einstellung* verankert: Der weltanschauliche und soziopolitische Absolutheitsanspruch führt zur *Dämonisierung* des Gegners – er wird mit dem abgründig Bösen in Verbindung gebracht; nimmt man aber an, dass von ihm nur Übles zu erwarten ist, so ergibt sich zwangsläufig die Idee, es sei am besten, wenn es den grundsätzlichen Gegner gar nicht

geben würde. Nicht die von Blom im Anschluss an Horkheimer/Adorno ins Zentrum gerückte *industrialisierte Form* der Vernichtung des Gegners ist demnach der Kern der Sache, sondern das *uralte Projekt* der Eliminierung des grundsätzlichen Gegners, das eben stets auf den gegebenen soziokulturellen Umständen angepasste Weise realisiert wird. „Obwohl die Logik der rationalistischen, deistischen und gemäßigten Aufklärung nicht notwendigerweise zur Selektionsrampe von Auschwitz führt, so hatte sie doch unzweifelhaft eine Tendenz, nach der einzelne Menschen kaum mehr sind als neutrale Elemente in einem allmächtigen System.“ (371)

In Einzelstudien wäre zu klären, auf welche Weise bestimmte philosophische Theorien die Grundtendenz zu Kontrolle und Reglementierung aller Lebensbereiche explizit oder implizit fördern oder ihr entgegenarbeiten. Es ist jedoch unangemessen, der gemäßigten Aufklärung generell das Etikett ‚Für Kontrolle‘, der radikalen Aufklärung aber das Etikett ‚Gegen Kontrolle‘ aufzukleben. Auch eine Aufklärungsphilosophie religiösen Typs kann die Tendenz, alles zu reglementieren und zu disziplinieren, bekämpfen. Es ist problematisch, der gemäßigten Aufklärung generell und ohne Einzelfallprüfung eine Auffassung zuzuschreiben, „nach der einzelne Menschen kaum mehr sind als neutrale Elemente in einem allmächtigen System“ – und es wird nicht alles gut, wenn man die religiöse Weltanschauung endgültig überwunden hat.

Übereinstimmung besteht jedoch darin, dass eine „durchrationalisierte Welt“, in der sich *alles* „nach der Stechuhr und dem Rhythmus von Maschinen und Fabriken, Aktienmärkten und Großkonzernen“ (371) richtet, eine Horrorvision darstellt. Hier gilt es, zwischen dem notwendigen Maß und dem vermeidbaren Übermaß zu differenzieren.

„Die gesellschaftliche Vision der radikalen Aufklärer zielte in eine völlig andere Richtung.“ (371) „[J]enseits des politischen Kampfes“ ist in ihren Schriften „auch eine sanftere, menschenfreundliche Stimme zu hören, die dazu ermutigt, die Freude am eigenen Leben zu entdecken und zu kultivieren und sie auch anderen zugänglich zu machen“ (371).

Die undogmatische Aufklärungsphilosophie areligiösen Typs plädiert wie Holbach und Diderot für einen areligiösen Lebensstil, allerdings unter Irrtumsvorbehalt. Zu dieser areligiösen Lebenshaltung gehört – wie bei den radikalen Aufklärern – die Ermutigung, „die Freude am eigenen Leben zu entdecken und zu kultivieren und sie auch anderen zugänglich zu machen“. Diese Ideen entstammten (zumindest auch) „der kleinen, aber bedeutsamen Tradition der europäischen Freidenker von Epikur bis Lukrez, von Montaigne und Spinoza bis Bayle“ (371).⁵⁶

Das Ziel, eine „Kultivierung des Selbst“, die einerseits unter *areligiösen*, andererseits aber unter *undogmatischen* Vorzeichen steht, zu fördern, wird verbunden mit dem Bestreben, weitverbreitete „Illusionen über das menschliche Leben zu zerstören“ (371).⁵⁷ Die areligiöse Position sieht das bedürfniskonforme Denken auch in *allen Formen religiöser Weltanschauung* am Werk, jedoch in unterschiedlichen Stärkegraden.

„Die Ideen der radikalen Aufklärung sind augenscheinlich noch immer radikal, so lebendig wie am ersten Tag. Noch immer haben sie Kraft, noch immer sind sie schön, und noch immer fordern sie uns dazu heraus, uns zu hinterfragen und uns dem Risiko auszusetzen, dass dabei auch tradierte Grundannahmen unseres Lebens beschädigt oder zerstört werden, bevor wir lernen, neu über uns und andere nachzudenken.“ (373)

Blom erkennt allerdings nicht hinlänglich, dass die radikale französische Aufklärung der dogmatischen Haltung verpflichtet bleibt; daher steht nur eine *transformierende Anknüpfung* ernsthaft zur Debatte.⁵⁸

Welche Philosophen man privat und öffentlich schätzt, verehrt, liebt – wozu in Frankreich auch die „triumphale Überführung der Leichname [...] ins Panthéon“ (373) gehört –, das hängt von der jeweiligen weltanschaulichen Disposition ab. Ein Philosoph, der für X Vorbildstatus hat, kann für Y völlig uninteressant sein.

„Wir hören auf zu bestehen, um in ihrer Erinnerung weiterzuleben“, hatte Diderot für diejenigen geschrieben, die nach ihm leben würden.“ (373)

Die Positionsabhängigkeit der kollektiven Erinnerung festzustellen, ist eine Sache, für eine bestimmte Position zu plädieren, eine andere. Das Engagement für eine undogmatische Aufklärungsphilosophie areligiösen Typs führt zur Aufwertung der areligiösen Tradition, mag diese auch weitgehend der dogmatischen Einstellung verpflichtet sein. Die religiös verstandene „Unsterblichkeit“ ist nach dieser Auffassung ein „Trugbild“ (373), sinnvoll aber ist der Wunsch, durch Leistungen des Denkens, des politischen Handelns, der Kunst usw. *in der Erinnerung derjenigen weiterzu-*

⁵⁶ Diderot steht nach Blom für ein Leben frei „vom Ekel vor sich selbst, ein klarsichtiges und gelassenes Erkennen unseres Platzes in der Natur als hochintelligente, empathisch veranlagte Primaten“ (18).

⁵⁷ Diderot war sich dessen „bewusst, dass Philosophie nichts weiter als Wunschdenken ist, wenn sie das als wahr annimmt, was den inneren Bedürfnissen des Philosophen entspricht“ (174).

⁵⁸ Auf Bloms Ausführungen über David Hume (1711–1776) kann in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen werden; hier nur ein Hinweis: Während Holbach die areligiöse Position in dogmatischer Form vertritt, nähert sich Hume der undogmatischen Sichtweise zumindest an. „Die antichristliche Haltung, die Holbach und mehrere seiner Gäste einnahmen“, ersetzte den dogmatischen „Glauben an Religion“ durch einen dogmatischen „Glauben an Wissenschaft“. „Wie religiöser Glaube basierte dieser wissenschaftliche Atheismus auf der Idee einer einzigen, erreichbaren Wahrheit. Hume aber verharrte im Zweifel [...]. Für Hume stellte der Atheismus eine philosophisch unzulässige Sicherheit dar, und diese Haltung brachte ihn auch in Konflikt mit seinem Gastgeber.“ (192) „Holbach brauchte einen Felsen, auf dem er sein System errichten konnte“ (205) – einen archimedischen Punkt.

leben, die zumindest einige Überzeugungen mit uns teilen.⁵⁹ Auf die Erfüllung dieses Wunsches können wir *hoffen*, aber sie ist nie *gesichert*. Die Vorstellung, dieser Wunsch werde *vielleicht einmal* erfüllt, kann uns *anspornen*.

Wir können auch dazu beitragen, dass dieser Wunsch der verstorbenen Gleichgestimmten ein gewisses Maß an Erfüllung findet, indem wir uns bemühen – wie Blom dies eindrucksvoll getan hat –, Menschen und Theorien, die wir schätzen und an die wir anknüpfen, vom Staub des Vergessens zu befreien. Das ist etwas anderes, als aus *ökonomischen* Gründen am „Aktienmarkt der historischen Reputation [...] auf einen vergessenen Philosophen oder einen obskuren Dichter [zu] setzen“ (11). Wir müssen uns nicht damit abfinden, dass diejenigen, die wir besonders schätzen, „auf dem Markt der Ideen“ aktuell „als Verlierer“ dastehen – wir können sie, die „für ihre Vision gekämpft und alles riskiert“ (11) haben, rehabilitieren. Diejenigen Denker, die im jeweiligen realen oder bloß mentalen Panthéon versammelt sind, sind nicht zwangsläufig auch diejenigen, die sich das durch ihre – stets positionsspezifisch bewerteten – Leistungen am meisten verdient haben. Wer „den Kampf um die Nachwelt“ (14) zu einer bestimmten Zeit, die auch sehr lang dauern kann, verloren hat, muss diesen Kampf nicht *auf enig* verloren haben; man kann – wieder oder zum ersten Mal – zum „Fixstern[] am intellektuellen Himmel“ (16) werden. Und wer heute *die Denkart der Zeit verändern* will (vgl. 15), kann von denen lernen, die dies unter anderen Rahmenbedingungen zu ihrer Zeit versucht haben.

6.3 Zur Anthropologie und Ethik der undogmatischen Aufklärungsphilosophie

In diesem Abschnitt nutze ich über das gesamte Buch verstreute Thesen Bloms, um die *Ethik* der undogmatischen Aufklärungsphilosophie durch Abgrenzung von anderen Positionen zu konkretisieren. In systematischer Hinsicht ist dabei zu unterscheiden zwischen der *allgemeinen* Ethik (zu der z.B. das Prinzip der Rücksichtnahme auf andere gehört) und der *speziellen* Ethik, die an die areligiöse Einstellung gebunden ist. Dabei forme ich das in Abschnitt 6.2 skizzierte Konzept der *vernünftigen Steuerung* der Triebkräfte der menschlichen Natur weiter aus. Da jede Form der normativen Ethik mit einer bestimmten *Anthropologie*, einem bestimmten *Menschenbild* verbunden ist, kann bei dieser Gelegenheit auch die kognitive Anthropologie von konkurrierenden Anthropologien unterschieden werden.

Ich beginne mit einer Passage, die sich auf die Ebene der speziellen *areligiösen* Ethik beziehen lässt:

Ohne einen Schöpfer, der seinen Kreaturen in der Bibel seinen Willen kundgetan hatte, mussten Kategorien wie gut und böse neu überdacht werden. Es gab plötzlich keine Sünde mehr, keine unsterbliche Seele, keine Belohnung und keine Strafe in einem Leben nach dem Tod – was blieb, waren nur die Suche nach Genuss und die Furcht vor Schmerz. Diderot und seine Freunde gingen jedoch noch weiter: Während die Philosophie den Menschen lange als Vernunftwesen betrachtet hatte und die Vernunft selbst, als dem Göttlichen verwandt, als höchste Qualität des Menschen, argumentierten die radikalen Aufklärer, dass das menschliche Wesen ganz anderen Prinzipien gehorche. Die Natur drücke sich durch starke und blinde Leidenschaften aus, die eigentlichen Antriebskräfte des Daseins. Sie könnten mittels Vernunft vielleicht gelenkt werden, so wie Segel ein Schiff durch die unwiderstehlichen Winde und Strömungen eines Ozeans steuern, aber die Vernunft stehe immer an zweiter Stelle, sei schwächer als die Passion. (15)

Areligiöse Formen der (zumeist dogmatischen) Aufklärungsphilosophie tendieren beim Überdenken von „Kategorien wie gut und böse“ häufiger dazu, die Abkehr von den Leitbegriffen der Sünde, der unsterblichen Seele, der Belohnung oder Strafe in einem Leben nach dem Tod auf unnötig radikale Weise zu vollziehen. Diese Ansätze stellen nicht hinlänglich in Rechnung, dass Menschen Lebewesen sind, die immer in einem bestimmten soziokulturellen Kontext existieren, der auch eine bestimmte Sprache aufweist, dass sie durch Ideologien_{2/3} gesteuert und an die Grundlagen des Gewinns von Erfahrungswissen gebunden, dabei aber für Irrtümer und insbesondere für das bedürfniskonforme Denken anfällig sind. Mit der Bindung an ein Wertsystem (Ideologie_{2.1/3.1}) hängt zu-

⁵⁹ Diderots an die areligiöse Sichtweise gebundene „Besorgnis um seine posthume Reputation“ betrachte ich daher im Unterschied zu Blom nicht als „ein kleines Substitut für die Unsterblichkeit der Seele“ (141). Das folgende Zitat stellt gerade keinen Beleg für eine Sehnsucht nach Unsterblichkeit im strikten Sinn dar: „Die Gewissheit, dass künftige Generationen auch von mir sprechen werden, dass sie mich zu den illustren Männern meiner Nation zählen und dass mein Leben meinem Jahrhundert ... zur Ehre gereicht, wäre für mich, ich gebe es zu, viel süßer als alle gegenwärtigen Ehrungen, alle Lobeshymnen [...]. Aber ich bin weit entfernt von einer solchen Gewissheit. Wenn die Geschichte der Literatur mir auch nur eine Zeile widmet, dann nicht wegen der Qualität meiner Werke, sondern wegen des Hasses meiner Feinde.“ (357)

sammen, dass Menschen immer bestimmten Werten und Normen folgen sowie auf – inhaltlich variierende – Ideale ausgerichtet sind. Areligiös eingestellten Menschen bleibt somit nach der Destruktion der religiösen Leitvorstellungen deutlich mehr übrig als „nur die Suche nach Genuss und die Furcht vor Schmerz“, deren wichtige Rolle im menschlichen Leben jedoch unbestritten ist. Damit hängt zusammen, dass nach Preisgabe des Begriffs der *unsterblichen* durchaus an dem der *sterblichen* Seele festgehalten werden kann; ebenso bleibt nach der Preisgabe des religiösen Begriffs der *Sünde* noch derjenige der *Schuld* übrig, verstanden als Verstoß gegen anerkannte Werte und Normen.

Diese Überlegungen haben auch Konsequenzen für den Stellenwert, welcher der *Vernunft* in einer areligiösen Weltanschauung beizumessen ist:

1. Einige religiös grundierte Philosophien betrachten den Menschen „als Vernunftwesen [...] und die Vernunft selbst, als dem Göttlichen verwandt, als höchste Qualität des Menschen“. Daher liegt es auf den ersten Blick nahe, die Abkehr von den *direkt religiösen* Leitbegriffen der Sünde, der unsterblichen Seele, der Belohnung/Strafe in einem Leben nach dem Tod durch die Abkehr vom Leitbegriff der Vernunft zu *ergänzen*.
2. Das ist grundsätzlich verfehlt: Mit der undogmatischen Einstellung im Allgemeinen und der areligiösen Haltung im Besonderen ist der Leitbegriff der Vernunft problemlos vereinbar. Um das zu zeigen, greife ich auf die eben in Erinnerung gerufenen Thesen der kognitiven Anthropologie zurück. Diese lassen sich nämlich auch dahin gehend akzentuieren, dass das menschliche Leben in seinen unterschiedlichen Dimensionen jeweils spezifischen *Rationalitätsprinzipien* folgt. Am unmittelbarsten ist das beim auf Optimierung angelegten Erfahrungswissen erkennbar. Der Gewinn verlässlichen Erfahrungswissens über lebensrelevante Wirklichkeitszusammenhänge ist auf eine spezifische Form der Rationalität angewiesen, während etwa der *Wunsch*, über ein solches Wissen zu verfügen, nur die Rolle des Auslösers spielt. Aber auch in der weltanschaulichen und der soziopolitischen Dimension werden *kritisierbare Begründungen* gegeben; dadurch wird auch die Überwindung der bedürfniskonformen Fehleinschätzungen möglich. Darüber hinaus beruht die menschliche Sprache auf spezifischen Rationalitätsprinzipien. Allgemein kann daher von einer Bindung menschlichen Lebens an *Rationalitäts- bzw. Vernunftprinzipien* gesprochen werden. In diesem Sinne ist es berechtigt, den Menschen *auch* als Vernunftwesen zu bestimmen – was keineswegs ausschließt, dass sein Leben darüber hinaus durch Triebe, Impulse, Leidenschaften bestimmt wird.⁶⁰
3. Einige Philosophien aus dem religiösen Spektrum haben richtig erkannt, dass Menschen zumindest auch Vernunftwesen sind und dass die als potenzielle Steuerungsinstanz verstandene Vernunft die „höchste Qualität des Menschen“ darstellt. Sie statten diese Steuerungsfunktion allerdings mit höheren Weihen religiöser Art aus, indem sie die Vernunft „als dem Göttlichen verwandt“ begreifen; diese Begründung entfällt natürlich im areligiösen Kontext. Die undogmatische Aufklärungsphilosophie areligiösen Typs hält an beiden Thesen fest, ohne die Vernunft als „den göttlichen Teil unseres Wesen“ (369) zu denken. Daher ist es verfehlt, die Abkehr von den religiösen Leitbegriffen der Sünde usw. durch die Abkehr vom *religiös interpretierten* Leitbegriff der Vernunft zu ergänzen; es kommt vielmehr darauf an, die *menschlichen* Rationalitätsprinzipien hochzuhalten. Nach den Grundsätzen der so verstandenen Vernunft zu leben, ist die *beste Option* für das mannigfachen Gefährdungen ausgesetzte Lebewesen Mensch.
4. Die fehlerhafte Zuordnung der Vernunft zu den überwindungsbedürftigen *religionsinfizierten* Leitbegriffen führt einige dogmatische Aufklärungsphilosophien areligiösen Typs zu der An-

⁶⁰ Innerhalb einer Anthropologie, für die der Mensch *auch* ein Vernunftwesen ist, erweist sich die folgende, Diderot zugeschriebene Problematik als lösbar, was an dieser Stelle nicht im Einzelnen ausgeführt werden soll: „Aber wie kann die Vernunft eine Perspektive erlangen, die frei vom Sog der Leidenschaften ist? Wie können wir objektiv abwägen? Wie und warum sind wir selbstkritische Wesen? Wie können wir die Gefühle anderer verstehen [...]? Und wenn unsere Vernunft nicht cartesianisch und objektiv ist, sondern Teil unserer individuellen körperlichen Beschaffenheit und wenn verschiedene Menschen zu unterschiedlichen Einschätzungen einer Situation kommen – wie ist es dann möglich, zu einer gemeinsamen Wahrheit zu finden?“ (302)

nahme, „dass das menschliche Wesen ganz anderen Prinzipien gehorche. Die Natur drücke sich durch starke und blinde Leidenschaften aus, die eigentlichen Antriebskräfte des Daseins“. Damit wird der Übergang zu einer Variante der deterministischen Manifestationstheorie vollzogen, welche die *condition humaine* *verkennt*; vgl. Kapitel 3.7.3. Gewiss gehören Triebe, Impulse, Leidenschaften zu den „Antriebskräfte[n] des Daseins“, aber sie sind stets in Überzeugungssysteme eingebettet und durch diese überformt; vgl. *These 1.5* in Kapitel 3.3. Alle Varianten der deterministischen Manifestationstheorie sind nach meiner Auffassung abzulehnen. Dass Blom zu dieser Position tendiert, liegt, wenn man das ganze Buch gelesen hat, auf der Hand.

5. Nimmt man an, dass „starke und blinde Leidenschaften [...] die eigentlichen Antriebskräfte des Daseins“ sind, also die *letztlich bestimmende Instanz* im Rahmen des *allgemeinen Basis-Überbau-Modells* bilden, so steht die Vernunft „immer an zweiter Stelle“, sie wird als wesenhaft „schwächer als die Passion“ angesehen. Hier ergibt sich jedoch ein theoretisches Problem: Gehört der Begriff der Vernunft in eine Reihe mit den religiösen Leitbegriffen, so müsste eigentlich gelten: Es gibt eine Vernunft ebenso wenig wie die Sünde, die unsterbliche Seele, die jenseitige Belohnung/Bestrafung – es gibt nur die starken Leidenschaften. Behauptet man hingegen, die Vernunft gebe es sehr wohl, sie stehe aber „immer an zweiter Stelle“, so hat man diesen Begriff insgeheim *uminterpretiert*; man nimmt nämlich an, dass die primär von Passionen gesteuerten Menschen in der Lage sind, *Klugheitsprinzipien* zu folgen – sie müssen dem jeweiligen Trieb bzw. Verlangen nicht *unmittelbar* nachgeben, sondern können zwischen kurz- und langfristiger Befriedigung unterscheiden und erkennen, dass die kurzfristige Befriedigung in manchen Fällen schädlich ist. Die als Klugheitsinstanz verstandene Vernunft kann die Leidenschaften lenken, „so wie Segel ein Schiff durch die unwiderstehlichen Winde und Strömungen eines Ozeans steuern“. Die Bindung menschlichen Lebens an Ideologien_{2/3} fällt indes nicht mit der Bindung an Klugheitsprinzipien zusammen, da z.B. eine Weltanschauung auch ein aus empirisch-rationaler Sicht unkluges Verhalten vorschreiben kann.

Die von mir vertretene undogmatische Aufklärungsphilosophie areligiösen Typs unterscheidet sich von anderen areligiösen Theorien (die häufig zugleich dogmatisch sind) dadurch, dass sie an der Leitvorstellung des *Lebens nach den Grundsätzen der Vernunft* in neu interpretierter Form festhält. Man lebt z.B. in den Dimensionen der vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Erfahrungserkenntnis nach Vernunftprinzipien, wenn man konsequent empirisch-rational vorgeht und dabei in Alternativen denkt. Die Formel „Die Vernunft steht immer an zweiter Stelle, sie ist schwächer als die Passion“ gilt demnach nicht generell, wohl aber speziell für das bedürfniskonforme Denken, das im Dienst dieser oder jener Passion steht und *deshalb* zu in kognitiver Hinsicht defizitären Ergebnissen gelangt. Diese *eingeschränkte* Form der Vernunft steuert das Denken dergestalt, dass am Ende ein falsches, aber *wunschgemäßes* Ergebnis herauskommt. Ich behaupte indes nicht, dass Menschen am Ende „völlig rational denken und handeln werden“ (297), wohl aber, dass es möglich und sinnvoll ist, sich dem Ideal der vernünftigen Steuerung immer weiter anzunähern.⁶¹

Auf der anderen Seite grenzt sich mein Ansatz, wie in Abschnitt 6.2 bereits ausgeführt, vom radikalen Rationalismus (der spezifischen religiösen Überzeugungen verpflichtet ist) ab: Es wird nicht angestrebt, „unsere Existenz von den Trieben [zu] befreien“ (369) – es geht nur darum, die vernünftige Steuerung der Triebe zu *vergrößern*. In diesem Kontext ist die religiöse Reaktion auf die areligiöse Kritik von Belang: „All dies sei nur eine Rechtfertigung für Laster und Ausschweifung, schrieben sie, denn ohne Gottes Gesetz gebe es kein Gutes in der Welt, ohne göttliche Vernunft habe das Leben keinerlei Sinn.“ (15) Diese Reaktion ist – wenn man von den religiösen Prämissen einmal absieht – nicht völlig verfehlt, denn für eine areligiöse Ethik gibt es folgende Optionen, die jeweils mit einer anthropologischen Position – der kognitiven Anthropologie hier, der deterministischen Manifestationstheorie dort – verbunden sind:

⁶¹ Demgegenüber sah Diderot ein „völlig vernunftbestimmtes Leben weder als möglich noch als wünschenswert an [...]. Stattdessen war seine Sicht der *condition humaine* geprägt von einer Art tragischem Hedonismus.“ (297)

Option 1: Menschen sind an bestimmte Rationalitäts- bzw. Vernunftprinzipien gebundene Lebewesen, die diesen Prinzipien aber aufgrund ihrer unaufhebbaren Abhängigkeit von Trieben, Instinkten, Leidenschaften in unterschiedlichem Ausmaß, d.h. mehr oder weniger konsequent folgen. Ethisches Ziel ist es hier, die nichtrationalen Antriebskräfte des Daseins so weit wie möglich nach Grundsätzen der Vernunft zu steuern. Religiöse Ethiken sind häufig auf die Vermeidung von „Laster und Ausschweifung“ ausgerichtet; dieses Ziel bleibt bei Option 1 erhalten, wobei die Begriffe des Lasters und der Ausschweifung noch der genaueren Bestimmung bedürfen. Option 1 lässt *verschiedene individuelle Realisierungen* zu. Sie ist z.B. damit vereinbar, dass „körperliche Lust“ für X eine größere Bedeutung hat als für Y, dem mehr an „intellektuelle[m] Vergnügen“ (233) liegt.

Option 2: Die letztlich bestimmende Instanz menschlichen Lebens sind bestimmte Triebe, Instinkte, Leidenschaften. Diese Auffassung findet sich auch bei Hume: „Vernunft ist und muss die Sklavin der Leidenschaft sein und kann sich niemals eine andere Position anmaßen, als ihr zu dienen und zu gehorchen.“ (242) Die Leidenschaft gilt hier als „der Stoff des Lebens selbst“ (245). Von Diderot heißt es, dass er „die *volupté*, die Wollust, zur eigentlichen Triebkraft und zum einzigen Sinn des Lebens erhob“ (261).⁶² Holbach und Diderot sahen die Vernunft „als eine schwache Flamme, die den stürmischen Ozean der Leidenschaften, das eigentliche Element des Menschen, nur schwach beleuchten konnte“ (254). Mit dieser Anthropologie können nun zwei unterschiedliche Formen der Ethik bzw. Moral verbunden werden:

Option 2a: Aus der deterministischen Manifestationstheorie wird die Konsequenz gezogen, dass es nach der Destruktion der religiös begründeten Triebeinschränkungen nun darum gehen müsse, die Triebe, Instinkte, Leidenschaften *möglichst uneingeschränkt zu befriedigen* – sie *konsequent auszuleben*. Während Option 1 beispielsweise für die *Steuerung der sexuellen Begierden durch Vernunftprinzipien* plädiert, tritt Option 2a für die *Entfesselung der sexuellen Begierden durch konsequenten Abbau der Steuerungsinstanzen* ein (wobei diese Instanzen oft fälschlich als exklusiv religiös begründet gelten). Der positive Leitbegriff der Selbstverwirklichung bzw. -entfaltung hat im Rahmen beider Optionen also eine völlig unterschiedliche Bedeutung. In der Praxis läuft Option 2a, der *egoistische Hedonismus*, in vielen Punkten auf eine Rechtfertigung dessen hinaus, was sowohl der religiösen Ethik als auch Option 1 als „Laster und Ausschweifung“ erscheint. Option 1 verwirft in der ethischen Dimension den egoistisch-hedonistischen Lebensstil.⁶³

Option 2b: Aus der deterministischen Manifestationstheorie wird die Konsequenz gezogen, dass es nach der Destruktion der religiös begründeten Triebeinschränkungen nicht, wie Option 2a behauptet, um die *radikale Entfesselung* der Triebe, Instinkte, Leidenschaften gehe, sondern vielmehr um ihre *gemäßigte Befriedigung nach Klugheitsprinzipien* – um die Optimierung der Wunscherfüllung. Auch Option 2b schreibt sich die Vermeidung von „Laster und Ausschweifung“ auf die Fahnen: Es wird *nicht* „zu wilden Orgien, ungezügelter Gier und haltlosem Hedonismus“ (16) aufgerufen. Die *Klugheitsethik* will dasjenige fördern, „was Menschen guttut“, und vermeiden, „was ihnen schadet“ (15f.). „Tue, was für dich und für die Allgemeinheit nützlich ist, vermeide, was dir und anderen schadet.“ (368)

Zwar akzeptierten auch Diderot und Holbach, dass starke Leidenschaften durch Regeln und Selbstbeherrschung in Schach gehalten werden müssen, dass ein Teil des eigenen Genusses den anderen geopfert werden müsse und dass es notwendig sei, ein gewisses Maß an Leiden und Schmerzen zu ertragen, aber im Gegensatz zur Kirchenlehre war dieses Leiden für sie kein Wert an sich. Ein Christ konnte sein Leiden begrüßen, weil das schon jetzt Erlittene das ewige Leben glücklicher machen würde, aber die radikalen Aufklärer lehnten diese religiöse Liebe zum Leiden ab. (16)

⁶² Nach Blom zielt das Denken von Philosophen wie Voltaire und Kant darauf ab, „die aufgeklärten Bürger einer völlig rational geordneten Welt vom störenden Einfluss der irrationalen Mächte in sich selbst zu befreien“ (297). Dem wird Diderot gegenübergestellt, der „die menschliche Natur als komplex, widersprüchlich und von Instinkten getrieben [beschreibt], in deren tiefes Dunkel nur selten ein heller, vernünftiger Gedanke dringt“ (297)

⁶³ Julian Offray de la Mettrie (1709–1751) wird als „Apostel der Lust als Selbstzweck“ (330) bezeichnet. „Diderot hatte nichts als Verachtung für La Mettrie übrig, dessen scheinbar verantwortungsloser Hedonismus ihn verstörte, weil er keinen Platz für tugendhaftes Handeln zu lassen schien. Schließlich hatte La Mettrie die Moral des Materialismus bis ins Extrem getrieben: Es gibt nur Lust; alles andere ist Ablenkung, Illusion und Heuchelei.“ (241)

Auch aus der Sicht von Option 1 ist das Leiden kein „Wert an sich“ oder etwas im Hinblick auf das jenseitige Leben zu Begrüßendes; spezifische Formen des Leidens sind jedoch um der Realisierung der akzeptierten Werte und Normen willen *in Kauf zu nehmen*.

Ein früher Vertreter der areligiösen Klugheitsethik ist Epikur:

Schon Epikur hatte gelehrt, dass die größte Befriedigung nicht notwendigerweise die intensivste, sondern die am längsten anhaltende ist und dass es manchmal nötig sein kann, Schmerzen auf sich zu nehmen, um eine höhere Befriedigung zu erreichen, zum Beispiel wenn man sich einer Operation unterzieht. Wenn es aber das einzige Ziel des Lebens ist, die höchste Befriedigung zu erreichen, dann ergibt sich moralisches Verhalten aus der Einsicht, dass wir nicht alleine leben, dass wir zum Erreichen unserer Ziele andere Menschen brauchen und dass unser Recht auf Befriedigung nicht größer ist als ihres. Um also innerhalb einer Gemeinschaft gut leben zu können und um die eigenen Bedürfnisse klug und auf nachhaltige Weise zu befriedigen, ist es notwendig, die Lust zu kultivieren und zu verfeinern. (209)

Option 1 ist mit einigen Punkten einverstanden, setzt aber auch andere Akzente:

1. Die Befriedigung, die Menschen anstreben, ist immer Befriedigung *nach Maßgabe ihres Wertsystems*.
2. Es ist sinnvoll, in einigen Fällen „Schmerzen auf sich zu nehmen, um eine höhere Befriedigung [nach Maßgabe des jeweiligen Wertsystems] zu erreichen“. Eine Operation, die auf längere Sicht das Wohlbefinden steigert, ist ein Beispiel dafür.
3. Die These, es sei „das einzige Ziel des Lebens [...], die höchste Befriedigung zu erreichen“, wird ersetzt durch die folgende These: Menschliches Leben ist darauf ausgerichtet, die höchste Befriedigung *nach Maßgabe des jeweiligen Wertsystems* zu erreichen.
4. Die „Einsicht, dass wir nicht alleine leben, dass wir zum Erreichen unserer Ziele andere Menschen brauchen“ – die gleichbedeutend ist mit der Erkenntnis, dass Menschen *gesellschaftsgebundene* Lebewesen sind –, führt insbesondere unter areligiösen Prämissen zu der Forderung, so zu leben, dass das Zusammenleben mit anderen Menschen möglichst reibungslos und harmonisch vonstatten geht. Das zugehörige „moralische[] Verhalten“ beruht auf dem *Prinzip der Rücksichtnahme auf andere*, aus dem sich je nach zu bewältigender Situation unterschiedliche konkrete Normen ergeben.
5. Dass *alle* Menschen ein „Recht auf [wertsystemkonforme] Befriedigung“ haben, ist ein Prinzip, das zusätzlicher Begründung bedarf, auf die an dieser Stellen verzichtet werden soll.
6. Um innerhalb einer Gesellschaft möglichst reibungslos und harmonisch zusammenleben zu können, um also in diesem Sinn „gut leben“ und „um die eigenen Bedürfnisse klug und auf nachhaltige Weise“ befriedigen zu können, ist es notwendig, das ethische Grundprinzip der Rücksichtnahme auf andere zu befolgen. Das ist jedoch etwas anderes als „die Lust zu kultivieren und zu verfeinern“⁶⁴: Der *verfeinerte Egoismus*, der auf andere primär deshalb Rücksicht nimmt, weil ihm dies langfristig eine bessere Befriedigung der eigenen Bedürfnisse ermöglicht, ist vom *sozialen Altruismus* zu unterscheiden, der auf andere primär deshalb Rücksicht nimmt, weil dies *für alle* ein harmonisches Zusammenleben ermöglicht. Man kann indes einerseits sozialer Altruist, andererseits aber *auch* ein verfeinerter Egoist sein, der daran interessiert ist, langfristig für eine bessere Befriedigung der *eigenen* Bedürfnisse zu sorgen; beides schließt sich nicht aus. Die von mir vertretene Ethik stellt in diesem Kontext die Sicherung des *Gemeinwohls* an die erste Stelle; der Nutzen für die *Gemeinschaft* ist dem Nutzen für die *individuelle Bedürfnisbefriedigung* übergeordnet. Das heißt aber, dass die im Prinzip legitime und zu bejahende Lust dort, wo sie mit den Prinzipien der elementaren Sozialmoral in Konflikt gerät, einzuschränken ist. Das gilt speziell auch für die *areligiöse* Ethik, die darauf ausgerichtet ist, die soziokulturellen Rahmenbedingungen so zu gestalten, dass ein möglichst harmonisches Zusammenleben möglich wird, das es den Individuen ermöglicht, ihre eigenen Bedürfnisse klug zu befriedigen. Die Ethik wird hier aber anders als bei Holbach nicht primär „auf Eigeninteresse begründet“ (211).

⁶⁴ Das bedeutet natürlich nicht, dass die Lust wie in einigen religiösen Weltanschauungen „immer verdächtig, immer sündig ist“ (209).

Der Mensch ist nicht denkbar ohne Leidenschaft, ohne Eros. Diese Leidenschaft lockt uns aus uns selbst heraus, lässt uns lieben und begehren und verwandelt die *machine humaine* in ein soziales Individuum. Aus dem Begehren entstehen Erfüllung und Enttäuschung, Freude und Schmerz und die Angst vor Verlust und Einsamkeit. Erst durch das Begehren lernen wir, wie sehr wir aufeinander angewiesen sind. Genau diese Tatsache kann zur Grundlage einer neuen Moral werden, schrieb Holbach. Wir alle suchen Lust und fliehen Schmerz, wir erkennen, dass wir von Menschen umgeben sind, die uns ähnlich sind, dass wir dieselben fundamentalen Ziele verfolgen. (242f.)

Nach der kognitiven Anthropologie (und Option 1) besteht eine *fundamentale Angewiesenheit auf andere*, die dem Individuum durch seine auf Hindernisse stoßenden Leidenschaften (seine Wünsche und Begierden) *erfahrbar* wird. Die elementare Sozialethik setzt an bei der fundamentalen Angewiesenheit auf andere; sie berücksichtigt, „dass wir von Menschen umgeben sind, die uns ähnlich sind“. Im jeweiligen soziokulturellen Rahmen lässt uns die Leidenschaft „lieben und begehren“, was wiederum mit „Erfüllung und Enttäuschung, Freude und Schmerz“ verbunden ist. Für eine areligiöse Ethik gibt es „keine Offenbarung, kein göttliches Gesetz, kein Leben nach dem Tod, keine [unsterbliche] Seele und, am wichtigsten von allem, keine schon auf der Erbsünde beruhende Schuld“ (231). Menschen können „nur durch Solidarität bestehen und sozial zielführende Lebensweisen finden“ (24).

Holbach und Diderot bemühen sich nun, „Tugend und Leidenschaft“ (231) miteinander zu vereinbaren.

Was also war der Ort von Verlangen und Lust in der Philosophie? [...] Auch als im 17. Jahrhundert die Berufung auf die göttliche Offenbarung durch die Idee des Naturrechts ersetzt wurde, blieb der Stellenwert der Lust unverändert. Sie war schlecht, sie war schmutzig, sie verführte und ruinierte und lenkte ab von den wahren Werten. (232)

Für die undogmatische Aufklärungsphilosophie ist die Lust – das sexuelle Verlangen, das Verlangen nach materiellem Besitz usw. – nicht *als solche* schlecht und schmutzig; das ist der gemeinsame Ausgangspunkt der Optionen 1 und 2b. Option 1 stellt jedoch heraus, dass bestimmte Formen des Verlangens Menschen zu einem negativ zu bewertenden Weg *verführen* und sie *ruinieren* können. Das Verlangen nach dem großen Kick kann rauschgiftabhängig, das Verlangen nach dem Rausch alkoholabhängig machen; bestimmte Formen des sexuellen Verlangens machen sexabhängig usw.⁶⁵ Triebe können also durchaus zum „Störfaktor“ (233) *werden*. Wertsystemgebundene Lebewesen sollten es daher lernen, die unterschiedlichen Formen menschlichen Verlangens *vernünftig zu steuern*. Dazu gehört auch, dass das Interesse an unmittelbarer Lustbefriedigung dieser oder jener Art der Ausrichtung auf das mehrfach beschriebene Lebensideal *untergeordnet* wird. Die Befriedigung menschlichen Verlangens dieser oder jener Art ist grundsätzlich legitim, aber sie sollte so gestaltet werden, dass sie mit den *höheren Werten* – z.B. dem Ziel der größtmöglichen Befreiung vom bedürfniskonformen Denken – im Einklang steht; sie ist diesen Werten *unterzuordnen*. Dass die Triebe in der traditionellen Philosophie „niedriger angesiedelt [waren] als so edle Gefühle wie Pflichterfüllung“ (232), ist also keineswegs, wie Blom nahe legt, völlig verfehlt und gänzlich auf die defizitäre religiöse Denktradition zurückzuführen. Die Vorrangstellung *bestimmter* Werte gegenüber dem allgemein verstandenen Lustprinzip ist vielmehr in neuer Form zu verteidigen. Die Rehabilitierung der Lust, des Verlangens, des Körpers gegenüber den religiös motivierten Abwertungen dieser Instanzen wird *überstrapaziert*, wenn sie zur Glorifizierung „des instinktiven und irrationalen Menschen“ (233) führt. Daher lehne ich auch die Annahme ab, die Moral sei generell „nichts weiter als eine Sublimierung von Gefühlen wie Schmerz und Lust“ (233).

Die Werte der Zuverlässigkeit, der Wohltätigkeit gegenüber Hilfsbedürftigen, des Bemühens um Gerechtigkeit und der Loyalität gegenüber Freunden gehören zu den Optionen 1 und 2b, werden aber unterschiedlich *begründet*. Wenn Blom von der Ermutigung spricht, „die Freude am eigenen Leben zu entdecken und zu kultivieren und sie auch anderen zugänglich zu machen“ (371)⁶⁶, so passt diese

⁶⁵ Das „eigene[] erotische[] Verlangen“ kann unter bestimmten Umständen eben doch zu einer Macht werden, die den „inneren Frieden“ (260) zerstört.

⁶⁶ „Die Kirche hat alle Lebensfreude unter der eingeredeten Schuld und der Angst vor Sünde begraben“ (328).

Redeweise zu den Optionen 1 und 2b, nicht aber zu 2a, denn für eine radikal egoistische Einstellung ist es irrelevant, ob die *anderen* Freude am Leben haben. Wenn es von Diderot heißt, dass „er eine heidnische Einstellung zur Sinnlichkeit wiederbelebte, eine epikureische Haltung, die sich für das Lustprinzip, aber aus pragmatischen Gründen gegen Exzess und Egoismus aussprach und die dazu aufrief, die Sinnesfreuden durch Kunst und Wissenschaft zu kultivieren und zu verfeinern, anstatt sie zu fürchten“ (334), so ist das in der Hauptsache auch mit Option 1 vereinbar; diese plädiert indes nicht uneingeschränkt für „ein Leben nach dem Lustprinzip“ (358).

Die ethischen Optionen 1, 2a und 2b sind nicht nur mit unterschiedlichen *Anthropologien* verbunden, sie setzen auch in *kosmologischer* Hinsicht divergierende Akzente. Die Optionen 2a/b nehmen sich von der religiösen Annahme eines von Gott sinnvoll geordneten Kosmos abwendend, ein „sinnlose[s] Universum“ (16) an. Das hat zumindest in einigen Varianten einen *tragisch-nihilistischen* Unterton: „Was kann man noch tun, wenn in kosmologischer Hinsicht alles *sinnlos* ist?“. Option 1 ist demgegenüber mit einer Differenzierung des Sinnbegriffs verbunden: Die Abkehr vom Glauben an den von einer übernatürlichen Instanz dem Kosmos bzw. der Natur eingeschriebenen höheren Sinn⁶⁷ führt nicht zwangsläufig zu einer nihilistischen Einstellung. Vielmehr bleibt, wenn der religiöse Begriff des *höheren Sinns* destruiert wird,⁶⁸ ein auf den menschlichen Bereich bezogener Sinnbegriff übrig: Demnach ist etwas sinnvoll bzw. sinnhaft, wenn es die Realisierung eines *von Menschen entwickelten Ziels* darstellt. Das Universum, insofern es unabhängig vom Menschen existiert und ihm vorgegeben ist, stellt offenkundig keine Realisierung menschlicher Ziele dar. Die mit einem negativen Unterton versehene These „Das Universum ist sinnlos“ sollte daher ersetzt werden durch „Der Sinnbegriff, der im areligiösen Spektrum übrig bleibt, ist nicht auf das Universum bzw. die Natur *anwendbar*“. Damit ist vereinbar, dass sich in der natürlichen Evolution auch *Vorformen menschlicher Sinnhaftigkeit* herausbilden, z.B. bei der tierischen Nahrungssuche. Ein „evolutionär orientiertes Verständnis des Universums und unseres Ortes darin“ (261) kann somit auf unterschiedliche Weise formuliert werden.

Mit dem diskutierten Punkt hängt zusammen, dass areligiöse Philosophien häufig zu folgenden Auffassungen tendieren: „Der Mensch ist [...] nichts als eine vorläufige Organisation von Molekülen, Teil einer endlosen Kette des Daseins.“ (143) „Die Natur ist kein moralisches Universum, sondern ein blinder Mechanismus, zu dem die Menschheit gehört wie alle anderen Organismen.“ (206) Option 1 gelangt auch hier zu einer differenzierteren Sichtweise: Der Mensch ist zwar in *biologischer* Hinsicht „Teil einer endlosen Kette des Daseins“, er stellt *auch* „eine vorläufige Organisation von Molekülen“ dar und gehört zum Mechanismus der Natur „wie alle anderen Organismen“ – aber es gibt auch das *spezifisch Menschliche*, das der *soziokulturellen* Dimension zuzuordnen ist. Menschen leben auf eine von einer bestimmten Weltanschauung und speziell einem bestimmten Wertsystem abhängige Weise (um nur diesen Aspekt der *condition humaine* erneut herauszugreifen) – deshalb gibt es für sie immer einen „höheren Zweck des Lebens als das Überleben selbst“ (14). Durch diese Eigenschaften ist der Mensch, ohne den Mechanismus der Natur aufheben zu können, dem *blinden* Mechanismus in gewisser Hinsicht enthoben. Menschen sind mehr als „biologische Maschinen“ und ihr Handeln hängt auch nicht „ausschließlich von den sozialen Bedingungen ab“ (301). Jenseits der religiösen Anthropologie, die den Menschen als von Gott geschaffene „Krone der Schöpfung“ denkt, kommt es zunächst einmal darauf an, ihn als „Teil der organischen Welt“ zu begreifen, der sich in vielen Punkten „von anderen Tieren nur graduell“ unterscheidet – nimmt man jedoch die *condition humaine* umfassend in den Blick, so muss konzediert werden, dass diese Differenz durchaus *auch* „prinzipiell“ (89) ist.

„Jeder Organismus strebt nach Selbsterhaltung, flieht vor Schmerzen und sucht Befriedigung, und in diesen Instinkten finden wir den Schlüssel zu einer gesunden Gesellschaft, schreibt Holbach.“ (208) Auch diese Auskunft ist zu relativieren: Wertsystemgebundene Lebewesen streben nach

⁶⁷ Es gibt nicht „hinter allem einen verborgenen Sinn“ (72).

⁶⁸ Dazu gehört „[d]ie Vorstellung, hinter unserem Leben müsse eine höhere Intelligenz stehen, denn sonst seien unsere Existenz und unser Leiden einfach sinnlos“ (24).

mehr als bloßer Selbsterhaltung, und bei der Realisierung bestimmter Werte und Normen nehmen sie auch bestimmte Schmerzen in Kauf. Die „Naturgesetze“ sind also keineswegs „die einzige Autorität, der wir uns beugen“ (233). Die Befriedigung, die Menschen immer suchen, kann – je nach weltanschaulichem Hintergrund – sehr unterschiedlich ausfallen. „Hoffnung auf Glück oder Furcht vor Unglück“ (208) sind daher ideologie_{2/3}abhängige Begriffe.

Nach Diderot gilt,

dass moralische Vorstellungen nicht universell und von einer höheren Macht offenbart, sondern Ergebnis der körperlichen Konstitution und des sozialen Kontexts sind. Moralische Vorstellungen sind an einen bestimmten Ort und an eine bestimmte Zeit gebunden, sie gehören nicht zu einem unveränderlichen und universellen Wertekanon. (77)

Hier argumentiert Option 1 etwas anders. Offenkundig sind *viele* Werte und Normen „an einen bestimmten Ort und an eine bestimmte Zeit gebunden“, aber das schließt nicht aus, dass *einige* direkt mit der *condition humaine* zusammenhängen. So sind Menschen *gesellschaftsgebundene* Lebewesen; eine Gesellschaft aber kann nur funktionieren, wenn ein gewisses Maß an Rücksicht auf andere geübt wird. Das Prinzip der Rücksichtnahme auf andere ist – nach dieser hypothetischen Konstruktion, die keinen Gewissheitsanspruch erhebt – in der Gesellschaftsgebundenheit menschlichen Lebens bereits angelegt. Das bedeutet nicht, dass es auch von allen Menschen praktisch befolgt wird. Wer nicht akzeptiert, dass alle moralischen Vorstellungen erstens universell gültig und zweitens „von einer höheren Macht offenbart“ sind, muss also nicht notwendigerweise behaupten, dass es überhaupt keinen „unveränderlichen und universellen Wertekanon“ gibt – wobei dieser Begriff einer näheren Explikation bedarf.

Wichtig ist auch die folgende Problematik:

Trotz seiner atheistischen Überzeugung konnte Diderot sich niemals wirklich dazu durchdringen, dass es zwischen Tugend und persönlichem Glück keine ursächliche Verbindung gibt, und er fiel in religiöse Denkmuster zurück, als er Holbach eines Abends aufforderte, ihm auch nur einen einzigen schlechten Menschen zu zeigen, der wirklich glücklich sei, oder einen tugendhaften, der nicht tief im Inneren zufrieden sei mit seinem Leben, trotz aller Demütigungen und Hindernisse. Hier dachte auch Diderot als religiöser Mensch – daher auch sein Hass auf La Mettrie, der kühl, aber überzeugend argumentiert hatte, Tugendhaftigkeit und persönliches Glück stünden in keinerlei Zusammenhang. Genau das konnte Diderot nicht akzeptieren. Er konnte nicht mit dem Gedanken leben, dass Tugend weder im Diesseits noch im Jenseits notwendigerweise belohnt wird und dass sie nur um ihrer selbst willen richtig ist. (206f.)

Das Überzeugungssystem des Vertreters einer areligiösen Position kann einzelne Elemente einer – in einem früheren Stadium akzeptierten – religiösen Weltanschauung einschließen, die zu den nun geltenden Prinzipien in Widerspruch stehen. Was die Überzeugung anbelangt, „dass es zwischen Tugend und persönlichem Glück keine ursächliche Verbindung gibt“, so bedarf diese zunächst der Explikation. Ich schlage folgende Lesart vor: Wer im Sinne einer bestimmten Ethik tugendhaft lebt, d.h. sich in vielen Lebenssituationen tatsächlich nach den zugehörigen Werten und Normen richtet, wird dafür nicht *notwendigerweise* durch Glücksgüter im herkömmlichen Sinn belohnt. Die Annahme, dass Tugend „im Jenseits“ belohnt wird, entfällt für die areligiöse Sichtweise; zur Debatte steht nur die Belohnung „im Diesseits“, und die Erfahrung spricht deutlich gegen die These einer *notwendigen* Belohnung im Diesseits. Wer sich im erläuterten Sinn tugendhaft verhält, kann z.B. gesellschaftlich anecken, ins Abseits geraten, für inopportunes Handeln sanktioniert werden, ins Gefängnis kommen, seines Eigentums beraubt, sogar getötet werden usw. Von einer „ursächliche[n] Verbindung“ zwischen Tugend und Glücksgütern, zu der ja auch das *Nichtauftreten persönlicher Unglücksfaktoren* gehört, kann also überhaupt keine Rede sein.

Die Sache hat aber noch eine andere Seite. Glücksgüter im herkömmlichen Sinn, die in vielen Fällen auf *materielle Vorteile* bzw. auf das *Nichtauftreten materieller Nachteile* hinauslaufen, sind von den *Vorstellungen vom persönlichen Glück* zu unterscheiden. Dem tugendhaften Menschen, d.h. hier: dem eine bestimmte Ethik – zumindest in vielen Lebenssituationen – tatsächlich praktizierenden Menschen kann idealtypisch eine spezifische Glücksvorstellung, die vielleicht besser als Konzept *gelunge-*

nen *Lebens* zu bezeichnen ist, zugeordnet werden: Ein solcher Mensch wird materielle Vorteile dieser oder jener Art durchaus zu schätzen wissen, doch als *gelingen* betrachtet er nur ein tugendhaftes Leben, das die jeweilige Ethik auch umsetzt. Unterstellen wir diese Verbindung zwischen Tugend und einem bestimmten Konzept gelungenen Lebens, so kann man sagen, dass der tugendhafte Mensch „tief im Inneren zufrieden [ist] mit seinem Leben“, weil er es geschafft hat, seinen zentralen Wertüberzeugungen tatsächlich zu folgen. Das aber heißt: Er betrachtet sein Leben auch dann als (in der Hauptsache) gelungen, wenn er *aufgrund* seines tugendhaften Handelns „Demütigungen und Hindernisse“ zu bewältigen hat. Sicherlich fände ein solcher Mensch sein Leben *noch gelungener*, wenn sein ethisches Handeln auch gesellschaftlich anerkannt und vielleicht sogar durch materielle Glücksgüter (wie den Preis einer Stiftung) belohnt würde, aber er hält ein tugendhaftes Leben, das mit Benachteiligung, Gefängnis usw. bestraft wird, für *deutlich gelungener* als ein mit materiellen Glücksgütern gesegnetes *nichttugendhaftes* Leben.⁶⁹ Er wäre zutiefst unglücklich, wenn er immer wieder gegen seine zentralen Wertüberzeugungen verstoßen würde. Akzeptiert man diese Explikation und Argumentation, so gilt: Diderot fällt keineswegs „in religiöse Denkmuster zurück“, wenn er behauptet, dass der tugendhafte Mensch „tief im Inneren zufrieden sei mit seinem Leben, trotz aller Demütigungen und Hindernisse“. Die Frage, ob es zwischen Tugend und der diskutierten Glücks- bzw. Zufriedenheitsvorstellung eine „ursächliche Verbindung gibt“, muss an anderer Stelle behandelt werden. Abzulehnen ist hingegen die These, es gebe keinen „schlechten Menschen [...], der wirklich glücklich sei“, denn hier scheint Diderot anzunehmen, dass *alle* Menschen die jeweilige Ethik und das zugehörige Konzept gelungenen Lebens insgeheim akzeptieren. Der „schlechte[] Mensch“, der ständig gegen seine zentralen Wertüberzeugungen verstößt und deshalb ein schlechtes Gewissen hat, kann demnach nicht „wirklich glücklich“ sein. Hier wird jedoch übersehen, dass die akzeptierten Wertsysteme sehr unterschiedlich sind. Wer *wirklich* von einem radikal egoistisch-hedonistischen Wertsystem, das z.B. verbrecherische Aktivitäten zulässt, überzeugt ist, hat keinen Grund, mit der konsequenten Umsetzung dieses Wertsystems unzufrieden zu sein. Möglicherweise beruht Diderots Annahme in *diesem* Fall tatsächlich auf einem weiterwirkenden „religiöse[n] Denkmuster“.

„Die radikalen Aufklärer wollten die Denkart ihrer Zeit verändern“ (15) – das will auch die undogmatische Aufklärungsphilosophie, insbesondere in ihrer areligiösen Variante. Beide Richtungen zielen kritisch auf bestimmte „Fundamente des abendländischen Denkens“ (13), gehen dabei aber unterschiedlich vor.

Am Ende gehe ich noch kurz auf das soziopolitische Programm (Ideologie₃) ein, das für Vertreter der undogmatischen Aufklärungsphilosophie und insbesondere ihrer areligiösen Variante naheliegender ist:

1. Allgemeines (für beide Varianten akzeptables) Ziel ist es, alle autoritären oder sogar totalitären Gesellschaften durch solche zu ersetzen, die auf den Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz beruhen.
2. Allgemeines (für beide Varianten akzeptables) Ziel ist es, dass soziopolitische Programme *überwiegend* in undogmatischer Einstellung vertreten werden, d.h. die dogmatische Haltung ist in dieser Dimension – wie in allen anderen – so weit wie möglich zurückzudrängen.
3. Spezielles (nur für die areligiöse Variante akzeptables) Ziel ist es, der undogmatischen Lebenshaltung areligiöser Art zur *Dominanz* zu verhelfen – ohne eine Alleinherrschaft anzustreben, was dem Toleranzprinzip widersprechen würde.

⁶⁹ Tugendhaft im Sinne der Optionen 1 und 2b ist nicht zuletzt die *konsequente Wahrheitssuche* in der wissenschaftlichen und der weltanschaulichen Dimension – verstanden als die Suche nach der bestmöglichen Lösung eines kognitiven Problems –, die bereit ist, hohe Risiken für sich und das eigene Umfeld in Kauf zu nehmen. „Die Menge der Gläubigen“ – so heißt es unter Bezug auf Bayle – „wird der Tradition nie widersprechen, aber ein echter Philosoph ist dazu verpflichtet“ (72). Und über Holbach und seine Freunde ist zu lesen: „Während des *ancien régime*, der Zeit vor der Französischen Revolution, war es Selbstmord, offen solche Meinungen zu vertreten. Gegnern der kirchlichen Lehrmeinung drohten Gefängnis, Galeerendienst und sogar öffentliche Hinrichtung.“ (14) Entsprechendes gilt nach wie vor wie für viele autoritär regierte Staaten. Es ist von großem Wert, unter Umständen leben zu können, in denen für das Vertreten unliebsamer Ideen nicht gleich der Galgen droht.

Holbach und Diderot „hatten für eine Gesellschaft gekämpft, die freier sein sollte, gerechter und nicht auf Lügen und Unterdrückung gebaut“ (11); diesen Kampf gilt es in erneuter Form fortzusetzen.

6.4 Bloms Projekt der Analyse verborgener religiöser Strukturen

Im *Prolog* stellt Blom sein an die radikalen Aufklärer anknüpfendes Projekt der „Analyse verborgener religiöser Strukturen in unserem Denken und unserem Alltag“ (18f.) skizzenhaft dar. Hier gibt es sowohl Berührungspunkte als auch Differenzen mit der Vorgehensweise der kognitiven Ideologietheorie. Meine These lautet: Es gibt solche verborgenen religiösen Strukturen, aber einige Strukturen, die Blom als religiös betrachtet, sind anders einzuordnen.

Die *weltanschauungsanalytische Ideologieforschung* arbeitet heraus, auf welchen Prämissen eine bestimmte implizite oder explizite (z.B. als *Philosophie* entfaltete) Weltanschauung beruht; vgl. Kapitel 1.2. Dabei kann sich zeigen, dass eine bestimmte Philosophie auf verborgenen religiösen oder areligiösen Voraussetzungen fußt. In diesem Sinn kann Bloms Hinweis verstanden werden, dass Rousseaus Philosophie „christliche Konzepte aus ihrem religiösen Kontext herauslöste und als philosophische Gedanken neu verwendete“ (19).

Die *weltanschauungsanalytische Ideologieforschung* ist eine *neutrale* Disziplin, die verborgene Prämissen nur freilegt, aber nicht kritisiert. Der Nachweis, dass eine bestimmte Philosophie oder auch eine mit wissenschaftlichem Anspruch auftretende Theorie auf verborgenen religiösen oder areligiösen Prämissen beruht, ist jedoch für die religiös und die areligiös Denkenden *hilfreich*, da er es ihnen erleichtert, mit dem jeweiligen Gedankengebäude konstruktiv und kritisch umzugehen. So werden areligiös Eingestellte eine Philosophie *kritisieren*, von der sich in der neutralen Analyse herausgestellt hat, dass sie es ermöglicht, „den christlichen Instinkten unserer Kultur zu folgen, ohne sich eines religiösen Vokabulars zu bedienen“ (19). Religiös Eingestellte werden hingegen einer solchen Philosophie eher positiv gegenüberstehen.

Im Unterschied zu Blom differenziert die kognitive Ideologietheorie zwischen dem verborgenen Weiterwirken *religiös-theologischer Ideen* und *allgemeiner dogmatischer Denkmuster*, die sowohl in religiöser als auch in areligiöser Gestalt auftreten können. Deswegen bedarf es in jedem Einzelfall des *Nachweises*, dass dem jeweiligen Konzept tatsächlich „theologische[] Ideen“ (19) zugrunde liegen. Den Nutzen dieser Differenzierung zeige ich an Bloms Beispielen.

„Unsere Wortwahl hat sich geändert. Wir sprechen nicht mehr von Seele, sondern von der Psyche“ (19) – das aber bedeutet nicht zwangsläufig, dass der religiöse Begriff der *unsterblichen* Seele untergründig weiterhin wirksam ist; so ist die Rede von einer *sterblichen* Seele mit der undogmatischen areligiösen Einstellung zwanglos vereinbar.

„[W]ir haben die Erbsünde eingetauscht gegen Schuldgefühle unseren Kindern oder Eltern gegenüber, aber der Nährboden dieser Ideen ist unverändert, wir sehen die Welt immer noch mit den Augen von Gläubigen, auch wenn wir uns dessen nicht bewusst sind“ (19). Auch das greift zu kurz, denn für eine undogmatische areligiöse Ethik gilt, dass man durch Verstoß gegen zentrale Werte und Normen *Schuld* auf sich laden kann, sodass Schuldgefühle in diesen Fällen *berechtigt* sind.

Wenn wir in die Zukunft blicken, dann fürchten wir nach wie vor die Apokalypse, erwarten wir instinktiv immer noch das Ende der Geschichte im Paradies oder in ewiger Verdammnis. Neben der Erlösungsvision eines perfekten Marktes, einer vollkommenen sozialistischen Gesellschaft, einer Sciencefiction-Zukunft ohne Kriege oder Energieprobleme droht das AngstszENARIO eines überhitzten Planeten, das Schreckensbild eines nuklearen dritten Weltkrieges, von zusammenbrechenden Ökosystemen, zerstörerischen Asteroiden auf Kollisionskurs mit der Erde oder einem letzten, apokalyptischen Krieg der Zivilisationen. (19f.)

An Konzepte dieser Art, die an dieser Stelle nicht im Einzelnen diskutiert werden können, gehe ich etwas anders heran als Blom:

1. Es gibt auch in der Gegenwart Zukunftsvisionen, die implizit oder explizit von religiösen Prämissen ausgehen, indem sie z.B. die religiös-apokalyptische *Denkform* mit neuen Inhalten füllen.

2. Davon zu unterscheiden sind Vorstellungen eines (mehr oder weniger) *vollkommenen Gesellschaftszustands*, z.B. „einer vollkommenen sozialistischen Gesellschaft“. Unrealistische Vollkommenheitsvorstellungen sind zwar historisch zunächst in religiöser Form aufgetreten („das Ende der Geschichte im Paradies“), können aber auch eine areligiöse Gestalt annehmen. Wenn in einem areligiösen Denkkontext in der Zukunft mit einer „vollkommenen sozialistischen Gesellschaft“ gerechnet wird, so liegt dem ein *allgemeines Denkmuster* zugrunde, das sowohl auf religiöse als auch auf areligiöse Weise ausgeformt werden kann. Entsprechendes gilt für den Begriff der *Erlösung*, sofern damit das Erreichen eines vollkommenen Zustands gemeint ist. Hier gilt also nicht „Überwinde verborgene religiöse Strukturen in deinem Denken“, sondern „Trenne dich von unrealistischen Erwartungen eines vollkommenen Zustands, welcher Art auch immer“.
3. Auf vergleichbare Weise ist bei Angstszenarios und Schreckensbildern zu argumentieren: Die Erwartung „ewiger Verdammnis“ in der Hölle beruht natürlich auf religiösen Prämissen, Schreckensbilder etwa „von zusammenbrechenden Ökosystemen“ fußen hingegen in einigen Fällen auf einem *allgemeinen fatalistischen Denkmuster*, das sowohl auf religiöse als auch auf areligiöse Weise ausgeformt werden kann. Hier gilt für Vertreter empirisch-rationalen Denkens „Trenne dich von fatalistischen Konzepten aller Art, denn es besteht immer die Möglichkeit, durch Entwicklung von Alternativen negative Tendenzen zu vermeiden“. Das schließt freilich nicht aus, dass es am Ende doch zu einem Zusammenbruch der Ökosysteme kommen kann.

Kurzum, es sind nicht überall „theologisch konditionierte[] Hirne“ (20) am Werk, wo Blom dies vermutet. Dem stellt er entgegen die „Erwartung einer Zukunft voller Zufälle und Zwänge, unvorhersehbar, sinnlos, ohne Ziel“ (20). Aus empirisch-rationaler Sicht müssen wir gewiss mit einer „Zukunft voller Zufälle“ rechnen, die jedoch keineswegs *völlig* „unvorhersehbar“ ist. Auch wenn die Zukunft nicht die Realisierung eines *höheren* Sinns bzw. Ziels darstellt, ist sie dennoch nicht völlig „sinnlos, ohne Ziel“, denn das, was in Zukunft geschieht, stellt ja die Realisierung der jeweils akzeptierten *menschlichen* Ziele dar, so fragwürdig diese auch sein mögen.

Menschen, die an Utopien glauben, sind letztendlich immer religiös, und so überrascht es wenig, dass Rousseaus Zukunftsvisionen nicht nur Robespierre beeinflussten, sondern auch Lenin und den kambodschanischen Diktator Pol Pot, der [...] den wohl grausamsten Versuch unternahm, Rousseaus Gesellschaft unverdorbenen und tugendhafter Landbewohner fern von allen Einflüssen einer dekadenten Zivilisation zu verwirklichen, indem er versuchte, sein eigenes Land in die Eisenzeit zurückzumorden. (20)

Meine Gegenführung lautet: Menschen, die an die Realisierbarkeit einer sozialen Utopie, verstanden als *vollkommener* Gesellschaftszustand, glauben, gehen zwar in einigen, aber nicht in allen Fällen von religiösen Voraussetzungen aus. Ein Gegenbeispiel ist die Vision einer „vollkommenen sozialistischen Gesellschaft“ bei Marx und Engels, zu der es dann jedoch *religiöse Parallelen* gibt. Außerdem passen Bloms Beispiele nicht so recht oder bedürfen genauerer Analyse. Rezipiert z.B. der dezidiert areligiös eingestellte Lenin „Rousseaus Zukunftsvisionen“, so ist anzunehmen, dass er sie an sein eigenes areligiöses Überzeugungssystem *anpasst*. Sein eigener Versuch, eine mehr oder weniger vollkommene Gesellschaft herbeizuführen, würde dann nicht auf verborgenen *religiösen* Voraussetzungen beruhen, sondern nur auf einer allgemeinen Denkform, die sowohl religiös als auch areligiös ausbuchstabiert werden kann und die bei einem *Vorläufer* religiöse Grundlagen hat. Ob das auch für Pol Pot gilt, wäre gesondert zu untersuchen.

Nicht nur unsere politischen Utopien und unsere Zukunftserwartungen folgen in ihrer Struktur einer noch immer religiösen Weltansicht, auch unsere Beziehung zu erotischem Verlangen und zu Leidenschaft trägt noch immer den Stempel eines Tabus, wie jeder Stadtplan zeigt. Die Rotlichtviertel unserer Städte bezeugen noch immer unseren sehr christlichen Ekel vor dem eigenen Körper. Sie sind an der historischen Peripherie angesiedelt [...], sie wirken schmutzig und deprimierend, vulgär und ohne alle Schönheit. Sie bestehen, um eine beschämende Lust zu befriedigen, ein schmutziges Geheimnis, das mit schlechtem Gewissen versteckt werden muss, verbannt aus dem anständigen Leben in eine Welt aus Dreck und Neonlicht. (20f.)

Aus weltanschauungsanalytischer Sicht bedarf es wiederum der Differenzierung:

1. Die Platzierung und Gestaltung der „Rotlichtviertel unserer Städte“ hängt zweifellos mit einer christlich geprägten *negativen* „Beziehung zu erotischem Verlangen und zu Leidenschaft“ zusammen.
2. Sowohl bei den Betreibern solcher Etablissements als auch bei deren Besuchern *können* jedoch auch andere Einstellungen vorliegen, nicht zuletzt die in Abschnitt 6.3 dargestellte egoistisch-hedonistische Moral, welche eine *positive* „Beziehung zu erotischem Verlangen“ hat.

Generell gilt: Die weltanschaulichen Prämissen, die bei der *Entstehung* einer Institution wirksam waren, können in ihrer *weiteren Geschichte* an Bedeutung verlieren. Die „Struktur einer noch immer religiösen Weltsicht“ ist dann vielleicht nur noch *partiell* wirksam. So ist zu erwägen, ob „[d]as Zelebrieren der physischen Schönheit, wie es in der Antike stattgefunden hat“ (21), nicht im Einzugsbereich etwa der egoistisch-hedonistischen Einstellung eine Wiederbelebung erfährt. Generelle Thesen wie „Wir schämen uns noch immer für uns selbst und haben diese Scham in unsere Popkultur integriert“ (21) sind daher problematisch. In diesem Zusammenhang deutet Blom eine wichtige Frage an: Von welchen weltanschaulichen Prämissen wird die „detailverliebte Darstellung von extremer Folter und grausamen Morden“ in „Hollywoods Blockbustern“ (21) gesteuert? Welche Konstellation liegt im Einzelfall vor, und welche allgemeinen Zusammenhänge sind erkennbar?

Man könnte meinen, dass die Werbebilder, mit denen wir pausenlos bombardiert werden und die fast ausnahmslos junge, schlanke, reiche und ungeheuer glückliche Menschen zeigen, mehr mit der sinnlichen Philosophie eines Epikur gemeinsam haben als mit der lustfeindlichen Lehre der Ecclesia, aber tatsächlich macht ihre Unerreichbarkeit diese Bilder zu religiösen Ikonen. [...] Fromme Christen fasteten, um ihren Körper zu kasteien, versagten sich alltägliche Genüsse und taten alles, um ihr Verlangen zu ersticken und ihren Selbstrespekt zu zerstören – sie hungerten ihren sterblichen Körper aus, um im eigentlichen, ewigen Leben um so glücklicher zu sein. Ihre modernen, säkularen Nachfolger fasten nicht mehr, um ihre unsterbliche Seele zu retten – sie halten Diät, versagen sich alltägliche Genüsse, jagen dem Idealbild eines jugendlichen Körpers nach, den sie nie mehr haben werden, fühlen sich dauernd schuldig dafür, dass sie so alt sind, zu schlaff, nicht gut in Form, nicht so, wie sie sein sollten. (21)

Ich argumentiere wie bei den politischen Utopien und den Zukunftserwartungen: Dort geht es um *soziale*, hier um *individuelle* Vollkommenheitsvorstellungen. Diese sind nicht grundsätzlich abzulehnen, denn wertsystemgebundene Lebewesen haben immer auch Vollkommenheitsvorstellungen, zumindest impliziter Art – perfekt wäre die *vollständige* Verwirklichung der jeweiligen Leitwerte. Zu kritisieren sind jedoch *unrealistische* Vollkommenheitskonzepte, welche die Menschen aus der Sicht der undogmatischen Aufklärungsphilosophie in die Irre locken. Hier handelt es sich wiederum um ein *allgemeines Denkmuster*, das sowohl religiös als auch areligiös ausbuchstabiert werden kann. Wer heutzutage dem „Idealbild eines jugendlichen Körpers“ nachjagt, folgt deshalb nicht zwingend in neuer Form einer religiösen Weltsicht, obwohl im Einzelfall ein solcher Zusammenhang bestehen kann.

Bezieht man ferner das ethische Ziel mit ein, die nichtrationalen Antriebskräfte des Daseins so weit wie möglich nach Grundsätzen der Vernunft zu steuern (Option 1), so ist insbesondere aus areligiöser Sicht zu unterscheiden zwischen dem (positiv zu bewertenden) Streben, sich einem bestimmten Ideal – etwa dem der vollständigen Überwindung des bedürfniskonformen Denkens – schrittweise anzunähern und der (negativ zu bewertenden) Fixierung auf ein *unrealistisches Vollkommenheitsideal*. Nach Option 1 stellt es eine Fehlentwicklung individuellen Lebens dar, wenn alternde Menschen *primär* danach streben, einen jugendlichen Körper wiederzuerlangen, „den sie nie mehr haben werden“; das führt z.B. dazu, dass sie „sich andauernd schuldig dafür [fühlen], dass sie so alt sind, zu schlaff“. Wenn wir „unser Leben einem unmöglichen Ideal [...] widmen“, unterminieren wir damit „den Wert unseres eigenen Lebens“ (22). Durchaus sinnvoll ist es hingegen, eine *altersgerechte Form der Fitness* anzustreben, da diese es ermöglicht, die anderen Lebensziele besser zu erreichen. Außerdem gilt, dass wertsystemgebundene Lebewesen *immer* vor dem Problem stehen, sich bestimmte alltägliche Genüsse zu versagen, um die jeweils als höher anerkannten Ziele zu erreichen – dieses Element der *condition humaine* kann dann aber auch in den Dienst unrealistischer Vollkommenheitsbestrebungen gestellt werden. Nach der ethischen Option 1 stellt die „Vision von ewigem

Glück und perfekter Gesundheit“ (22) ebenso wenig ein sinnvolles Lebensziel dar, wie das Aushungern des sterblichen Körpers, „um im eigentlichen, ewigen Leben um so glücklicher zu sein“. Die „Werbeposter, mit denen wir pausenlos bombardiert werden“, können zur Folge haben, dass Menschen massenhaft falsch programmiert werden. Das heißt auch, dass die Ausrichtung auf „maximale[n] Konsum, die Befriedigung aller trivialen Wünsche hier und jetzt“ (23), grundsätzlich zu kritisieren ist.

Blom führt auch den Glauben „an den positiven, transformativen Wert des Leidens“ auf das Christentum als „Religion des leidenden Gottes“ (22) zurück. „Helden aus der Literatur und aus Hollywood verkörpern den romantischen Typ des *lone wolf* oder des einsamen, leidenden Genies [...], wir alle lieben Geschichten, in denen die Protagonisten von der Schwere ihres Schicksals fast erdrückt werden, bevor sie gestärkt und geläutert und triumphierend wiederauferstehen.“ (22) Auch ich meine, dass ein hartes Schicksal niemanden *automatisch* „zum besseren Menschen“ macht und dass dem Leiden als solchem „keinerlei moralischer Wert“ (22) zukommt. Davon muss jedoch das spezifische Leiden desjenigen abgegrenzt werden, der – gemäß dem jeweiligen Wertesystem – das *Rechte* tut und dafür von den herrschenden Instanzen sanktioniert wird. Gelingt es dem in die Rolle des einsamen Wolfs Gedrängten, sich und damit das Rechte am Ende doch durchzusetzen, so hat sich das Leiden in gewisser Hinsicht gelohnt und als produktiv erwiesen. Das bedeutet jedoch nicht, dass dieses Individuum erst durch das Leiden, das harte Schicksal „zum besseren Menschen“ *geworden* ist – es stand ja schon vorher für das Rechte ein. Hier sehe ich wiederum ein *allgemeines Muster* am Werk, das sowohl religiös als auch areligiös ausgeformt werden kann: Für die Vertreter eines bestimmten Wertesystems sind diejenigen in besonderem Maß *Vorbilder*, die nicht nur unter günstigen Vorzeichen für die jeweiligen Leitwerte eintreten, sondern die das auch tun, wenn große persönliche Nachteile und Leiden damit verbunden sind. Da das Eintreten für bestimmte Leitwerte *unter ungünstigen Rahmenbedingungen* meistens nicht gut ausgeht, haben diejenigen Lebensläufe, seien sie nun real oder fiktiv, in denen der Wertrepräsentant am Ende gewinnt und sozusagen wiederaufersteht, eine starke motivierende Kraft; sie wirken als Wertverstärker. Die Faszination für den entsprechenden Geschichtentyp, den es „in vielen, nicht aber in allen Kulturen gibt“ (22), ist in der *condition humaine* verankert und nicht exklusiv als Weiterwirken einer religiösen, speziell christlichen Weltansicht einzuordnen.

Ohne es zu merken, werden wir noch immer von religiösen Instinkten kontrolliert, von theologischen Konzepten zutiefst beeinflusst und verwirrt. In Debatten über Mikrobiologie, Reproduktion und Gentechnik ist das besonders deutlich. Argumente, die mahnen, man dürfe die Integrität des Menschen nicht durch wissenschaftliche Manipulationen zerstören, sind nur dann verständlich, wenn man diesem Menschenbild die Idee eines Geschöpfes zugrunde legt, einer göttlichen Kreatur mit unsterblicher Seele, die nicht angetastet werden darf. (23)

In diesem Fall liegt Blom richtig. In „Debatten über Mikrobiologie, Reproduktion und Gentechnik“ beruhen die Argumente einiger Standpunkte implizit oder explizit auf religiös-theologischen Prämissen. Eine undogmatische Aufklärungsphilosophie areligiösen Typs geht anders vor – sie betrachtet den Menschen nicht als „göttliche[] Kreatur mit unsterblicher Seele“, und sie nimmt auch nicht an, „dass sogar ein Klumpen von Zellen ohne Spezialisierung in den ersten Wochen der Schwangerschaft bereits [...] eine Person im Auge Gottes“ (23) ist. Deshalb lässt sie jedoch nicht alle denkbaren „wissenschaftliche[n] Manipulationen“ zu. Die Aussagen über die *condition humaine* laufen auf ein Konzept der „Integrität des Menschen“ hinaus, die des Schutzes bedarf.

Auch unser Nachdenken über das Lebensende steht noch immer im Schatten von religiösen Denkmustern. Eine hochtechnologisch ausgerüstete Medizin kann inzwischen Komapatienten über Jahrzehnte am Leben halten (wenn das denn Leben sein soll) und Lebensprozesse weit über die Grenzen der Lebensqualität hinaus verlängern. Es ist ein Erfolg der Medizin, dass wir heute lang genug leben, um von Alterskrankheiten befallen zu werden, aber unsere Gesellschaft hat es noch immer nicht geschafft, die Entscheidung, das eigene Leben zu beenden, gesetzlich befriedigend zu regeln und zu achten. Auch Ärzte werden noch immer dazu angehalten, Leben in jedem Falle zu erhalten und zu verlängern. (23)

Für eine areligiöse Ethik ist die *religiöse* Begründung für das Verbot, „das eigene Leben zu beenden“, hinfällig. Einerseits muss die gefährliche Tendenz, das eigene Leben *vorschnell* zu beenden, weiterhin eingedämmt werden, aber nunmehr mit areligiösen Argumenten. Andererseits ist die vor dem Hintergrund des verfügbaren empirisch-rationalen Wissens getroffene Entscheidung eines alten und von einer schweren Krankheit befallenen Menschen, das eigene Leben zu beenden („Ich *möchte* unter diesen Bedingungen nicht mehr weiterleben“), nicht nur *ethisch zulässig*, sondern unter bestimmten Bedingungen auch eine *gute Tat* – sofern sie nämlich gemäß dem Prinzip der Rücksichtnahme auf andere erfolgt („Ich will meinen Angehörigen und letztlich der gesamten Gesellschaft nicht länger *zur Last fallen*“). Die technische Möglichkeit, „Lebensprozesse weit über die Grenzen der Lebensqualität hinaus [zu] verlängern“, bedarf des Gegenhalts in der *Berechtigung*, diese Möglichkeit nicht zu nutzen. Die ärztliche Pflicht, Leben zu erhalten und zu verlängern, ist daher dort, wo das Weiterleben aus guten Gründen nicht mehr *gewollt* ist (sei es aus Unlust am Weiterleben oder dem ethischen Grund der Rücksichtnahme auf andere), einzuschränken.

Wer in der Dimension der Ideologie_{2/3} eine areligiöse Gegensteuerung anstrebt, tut gut daran, mit Blom nach weiterhin wirksamen *religiös-theologischen Denkmustern* zu suchen, um hier kritisch ansetzen zu können. Die undogmatische Aufklärungsphilosophie strebt darüber hinaus in allen Bereichen den Übergang zur undogmatischen Einstellung an. Das aber macht es erforderlich, weiterhin wirksame *dogmatische Denkmuster* aufzuspüren. Schließlich wird auch die generelle Überwindung des bedürfniskonformen Denkens angestrebt; um hier eine Gegensteuerung vollziehen zu können, ist es unerlässlich, weiterhin wirksame *Muster des bedürfniskonformen Denkens aller Art* aufzuspüren. Bloms Projekt ist also zwar im Kern berechtigt, bedarf aber der theoretischen Ausweitung und Präzisierung.

ERGÄNZUNG 22: Bedürfniskonformes Denken im Marxismus

In ERGÄNZUNG 22 passe ich die im Buch *Illusionskritischer Versuch über den historischen Materialismus* (Tepe 1989) entwickelte Interpretation des geschichts- und gesellschaftstheoretischen Denkens von Karl Marx (1818–1883) und Friedrich Engels (1820–1895) an den aktuellen Entwicklungsstand der kognitiven Ideologietheorie und der undogmatischen Aufklärungsphilosophie an. Zwei Hauptetappen der Theoriebildung von Marx und Engels lassen sich unterscheiden, die ich auch als *Phase 1* und *Phase 2* bezeichne. Mit dem 1845 verfassten, aber erst 1932 veröffentlichten gemeinsamen Manuskript *Die deutsche Ideologie* gehen beide von ihren früheren Positionen zur materialistischen Geschichtsauffassung, zum *historischen Materialismus* über, den sie von da an immer weiter ausbauen.

Die Theorie des Bedürfniskonformen Denkens wird sowohl auf das Frühwerk beider Denker als auch auf die den historischen Materialismus begründenden Schriften bezogen. Grob gesagt kann ich rund 75% des früher Ausgeführten übernehmen, während bei den restlichen 25% Änderungen erforderlich sind; auf die Modifikationen wird explizit hingewiesen. Bei der Überarbeitung konzentriere ich mich vor allem auf die konkrete Textarbeit und auf die Partien von systematischer Bedeutung, die vielfältigen *Notizen zur Literatur* bleiben hier unberücksichtigt. Auf neuere Arbeiten zu Marx und Engels gehe ich nicht ein; eine Diskussion soll zu einem späteren Zeitpunkt erfolgen.

Zitiert wird wie in Tepe 1989 nach Karl Marx/Friedrich Engels (1957ff.): *Werke*, Berlin: Dietz-Verlag. Angegeben werden anders als in anderen Fällen nicht die Autoren, sondern nur die Bandnummer und die Seitenzahl, z.B. (1: 347). Um die Orientierung zu erleichtern, werden vorab die Texte aufgelistet, aus denen die Zitate stammen.

Band 1:

K. Marx: *Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“* (1: 337–346)

K. Marx: *Zur Judenfrage* (1: 347–377)

K. Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1: 378–391)

K. Marx: *Kritische Randglossen zu dem Artikel „Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen“* (1: 392–409)

F. Engels: *Die innern Krisen* (1: 456–460)

F. Engels: *Briefe aus London* (1: 468–479)

F. Engels: *Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent* (1: 480–496)

F. Engels: *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie* (1: 499–524)

F. Engels: *Die Lage Englands* (1: 525–549)

Band 2:

F. Engels/K. Marx: *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten* (2: 5–223)

F. Engels: *Zwei Reden in Elberfeld* (2: 536–557)

Band 3:

K. Marx: *Thesen über Feuerbach* (3: 5–7)

K. Marx/F. Engels: *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* (3: 9–530)

Band 4:

K. Marx: *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“* (4: 61–182)

F. Engels: *Grundsätze des Kommunismus* (4: 361–380)

K. Marx/E. Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei* (4: 459–493)

K. Marx: *Brief an P.W. Annenkow vom 28. Dezember 1846* (4: 547–557)

Band 13:

K. Marx: *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (13: 5–160)

Band 19:

F. Engels: *Das Begräbnis von Karl Marx* (19: 335–339)

Band 20:

F. Engels: *Herrn Eugen Dührings Ummwälzung der Wissenschaft* („Anti-Dühring“) (20: 3–303)

Band 21:

F. Engels: *Vorwort* [zur ersten deutschen Ausgabe von Karl Marx' Schrift „Das Elend der Philosophie“] (21: 175–187)

Band 23:

K. Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band* (23: 5–802)

Band 37:

F. Engels: *Brief an Joseph Bloch vom 21./22. September 1890* (37: 462–465)

Ergänzungsband: Schriften – Manuskripte – Briefe bis 1844. Erster Teil:

K. Marx: *Brief an den Vater. 10. November 1837* (EB: 3–12)

K. Marx: *Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie* (EB: 13–255)

K. Marx: *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang* (EB: 257–373)

K. Marx: *Auszüge aus James Mills Buch „Éléments d'économie politique“* (EB: 445–463)

K. Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (EB: 465–588)

In Abschnitt 8 werden diejenigen in Tepe 1989 verwendeten Sekundärtexte zu Marx und Engels, aus denen auch in ERGÄNZUNG 22 zitiert wird, aufgelistet.

1. Kognitive und kritische Interpretation

In der Marx-Interpretation spielt die Frage, in welchem Verhältnis der historische Materialismus (und dann speziell auch *Das Kapital*) zum Denken des frühen Marx steht, eine wichtige Rolle. Es geht dabei um das Problem,

ob und in welchem Maße das sog. reife Denken Marxens, das besonders im „Kapital“ zum Ausdruck kam, inhaltlich eine Fortsetzung seiner jugendlichen philosophischen Exkurse oder ob es, wie einige Interpreten unterstellen, Ergebnis eines radikalen geistigen Umschwungs war; ob und in welchem Maße Marx also in den fünfziger und sechziger Jahren seinen frühen Denkstil verworfen habe, der hauptsächlich durch den Problemhorizont der hegelianischen und junghegelianischen Philosophie geprägt war. (Kolakowski 1: 19)

Leszek Kolakowski unterscheidet zwischen der Einheits- und der Bruchtheorie. Während die Erste meint, „die Gesellschaftsphilosophie des ‚Kapital‘ sei in den Frühschriften gewissermaßen vorgeformt gewesen und stelle ihre Entwicklung oder Präzisierung dar“, vertritt die Letztere die Auffassung, dass „die Analysen der kapitalistischen Gesellschaft [...] einen Bruch mit der utopischen und normativen Rhetorik der Frühphase Marxens“ (19) bedeuten.

Aus dem Ansatz der kognitiven Hermeneutik (vgl. Kapitel 3.1) ergibt sich, dass dieses Interpretationsproblem anders als weithin üblich auf zweierlei Weise behandelt werden muss. Grundsätzlich sind hier zwei Arbeitsfelder zu unterscheiden: die *kognitiv-rekonstruierende* und die *kritische* Interpretation, die dem *aneignenden* Textzugang zuzuordnen ist. Innerhalb dieser Arbeitsfelder gelangt man auch zu unterschiedlichen Fragestellungen und Ergebnissen hinsichtlich des Verhältnisses von Früh- und Spätwerk, die aber miteinander *verbunden* werden können; diese Differenzierung fehlt in Tepe 1989. In der *kognitiv-rekonstruierenden* Interpretation werden weltanschauliche bzw. theoretische Annahmen herausgearbeitet und als textprägend erwiesen. Man nimmt hier nicht zustimmend oder ablehnend zu den Auffassungen des Theoretikers Stellung; diese Art der Interpretation ist weltanschauungsneutral. Die *kritische* Interpretation ist hingegen positionsgebunden: Von den eigenen Hintergrundannahmen ausgehend bezieht der Interpret Stellung und gelangt dabei zu positiven oder negativen Ergebnissen.

Bei einer kognitiven Interpretation, die sich auf mehrere Texte eines Theoretikers bezieht und dessen Entwicklung rekonstruieren will, sind dessen Textkonzepte, seine Erkenntnisprogramme und deren weltanschauliche Hintergründe zu erschließen, um mittels der erlangten Ergebnisse zu klären,

ob ein radikaler geistiger Umschwung stattgefunden hat oder nicht. Anders sieht es innerhalb des kritischen Diskurses aus. Im Rahmen der erkenntniskritischen Ideologieforschung und der undogmatischen Aufklärungsphilosophie versuche ich nachzuweisen, dass das Denken des frühen und des späteren Marx durch *bedürfniskonforme Fehleinschätzungen* bestimmt wird. Die Frage „Einheit oder Bruch?“ besagt im kognitiv-rekonstruierenden Diskurs „Hat Marx mit *Überzeugungen*, die sein Frühwerk bestimmen, gebrochen?“, im kritischen Diskurs hingegen bedeutet sie „Wirken bestimmte *bedürfniskonforme Fehleinschätzungen*, die sich im Frühwerk nachweisen lassen, in den späteren Texten nach?“. Innerhalb des kritischen Diskurses versuche ich die Auffassung zu entkräften, Marx habe mit dem Übergang zu Phase 2 eine im strengen Sinn *wissenschaftliche* Geschichtstheorie begründet und seine früheren Ansätzen generell verabschiedet. Der historische Materialismus ist vielmehr in der Hauptsache denselben bedürfniskonformen Fehleinschätzungen erlegen wie das Frühwerk; die radikale Bruchtheorie mit *positiver* Wertung, wie sie z.B. Louis Althusser vertritt, ist daher abzulehnen.

Die Marx-Interpreten – und letztlich *alle* Interpreten – sind aufgefordert, die Fragerichtungen und Begrifflichkeiten der kognitiv-rekonstruierenden und der kritischen Interpretation nicht miteinander zu vermengen. Diese Vermengung gehört zu den gravierenden Missständen in der Fachliteratur. Die Interpreten missverstehen ihre positionsgebundenen Stellungnahmen, die zum Teil als Versuche der *Weiterentwicklung der Bezugstheorie* zu verstehen sind, häufig als bloße *Rekonstruktionen*. Marx-Anhänger gelangen innerhalb des kritischen Diskurses zu anderen Thesen als Marx-Kritiker, und sie *missverstehen* ihre Deutungen in einigen Fällen als kognitive Interpretationsleistungen. Für die Verwissenschaftlichung des Interpretierens von theoretischen und philosophischen Texten ist es von entscheidender Bedeutung, dass das kognitiv-rekonstruierende Interpretieren als eine eigenständige Disziplin etabliert wird, die dem kritischen Diskurs – mit positiver oder negativer Stoßrichtung – noch *vorgelagert* ist. Die kognitive Interpretation will nur herausfinden, wie ein Autor denkt, und lässt dabei offen, was von dessen Theorie zu halten ist. Überall dort, wo es viele Anhänger und Kritiker der jeweiligen Theorie gibt, kommt es häufig zu Vermengungen des kritischen Diskurses mit dem kognitiven.

Meine teils kognitiv-rekonstruierende, teils kritische Interpretation der Geschichts- und Gesellschaftstheorie von Marx und Engels weist Berührungspunkte mit mehreren anderen Deutungen auf; wem ich in dieser oder jener Hinsicht verpflichtet bin, geht insbesondere aus den Zitaten hervor. Das größte Maß an Übereinstimmung gibt es mit der Interpretation und Kritik Kolakowskis, den ich deshalb besonders hervorheben möchte. Die folgenden Überlegungen können als Versuch der Weiterentwicklung insbesondere dieses Ansatzes begriffen werden.

2. Zum Überzeugungssystem des frühen Marx (mit Seitenblicken auf den frühen Engels)

In diesem Abschnitt liefere ich Beiträge sowohl zur kognitiv-rekonstruierenden als auch zur kritischen Marx-Interpretation; dabei werde ich stets kenntlich machen, in welchem Diskurs ich mich gerade befinde. Bei der Rekonstruktion zentraler Elemente des Überzeugungssystems des frühen Marx (wie auch des frühen Engels) wende ich ein spezielles Verfahren an, das vorab zu erläutern ist. Marx' Denken weist in Phase 1 mehrere Komponenten auf. Dazu gehören der Entwurf der kommunistischen Gesellschaft, die Verankerung dieses Ideals im Wesen des Menschen und die Annahme, dass das Ziel aufgrund bestimmter Entwicklungsgesetze notwendigerweise erreicht wird. Ich behandle zunächst die beiden ersten Komponenten und sehe in diesem Zusammenhang vom Glauben an eine historische Notwendigkeit gezielt ab; erst in Abschnitt 5 wird diese Lehre in die Rekonstruktion eingefügt. Diese Vorgehensweise hat den Vorteil, dass besser erkennbar wird, wie die drei Elemente miteinander zusammenhängen. Dass ich zunächst aus methodischen Gründen von der dritten Komponente abstrahiere, bedeutet also keineswegs, dass sie *insgesamt* vernachlässigt wird.

Ich beginne mit Marx' Aufsatz *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*:

Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik. [...] Der Mensch, der in der phantastischen Wirklichkeit des Himmels, wo er einen Übermen-

schen suchte, nur den *Widerschein* seiner selbst gefunden hat, wird nicht mehr geneigt sein, nur den *Schein* seiner selbst, nur den Unmensch zu finden, wo er seine wahre Wirklichkeit sucht und suchen muß. (1: 378)

Marx knüpft hier an die Religionskritik Feuerbachs an, die Gott als anthropomorphe Projektion entlarvt – der Mensch findet im göttlichen „Übermensch[en] [...] nur den *Widerschein* seiner selbst“. Diese Religionskritik hat zur Folge, dass der Mensch sich von „der phantastischen Wirklichkeit des Himmels“ ab- und der irdischen Welt zuwendet, um sie zu verbessern. Marx vertritt somit – ähnlich wie auch Holbach (vgl. ERGÄNZUNG 21) – eine areligiöse Position, und zwar offenbar in *dogmatischer* Form, d.h. ohne Irrtumsvorbehalt. Nach seiner Auffassung ist durch Feuerbach entschieden, dass das religiöse ein definitiv falsches Bewusstsein (Ideologie₄) ist: „[D]ie *Kritik der Religion* [ist] im wesentlichen beendet“.

Auf eine zentrale Hintergrundannahme des frühen Marx weist die Wendung hin, dass der Mensch nun im Diesseits „seine wahre Wirklichkeit sucht und suchen muß“. Etwas später heißt es, „dass das *menschliche Wesen* keine wahre Wirklichkeit besitzt“ (378). Hier deutet sich an, dass Marx ein Wesen des Menschen annimmt, das einen werthalt-normativen Gehalt aufweist; demnach ist der Mensch auf eine bestimmte Art des Lebens und insbesondere des gesellschaftlichen Zusammenlebens *angelegt*, die „seine wahre Wirklichkeit“ darstellt. „Nicht jede mögliche bestimmte, empirisch beschreibbare Existenzweise des Menschen wird als wahre Wirklichkeit des Menschen gewertet, sondern nur eine, die so beschaffen ist, daß sie einer bestimmten Norm entspricht.“ (Magnis 1975: 41) Die aus dem Wesen des Menschen erschließbare ideale – man könnte auch sagen: definitiv *vernünftige* – Gesellschaftsordnung gilt es zu verwirklichen.

Ich gehe nun vom kognitiven zum kritischen Diskurs über. Nach Auffassung der kognitiven Ideologietheorie lassen sich bestimmte Werte und Ziele nicht auf überprüfbare Weise aus einer Größe namens Wesen des Menschen herleiten; Entsprechendes gilt für *die Vernunft*. Wie in der französischen Aufklärung (vgl. ERGÄNZUNG 21) wird bei Marx ein aus einem bestimmten Wertsystem erwachsendes soziopolitisches Programm so im Wesen des Menschen bzw. in *der Vernunft* verankert, dass die eigene Position eine höhere Rechtfertigung erlangt: „Die Ziele, die wir verfolgen, sind im Wesen des Menschen angelegt; wir (und nur wir) streben an, dem menschlichen Wesen seine wahre Wirklichkeit zu verschaffen“. Das heißt auch: „Zu den Zielen, die wir verfolgen, gibt es keine echte Alternative“. Die konkurrierenden soziopolitischen Strömungen sind damit *entwertet*: „Ihr strebt *nicht* an, das im menschlichen Wesen enthaltene Gesellschaftsideal zu verwirklichen, ihr gebt euch mit zu wenig zufrieden, mögen einzelne Ziele auch durchaus sinnvoll sein“.

Zurück zum kognitiven Diskurs. Feuerbach hat Marx zufolge erkannt: „*Der Mensch macht die Religion*, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat.“ (1: 378) Gegen (den nicht explizit genannten) Feuerbach wird nun eingewandt, er habe die religiöse Selbstentfremdung des Menschen nicht hinlänglich in den gesellschaftlichen Kontext eingeordnet.

Aber *der Mensch*, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die *Welt des Menschen*, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein *verkehrtes Weltbewußtsein*, weil sie eine *verkehrte Welt* sind. Die Religion [...] ist die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens, weil das *menschliche Wesen* keine wahre Wirklichkeit besitzt. (378)

Ist im Wesen des Menschen ein bestimmtes Gesellschaftsideal angelegt (was Feuerbach nach Marx nicht begreift), so lässt sich Feuerbachs kritische Religionstheorie folgendermaßen weiterführen: Im ersten Schritt wird (mit Feuerbach) erkannt, dass der Gott und die Götter anthropomorphe Projektionen sind; im zweiten Schritt aber wird (über Feuerbach hinausgehend) gezeigt, dass diese Projektionen *gesellschaftlich verursacht* sind. Weil das im Wesen des Menschen enthaltene Gesellschaftsideal noch „keine wahre Wirklichkeit besitzt“, d.h. noch nicht verwirklicht ist, ist die Gesellschaft „eine *verkehrte Welt*“, eine dem normativen Gehalt des menschlichen Wesens nicht entsprechende Welt. Diese *unmenschliche* Welt aber bringt die Religion als „ein *verkehrtes Weltbewußtsein*“ hervor. Die Illusion einer himmlischen Welt ist das notwendige Produkt einer unmenschlichen irdischen Welt. Die

Verwirklichung des menschlichen Wesens setzt somit die Umwälzung der sozialen Verhältnisse voraus.

Die Rede von der „*phantastische[n] Verwirklichung* des menschlichen Wesens“ in der Religion gewinnt so eine spezifische gesellschaftstheoretische Bedeutung: Das Wesen des Menschen und insbesondere das in ihm angeblich enthaltene Gesellschaftsideal wirken sich auf das religiöse Denken bestimmend aus, und zwar dergestalt, dass die „wahre Wirklichkeit“ des menschlichen Wesens in der Religion *in scheinhafter Form* als verwirklicht dargestellt wird. Die Religion *erfindet* demnach eine „Wirklichkeit des Himmels“, in der der Mensch so leben kann, wie es seinem Wesen entspricht, d.h. wahrhaft menschlich.

Ich wechsele wieder in den kritischen Diskurs. Die Überbietung Feuerbachs ist die Konsequenz einer dogmatischen Aufklärungsphilosophie, welche ein bestimmtes soziopolitisches und speziell auch ökonomisches Programm im Wesen des Menschen verankert. Die zugehörige Theorie stellt das normativ aufgeladene menschliche Wesen, das selbst eine Ideologie₁, ein Projektionsgebilde ist, nun als *Ursache* der Religion dar: Religion gibt es demnach überhaupt nur, weil die menschliche Gesellschaft noch nicht das im Wesen des Menschen liegende Gesellschaftsideal realisiert hat, weil sie noch „eine *verkehrte Welt*“ ist. Marx glaubt, über das definitiv wahre bzw. richtige Bewusstsein zu verfügen, das sich auf die Erkenntnis des menschlichen Wesens stützt.

Ich kehre zur kognitiven Interpretation zurück. Nach Marx kommt der Religionskritik nur eine untergeordnete Bedeutung zu. Entscheidend ist die Gesellschaftskritik mit dem Ziel, dem menschlichen Wesen seine „wahre Wirklichkeit“ zu verschaffen. Ferner ist der Religion im Rahmen der gesellschaftstheoretischen Erklärung ihres Zustandekommens und ihrer Funktion ein Doppelgesicht zuzusprechen: „Das *religiöse* Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks.“ (378) Die Religion als Form der Selbstentfremdung des Menschen ist einerseits „*Ausdruck* des wirklichen Elendes“, d.h. eines Gesellschaftszustands, der nicht mit dem im menschlichen Wesen liegenden Ideal im Einklang steht. Andererseits ist sie insofern ein *Protest* „gegen das wirkliche Elend“, als sie – wenngleich in illusionärer Form – eine bessere Welt entwirft. Mehr noch: Sie stellt „die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens“ dar, d.h. das im Wesen des Menschen angelegte Ideal erfährt in der Religion – zumindest in bestimmten Punkten – eine *Verwirklichung*, aber eben nur in phantastischer Gestalt. Eben deshalb ist die Religion „das *Opium* des Volks“: Befriedigt der Mensch seine tiefsten Bedürfnisse in illusionärer Form, so wird er davon abgehalten, sie *wirklich*, d.h. in der irdischen Wirklichkeit zu befriedigen.⁷⁰ Die Religion ist die „feierliche Ergänzung“ (378) der sozialen Verhältnisse, die über die reale Unmenschlichkeit hinwegtröstet.

Aus der Sicht der erkenntniskritischen Ideologietheorie zeigt die These vom Doppelcharakter der Religion eine weitere Schwachstelle in der Philosophie des frühen Marx an. Nicht nur projiziert er sein ökonomisches Programm in das Wesen des Menschen und stattet es dadurch mit höheren Weihen aus – er verfolgt auch ein *Vollkommenheitsideal*, das mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht realisierbar ist; auf diesen wichtigen Punkt gehe ich in Abschnitt 3.2 noch genauer ein. Im Himmel, wie ihn sich bestimmte Religionen vorstellen, ist alles *vollkommen* im Sinne der jeweils wirksamen Wertmaßstäbe. Gilt nun aber, dass die Religion die echte „*Verwirklichung* des menschlichen Wesens“ ist,

⁷⁰ Ich weise nebenbei *kritisch* darauf hin, dass Marx' Ausführungen nicht auf alle Religionen anwendbar sind. So fordern einige religiöse Überzeugungen gerade dazu auf, zu einer Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse beizutragen. Ernst Bloch zufolge gibt es in religiösen Wunschbildern „Rausch in doppelter Gestalt: einen übers Elend tröstenden, einen erst recht dagegen gereizten. So finden sich entspannende Religionen, die durchs Jenseits trösten oder auch durch die Flucht in die Inwendigkeit; das Christentum hat mit beidem viel geleistet. Doch wenn sich das Jenseits auf die Erde stürzen will und die Inwendigkeit in die Auswendigkeit, dann freilich entsteht, statt des Opiums, im subjektiven Faktor ein Sprengmittel ohnegleichen, ein Wille zum Himmel auf Erden. (Bloch 1962: 133) Darüber hinaus ist es wenig überzeugend, in der Religion generell nur eine Funktion sozialer Missstände zu sehen und sie nicht auch mit den anderen Belastungsfaktoren menschlichen Lebens wie etwa der Sterblichkeit und der Leidanfälligkeit in Verbindung zu bringen.

nur eben in phantastischer Form, so bedeutet das, dass der Mensch von seinem Wesen her – zumindest in bestimmter Hinsicht – *auf einen vollkommenen Gesellschaftszustand angelegt* ist. Die Religion hat somit eine utopische Substanz, die gesellschaftsbezogen nutzbar zu machen ist. Ob ein solcher vollkommener Zustand tatsächlich realisierbar ist, wäre gründlich zu prüfen. Hier zeigt sich ein weiterer Effekt der Projektion der eigenen Werte und Ziele in das Wesen des Menschen: Der Zweifel an der Realisierbarkeit des eigenen Programms wird *abgewehrt*. Handelt es sich um ein im Wesen des Menschen verankertes Ideal, dann – so meint man – *muss* es auch realisierbar sein. Sonst würde man ja annehmen, der Mensch sei auf ewig dazu verdammt, *unmenschlich*, d.h. seinen Wesensanforderungen nicht entsprechend zu leben. Marx' gesellschaftstheoretisch fundierte Religionskritik geht somit – was häufig unerkannt bleibt – weit über die richtige Einsicht hinaus, dass Menschen, die in bestimmter Hinsicht im Elend leben, häufig dazu neigen, kompensatorische religiöse Vorstellungen eines besseren Jenseits hervorzubringen. Vielmehr wird ein im Wesen des Menschen verankertes Gesellschaftsideal postuliert, das auf den Entwurf eines in dieser oder jener Hinsicht *vollkommenen* Zustands hinausläuft.

Wieder zur kognitiven Interpretation: Die religiöse Jenseitsvorstellung zeigt zumindest in einigen Aspekten den definitiv wahren Zustand, sie tut dies nur in illusionärer Gestalt. Demnach gilt es, die religiösen Vollkommenheitsvorstellungen zu *retten*, indem sie als eigentlich auf die Erde zu beziehende Vorstellungen dechiffriert werden. „Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist“ – das ist ihr Wahrheitsmoment; das Falschheitsmoment ist, dass sie „der Geist geistloser Zustände“ in *verdrehter* Form ist. Deshalb muss man vom bloß auf religiöse Ideen bezogenen zum wirklichen Protest übergehen. „Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die *Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf*. Die Kritik der Religion ist also im *Keim* die *Kritik des Jammestales*, dessen *Heiligenschein* die Religion ist.“ (379) Das religiöse Ausmalen eines vollkommenen Zustands ist demnach *inhaltlich* eigentlich richtig: Das „Glück[] des Volkes“, auf das dieses vom menschlichen Wesen her ausgerichtet ist, wird antizipiert. Zu überwinden ist nur die religiöse *Form*. Diese verhindert es gerade, dass das im Wesen des Menschen liegende Ideal eines „Glücks des Volkes“ auch *realisiert* wird. Der vollkommene Gesellschaftszustand wird einer sein, in dem keine Illusionen mehr benötigt werden – der religiösen Tröstung über die schlechten Weltzustände, über die „*verkehrte Welt*“ bedarf es dann nicht mehr. Religion als „*Ausdruck* des wirklichen Elendes“ wird überflüssig und stirbt ab, weil das Elend durch das „Glück des Volkes“ ersetzt ist.⁷¹ Das Engagement für das *wirkliche* Glück des Volkes ist so die Konsequenz der Einsicht in den illusionären Charakter seines religiösen Glücks.

Es ist also die *Aufgabe der Geschichte*, nachdem das *Jenseits der Wahrheit* verschwunden ist, die *Wahrheit des Diesseits* zu etablieren. Es ist zunächst die *Aufgabe der Philosophie*, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die *Heiligenge-*

⁷¹ In den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* heißt es: „Indem die *Wesenhaftigkeit* des Menschen und der Natur, indem der Mensch für den Menschen als Dasein der Natur und die Natur 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 – eine Frage, welche das Geständnis von der Unwesentlichkeit der Natur und des Menschen einschließt – praktisch unmöglich geworden.“ (EB: 546) Der Glaube an einen Schöpfer der Natur und des Menschen ist nach dieser Auffassung *Ausdruck einer verkehrten Welt*, in der das menschliche Wesen noch keine wahre Wirklichkeit besitzt. Ist die „Unwesentlichkeit der Natur und des Menschen“ überwunden, so ist auch „die Frage nach einem *fremden* Wesen“ überwunden. Für „den sozialistischen Menschen“ ist „die *ganze sogenannte Weltgeschichte* nichts anders [...] als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen“; damit aber hat er „den unwiderstehlichen Beweis von seiner *Geburt* durch sich selbst“ (546). Hier erkennt der Mensch, dass er „auf eignen Füßen“ steht, „sein *Dasein* sich selbst verdankt“ (544). In *Das Kapital* heißt es entsprechend: „Der religiöse Widerschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werktagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen. Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d.h. des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht.“ (23: 94)

stalt der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren *unheiligen Gestalten* zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*. (1: 379)

„[D]ie *Wahrheit des Diesseits* zu etablieren“, das heißt eben, das im menschlichen Wesen liegende Ideal zu verwirklichen, also wahrhaft menschenwürdige Zustände zu schaffen. Das bedeutet für die anvisierte Kritik des Rechts und der Politik: Es soll erstens gezeigt werden, dass der jeweilige Zustand des Rechts und der Politik mit den menschlichen Wesensanforderungen nicht im Einklang steht; zweitens aber soll dargelegt werden, dass die geschichtliche Entwicklung dazu führt, diese Form der Selbstentfremdung aufzuheben und einen vollkommenen Zustand herbeizuführen, der dem menschlichen Wesen „wahre Wirklichkeit“ verschafft. Die Religionskritik Feuerbachs spielt in diesem Gesamtprozess eine zwar nicht unwichtige, aber letztlich doch nur eine untergeordnete Auslöserrolle; Marx tritt als Überbieter Feuerbachs auf, der die indirekte in direkte Gesellschaftskritik verwandelt.

Marx' Vorstellung des im menschlichen Wesen angelegten Gesellschaftsideals ist in gewisser Hinsicht eine Vollkommenheitsvorstellung, aber nicht in *jeder* Hinsicht. Auch in der kommunistisch organisierten Gesellschaft, wie er sie antizipiert, müssen offenbar Menschen sterben und Krankheiten erleiden, sie müssen auch für ihren Lebensunterhalt arbeiten, wenngleich deutlich weniger als in früheren Gesellschaften. Die neue ist wohl auch nicht als eine völlig wandlungslose Gesellschaft gedacht. Im Kommunismus wird also keineswegs *alles* perfekt sein wie nach bestimmten religiösen Vorstellungen im jenseitigen Paradies. *Vieles* aber wird dort tatsächlich vollkommen sein – insbesondere wird die menschliche Selbstentfremdung in allen ihren Formen überwunden sein. Kurzum, die Vorstellung der klassenlosen Gesellschaft ist in wesentlichen, aber nicht in allen Punkten die einer vollkommenen Gesellschaft.⁷² Dass die Religion als „die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens“ gedacht wird, besagt, dass die das menschliche Wesen im Diesseits verwirklichende kommunistische Gesellschaft in zentralen Punkten ein *Paradies auf Erden* darstellt: Die verkehrte, auf diversen Formen der Entfremdung beruhende Welt mit all ihrem Elend ist endgültig zugunsten einer *wahrhaft menschlichen* Welt überwunden, sodass es einer kompensatorischen Scheinbefriedigung des Wunsches nach einer wesensgemäßen Welt nicht mehr bedarf. Das wahrhaft menschliche Leben, das der vom Elend bedrängte Mensch „in der phantastischen Wirklichkeit des Himmels“ als real imaginiert hat, findet nun auf der Erde statt. Die erreichte Versöhnung des Menschen mit sich (und auch mit der Natur) kann nicht mehr überboten werden; in dieser Hinsicht ist das Ende der Geschichte – verstanden als das Ende der Entwicklung zu höheren Gesellschaftsformen – erreicht. Gewisse Evolutionen kann es aber weiterhin geben.

Engels vertritt in *Die Lage Englands* eine verwandte Auffassung. Mit Feuerbach behauptet er, dass der Mensch in der Religion „sein eignes Wesen als ein fremdes Wesen“ anbetet – sie ist der „Akt der Selbsttauhöhlung der Menschheit“ (1: 543). „Der Mensch hat sich nur selbst zu erkennen, alle Lebensverhältnisse an sich selbst zu messen, nach seinem Wesen zu beurteilen, die Welt nach den Forderungen seiner Natur wahrhaft menschlich einzurichten, so hat er das Rätsel unserer Zeit gelöst.“ (546)

⁷² „Der Sozialismus ist keine ‚Endgültigkeit‘ in dem Sinne, daß er eine stagnierende Gesellschaft wäre, in der eine fixe Summe menschlicher Bedürfnisse ihre Befriedigung fände und die infolgedessen keine Entwicklungsimpulse mehr aufzuweisen hätte; er ist jedoch insofern eine ‚Endgültigkeit‘, als er, nach Marx, die volle Kontrolle der Gesellschaft über die Bedingungen ihres eigenen Lebens gewährleistet, also keine gesellschaftlichen Umwälzungen mehr erforderlich machen, keine Differenzen zwischen Regierenden und Regierten schaffen, die menschliche freie Kreativität durch nichts mehr beschränken würde. *Nur die Abwesenheit gesellschaftlicher Schranken der freien Entwicklung aller kreativen Kräfte des Menschen* kennzeichnet den Sozialismus, nicht aber die Abwesenheit dieser Entwicklung und Kreativität.“ (Kolakowski 1: 348) Helmut Fleischer weist richtig darauf hin, dass der Kommunismus nicht dazu berufen ist, „in allem die höchste erdenkliche Vollkommenheit zu verwirklichen“ (Fleischer 1969: 99), wie das nach bestimmten religiösen Vorstellungen im überirdischen Paradies geschieht. Marx antizipiert nicht die Aufhebung *aller* Übel und Leiden. Fleischer übersieht jedoch, dass die Aufhebung *aller sozialen* Übel anvisiert wird. Das aber ist keineswegs nur ein beträchtliches „Plus an Perfektion in den endlichen Maßverhältnissen menschlicher Bemühungen“ (99), es ist in sozialer Hinsicht die Perfektion selbst – das *soziale* Paradies auf Erden.

[D]er Mensch hat in der Religion sein eigenes Wesen verloren, sich seiner Menschheit entäußert und merkt jetzt, nachdem die Religion durch den Fortschritt der Geschichte wankend geworden ist, seine Leerheit und Haltlosigkeit. Es ist aber keine andre Rettung für ihn, er kann seine Menschheit, sein Wesen nicht anders wieder erobern als durch eine gründliche Überwindung aller religiösen Vorstellungen und eine entschiedene, aufrichtige Rückkehr, nicht zu „Gott“, sondern zu sich selbst. (547)

Ich verbleibe im kognitiven Diskurs, um anhand des Aufsatzes *Zur Judenfrage* Marx' Sicht der gegenwärtigen und der künftigen Gesellschaft genauer zu entfalten. Die *menschliche Emanzipation*, von der in diesem Text die Rede ist, ist gleichzusetzen mit der Verwirklichung des menschlichen Wesens, während die *politische Emanzipation* nur eine Vorstufe bildet.

Marx stellt die „Trennung des Menschen von seinem *Gemeinwesen*, von sich und den andern Menschen“, der „Gemeinschaft mit anderen Menschen“ (1: 356) gegenüber. Nach Marx entspricht es dem menschlichen Wesen, wenn die „Absonderung des Menschen von dem Menschen“ (364) überwunden, wenn das *harmonische Miteinander* an die Stelle des *Gegeneinanders* getreten ist.

Für Marx stellt der Sozialismus [...] die Emanzipation des individuellen Lebens in seiner ganzen Fülle dar [...]. Marxens Ideal ist die sich des gesellschaftlichen Charakters der eigenen Persönlichkeit voll bewußte Person, die dank dessen fähig wäre, ihre persönlichen Talente in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit zu entwickeln. Es geht [...] um eine menschliche Gemeinschaft, in der die Quelle der Antagonismen zwischen den Individuen beseitigt wären. (Kolakowski 1: 150)

Das Ziel von Marx war das der geistigen Emanzipation des Menschen, seine Befreiung von den Fesseln der wirtschaftlichen Bestimmtheit, die Wiederherstellung seiner menschlichen Ganzheit, um ihn zu befähigen, zur Einheit und Harmonie mit seinem Mitmenschen und der Natur zu finden. Marx' Philosophie [...] zielte auf die volle Verwirklichung des Individualismus, gerade jenes Ziel, das das westliche Denken seit der Renaissance und Reformation bis weit ins neunzehnte Jahrhundert geleitet hat. (Fromm 1963: 15)

Sozialismus ist die Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung, die Rückkehr des Menschen zu einem wirklichen menschlichen Wesen [...]. Für Marx bedeutete Sozialismus die gesellschaftliche Ordnung, die die Rückkehr des Menschen zu sich selbst gestattet, die Identität zwischen Existenz und Wesen, die Überwindung der Getrenntheit und des Antagonismus zwischen Subjekt und Objekt, die Vermenschlichung der Natur; er bedeutete eine Welt, in der der Mensch nicht mehr ein Fremder unter Fremden, sondern in seiner Welt, seinem Zuhause ist. (70)

Der Mensch ist nach Marx also auf einen Zustand der *großen Versöhnung* hin angelegt, in dem die Individuen sich in sozialer Harmonie ungehindert entfalten können. Der Konflikt zwischen persönlichen und gesellschaftlichen Interessen ist überwunden. Solidarität wird freiwillig und spontan geübt, Zwang ist daher überflüssig. Alle ‚entfremdeten‘ Gebilde sind abgestorben: der Staat, die Religion, das Privateigentum, das Geld.⁷³ Vernunft und Freiheit sind verwirklicht, die wahre Gerechtigkeit ist durchgesetzt. Marx blickt (im Einklang mit Engels) „auf eine kooperierende Hochzivilisation, in der jeder seine eigene, höchst individuelle Leistung beglückend als Beitrag zur Befriedigung des anderen und die der anderen ebenso als Beitrag zur eigenen Befriedigung versteht und empfindet“ (Fetscher 1967: 34).

In dieser menschlichen Gesellschaft vergesellschafteter und zugleich höchst differenzierter Individuen wird die Beziehung des Ich zum Du nicht mehr von Neid, Konkurrenzkampf, Übervorteilung und Verstellung bestimmt, sondern von der Liebe und vom beglückenden Bewußtsein, daß jeder für den anderen eine wertvolle Ergänzung und Bereicherung seines Wesens darstellt. (23)

In der wahren kommunistischen Gesellschaft bejaht sich der Mensch durch seine Produktion und die Menschen ergänzen sich wechselseitig durch ihre Werke, welche gegenseitige Ergänzung die Grundlage der wahren menschlichen Beziehungen und Verhältnisse ist. In dieser Gesellschaft ist die menschliche Arbeit und ihr Produkt Bestätigung und Verwirklichung der Persönlichkeit des Produzenten und ist der wechselseitige Austausch der Produkte als Gebrauchswerte unter den Menschen die Vermittlung der wahren Beziehungen unter den Menschen, die Bestätigung ihres Gemeinwesens. Im kapitalistischen System verlieren die Arbeitsprodukte und der Austausch dieser Produkte ihren menschlichen Charakter infolge der Verwandlung der Gebrauchswerte in Tauschwerte und der dadurch erzeugten Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse, die die Entfremdung der menschlichen Arbeit und des menschlichen Lebens zur Folge hat. (Cornu 2: 138f.)

⁷³ Der Kommunismus ist auch eine Gesellschaft, „wo die Motive zum Stehlen beseitigt sind“ (20: 87), sodass das Gebot „Du sollst nicht stehlen“ überflüssig wird.

Marx konfrontiert die bestehende Gesellschaft mit dieser Vision und gelangt so zu einer *radikalen Kritik*: Alles, was mit dem Ideal des spaltungsfreien Miteinanders nicht übereinstimmt, erscheint als unmenschlich bzw. unvernünftig. Im Licht der Theorie vom Wesen des Menschen wird es als *Entfremdung von diesem Wesen* eingeordnet; die Entfremdung ist die Nichtübereinstimmung mit dem normativ aufgeladenen menschlichen Wesen.⁷⁴

Aus der Sicht der erkenntniskritischen Ideologietheorie stellt diese Lehre eine bedürfniskonforme Fehlkonstruktion dar: Der Theoretiker legt seine eigenen Werte und Ziele in das menschliche Wesen hinein und gelangt so zu einer Gesellschaftskritik mit höherer Rechtfertigung.

Daß der bestehende Zustand der Wirklichkeit als fundamentaler Mangel erscheint, ist nur möglich, weil er sich als ein Mangel der wahren Bestimmung des Menschen zeigt, d.h.: nur aus der im voraus sicheren Idee der Bestimmung des Menschen ergibt sich sein augenblicklicher Zustand als ein mangelhafter, ist der Mensch sich selbst ein Fremdes sich, d.h. seiner eigentlichen Bestimmung gegenüber. Ohne jenen Begriff des wahren Seins des Menschen muß also die Kritik der bestehenden Wirklichkeit unverständlich bleiben (Landshut 1953: XXXVI).

Alles für den Theoretiker Anstößige gewinnt so den Status einer Verkehrung des menschlichen Wesens, die nur durch eine große Wende, d.h. eine soziale Revolution aufgehoben werden kann. Das bereits Erreichte wird entwertet, da es im Vergleich mit der vermeintlich greifbar nahen großen Versöhnung geradezu lächerlich wirkt. Auf dem Standpunkt der menschlichen Emanzipation zu stehen heißt, die Erfüllung der angeblich im menschlichen Wesen liegenden Forderungen einzuklagen. Das Denken des frühen Marx beruht auf dem „Glauben an die wirkliche und vollständige Vereinigung von Idee und Wirklichkeit, von Vernunft und Wirklichkeit“ (XXXVIII).

Zurück zum kognitiven Diskurs. Marx' bereits behandelte Sicht der Religion begegnet auch in *Zur Judenfrage*. Das „Dasein der Religion“ ist für ihn „das Dasein eines Mangels“ (1: 352), d.h. die Existenz der Religion ist ein Index dafür, dass das menschliche Wesen noch nicht verwirklicht ist. Diese Verwirklichung würde ja die „Aufhebung der Religion schlechthin“ nach sich ziehen; davon ist die „politische Aufhebung der Religion“ (350), d.h. die Befreiung des Staates von der Religion zu unterscheiden.

Die politische Emanzipation von der Religion ist nicht die durchgeführte, die widerspruchslose Emanzipation von der Religion, weil die politische Emanzipation nicht die durchgeführte, die widerspruchslose Weise der menschlichen Emanzipation ist. Die Grenze der politischen Emanzipation erscheint sogleich darin, daß der Staat sich von einer Schranke befreien kann, ohne daß der Mensch wirklich von ihr frei wäre, daß der Staat ein Freistaat sein kann, ohne daß der Mensch ein freier Mensch wäre. (353)

Das Ende der Staatsreligion ist nicht das Ende der Religion selbst – diese ist nur „aus dem öffentlichen Recht in das Privatrecht verbannt“ (356). Die politische Emanzipation stellt somit, obwohl sie „ein großer Fortschritt“ ist, nicht „die letzte Form der menschlichen Emanzipation überhaupt“ (356) dar. Auf die bereits erläuterte Weise nimmt Marx an, dass die Aufhebung der „weltlichen Befangenheit“ zur Aufhebung der „religiösen Befangenheit“ (352) führen, d.h. deren Ursachen beseitigen werde.

Die Religion gilt uns nicht mehr als der Grund, sondern nur noch als das Phänomen der weltlichen Beschränktheit. Wir erklären daher die religiöse Befangenheit der freien Staatsbürger aus ihrer weltlichen Befangenheit. Wir behaupten nicht, daß sie ihre religiöse Beschränktheit aufheben müssen, um ihre weltlichen Schranken aufzuheben. Wir behaupten, daß sie ihre religiöse Beschränktheit aufheben, sobald sie ihre weltliche Schranke aufheben. Wir verwandeln nicht die weltlichen Fragen in theologische. Wir verwandeln die theologischen Fragen in weltliche. (352)

Wer an die kurzfristige Erreichbarkeit der großen Versöhnung glaubt, muss auch an der Spaltung „des Menschen in den *öffentlichen* und den *Privatmenschen*“ Anstoß nehmen, die Ergebnis der „politischen Emanzipation“ (356f.) ist. „Der vollendete politische Staat ist seinem Wesen nach das Gat-

⁷⁴ „Die Aussage: ‚ein Zustand X ist dem Menschen entfremdet‘ ist nicht identisch mit der Aussage: ‚die Menschen, die im Zustand X leben, sind in ihren Bedürfnissen frustriert‘, sondern ist eine Aussage der Form: ‚Der Zustand X stimmt mit einer Norm N nicht überein‘.“ (Magnis 1975: 173)

tungsleben des Menschen im *Gegensatz* zu seinem materiellen Leben. Alle Voraussetzungen dieses egoistischen Lebens bleiben *außerhalb* der Staatssphäre in der *bürgerlichen Gesellschaft* bestehen, aber als Eigenschaften der bürgerlichen Gesellschaft.“ (354f.) Der Mensch als Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist ein egoistischer Mensch, ein „vom Menschen und vom Gemeinwesen getrennte[r] Mensch[]“, eine „isolierte[] auf sich zurückgezogene Monade“ (364), ein „auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum“ (366). Der gegenwärtige Gesellschaftszustand erscheint als definitiv *unmenschlich*. In der modernen Zeit ist die bürgerliche Gesellschaft eine „Welt atomistischer, feindlich sich gegenüberstehender Individuen“ (376). Der Mensch ist „durch die ganze Organisation unserer Gesellschaft verdorben, [...] unter die Herrschaft unmenschlicher Verhältnisse und Elemente gegeben“ – er ist „noch kein *wirkliches* Gattungswesen“ (360). Nur im Staat verhält sich der Mensch *phasenweise* als Gattungswesen, lebt er „in der Gemeinschaft mit andern“ (362).

Die bürgerliche Revolution löst die Gesellschaft feudaler Prägung in ihre Bestandteile, ihren Grund – den egoistischen Menschen – auf, sie verwandelt diesen Menschen nicht in ein „Gattungswesen“ (366). Die bürgerliche Revolution beseitigt zwar das „dem Volk entfremdete Staatswesen“ (367) und macht die Staats- zu Volksangelegenheiten, aber da sie zugleich dem Prinzip des Egoismus in der bürgerlichen Gesellschaft zur Herrschaft verhilft, vermag sie die menschliche Selbstbefreiung nicht zu vollenden. „Der Mensch wurde [...] nicht von der Religion befreit, er erhielt die Religionsfreiheit. Er wurde nicht vom Eigentum befreit. Er erhielt die Freiheit des Eigentums. Er wurde nicht von dem Egoismus des Gewerbes befreit, er erhielt die Gewerbefreiheit.“ (369) Die menschliche Emanzipation wird erst durch den Übergang in den vollkommenen Gesellschaftszustand vollzogen. Erlangt das menschliche Wesen seine wahre Wirklichkeit, so wird es keine Religion, kein Eigentum und keinen Egoismus mehr geben. Marx will das menschliche Wesen durch Revolutionierung der auf der „Entfernung des Menschen vom Menschen“ (360) beruhenden bürgerlichen Gesellschaft verwirklichen, die „heutige[] geknechtete[] Welt“ (372) überwinden. Der „wirkliche individuelle Mensch“ wird „in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen *Gattungswesen*“ werden, wird „seine ‚forces propres‘ als *gesellschaftliche* Kräfte“ (370) erkennen und organisieren. Dann sind sowohl die religiöse als auch die weltliche Ersatzbefriedigung überflüssig geworden; das religiöse und das weltliche Doppelleben werden aufhören. Der „wirkliche individuelle Mensch“ kann den „abstrakten Staatsbürger“ in sich zurücknehmen – er trennt nun „die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich“ (370).

Der bestehende Staat mit seiner Ausrichtung auf das Gemeinwohl wird somit vom frühen Marx ähnlich eingeschätzt wie die Religion, nämlich als kompensatorische Ersatzbefriedigung der eigentlichen menschlichen Bedürfnisse.

Wo der politische Staat seine wahre Ausbildung erreicht hat, führt der Mensch nicht nur im Gedanken, im Bewußtsein, sondern in der *Wirklichkeit*, im *Leben*, ein doppeltes, ein himmlisches und ein irdisches Leben, das Leben im *politischen Gemeinwesen*, worin er sich als *Gemeinwesen* gilt, und das Leben in der *bürgerlichen Gesellschaft*, worin er als *Privatmensch* tätig ist, die andern Menschen als Mittel betrachtet, sich selbst zum Mittel herabwürdigt und zum Spielball fremder Mächte wird. (354f.)

Das egoistische Leben in der bürgerlichen Gesellschaft ist die Regel, das im Staat nur die „momentane Ausnahme“ (355). Das gemeinwohlorientierte Leben im Staat tröstet über die Unmenschlichkeit des normalen Lebens hinweg. Ist diese innerhalb der vollkommenen Gesellschaft beseitigt, so stirbt der verselbstständigte Staat ebenso ab wie die Religion.

Von der Erwartung eines in sozialer Hinsicht vollkommenen Zustands ist auch die Kritik an den *Menschenrechten* getragen. Die *droits de l'homme* sind nach Marx nichts anderes als „die Rechte des *Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft*, d.h. des egoistischen Menschen“ (364). Sie beziehen sich auf den Menschen, sofern er ein „auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum“ (366) ist. So handelt es sich beim zentralen Menschenrecht der Freiheit „um die Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückzogener Monade“,

also um die Freiheit des „beschränkten Individuums“ (364). Sie wird nämlich bestimmt als „das Recht, alles zu tun und zu treiben, was keinem andern schadet“ (364).

Mit dem Menschenrecht der Freiheit hängt das des Privateigentums eng zusammen. Es wird bestimmt als das Recht, willkürlich „sein Vermögen zu genießen und über dasselbe zu disponieren“ – als „Recht des Eigennutzes“ (365). Kurzum, in den Menschenrechten wird der Mensch nicht als Gattungswesen, sondern als ein vom Mitmenschen und vom Gemeinwesen abgesondertes, entfremdetes Wesen gesehen, wie er es nach Marx in der bürgerlichen Gesellschaft tatsächlich ist.

Die Abwertung der Menschenrechte ergibt sich aus der Annahme, dass die schöne neue Welt, in der jeder Mensch im anderen die Verwirklichung seiner Freiheit findet und der „Konflikt der individuell-sinnlichen Existenz mit der Gattungsexistenz des Menschen aufgehoben ist“ (377), nicht mehr weit entfernt sei. Die mit dem „Recht, alles zu tun und zu treiben, was keinem andern schadet“ gleichgesetzte Freiheit stellt sich dann als eine beschränkte Freiheit dar, der kein besonderer Wert zukommt.⁷⁵

Die radikale Kritik betrachtet alle Gegebenheiten, die mit der Vision der großen Versöhnung nicht im Einklang stehen, als Entfremdungen des Menschen von seinem Wesen, wobei die Überwindbarkeit all dieser Phänomene außer Frage steht. So wird die „Selbstemanzipation unsrer Zeit“ mit der „Emanzipation vom *Schacher* und vom *Geld*“ gleichgesetzt – eine „Organisation der Gesellschaft, welche die Voraussetzungen des Schachers, also die Möglichkeit des Schachers“ (372) aufhebt, scheint in greifbare Nähe gerückt zu sein.⁷⁶ Das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft ist „das *praktische Bedürfnis, der Egoismus*“ (1: 372), und der „Gott des *praktischen Bedürfnisses und Eigennutzes* ist das *Geld*“ (374). Es hat

die ganze Welt, die Menschenwelt wie die Natur, ihres eigentümlichen Wertes beraubt. Das Geld ist das dem Menschen entfremdete Wesen seiner Arbeit und seines Daseins, und dies fremde Wesen beherrscht ihn, und er betet es an. [...] Die Anschauung, welche unter der Herrschaft des Privateigentums und des Geldes von der Natur gewonnen wird, ist die wirkliche Verachtung, die praktische Herabwürdigung der Natur (375).

Marx deutet das Geld somit als eine Gestalt der Entfremdung des Menschen von seinem Wesen, die in Kürze aufhebbar ist. Eine „Welt ohne Geld“, „wo die Dinge dank ihrer natürlichen Eigenschaften das sind, was sie sind, und nicht auf das gemeinsame quantitative Maß reduziert werden“ (Kolakowski 1974: 97f.), steht demnach unmittelbar bevor.

Auch die Emanzipation vom Privateigentum gehört für Marx zur bevorstehenden menschlichen Emanzipation. Er fasst eine sofortige und radikale Aufhebung des Privateigentums ins Auge. Marx geht davon aus,

daß eine vollkommene Identität des gemeinschaftlichen und individuellen Interesses möglich ist; daß die Beseitigung der privaten, „egoistischen“ Motivationen im menschlichen Verhalten möglich ist zugunsten der vollentwickelten solidarischen Verbundenheit mit der „Totalität“, daß, mit einem Wort, eine Gesellschaft, in der alle Quellen des Konflikts, der Aggression und des Bösen von Grund auf ausgeremert sind, nicht nur denkbar ist, sondern uns bereits hinter der nächsten Geschichtskurse erwartet. (Kolakowski 1: 150)

Engels schreibt in diesem Sinn: „[W]enn jeder einzelne seiner persönlichen Neigung entsprechend tun und lassen darf, was er möchte, werden doch die Bedürfnisse aller befriedigt werden, und zwar ohne die gewaltsamen Mittel, die das gegenwärtige Gesellschaftssystem anwendet (1: 483). Der Kommunismus ist demnach eine Gesellschaftsform, in der die Menschen nicht mehr zur Arbeit gezwungen werden; hier gelingt es, „ihren natürlichen Tätigkeitsdrang in die richtige Bahn zu lenken“ (483), sodass Arbeit und Vergnügen zusammenfallen. Die „Vernunftwidrigkeit der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung“ (483) zeigt sich eben darin, dass sie die Arbeit zur Plackerei macht.

In seinen Notizen *Auszüge aus James Mills Buch „Éléments d'économie politique“* führt Marx die These von der entmenschlichenden Wirkung des Geldes und des Privateigentums näher aus. Durch das

⁷⁵ *Kritisch* weise ich darauf hin, dass dem Problem der institutionellen Sicherung bestimmter Freiheiten kein größeres Gewicht beigemessen wird, da Marx glaubt, einen Zustand zwischenmenschlicher Unmittelbarkeit realisieren zu können, in dem freiheitssichernde Institutionen *überflüssig* sind. Darauf gehe ich noch näher ein.

⁷⁶ Im Licht der „kommunistischen Aufhebung des Schachers“ muss der „freie[] Handel“ (4: 476) als überholt gelten.

Geld wird der „gesellschaftliche Akt, wodurch sich die Produkte der Menschen wechselseitig ergänzen, *entfremdet*“ (EB: 446). Der wahrhaft menschliche Austausch wäre einer, der des Geldes als Vermittler nicht bedürfte; hier wäre „der Mensch selbst der Mittler für den Menschen“ (466). Der Austausch ist hier ein Akt, der zur allseitigen Entfaltung der menschlichen Anlagen beiträgt – er ist die *wahre Gattungstätigkeit des Menschen*. Der durch das Geld vermittelte Austausch gilt demgegenüber als „*entäußerte Gattungstätigkeit des Menschen*“; dieser ist „hier nur als sich abhanden gekommener, entmenschter Mensch tätig“ (466). Der Austausch wird nicht um der Entwicklung der Individuen, sondern um des Geldes willen vollzogen. Und der „fremde[] Mittler“ (466) – das Geld – wird zu einer Macht, die den Menschen beherrscht; der Mensch wird also von einer Macht beherrscht, die er selbst ins Leben gerufen hat. Der durch Geld vermittelte Austausch erscheint als Gestalt der Entfremdung.

Die Erwerbsarbeit gilt dem frühen Marx generell als entfremdete Arbeit. Sie wird mit der wahrhaft menschlichen Arbeit kontrastiert, in der das arbeitende Subjekt seine Naturanlagen und geistigen Zwecke verwirklicht und deren Produkt nicht seine persönliche Bedeutung für den Arbeiter verliert.

Gesetzt, wir hätten als Menschen produziert: Jeder von uns hätte in seiner Produktion sich selbst und den andren *doppelt bejaht*. Ich hätte 1. in meiner *Produktion* meine *Individualität*, ihre *Eigentümlichkeit* vergegenständlicht und daher sowohl während der Tätigkeit eine individuelle *Lebensäußerung* genossen, als im Anschauen des Gegenstandes die individuelle Freude, meine Persönlichkeit als *gegenständliche, sinnlich anschauliche* und darum *über allen Zweifel erhabene Macht* zu wissen. 2. In deinem Genuß oder deinem Gebrauch meines Produkts hätte ich *unmittelbar* den Genuß, sowohl des Bewußtseins, in meiner Arbeit ein *menschliches* Bedürfnis befriedigt, also das *menschliche* Wesen vergegenständlicht und daher dem Bedürfnis eines andren *menschlichen* Wesens seinen entsprechenden Gegenstand verschafft zu haben, 3. für dich der *Mittler* zwischen dir und der Gattung gewesen zu sein, also von dir selbst als eine Ergänzung deines eignen Wesens und als ein notwendiger Teil deiner selbst gewußt und empfunden zu werden, also sowohl in deinem Denken wie in deiner Liebe mich bestätigt zu wissen, 4. in meiner individuellen Lebensäußerung unmittelbar deine Lebensäußerung geschaffen zu haben, also in meiner individuellen Tätigkeit unmittelbar mein wahres Wesen, mein *menschliches*, mein *Gemeinwesen bestätigt* und *verwirklicht* zu haben. (462)

Unter der Voraussetzung des Privateigentums produziert der Mensch zunächst nur, um sein eigennütziges *Bedürfnis* zu befriedigen. Der Übergang zum Tausch führt dann zur Mehrproduktion, durch die das eigennütziges Bedürfnis auf „*vermittelte Weise*“ (459) befriedigt werden kann: Der Überschuss wird gegen Produkte eines anderen Eigentümers eingetauscht. Die Produktion ist damit zur Erwerbsarbeit geworden, die im Licht des Ideals der vollkommenen Gesellschaft als entfremdete Arbeit erscheint. Im eigennützigem Austausch ist jeder bestrebt, den anderen zu übervorteilen, „[d]ie Absicht der *Plünderung*, des *Betrugs* liegt notwendig im Hintergrund“ (460).

[U]nsere Produktion ist keine Produktion des Menschen für den Menschen als Menschen, d.h. keine *gesellschaftliche* Produktion. Als Mensch hat also keiner von uns eine Beziehung des Genusses auf das Produkt des andren. Als Menschen sind wir nicht für unsere wechselseitigen Produktionen vorhanden. [...] Jeder von uns sieht in seinem Produkt nur seinen *eigenen* vergegenständlichten Eigennutz, also in dem Produkt des andren einen *andren*, von ihm unabhängigen, fremden gegenständlichen Eigennutz. [...] Wenn ich *mehr* produziere, als ich unmittelbar selbst von dem produzierten Gegenstand brauchen kann, so ist meine *Mehrproduktion* auf dein Bedürfnis *berechnet*, raffiniert. (459f.)

In den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*, die auch als *Pariser Manuskripte* bezeichnet werden, begreift Marx die ökonomische Entfremdung als die zentrale Entfremdung, deren Aufhebung die aller anderen Entfremdungen mit sich bringt.

Die positive Aufhebung des *Privateigentums*, als die Aneignung des *menschlichen* Lebens, ist daher die positive Aufhebung aller Entfremdung, also die Rückkehr des Menschen aus Religion, Familie, Staat etc. in sein *menschliches*, d.h. *gesellschaftliches* Dasein. Die religiöse Entfremdung als solche geht nur in dem Gebiet des *Bewußtseins*, des menschlichen Innern vor, aber die ökonomische Entfremdung ist die des *wirklichen Lebens* – ihre Aufhebung umfaßt daher beide Seiten. (EB: 537).

Für Marx war es ein Axiom, daß, da die ökonomische Entfremdung die Grundlage aller anderen Formen der Entfremdung ist, diese bedingt, daß die Abschaffung der wirtschaftlichen Entfremdung durch Abschaffung des

Privateigentums der Produktionsmittel automatisch allen Entfremdungen ein Ende setzt. Ist dem wirklich so? (Schaff 1970: 68)⁷⁷

Marx antizipiert die wahrhaft menschliche Tätigkeit, um vor diesem Hintergrund die Erwerbsarbeit als unmenschlich zu verwerfen. Wahrhaft menschlich ist die freie bewusste Tätigkeit, in der der Mensch sich bejaht und sich wohlfühlt. In der Erwerbstätigkeit macht der Mensch demgegenüber „seine Lebenstätigkeit, sein *Wesen* nur zu einem Mittel für seine *Existenz*“ (EB: 516). Die eigentliche Bestimmung des Menschen besteht darin, in der Freiheit vom physischen Bedürfnis eine gegenständliche Welt praktisch zu erzeugen.

Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein *Gattungswesen*. Diese Produktion ist sein werktätiges Gattungswesen. Durch sie erscheint die Natur als *sein* Werk und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen*, indem er sich nicht nur wie im Bewußtsein intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt und sich selbst daher in einer von ihm geschaffenen Welt anschaut. (517)

Der Mensch ist demnach von seinem Wesen her ein arbeitendes Wesen, das die Natur zu seiner Wirklichkeit macht und sich daher in einer von ihm geschaffenen Welt anzuschauen und wiederzufinden vermag. Hier scheint die künstlerische Tätigkeit als Modell zu dienen.⁷⁸ Dieses Grundbedürfnis wird in der vollkommenen Gesellschaft uneingeschränkt verwirklicht; die Produktion ist hier eine für den Menschen als Menschen.

Der Kommunismus ist so die „wirkliche *Aneignung* des *menschlichen* Wesens durch und für den Menschen“,

er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung. (EB: 536)

Der Mensch wird im Kommunismus als eine „Totalität menschlicher Lebensäußerung“, als „totaler Mensch“ (539) da sein. Während er unter der Voraussetzung des Privateigentums „dumm und einseitig“ ist, wird die Aufhebung des Privateigentums dazu führen, dass der Mensch „sich sein allseitiges Wesen auf eine allseitige Art“ aneignet, dass er „alle Organe seiner Individualität“ – „Sehn, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Lieben“ (539) – entwickelt, zu wahrhaft menschlichen Organen macht.

Im Manuskript *Die deutsche Ideologie*, mit dem Marx und Engels den Übergang zu Phase 2 vollziehen, indem sie die materialistische Geschichtsauffassung begründen, findet sich dieselbe Vision. Mit der Teilung der materiellen und der geistigen Arbeit wird „die eigne Tat des Menschen ihm zu einer fremden gegenüberstehenden Macht, die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht“ (3: 33). Jeder hat einen bestimmten Tätigkeitsbereich, aus dem er nicht heraus kann. In der bestehenden Gesellschaft erlauben die Umstände nur die einseitige Entwicklung einer Fähigkeit auf Kosten aller anderen, und das Individuum bringt es daher nur zu einer verkrüppelten Entwicklung. Diese Verkehrung wird im Kommunismus aufgehoben. Dort kann sich jeder „in jedem beliebigen Zweige ausbilden“ (33). Dadurch, dass die Gesellschaft die Produktion regelt, ermöglicht sie es mir, „heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden“ (33). Im Kommunismus wird die freie Entwicklung der Individuen möglich; jedes Individuum hat hier „die Mittel, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden“ (74).

⁷⁷ Die Frage Schaffs führt in den kritischen Diskurs hinein.

⁷⁸ „Die Marxsche Konzeption des endgültigen Kommunismus ist ihrem eigentlichen Wesen nach *ästhetisch*. Seine Utopie des zukünftigen Verhältnisses Mensch-Natur ist ein ästhetisches Idealbild; er stellt es als ein künstlerisches Schaffen und ein sich daran anschließendes Bewundern der Schönheit der geschaffenen Umwelt durch ihren Schöpfer, den Menschen, dar. Auf den auf Erwerb ausgerichteten und daher entfremdeten Menschen der Geschichte folgt jetzt der nachgeschichtliche, ästhetische Mensch“ (Tucker 1963: 204).

In den bisherigen Surrogaten der Gemeinschaft, im Staat usw. existierte die persönliche Freiheit nur für die in den Verhältnissen der herrschenden Klasse entwickelten Individuen und nur, insofern sie Individuen dieser Klasse waren. Die scheinbare Gemeinschaft, zu der sich bisher die Individuen vereinigen, verselbständigte sich stets ihnen gegenüber [...]. In der wirklichen Gemeinschaft erlangen die Individuen in und durch ihre Assoziation zugleich ihre Freiheit. (74).

Die „Bedingungen der freien Entwicklung und Bewegung der Individuen“, die „bisher dem Zufall überlassen waren“, werden jetzt von der „Vereinigung der Individuen“ (75) unter ihre Kontrolle genommen. Der Kommunismus „schafft die wirkliche Basis zur Unmöglichmachung alles von den Individuen unabhängig Bestehenden, sofern dies Bestehende dennoch nichts als ein Produkt des bisherigen Verkehrs der Individuen selbst ist“ (70f.). Die „Verwandlung der persönlichen Mächte (Verhältnisse) in sachliche“ wird dadurch aufgehoben, „daß diese Individuen diese sachlichen Mächte wieder unter sich subsumieren und die Teilung der Arbeit aufheben“ (74). Die persönliche Freiheit ist nun nicht mehr bloß das „Recht, innerhalb gewisser Bedingungen ungestört der Zufälligkeit sich erfreuen zu können“ (75); es gibt vielmehr eine Solidarität der freien Entwicklung aller Menschen. Die „Subsumtion der Individuen unter bestimmte Klassen“ (75) wird aufgehoben, und sämtliche in der Geschichte aufgetretenen Spaltungen verschwinden, so z.B. die Trennung von Stadt und Land, die „den Einen zum bornierten Stadttier und den Andern zum bornierten Landtier“ (50) macht.

Die aus den Texten des frühen Marx erschließbare Denkstruktur findet sich in ganz ähnlicher Form auch in Engels' Schrift *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie*. Engels beruft sich auf die Sittlichkeit, die allerdings erst im 18. Jahrhundert anfing, „ihr ewiges Recht in Anspruch zu nehmen“ (1: 503). In ihrem Licht erscheint der Kapitalismus als das unsittliche System schlechthin; Engels spricht von der „Unsittlichkeit des bisherigen Zustandes der Menschheit“ (513). Der Kommunismus hingegen steht mit den sittlich-humanitären Forderungen im Einklang. Durch die Aufhebung des Privateigentums werden alle „unnatürlichen Spaltungen“ (512) fallen. So sind unter Bedingungen des Privateigentums Nachfrage und Zufuhr auseinander gerissen: Die Zufuhr ist „entweder zu groß oder zu klein, nie der Nachfrage entsprechend, weil in diesem bewußtlosen Zustande der Menschheit kein Mensch weiß, wie groß diese oder jene ist“ (514). Das „Gesetz der Konkurrenz“ ist kein „Gesetz des Geistes“ (514), d.h. nicht vernünftig. Es ist „ein reines Naturgesetz“, das regelmäßig Handelskrisen, „periodische Revolutionen“ (514f.) erzeugt, die mehr Elend und Unsittlichkeit mit sich bringen als früher die großen Seuchen.

Wüßten die Produzenten als solche, wieviel die Konsumenten bedürften, organisierten sie die Produktion, verteilten sie sie unter sich, so wäre die Schwankung der Konkurrenz und ihre Neigung zur Krisis unmöglich. Produziert mit Bewußtsein, als Menschen, nicht als zersplitterte Atome ohne Gattungsbewußtsein, und ihr seid über alle diese künstlichen und unhaltbaren Gegensätze hinaus. Solange ihr aber fortfahrt, auf die jetzige unbewußte, gedankenlose, der Herrschaft des Zufalls überlassene Art zu produzieren, solange bleiben die Handelskrisen; und jede folgende muß universeller, also schlimmer werden als die vorhergehende, muß eine größere Menge kleiner Kapitalisten verarmen und die Anzahl der bloß von der Arbeit lebenden Klasse in steigendem Verhältnisse vermehren [...] und endlich eine soziale Revolution herbeiführen, wie sie sich die Schulweisheit der Ökonomen nicht träumen lässt. (515).

Im Kommunismus – dem „der Menschheit würdigen Zustande“ (516) – sind die entgegengesetzten Interessen aufgehoben. Dem unmenschlichen Kampf von „Kapital gegen Kapital, Arbeit gegen Arbeit, Boden gegen Boden“, den keiner „ohne die höchste Anstrengung seiner Kräfte, ohne die Aufgebung aller wahrhaft menschlichen Zwecke aushalten“ (516) kann, wird ein Ende gemacht. Die „unermessliche Produktionsfähigkeit“ wird „mit Bewußtsein und im Interesse aller“ (517) gehandhabt, sodass sich die Arbeit auf ein Minimum verringern lässt. Durch die „Aufhebung des Privateigentums, der Konkurrenz und der entgegengesetzten Interessen“ wird die „Erniedrigung der Menschheit“ (521), die „gegenseitige Knechtschaft, in der die Menschen sich jetzt halten“ (523), aufgehoben. Engels antizipiert eine Gesellschaft, in der es keine absolut entgegengesetzten Interessen, keinen Betrug, keine Konkurrenz mehr gibt, in der die Völker verbrüdet sind, in Frieden miteinander

leben, in der die Menschen ohne Egoismus aus „reiner Humanität“ (504) handeln. Die „Versöhnung der Menschheit mit der Natur und mit sich selbst“ (505) ist erreicht.

Eine Gesellschaft, in der Nachfrage und Zufuhr genau zur Deckung gelangen, hält Engels, wie aus einer Rede hervorgeht, für unschwer herstellbar.

Da man weiß, wie viel ein Einzelner im Durchschnitt braucht, so ist es leicht zu berechnen, wieviel von einer gewissen Anzahl Individuen gebraucht wird, und da die Produktion alsdann nicht mehr in den Händen einzelner Privaterwerber, sondern in den Händen der Gemeinde und ihrer Verwaltung ist, so ist es eine Kleinigkeit, *die Produktion nach den Bedürfnissen zu regeln*. (2: 539)

Ich weise schon einmal auf zwei zentrale Schwachstellen in den bislang behandelten Theorieelementen des frühen Marx und des frühen Engels hin. Erstens wird vorschnell ein vollkommener Gesellschaftszustand als realisierbar vorausgesetzt; die Theoretiker haben extreme Erwartungen, die – wie ich noch genauer darlegen werde – grundsätzlich nicht erfüllbar sind; in wesentlichen Punkten wird ein Paradies auf Erden versprochen. Zweitens nehmen beide Denker – ähnlich wie frühere dogmatisch eingestellte Aufklärungsphilosophen – an, dass es ein normativ gehaltvolles Wesen des Menschen gibt, das sich verlässlich erkennen lässt. Demnach ist der Mensch darauf angelegt, seine individuellen Fähigkeiten im Rahmen einer klassenlosen Gesellschaft in sozialer Harmonie frei zu entfalten. Marx und Engels projizieren hier ihre eigene Idealvorstellung in das Wesen des Menschen und verschaffen ihren Zielen somit eine höhere Rechtfertigung; das eigene soziopolitische Programm (Ideologie₃) erscheint als der definitiv richtige Weg.

Die undogmatische Aufklärungsphilosophie ordnet das Denken des frühen Marx als Variante der zu überwindenden dogmatischen Aufklärungsphilosophie ein. Der weltanschauliche Absolutheitsanspruch ist an mehreren Stellen erkennbar: Für Marx steht außer Frage, dass das religiöse ein definitiv verfehltes Denken ist, und er geht davon aus, dass sein Gesellschaftsideal das absolut richtige ist; auch der Weg zu diesem Ziel ist für ihn eindeutig vorgezeichnet. Dass die beim frühen Marx zu findende Sichtweise auf viele Individuen und Gruppen eine starke Faszination ausgeübt hat und noch weiterhin ausübt, ist leicht nachvollziehbar: Sowohl das Gewissheitsverlangen als auch die Sehnsucht nach einer in wesentlichen Punkten vollkommenen Gesellschaft werden durch diese Theorie und Weltanschauung befriedigt.

Die Denkstruktur des frühen Engels stimmt, was die bislang behandelten Hintergrundannahmen betrifft, weitgehend mit der des frühen Marx überein. Das schließt divergierende Akzentsetzungen in untergeordneten Punkten nicht aus, es gibt jedoch keinen Grund, den einen gegen den anderen auszuspielen.

3. Kritik des radikalen Utopismus

Dieses Kapitel ist hauptsächlich dem kritischen Diskurs zuzuordnen. Ich behaupte, dass das Denken des frühen Marx und des frühen Engels in den Hauptpunkten eine *Fehlentwicklung* darstellt. Damit wird selbstverständlich nicht bestritten, dass es notwendig ist, konkretes Elend zu bekämpfen; ich stelle der marxischen Strategie aber eine Alternative gegenüber, die – dem Prinzip der Konkurrenz folgend – als überlegen behauptet wird.

Ich setze bei der Weltanschauungsgebundenheit menschlichen Lebens an; vgl. Kapitel 3.3. Zu jedem weltanschaulichen Rahmen gehört auch ein Wertesystem, das auf bestimmten Grundüberzeugungen beruht. Aus den jeweiligen grundlegenden Werten können normative Programme, z.B. ethischer, ästhetischer, soziopolitischer und speziell ökonomischer Art abgeleitet und dann auch praktisch umzusetzen versucht werden. Von hier aus ergibt sich ein kognitiv-anthropologischer Zugang zum Thema *Utopie*, speziell zur Gesellschaftsutopie. Als an Wertesysteme gebundene Lebewesen haben Menschen immer auch eine zumindest implizite Utopie, d.h. ein letztes Ziel oder Ideal;⁷⁹ dieses besteht in der *vollständigen Verwirklichung* des jeweiligen Wertesystems. Mit jedem Wertesystem ist eine Utopie verbunden, „nämlich die Idee oder die Vision einer restlosen Verwirklichung des gehegten

⁷⁹ „Letztes Ziel“ verwende ich also gleichbedeutend mit „Ideal“ und „Utopie“.

Wertsyndroms“ (Karstedt 1979: 58). Die *condition humaine* schließt somit eine utopische Komponente ein – eine *formale utopische Intention*, die von verschiedenen Wertsystemen auf unterschiedliche Weise gefüllt wird.

These 14: Als weltanschauungs- und speziell wertsystemgebundene Lebewesen sind Menschen immer auch an utopische Vorstellungen, d.h. an Ideale gebunden. Aus dem jeweiligen Wertsystem ergeben sich Vorstellungen letzter Ziele (Ideale, Utopien), z.B. in soziopolitischer Hinsicht. In einem Wertsystem stecken, das heißt immer auch: die vollständige Verwirklichung dieses Wertsystems als letztes Ziel anerkennen.

Menschen bewegen sich *immer* im Einzugsbereich utopischer Vorstellungen, die aber zumeist implizit bleiben. Von ihnen kann man sich also nicht vollständig lösen; man denkt indes in der Regel nicht darüber nach, welche Vorstellungen letzter Ziele man hat. „Sollen wir uns überhaupt auf Utopien einlassen?“ ist somit eine falsch gestellte Frage; sie ist zu ersetzen durch „Wie lässt sich der vernünftige vom unvernünftigen Umgang mit Utopien unterscheiden?“.

Ähnlich wie der Begriff der Ideologie wird derjenige der Utopie im politischen Diskurs häufig verwendet, um den politischen Gegner abzuwerten. Die entsprechenden Tendenzen sind auch hier zu zügeln. So kommt etwa der Opposition zwischen Realpolitikern und Utopisten innerhalb der kognitiven Ideologietheorie nur eine *relative* Bedeutung zu, denn auch die so genannten Realpolitiker haben eine implizite Utopie im eben ausgeführten Sinn, d.h. als letztes Ziel visieren sie die vollständige Verwirklichung *ihres* soziopolitischen Programms an. Sieht man davon ab, so können die Ausdrücke „Realpolitiker“ und „Utopist“ *neutral* verwendet werden, um unterschiedliche politische Zielsetzungen voneinander abzugrenzen. Der Realpolitiker akzeptiert die bestehende Ordnung, während der Utopist eine grundsätzliche Veränderung dieser Ordnung anstrebt.

3.1 Utopien aus weltanschauungsanalytischer Sicht

Am Beispiel der soziopolitischen Dimension verdeutliche ich einige Punkte, die von allgemeiner Bedeutung für das Nachdenken über Utopien sind. Die gegenwärtigen Überlegungen sind weltanschauungs- und speziell wertneutral; es wird auf grundsätzliche Weise über Ordnungen und deren Veränderung reflektiert, ohne für eine *bestimmte* Ordnung zu plädieren.

Wann kommt es zum Explizitmachen der zuvor implizit wirksamen Vorstellungen letzter soziopolitischer Ziele, d.h. der Gesellschaftsutopie bzw. des Gesellschaftsideals? Wenn die soziopolitische Wirklichkeit mit der eigenen Ideologie₃ nicht im Einklang steht. Für diejenigen, deren Programm mitsamt den ihm zugrunde liegenden Wertüberzeugungen weitgehend verwirklicht ist, tritt kein Bedarf dieser Art auf: Man bejaht die bestehende soziopolitische Ordnung und begnügt sich mit Verbesserungen innerhalb dieses Rahmens. Diesen Positionen stehen Programme gegenüber, welche die bestehende soziopolitische Ordnung *grundsätzlich* verändern wollen. Hier können wiederum unterschiedliche Akzente gesetzt werden: Angestrebt werden kann die Überwindung einer Fremdherrschaft, die Beseitigung einer Diktatur, aber auch die Etablierung einer als gut angesehenen Diktatur usw.

X strebt eine grundsätzliche soziopolitische Veränderung an. Er entwirft auf der Basis seiner Wertüberzeugungen und seiner Ideologie₃ eine neue bzw. andersartige Ordnung. Dabei aktiviert er auch seine implizit wirksame soziopolitische Utopie. Der Entwurf der neuen Ordnung schließt zumindest in einigen Fällen die *Explikation* der zuvor stillschweigend anerkannten Utopie ein; diese kann z.B. in philosophisch-theoretischer oder in literarischer Form erfolgen. Entsprechendes gilt für alle anderen Lebensdimensionen, in denen Menschen anstreben, eine bestehende durch eine neue Ordnung zu ersetzen: X gelangt aufgrund seines weltanschaulichen Rahmens und insbesondere seiner Wertüberzeugungen zur Unzufriedenheit mit der jeweiligen Ordnung und entwirft eine neue, wobei auch die eigenen Vorstellungen letzter Ziele auf mehr oder weniger konsequente Weise bewusst gemacht und ausformuliert werden.

Das *utopische Denken* kann nun formal bestimmt werden als der Entwurf einer neuen oder zumindest alternativen Ordnung in dieser oder jener Lebensdimension, der von einem bestimmten Wertesystem (und der aus ihm abgeleiteten dimensionsspezifischen Programmatik) sowie von der zugehörigen Vorstellung des letzten dimensionsspezifischen Ziels getragen wird. Das so verstandene utopische Denken erfüllt in anthropologischer Hinsicht eine wichtige Funktion. Der Übergang von einer bestehenden zu einer neuen Ordnung, in welcher Dimension auch immer, *kann* vorteilhaft sein – es ist möglich, dass sich Probleme, die im Rahmen von Ordnung a gar nicht oder nur unzulänglich zu bewältigen sind, im Rahmen von Ordnung b auf deutlich bessere Weise lösen lassen. Ferner ist es möglich, dass bestimmte Wertüberzeugungen in b signifikant besser realisiert werden können als in a. Wer z.B. aufgrund seines Wertesystems diktatorische Herrschaftsformen ablehnt, wird sich, wenn er innerhalb einer Diktatur lebt, häufig nicht damit zufrieden geben, die bestehende Diktatur in diesem oder jenem Punkt durch Reformen zu verbessern – er wird vielmehr auf die Abschaffung der Diktatur hinarbeiten. Er wird also für eine Umwälzung der bestehenden politischen Ordnung, für eine *politische Revolution* plädieren. Entsprechendes gilt aber auch für denjenigen, der aufgrund seines Wertesystems demokratische Herrschaftsformen ablehnt.

Die undogmatische Aufklärungsphilosophie verteidigt das utopische Denken im erläuterten Sinn. Menschen, die die Unzufriedenheit mit einer bestimmten bestehenden Ordnung (in der Politik, in der Wirtschaft, allgemein in der Gesellschaft, aber auch in der Wissenschaft, im weltanschaulichen Bereich, in der Kunst usw.) zum Anlass nehmen, eine neue und bessere Ordnung zu entwerfen und für deren Realisierung zu kämpfen, verdienen in vielen Fällen besondere Hochachtung. Sie zeigen ein hohes Maß an Mut und Risikobereitschaft. Sie streben primär die Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen (in dieser oder jener Dimension) an, und dafür nehmen sie häufig gravierende persönliche Nachteile in Kauf. Sie geraten mit den Instanzen, die in der jeweiligen bestehenden Ordnung bestimmend sind, in Konflikt; sie werden durch diese Instanzen für ihre Abweichung von den dominierenden Auffassungen sanktioniert; sie können sich innerhalb dieser Ordnung nicht oder nur in einer randständigen Position etablieren; sie finden keine oder nur ein geringes Maß an gesellschaftlicher Anerkennung. Darüber hinaus ist zu bedenken, dass viele Versuche, eine neue und bessere Ordnung zu etablieren, scheitern; in anderen Fällen wird die Umorientierung erst nach dem Tod von X vollzogen.

Zu den Aufgaben der erkenntniskritischen Ideologietheorie gehört es, die mutigen Befürworter grundsätzlicher Umwälzungen vor Entwertungen, die mit den Mitteln bedürfniskonformen Denkens arbeiten, zu schützen; vgl. dazu ERGÄNZUNG 23, Abschnitt 2. So begehen die Befürworter der jeweils bestehenden Ordnung häufig den Fehler, das in der bestehenden Ordnung nicht zu Realisierende als etwas völlig Unmögliches darzustellen.

Aus der Sicht der undogmatischen Aufklärungsphilosophie kann es also in einer Lebensdimension unter bestimmten Umständen sinnvoll sein, die Ersetzung der bestehenden durch eine neue Ordnung anzustreben. Das ist insbesondere dann der Fall, wenn Ordnung a in gravierende Schwierigkeiten geraten ist, die sich systemintern nicht bewältigen lassen. Der bloße Entwurf einer neuen Ordnung b genügt dabei jedoch nicht; es muss auch, dem Prinzip der Konkurrenz folgend, gezeigt werden, dass die neue der alten Ordnung tatsächlich überlegen ist. Ordnung b kann gegenüber a als überlegen gelten, wenn die Möglichkeit, die anstehenden Probleme zu bewältigen, deutlich höher ist und/oder wenn sie deutlich besser zu den jeweiligen Wertüberzeugungen passt. Der Entwurf einer neuen Ordnung kann jedoch im Einzelfall gravierende Defizite aufweisen. So ist es denkbar, dass sich die anstehenden Probleme sehr wohl innerhalb der Ordnung a bewältigen lassen, dass also *fälschlich* der Eindruck erweckt worden ist, nur durch den Übergang zu b sei eine Lösung möglich. Außerdem kann es vorkommen, dass die propagierte Ordnung b mit erheblichen Nachteilen verbunden ist, sodass sie insgesamt als der bestehenden Ordnung a unterlegen anzusehen ist. In diesen Fällen ist es vernünftiger, den Entwurf der neuen Ordnung *nicht* zu realisieren, sondern die alte beizubehalten und weiterzuentwickeln.

3.2 Das radikale und das gemäßigte utopische Denken

Wie bereits erwähnt halte ich die vom frühen Marx praktizierte Form utopischen Denkens soziopolitischer Art für eine Fehlentwicklung. Um diese These erhärten zu können, nehme ich zunächst einige begriffliche Differenzierungen vor. Ich unterscheide das *radikale* von einem *gemäßigten* utopischen Denken:⁸⁰ Das Erstere ist bestrebt, die bestehende durch eine *vollkommene* Ordnung zu ersetzen, das Letztere hingegen versucht, die bestehende durch eine nach bestimmten Kriterien *bessere* Ordnung zu ersetzen. Während der frühe Marx ein radikal-utopisches Denken soziopolitischer Art vertritt, lässt die undogmatische Aufklärungsphilosophie *generell*, d.h. in allen Lebensdimensionen nur ein gemäßigtes utopisches Denken zu. Zunächst einmal tritt sie dafür ein, die in einer bestimmten Lebensdimension bestehende Ordnung weiterzuentwickeln, sie befürwortet den Übergang zu einer neuen Ordnung aber dann, wenn diese nachweislich ein deutlich höheres Maß an Problemlösungskompetenz bzw. an Wertkonformität aufweist.

Ich komme nun zur Kritik des radikalen utopischen Denkens, wie es sich beim frühen Marx findet. Zunächst ist noch einmal hervorzuheben, dass eine in den wichtigsten Punkten⁸¹ *vollkommene* sozioökonomische Ordnung anvisiert wird.

Ein fundamentaler Zug der Marxschen Utopie ist der Glaube, daß in der zukünftigen Welt jegliche *Vermittlung zwischen Individuum und menschlicher Gattung aufgehoben sein wird*. Alle Apparate – die rationalen wie die irrationalen –, die zwischen dem Individuum und dem gesellschaftlichen Ganzen aufgestellt worden sind, werden verschwinden; sowohl der Staatsapparat als auch das Gesetz und die Nationen; das Individuum wird sich freiwillig mit der Gemeinschaft identifizieren, jeglicher Zwang wird überflüssig werden, die Konfliktquellen werden versiegen. Doch bedeutet die Aufhebung der Vermittlung keineswegs die Aufhebung der Singularität, vielmehr gilt das Gegenteil. (Kolakowski 1: 468)

Dass im Gesellschaftsideal verschiedene Leitwerte (individuelle Entfaltung, gesellschaftliche Solidarität, Vorrang der Freiwilligkeit vor dem Zwang, Vorrang der Unmittelbarkeit vor der Vermittlung) als uneingeschränkt realisiert vorgestellt werden, wirft das Problem der *Vereinbarkeit von Werten* auf.

Das Wichtigste, was wir im Leben lernen, ist das Wissen darüber, welche Werte miteinander vereinbar sind und welche einander ausschließen. Die meisten Utopisten sind einfach unfähig zu lernen, daß es unvereinbare Werte gibt. Üblicherweise ist diese Unvereinbarkeit empirisch und nicht logisch, und dies ist der Grund, weshalb ihre Utopien nicht notwendigerweise widersprüchlich im logischen Sinne sind, sondern nur unpraktikabel wegen des Stoffs, aus dem die Welt gemacht ist. (Kolakowski 1977a: 258)

In einer anderen Arbeit macht Kolakowski auf Wertkonflikte aufmerksam, die speziell für die Sozialismuskritik relevant sind:

Eine allumfassende Wirtschaftsplanung läßt sich, selbst wenn sie möglich wäre [...], nicht vereinbaren mit der Autonomie kleinerer Produktions- und regionaler Einheiten, die aber traditionell zu den sozialistischen Werten zählte, wenn auch nicht im marxistischen Sozialismus. Es kann nicht gleichzeitig technischen Fortschritt und vollkommene Sicherheit für das Leben aller Menschen geben. Zwischen Freiheit und Gleichheit, zwischen Planung und Autonomie kleinerer Gruppen, zwischen Wirtschaftsdemokratie und kompetenter Verwaltung kommt es unausweichlich zu Konflikten, die nur durch Kompromisse und Teillösungen gemildert werden können. (Kolakowski 3: 572f.)

Hans Albert stellt das grundsätzliche Realisierbarkeitsproblem heraus:

[I]m sozialen Vakuum des utopischen Denkens mögen zwar alle Bedürfnisse miteinander vereinbar und daher alle Wünsche erfüllbar erscheinen, in der sozialen Wirklichkeit aber herrscht der Tatbestand der Knappheit und bestehen damit Beschränkungen für die Bedürfnisbefriedigung, die in einer realistischen Sozialkritik berücksichtigt werden müssen. Wer die Sozialphilosophie nicht dem Irrationalismus ausliefern will, kann daher utopisches Denken nur in realistischer Vermittlung sozialkritisch wirksam werden lassen. (Albert 1975: 175)

⁸⁰ Gleichbedeutend verwende ich die Ausdrücke „radikaler Utopismus“ (bzw. „Hyperutopismus“) und „gemäßigter Utopismus“.

⁸¹ Auf diesen Zusatz verzichte ich künftig in einigen Fällen, er ist aber immer mitzudenken.

Der radikale Utopismus des frühen Marx vernachlässigt sowohl das Realisierbarkeits- als auch das Wertvereinbarkeitsproblem. Er konzipiert eine vollkommene Gesellschaft, einen Zustand der großen Versöhnung, in dem alle seine Leitwerte uneingeschränkt verwirklicht sind. Ein solcher Entwurf hat eine gewisse Berechtigung – der entscheidende Fehler besteht darin, dass Marx ihn auch für *realisierbar* hält. Er vernachlässigt das für die Problematik der Wertrealisierung relevante empirische Wissen, denkt gewissermaßen nach dem Motto „Nichts ist unmöglich“. Es kommt ihm nicht in den Sinn, dass es Sachzusammenhänge geben könnte, die seinen Wünschen und Idealvorstellungen entgegenstehen.

In der Vernachlässigung des Realisierbarkeitsproblems rächt sich die Abneigung gegen den naturwissenschaftlichen Denkstil, [...] denn: Gesetzmäßigkeiten enthalten bekanntlich Einschränkungen des möglichen Geschehens und damit auch Beschränkungen für menschliche Wirkungsmöglichkeiten und für die Herstellung angestrebter idealer Zustände. (Albert 1973: 69)

Die nomologischen Wissenschaften haben [...] in praktischer Hinsicht vor allem auch die Funktion, Grenzen der Realisierbarkeit – und damit Beschränkungen politischer Möglichkeiten – aufzuweisen, eine Funktion, die sie bei Verfechtern utopischer Auffassungen meist unbeliebt macht, da diese naturgemäß eine gewisse Scheu davor haben, die sozialen Kosten der von ihnen ins Auge gefaßten radikalen Änderungen in Rechnung zu stellen. (Albert 1975: 176)

Würde sich der radikale Utopist marxischen Typs dem Realisierbarkeitsproblem stellen, das für sein Vorhaben relevante empirische Wissen berücksichtigen, so müsste er sein Vorhaben preisgeben und sich entweder in einen gemäßigten utopischen Denker oder aber in einen Weiterentwickler der bestehenden sozioökonomischen Ordnung verwandeln.

Der Grundfehler lässt sich noch genauer bestimmen. Dazu greife ich auf die Überlegungen zur Utopie zu Beginn von Abschnitt 3 zurück: Wer einem bestimmten Wertsystem folgt, hat eben damit auch ein *letztes Ziel* oder *Ideal*; dieses besteht in der *vollständigen Verwirklichung* des jeweiligen Wertsystems. Zu einem ausformulierten Gesellschaftsideal gelangt man also einfach dadurch, dass man das mit dem eigenen Wertsystem verbundene Ideal *expliziert*. Dieses ist aber ein *abstraktes* Gesellschaftsideal, bei dessen Bildung es allein um *Wertsystemkonformität*, nicht aber um Realisierbarkeit und Wertvereinbarkeit unter Gesichtspunkten empirischen Wissens geht. Das implizite letzte Ziel, das man mit sich herumschleppt, ist *immer* ein abstraktes Ideal. Es geht dabei um die Frage „Welcher Zustand ist gemäß dem Wertsystem von X im höchsten Maß wünschenswert?“. Das ist eben derjenige Zustand, in dem X' Leitwerte vollständig verwirklicht wären.

Der reflektierte Gesellschaftstheoretiker⁸² hält zwei Ebenen auseinander: Auf der einen Ebene klärt er, welches Gesellschaftsideal am besten zu seinem Überzeugungssystem passt, welche Art von Gesellschaft aus seiner Sicht schlechthin wünschenswert wäre; auf der anderen Ebene fasst er die Realisierbarkeitsproblematik ins Auge und bemüht sich, aus seinem abstrakten Gesellschaftsideal ein konkretes Veränderungsprojekt zu gewinnen, das tatsächlich realisierbar ist. Zu unterscheiden ist also zwischen einem *abstrakten Gesellschaftsideal* und einem *konkreten Veränderungsprojekt*. Der reflektierte Theoretiker vernachlässigt somit keineswegs die zu seinem Überzeugungssystem gehörende utopische Komponente, sondern lässt sich von ihr zu einem realisierbaren Projekt inspirieren.⁸³ Das bezeichne ich als *realistischen* oder *vernünftigen* Umgang mit utopischen Vorstellungen.⁸⁴ Der radikale Utopismus unterstellt, „daß alle guten Dinge miteinander vereinbar und damit auch zusammen realisierbar sein müssen. [Er] sieht nicht, dass Ideale, wenn sie politisch in Betracht kommen sollen, realistisch umgesetzt werden müssen in konkrete Alternativen.“ (Albert 1975: 177) Der realistisch mit Utopien Umgehende wird daher nicht „die Eliminierung allen Übels durch Herstellung einer vollkommenen Gesellschaft“ anstreben, sondern „sich dafür einsetzen, daß unser unvollkommenes, mit Mängeln behaftetes Wissen in bestmöglicher Weise ausgenutzt wird für die Verbesserung der sozia-

⁸² Vgl. die Ausführungen zum reflektierten Ideologieforscher in Kapitel 1.2.

⁸³ Mit einem abstrakten Gesellschaftsideal sind jedoch zumeist *mehrere* konkrete Veränderungsprojekte vereinbar, die untereinander in einem Konkurrenzverhältnis stehen.

⁸⁴ Damit hängt der realistische bzw. vernünftige Umgang mit *Wünschen* eng zusammen.

len Zustände“ (Albert 1976: 31f.). Das konkrete Veränderungsprojekt kann zum einen systeminterne Verbesserungen anstreben, zum anderen aber – im Sinne des gemäßigten utopischen Denkens – darauf hinauslaufen, die bestehende durch eine *bessere* Ordnung zu ersetzen. Im letzteren Fall spreche ich auch davon, dass aus einer *abstrakten* eine *konkrete Utopie* gewonnen wird, d.h. das Projekt einer realisierbaren *neuen* Ordnung; nicht jedes konkrete Veränderungsprojekt ist demnach eine konkrete Utopie.

Ich ergänze *These 14* durch Unterthesen:

These 14.1: Menschen als wertsystem- und damit auch utopiegebundene Lebewesen neigen häufig dazu, ihr Ideal, ihre Utopie für direkt realisierbar zu halten. Dieser radikale Utopismus vernachlässigt das verfügbare empirische Wissen, das auf die Grenzen hinweist, die den Vollkommenheitsambitionen gesetzt sind. Diesem *unvernünftigen* steht der *vernünftige* bzw. *realistische* Umgang mit Utopien gegenüber, der die mit dem jeweiligen Wertsystem verbundene Vollkommenheitsvorstellung als abstraktes Ideal einordnet und von konkreten Veränderungsprojekten, die im Licht empirischen Wissens gewonnen werden, abgrenzt.

These 14.2: Aus der Sicht der undogmatischen Aufklärungsphilosophie – insbesondere der areligiösen Variante – stellt es in allen Lebensdimensionen eine *Fehlentwicklung* dar, wenn Menschen einen vollkommenen Zustand für erreichbar halten und ihre Energien hauptsächlich dafür verwenden, ihn zu erlangen.

Das Selbstmissverständnis hat zur Folge, dass das positiv zu bewertende Bestreben, die menschliche Lebenssituation in dieser oder jener Dimension zu verbessern, *fehlgeleitet* wird. Setzt man alles daran, ein Ideal zu verwirklichen, das nicht zu verwirklichen ist, so scheitert man zwangsläufig. Die undogmatische Aufklärungsphilosophie befürwortet den als engagiertes Eintreten für bestimmte Werte, Ziele, Ideale verstandenen *Idealismus*, aber sie unterscheidet zwischen einer *guten* und einer *schlechten* (nämlich radikal-utopistischen) Form.

Das lässt sich durch ein Beispiel aus einer anderen Dimension verdeutlichen. Ein radikaler Utopist, der an der menschlichen Sterblichkeit Anstoß nimmt, kann das Ideal der Überwindung des Todes verfolgen und danach streben, tatsächlich Unsterblichkeit zu erlangen. Für den vernünftigen Umgang mit Utopien stellt hingegen die Überwindung des Todes nur ein abstraktes Ideal dar, das dazu motiviert konkrete Veränderungsprojekte zu entwickeln, die eine *Verlängerung des menschlichen Lebens* ermöglichen, aber nie zur Aufhebung des Todes führen.

These 14.3: Der vernünftige bzw. realistische Umgang mit Idealen bzw. Utopien lässt sich durch die folgende Regel ausdrücken: „Verwende einen gewissen Teil deiner Energie darauf zu klären, welches Ideal am besten zu deinem Wertsystem passt, aber benutze den größeren Teil dafür, auf der Grundlage des abstrakten Ideals ein konkretes Veränderungsprojekt zu entwerfen und zu verwirklichen“.

Utopische Vorstellungen können die Funktion haben, die konkrete Suche nach besseren Zuständen zu motivieren.⁸⁵ So drückt z.B. die Vorstellung einer Welt ohne Geld die Hochschätzung der individuellen Qualität und der freiwilligen Solidarität aus; sie ist also als abstraktes Ideal akzeptabel, sollte aber nicht als konkretes Veränderungsprojekt begriffen werden. Entsprechendes gilt für *alle* Formen des radikalen utopischen Denkens in sämtlichen Lebensdimensionen, sofern es sich um Vollkommenheitsziele handelt, die aus empirischen Gründen nicht zu verwirklichen sind. Die Idee einer Gesellschaft, die das Glück aller Individuen sichert, ist also ein abstraktes Ideal. Dieses führt in die Irre, wenn es mit einem konkreten Veränderungsprojekt *verwechselt* wird; es kann aber auch dazu anspornen, mittels des Entwurfs konkreter Veränderungsprojekte tatsächliche Verbesserungen kleinerer und größerer Art zu erreichen.

⁸⁵ Diese Haltung stellt die „Verkörperung dreier, für den sozialen Fortschritt unentbehrlicher Qualitäten“ dar: „der Stärke zu akzeptieren, was unabänderlich ist; des Mutes zu ändern, was geändert werden sollte; und der Weisheit, zwischen beidem zu unterscheiden“ (Polak 1968: 385).

Der Übergang von einem abstrakten Gesellschaftsideal zu einem konkreten Veränderungsprojekt lässt sich anhand des folgenden Zitats verdeutlichen:

Selbst wenn wir zu der Erkenntnis gelangen müssten, daß – um mit Kant zu sprechen – „aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, [...] nichts ganz Gerades gezimmert werden kann“ und der Mensch dazu verurteilt ist, ein „alter Adam“ zu bleiben, ohne je ein qualitativ „neuer Mensch“ oder gar ein Marxscher „totaler Mensch“ werden zu können – selbst dann bleibt es ein erste Aufgabe, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, geknechtetes, entwürdigtes, ausgebeutetes Wesen ist. (Künzli 1969: 172)

Die Leitvorstellung der Umwälzung aller Verhältnisse, „in denen der Mensch ein erniedrigtes, geknechtetes, entwürdigtes, ausgebeutetes Wesen ist“, verweist auf ein von bestimmten Werten geprägtes Ideal. Aus diesem sind nun konkrete Veränderungsprojekte zu gewinnen, deren Realisierung tatsächlich zu einer Verbesserung der jeweiligen Verhältnisse führen kann, sei es in kleinen oder auch in größeren Schritten.

Der Entwurf eines konkreten Veränderungsprojekts wird in *allen* Lebensdimensionen dadurch angeregt, dass man das aus dem jeweiligen Wertsystem gewonnene Ideal mit der Frage „Ist dieses Ideal auch tatsächlich erreichbar?“ konfrontiert. Man klärt dann nicht nur, was für die eigene Position das *Optimum* ist, sondern fragt, empirisches Wissen berücksichtigend, nach dem kurz-, mittel- oder langfristig *Machbaren* – einschließlich der realisierbaren Ersetzung der bestehenden durch eine bessere Ordnung. Da der reflektierte Theoretiker um die Gefahr weiß, sein abstraktes Ideal fälschlich schon für ein konkretes Veränderungsprojekt zu halten, wird er sich nur *vorübergehend und mit Vorbehalt* auf der Ebene des abstrakten Ideals aufhalten, um die eigenen Werte, Ziele und Ideale zu explizieren. Er bemüht sich nicht darum, sich den seinen Wertüberzeugungen entsprechenden vollkommenen Zustand der Gesellschaft *im Einzelnen auszumalen*, da dieses Ausmalen bereits die *Verwechslung* der beiden Ebenen begünstigt. Das konkrete Veränderungsprojekt hingegen bedarf immer der detaillierten Entfaltung und Begründung.

Der radikale Utopist ist demgegenüber nicht in der Lage, zwischen seinem abstrakten Ideal und einem konkreten Veränderungsprojekt zu unterscheiden. Er *missversteht* das abstrakte Gesellschaftsideal als konkretes Veränderungsprojekt und macht sich sogleich an dessen Verwirklichung; man kann ihn daher auch als *Schwärmer* bezeichnen. Der radikale Utopist hält die nach seinen Wertmaßstäben vollkommene direkt auch für eine *realisierbare* Gesellschaft – und kann deshalb fälschlich glauben, das Realisierbarkeitsproblem gar nicht behandeln zu müssen. Dabei ist es von sekundärer Bedeutung, ob das Ideal als kurz-, mittel- oder langfristig realisierbar angesehen wird. Für den radikalen Utopismus bzw. Hyperutopismus ist von vornherein entschieden, dass es einer *grundlegend* neuen Ordnung bedarf; der entscheidende Punkt ist letztlich nicht, dass die bestehende Ordnung viel Elend hervorruft, sondern dass sie bestimmten Perfektionsmaßstäben nicht genügt. Legt man aber die Maßstäbe des abstrakten Gesellschaftsideals an, so erscheint *jede* reale Gesellschaft – auch jede zukünftige – als eine *verkehrte Welt*, die umzustürzen ist. Der radikale Utopismus ist ein Perfektionismus, der dem unerreichbaren Ideal das real Mögliche opfert; diese Haltung kann in allen Lebensdimensionen auftreten, z.B. auch in der individuellen Lebensführung. Aus abstrakten Utopien aller Art, die wertsystemkonforme Wunschphantasien darstellen, sind mit nüchternen Situationsbeurteilungen verbundene konkrete Veränderungsprojekte immer erst zu gewinnen

Wird das Ideal der wahrhaft menschlichen Gesellschaft mit einem konkreten Veränderungsprojekt verwechselt, so ist man überzeugt, dass es Mittel und Wege geben *muss*, die zur vollkommenen Gesellschaft führen. In diesem Kontext liegt es nahe, in der Aufhebung des Privateigentums den entscheidenden Schritt zu sehen, der in den Zustand der großen Versöhnung hineinführen wird. Man glaubt, dass alle sozialen Übel letztlich aus *einer* Quelle entspringen und somit durch deren Austrocknen eliminierbar sind.

Alle Formen des radikalen utopischen Denkens, die eine bestehende durch eine in bestimmter Hinsicht *vollkommene* Ordnung ersetzen wollen, beruhen auf der herausgearbeiteten Verwechslung, die sich bei näherer Analyse als *bedürfniskonformer*, weil von der unerfüllbaren Sehnsucht nach Vollkommenheit gespeister Fehler erweist. Die Vermengung eines abstrakten Vollkommenheitsideals

mit einem konkreten Veränderungsprojekt, die dazu führt, dass man etwas aus empirischen Gründen Unmögliches zu realisieren versucht, ist dabei von einer anderen Illusion zu unterscheiden, die von einer konservativen Haltung gespeist wird. Hier ist man mit der bestehenden Ordnung dieser oder jener Art zufrieden, man *will* keine grundsätzlichen Veränderungen mehr; durch *Hypostasierung* dieser veränderungsfeindlichen Haltung gelangt man dazu, das innerhalb dieser Ordnung nicht Realisierbare als etwas völlig Unmögliches, als *im schlechten Sinn utopisch* darzustellen, obwohl es innerhalb einer neuen Ordnung durchaus machbar wäre. Mittels dieser Illusion kann das Aufkommen von konkreten Veränderungsprojekten verhindert oder erschwert werden. Die Kritik am radikalen Utopismus folgt nicht diesem veränderungsfeindlichen Denkmuster. Ein Satz wie „Du willst verwirklichen, was nicht zu verwirklichen ist“ hat somit in beiden Kontexten eine unterschiedliche Bedeutung. Man kann etwas für unmöglich halten, was sich dann doch als durchführbar erweist; auf der anderen Seite aber ist die Unterscheidung zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichem, die auf der Grundlage des vorhandenen und irrtumsanfälligen Wissens zu treffen ist, unverzichtbar – und damit auch die Kritik an denen, die voll verwirklichen zu können glauben, was nach dem gegenwärtigen Wissensstand höchstens teil- oder annäherungsweise zu realisieren ist.

These 14.4: Im Gefolge des radikalen Utopismus wird in einigen Fällen eine neue Ordnung errichtet, die gegenüber der bestehenden eine deutliche *Verschlechterung* darstellt: Man erreicht das Gegenteil dessen, was man wollte. Dieser Zusammenhang kann in der Sprache Hegels als ein *dialektischer Umschlag ins Gegenteil* bezeichnet werden, der sich aufgrund des fundamentalen Selbstmissverständnisses ungewollt vollzieht. Man arbeitet mit aller Kraft daran, eine vollkommene Ordnung zu errichten, aber da man sich etwas vorgenommen hat, das grundsätzlich nicht leistbar ist, bringt man, sofern es zur Etablierung einer neuen Ordnung kommt, eine hervor, die noch unvollkommener als die bestehende ist. Während die Errichtung der perfekten Ordnung *intendiert* ist, vollzieht sich der Umschlag ins Gegenteil auf *unbeabsichtigte* Weise – man will das besonders Gute, doch der Denkfehler wirkt sich so aus, dass etwas besonders Schlechtes herauskommt.

Ich verwende die Terminologie Hegels nur selten und halte viele Theorien zum Thema „Dialektik“ für windig, hinsichtlich des angesprochenen Phänomens mache ich jedoch eine Ausnahme, da mir die Rede von einem dialektischen Umschlag, sofern man sie auf die dargelegte Weise präzisiert, die Sache genau zu treffen scheint. Den nichtintendierten Umschlag des Willens zur Vollkommenheit in die Erzeugung vergrößerter Unvollkommenheit untersuche ich in Abschnitt 6 noch genauer.

Mit dem radikalen Utopismus ist vielfach auch die Hoffnung verbunden, in der vollkommenen Gesellschaft werde alles wieder *ganz einfach* sein. Dann können, so meint man, z.B. sämtliche Steuerungsfunktionen von jedem, der nur des Lebens und Schreibens kundig ist, ausgeübt werden, d.h. es werden keine Spezialisten mehr gebraucht. Die Sehnsucht nach einer *einfachen* Zukunftsgesellschaft bringt zunächst einmal die Ablehnung des Komplexen, schwer Durchschaubaren zum Ausdruck – auch hier stellt sich indes das Realisierbarkeitsproblem.

Zwei Typen des radikalen Utopismus soziopolitischer Art lassen sich unterscheiden: Der erste glaubt, dass sich die vollkommene Gesellschaft jederzeit und überall aufbauen lässt, wenn man nur die geeigneten Mittel wählt; der zweite nimmt hingegen an, dass dazu ganz bestimmte Bedingungen vorausgesetzt sind, die nicht jederzeit und überall gegeben sind. Der frühe Marx und der frühe Engels sind dem zweiten Typ zuzuordnen.

Auf den Unterschied zwischen dem radikalen Utopismus und dem realistischen Umgang mit utopischen Vorstellungen lässt sich auch die Unterscheidung zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik beziehen. Der radikale Utopist repräsentiert eine Form der *Gesinnungsethik*. Er strebt die vollkommene Gesellschaft an, das nach seinen Überzeugungen definitiv Gute. Er *unterstellt*, dass dieses Gute auch realisierbar ist; er wirft daher das Realisierbarkeitsproblem nicht auf und fragt nicht nach den möglichen und wahrscheinlichen Folgen seines Handelns. Für ihn ist der Wille zum definitiv Guten entscheidend, der *gute Wille*. Diese Haltung wird ferner durch die dogmatische Einstellung

begünstigt, die für die eigenen Auffassungen einen weltanschaulichen Absolutheitsanspruch erhebt. Der realistische Umgang mit utopischen Vorstellungen repräsentiert hingegen eine Form der *Verantwortungsethik*. Man wirft das Realisierbarkeitsproblem auf und fragt nach den möglichen und wahrscheinlichen Folgen des Handelns. Man verzichtet daher auf die Realisierung bestimmter Ziele, wenn die nachteiligen Folgen zu groß sind – und wenn andere Argumente gegen das Projekt sprechen. Erst die Berücksichtigung der Tatsachen macht konkrete Verbesserungen möglich. Und hinsichtlich der konkreten Veränderungsprojekte ist es wichtig, die Alternativen zu berücksichtigen.

Der Denkfehler des radikalen Utopismus lässt sich auch dadurch vermeiden, dass man nicht so gleich beim wertsystemkonformen *Gesellschaftsideal* ansetzt, sondern auf die zentralen *Wertüberzeugungen* zurückgeht. So kann die Annahme, dass diejenige Form der Persönlichkeitsentwicklung bzw. Selbstverwirklichung besonders erstrebenswert ist, *welche positiv auf die Mitmenschen bezogen ist*, zunächst einmal als *Richtschnur individuellen Lebens* betrachtet werden. Erst in einem zweiten Schritt ergibt sich daraus das abstrakte Ideal einer *Gesellschaft*, die durchgehend nach dem Prinzip der positiv auf den Mitmenschen bezogenen Persönlichkeitsentfaltung organisiert ist.

Der radikale Utopismus behindert den Erkenntnisfortschritt, denn er ist blind für alles, was sich nicht in sein bedürfniskonformes Denkschema fügen lässt: Wahrgenommen wird nur, was dieses bestärken könnte. Was als wissenschaftliche Untersuchung auftritt, ist von vornherein als Bestätigung der zentralen bedürfniskonformen Irrtümer angelegt.

Bestimmte Arten des Engagements korrumpieren [...] das Denken und leisten infolgedessen auch keinen vernünftigen Beitrag zur Lösung von Problemen [...]. Es gibt ein *totales Engagement*, das die unvoreingenommene Wahrheitssuche und das kritisch-rationale Denken beseitigt oder zumindest beeinträchtigt und das im Endeffekt – gleichgültig, ob es im Namen des Glaubens und einer göttlichen Macht, im Namen der Geschichte oder in dem der Natur in Erscheinung tritt – immer wieder zu *totalitären Konsequenzen* geführt hat. (Albert 1975: 4)

Das *absolute* bzw. *totale* Engagement ist ein dem Gewissheitsverlangen verfallenes Engagement. Und der Versuch, die vom radikalen Utopismus angestrebte totale Freiheit zu verwirklichen, führt mit hoher Wahrscheinlichkeit zur totalitären Aufhebung, zumindest aber zur autoritären Verminderung der Freiheit.

3.3 „Schrittweise Annäherung an ein Ideal“: Wann ist diese Redeweise sinnvoll?

Bewegt man sich auf der Ebene des abstrakten Gesellschaftsideals, so stellt der Kommunismus, wie der frühe Marx ihn denkt, ein *sinnvolles* Ideal dieser Art dar. Die große Versöhnung – das wäre auch nach meinen Wertüberzeugungen ein perfekter Zustand. Natürlich könnte man noch weitere Elemente in das Ideal einbauen, z.B. die Beseitigung aller Leiden und Krankheiten, das würde aber am Prinzip nichts ändern. Die Vermengung dieses akzeptablen abstrakten Ideals mit einem konkreten Veränderungsprojekt hat jedoch negative Folgen.

Vor diesem Hintergrund übe ich nun Selbstkritik an meinen früheren Ausführungen in Tepe 1989 und schlage Differenzierungen vor, um das sich daraus ergebende Problem zu bewältigen. Es geht dabei um das Konzept „Utopie als regulative Idee“, das ich zunächst erläutere. Im *Illusionskritischen Versuch über den historischen Materialismus* habe ich den radikalen Utopismus kritisiert und für den gemäßigten Utopismus plädiert. Während der Erstere das abstrakte Ideal für kurz- oder mittelfristig realisierbar hält und gleich mit der Durchführung des Projekts beginnt, ist sich der Letztere bewusst, dass der Inbegriff des gesellschaftlichen Guten und Schönen nur ein Ideal, aber kein realisierbares Projekt ist, er strebt daher nur eine unter den gegebenen Bedingungen optimale *Annäherung* an das Ideal an. Der gemäßigte Utopismus erscheint so als die Mitte zwischen dem schwärmerischen radikalen Utopismus und der Strategie der bloß systeminternen Reformen.

Die Haltung des gemäßigten Utopismus, die versucht, die anstehenden Probleme so zu lösen, dass das abstrakte Ideal bzw. die Utopie in transformierter Form in das konkrete Veränderungsprojekt einfließt, habe ich dann in der Terminologie Kants beschrieben. In der *Kritik der reinen Vernunft* wird über die *Ideen* (im Unterschied zu den *Kategorien*) gesagt: „Sie enthalten eine gewisse Vollständigkeit, zu welcher keine mögliche empirische Erkenntnis zulangt, und die Vernunft hat dabei nur

eine systematische Einheit im Sinne, welcher sie die *empirische mögliche* Einheit zu nähern sucht, ohne sie jemals völlig zu erreichen.“ (Kant 1968: 512) Mein früheres Konzept sieht eine Anwendung auf Marx' Vorstellung einer vollkommenen Gesellschaft vor: Diese Idee stellt eine „gewisse Vollständigkeit“, eine „systematische Einheit“ von Werten dar, der kein empirischer Zustand entsprechen kann, sodass man sich damit begnügen muss, die „*empirische mögliche* Einheit“ der „systematische[n] Einheit“ so weit wie möglich anzunähern, „ohne sie jemals völlig zu erreichen“. Ideale geben nach Kant „ein unentbehrliches Richtmaß der Vernunft ab, die des Begriffs von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um darnach den Grade und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen“ (514). Das Konzept „Utopie als regulative Idee“ betrachtet das marxssche Ideal der vollkommenen Gesellschaft als ein solches „unentbehrliches Richtmaß“; dieser „Begriff von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist“, ermöglicht es, „den Grad und die Mängel“ des jeweils bestehenden Zustands „zu schätzen und abzumessen“ (514). Die Orientierung an diesem Ideal hat zur Folge, dass man sich mit keinem Gesellschaftszustand *vollständig* zufrieden gibt, sondern stets bemüht ist, ihn dem Ideal weiter anzunähern. Die Vorstellung einer vollkommenen Gesellschaft hat demnach „einen vortrefflichen und unentbehrlichnotwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten“ (565). Die marxssche Utopie wird somit im Rahmen des gemäßigten Utopismus in ein *Annäherungsideal* verwandelt.

Was ist gegen dieses Konzept einzuwenden? Nach meiner gegenwärtigen Auffassung ist die Rede von einer schrittweisen Annäherung an ein Ideal zwar in einigen – gleich genauer zu beschreibenden – Fällen sinnvoll, nicht aber hinsichtlich des marxsschen Gesellschaftsideals. Es ist sinnvoll, realistische Fernziele zu formulieren, die sich langfristig über mehrere Annäherungsschritte erreichen lassen. Diese ergeben sich aus bestimmten Wertüberzeugungen. So ist für die undogmatische Aufklärungsphilosophie, die den Menschen als weltanschauungsgebundenes Lebewesen betrachtet und auf weltanschaulicher Ebene den Prinzipien der Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz folgt, die Weltanschauungsfreiheit ein zentraler Wert. Daraus ergibt sich das Ziel, alle Gesellschaften, in denen diese noch nicht anerkannt und rechtlich abgesichert ist, entsprechend umzugestalten. Das Ideal ist in diesem Fall die weltweite Anerkennung und rechtliche Absicherung dieser Freiheit, und diesem Ideal kann man sich schrittweise annähern. Hinzu kommt, dass das Ziel langfristig auch *erreichbar* ist; es gibt keine empirisch-rationalen Gründe, die dagegen sprechen. In diesem Fall handelt es sich daher *nicht* um eine regulative Idee im Sinne Kants, d.h. es geht nicht um eine Einheit, der man sich nur immer weiter annähern kann, „ohne sie jemals völlig zu erreichen“.

Nach demselben Schema können noch weitere Ideale behandelt werden, z.B. das der weltweiten Abschaffung der Folter. Im gegenwärtigen Zusammenhang geht es nicht darum, für bestimmte Ideale zu werben, sondern darum festzuhalten, dass es *für ein bestimmtes Überzeugungssystem* ein realistisches Fernziel gibt, dem man sich erst einmal immer weiter annähern und das man am Ende sogar tatsächlich erreichen kann.

Daneben gibt es aber auch Ideale, für die gilt, dass man sich ihnen zwar immer weiter annähern, sie aber nicht *vollständig* realisieren kann. Ich bezeichne sie im Gegensatz zu den realistischen Idealen als *regulative Ideale* bzw. als *Annäherungsideale*. Auf Annäherungsideale stößt man z.B., wenn man die weltweite Anerkennung bestimmter Prinzipien *von allen Menschen* anvisiert. Das Ziel, bestimmte Prinzipien in *allen Staaten bzw. Gesellschaften* zu verankern, ist tatsächlich erreichbar, aber selbst wenn dieses Ziel erreicht wäre, würde das noch lange nicht bedeuten, dass auch *alle Individuen* diese Prinzipien akzeptieren würden. Es gibt gute Gründe anzunehmen, dass z.B. die weltweite Anerkennung der Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz auf der weltanschaulichen Ebene *durch alle Individuen* ein Annäherungsideal darstellt. In diesem Fall wird angestrebt, nach und nach immer mehr Individuen dazu zu bringen, bestimmte Prinzipien zu akzeptieren, ohne zu erwarten, jemals *alle* Menschen überzeugen zu können. Sowohl für realistische als auch für regulative Ideale gilt, dass der Idealvertreter mit einem allmählichen, immer von Rückschlägen bedrohten Prozess der Annäherung an das jeweilige Ideal rechnet.

Ich komme nun zum marxischen Ideal einer vollkommenen Gesellschaft. Das Transformationskonzept läuft auf die folgende Botschaft hinaus: „Der Kommunismus ist kein realisierbares Ziel, wie der radikale Utopismus meint, er lässt sich jedoch in ein regulatives Ideal verwandeln, dem man sich immer weiter anzunähern versuchen sollte, ohne zu glauben, das Ziel jemals erreichen zu können“.

Was spricht gegen diese Konzeption?

1. Den bislang behandelten realistischen und regulativen Idealen liegt das folgende Schema zugrunde: Zum Wertsystem von X gehört ein bestimmter Wert; aus diesem ergibt sich ein bestimmtes Ideal (z.B. die weltweite Etablierung der Weltanschauungsfreiheit oder die weltweite Abschaffung der Folter); X strebt die schrittweise Annäherung an dieses Ideal an, die in einigen Fällen auch zur tatsächlichen Erreichung des Ziels führen kann. Empirisches Wissen über Einschränkungen, die bei der Zielrealisierung zu berücksichtigen sind, führt hier nicht zu grundsätzlichen Problemen. So kann X z.B. einerseits sein Ziel der weltweiten Abschaffung der Folter verfolgen, andererseits aber einkalkulieren, dass es eine Reihe von Faktoren gibt, welche der Zielrealisierung entgegenstehen und die nur sehr schwer auszuschalten sind.
2. Bei Marx' Vorstellung einer vollkommenen Gesellschaft verhält es sich anders. Das dargelegte Schema lässt sich hier nicht anwenden, da der Kommunismus ein *komplexes Ordnungskonzept* darstellt, das auf mehreren problematischen Annahmen beruht, von denen ich einige bereits behandelt habe. In Stichworten: das Überspringen des Realisierbarkeitsproblems, die Vernachlässigung des Problems der Vereinbarkeit unterschiedlicher Werte, die Annahme, auf jeden Fall sei ein totaler Umbau der Wirtschaft und Gesellschaft erforderlich. Würde man der kommunistischen Utopie nun den neuen Status des Annäherungsideals verleihen, so würde dies bedeuten, dass *einige* dieser problematischen Annahmen weiterhin wirksam wären; die Auswahl kann dabei variieren. Das Konzept läuft also auf eine Realisierung bestimmter *Teilelemente* des abstrakten Gesellschaftsideals hinaus. Dabei wird jedoch übersehen, dass die vorgetragene Kritik am radikalen Utopismus besagt, dass das gesamte Ordnungskonzept zwar als wertssystemkonforme Idealbildung akzeptabel ist, aber *nicht* als konkretes Veränderungsprojekt begriffen werden darf. Daher ist bezogen auf die marxische Vorstellung der vollkommenen Gesellschaft das Projekt „Utopie als regulative Idee“ aufzugeben.
3. Meine aktuelle Position sieht daher vor, dass die marxische Vision der vollkommenen Gesellschaft *in einzelne Elemente zergliedert* wird, die sich nach dem oben angeführten Schema behandeln lassen. Ich mache das an einem Beispiel deutlich. Marx stellt sich den Kommunismus unter anderem als eine Gesellschaft vor, in der es keine materielle Not mehr geben wird. Dass z.B. Kinder früh sterben müssen, weil es in ihrem Lebenskontext an Nahrungsmitteln fehlt, wird dort nicht mehr vorkommen. Trennt man dieses Element der kommunistischen Utopie nun vom mit Fehlern behafteten Ordnungsmodell ab, so kann es nach dem oben dargelegten Schema behandelt werden, was in diesem Fall zu einer realistischen Utopie führt. Zum Wertsystem von X gehört ein bestimmter Wert; aus diesem ergibt sich ein bestimmtes Ideal (das hier die weltweite Überwindung der materiellen Not ist); X strebt die schrittweise Annäherung an dieses Ideal an; im Prinzip können solche Anstrengungen letztlich zur Erreichung des Ziels führen. Es gibt vermutlich keine empirisch-rationalen Gründe, welche das Ziel „Kein Mensch auf der Welt soll unter materieller Not leiden und wegen fehlender Lebensmittel sterben müssen“ als *unerreichbar* erscheinen lassen.

Das abstrakte Ideal „Beseitigung der materiellen Not auf der Welt“ führt nun im Rahmen meines Konzepts dazu, dass konkrete Veränderungsprojekte entwickelt werden, deren Realisierung zu einer nachhaltigen Verringerung der materiellen Not auf der Welt führen können. Darauf sind wiederum die Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz anzuwenden: Es ist zu begrüßen, wenn mehrere Projekte dieser Art konzipiert werden, die dann einem Vergleichstext nach empirischen Kriterien unterzogen werden, um herauszufinden, welches Projekt z.B. bei der Anwendung in einem bestimmten Land die größten Erfolgsaussichten hätte, dort zur Verminderung der materiellen Not beizutragen. Die Wahl der Hungerbekämpfungsstrategie sollte nach empirischen Kriterien er-

folgen. Dabei gilt, dass mehrere, wenn nicht sogar alle entwickelten Bekämpfungsstrategien von dem abstrakten Ideal „Beseitigung der materiellen Not auf der Welt“ inspiriert sind. Bekämpft man in einem bestimmten Land wirksam eine Hungersnot, so ist das ein kleiner Schritt auf dem langen Weg zur Verwirklichung des Ideals.

Entsprechend kann hinsichtlich aller Verhältnisse verfahren werden, „in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (1: 385). Man löst z.B. das Ziel „Beseitigung der Erniedrigung und Entwürdigung von Menschen“ aus dem Ordnungsmodell heraus und behandelt es schemagemäß. X strebt dann die schrittweise Annäherung an das Ideal der weltweiten Überwindung der Erniedrigung und Entwürdigung von Menschen an. Auch hier scheint es sich um ein realistisches Ideal zu handeln, mag es auch nur schwer und langfristig zu erreichen sein. Dieses abstrakte Ideal führt wiederum dazu, dass konkrete Veränderungsprojekte entwickelt werden, deren Realisierung zu einer Beseitigung der Erniedrigung und Entwürdigung von Menschen führen kann. Wiederum sind die Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz anzuwenden; welcher Weg der beste ist, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen, ist eine empirische Frage.

Kurzum, es reicht nicht aus, die Vorstellung der vollkommenen kommunistischen Gesellschaft in ein Annäherungsideal zu verwandeln; vielmehr muss dieses abstrakte Gesellschaftsideal in seine Elemente aufgegliedert werden. Aus diesen Elementen lassen sich dann wie vorgeführt erstens sinnvolle Ideale gewinnen, die entweder realistischer oder aber regulativer Art sind, und zweitens spornen diese Ideale zur Entwicklung konkreter Veränderungsprojekte an, die einem Vergleichstest unterzogen werden können. Das *Gesamtideal der großen Versöhnung* lässt sich demgegenüber, da es insgesamt auf der Vermengung eines abstrakten Ideals mit einem konkreten Veränderungsprojekt und weiteren defizitären Annahmen beruht, nicht schemagemäß behandeln und als Annäherungsideal auffassen. Sich *diesem* Ideal anzunähern, würde eben bedeuten, eine Teilrealisierung der vollkommenen Gesellschaft anzustreben, bei der einige der fehlerhaften Annahmen zwangsläufig zur Geltung kommen würden.

Aus jeder *einzelnen* Wertüberzeugung, von der Marx' Vollkommenheitsideal getragen wird, lässt sich ein sinnvolles oder zumindest diskutables Ideal ableiten, und daraus lassen sich dann wiederum konkrete Veränderungsprojekte gewinnen. Ich skizziere einige Möglichkeiten, ohne zu diskutieren, in welchem Maß die einzelnen Werte und Ideale für die undogmatische Aufklärungsphilosophie akzeptabel sind. Man kann fragen, welches konkrete Veränderungsprojekt sich anbietet, wenn man

- die Menschheit von der materiellen Not befreien will,
- die gesellschaftliche Ungleichheit verringern will,
- die Arbeitsorganisation so verändern will, dass mehr Menschen sich im Arbeitsprozess schöpferisch betätigen können,
- die Arbeitsteilung zwischen geistigen und manuellen, zwischen leitenden und ausführenden Tätigkeiten abschwächen will,
- die erwachsenen Mitglieder der Gesellschaft stärker als bisher an Beschlüssen von allgemeiner Bedeutung beteiligen will.

In all diesen Fällen aber hat man sich vom radikalen Utopismus getrennt und die kommunistische Utopie nicht einfach *insgesamt* in ein Annäherungsideal verwandelt. Berücksichtigt man das Realisierbarkeitsproblem und das zugehörige empirische Wissen, so muss die Vorstellung eines Zustands der vollen Befriedigung der Bedürfnisse eines jeden Menschen sowie einer konflikt- und gegensatzlosen solidarischen Gemeinschaft zu einem abstrakten Gesellschaftsideal zurückgestuft werden – es handelt sich um einen *bloßen Wunschtraum*, eine vollkommene Gesellschaft dieser Art wird es nie geben.

Was hat es denn für einen Sinn, weiterhin abstrakt und allgemein von einem „Reich der Freiheit“ zu schwärmen, wenn uns doch eine nüchterne Analyse der gesellschafts- und staatspolitischen Wirklichkeit lehrt, daß es heute auch im idealsten Falle keine differenzierte, technisch hochentwickelte, moderne Gesellschaft – auch keine sozialistische – geben *kann*, die nicht bis zu einem gewissen Grade hierarchisch strukturiert, ja sogar – *horribile dictu* – elitär ist, in der sich nicht die Probleme der Führung, der Autorität, ja der Gewalt stellen, die nicht eine gewisse Zentralisierung einführen, die Gewaltenteilung regeln, die demokratische Willensbildung und Repräsentation or-

ganisieren, Kontrollmechanismen zur Wahrung der Rechtsstaatlichkeit einbauen muß und so weiter? (Künzli 1969: 177)

Das bedeutet nicht, dass der Versuch, eine in dieser oder jener Hinsicht bessere Gesellschaft zu verwirklichen, von vornherein auf die Strategie der kleineren systeminternen Reformen beschränkt sein muss. In allen Lebensdimensionen ist auch ein Übergang von der bestehenden zu einer neuen und besseren Ordnung denkbar; die undogmatische Aufklärungsphilosophie hat da keine Berührungspunkte. Für alle Dimensionen gilt jedoch: Die Befürworter einer neuen Ordnung müssen zeigen, dass – allgemein gesprochen – das Problemlösungspotenzial der neuen Ordnung deutlich höher ist als das der bestehenden, sodass sich ein Systemwechsel lohnen würde; Entsprechendes gilt für die Wertesystemkonformität. Man darf sich um die Erkenntnis der Grenzen, die dem Versuch der Verwirklichung einer besseren Gesellschaft gesetzt sind, nicht herumdrücken; es ist zu verhindern, dass sich Wunschphantasien gegen nüchterne Situationsbeurteilungen durchsetzen. Es gibt die abstrakte Utopie, in der „das Streben nach schlechthin Absolutem Wort und Aktion“ werden will, es gibt aber auch die zu konkreten Veränderungsprojekten ausgeformte Utopie, die nichts anderes will, „als bestehendes Unrecht und bestehende Unfreiheit beseitigen, woraus sich noch keineswegs das schlechthin Vollkommene ergibt“ (Neusüss 1968b: 75).

Begreift man, wie am Ende von Abschnitt 3.2 dargelegt, das Prinzip der positiv auf den Mitmenschen bezogenen Persönlichkeitentfaltung als Ideal für das *Individuum* – und nicht direkt als *Gesellschaftsideal* –, so kann es als *Annäherungsideal* fungieren. Im Wertesystem der undogmatischen Aufklärungsphilosophie gelten allerdings sowohl „die solidarisch-kooperativen Verhaltensweisen, in denen Menschen einander fördern und achten“, als auch die „kompetitiven“ (Fleischer 1972: 6f.), die dem Prinzip der Konkurrenz folgen, als die im positiven Sinn *humanen*; vgl. ERGÄNZUNG 20. Der radikale Utopismus begeht in diesem Fall den Fehler, das sinnvolle individuelle Lebensideal nicht nur zu einem sinnvollen *abstrakten* Gesellschaftsideal bzw. Ideal vollendeter sozialer Gerechtigkeit hochzurechnen, sondern anzunehmen, die konflikt- und gegensatzlose solidarische Gemeinschaft freier Individuen sei tatsächlich herstellbar. An diesem Punkt tritt erneut das Wertvereinbarkeitsproblem auf: Da die abstrakte Utopie nicht umsetzbar ist, muss man sich in der Praxis für eine Seite entscheiden, z.B. für die Konfliktfreiheit oder die individuelle Entfaltung. Die „Visionen einer vollkommen geeinten Gesellschaft“ werden

in dem Augenblick antiproduktiv [...], sobald wir sie mit institutionellen Mitteln zu verwirklichen versuchen; und dies deshalb, weil die institutionalisierte Einheit und die Freiheit einander entgegengesetzt sind und weil eine Gesellschaft, die um ihre Freiheit gebracht ist, nur in dem Sinn vereinheitlicht werden kann, daß das Äußern der Konflikte unterdrückt wird, nicht aber die Konflikte beseitigt sind, folglich ist eine solche Gesellschaft überhaupt nicht geeinigt. (Kolakowski 1977a: 279f.)

3.4 Zum Umbau der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung jenseits des radikalen Utopismus

Im Rahmen der Marxismusdebatte konzentriere ich mich auf das Problem des soziopolitischen und speziell ökonomischen Systemwechsels, auf den Umbau der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung jenseits des radikalen Utopismus. Geht man von der Weltanschauungs- und speziell Wertesystemgebundenheit menschlichen Lebens aus, so sind zwei Typen von Konstellationen zu erwägen:

- *Typ 1*: Es kommt ein neuartiges Wertesystem auf, aus dem sich auch ein neuartiges Gesellschaftsideal ergibt. Diejenigen Gruppen, welche das neue Wertesystem vertreten, streben an, die bestehende Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung durch eine zwar nicht vollkommene, aber doch *ganz andere*, die deutlich besser sein soll, zu ersetzen.
- *Typ 2*: Es kommt zu stärkeren Veränderungen im Wertesystem, was auch zu Modifikationen beim Gesellschaftsideal führt. Hier wird eine signifikante Veränderung der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung angestrebt, welche den Wertverschiebungen Rechnung trägt. Die bestehende soll nicht durch eine neue Ordnung *ersetzt*, sondern nur durch neuartige Elemente *angereichert* werden.

Aus der Sicht der undogmatischen Aufklärungsphilosophie, zu der ja auch ein bestimmtes Wertesystem gehört, ist Typ 1 kritisch zu sehen. Ich diskutiere zunächst das Streben nach einer ganz ande-

ren Gesellschafts- und danach das nach einer ganz anderen Wirtschaftsordnung. Das Programm, eine *ganz andere* Gesellschaftsordnung aufzubauen, ist nicht sinnvoll, wie ich am Beispiel des Prinzips der Weltanschauungsfreiheit zeigen möchte. Die bestehende Gesellschaft westlichen Typs sichert die Weltanschauungsfreiheit bereits rechtlich ab (Entsprechendes gilt für die Meinungs-, die Versammlungs-, die Pressefreiheit usw.). Es kann in dieser Hinsicht also nicht darum gehen, eine neue Gesellschaft mit *ganz anderen* Strukturen zu etablieren, sondern nur darum, einerseits bestimmte Wertorientierungen noch konsequenter umzusetzen und rechtlich abzusichern sowie andererseits bei Bedarf *zusätzliche* Wertorientierungen zur Geltung zu bringen. Zu vermuten ist, dass eine Position, die eine *ganz andere*, signifikant bessere Gesellschaftsordnung anstrebt, sich bei näherer Analyse als eine Sichtweise erweist, der es noch nicht gelungen ist, die radikal-utopistischen Denkmuster zu überwinden.

Auf vergleichbare Weise argumentiere ich hinsichtlich des Bestrebens, eine ganz andere Wirtschaftsordnung zu etablieren. Hier ist es nützlich, sich auf die Verbindung des radikalen Utopismus mit der Wesensprojektion im Frühwerk von Marx und Engels zurückzubedenken. Ist die bisherige Wirtschaftsgeschichte die Geschichte der sich immer weiter zuspitzenden menschlichen Selbstentfremdung in der Dimension der Arbeit und steht die Aufhebung aller Formen der Selbstentfremdung durch eine soziale Revolution bevor, die zu einer vollkommenen Gesellschaft führt, so ist dies gleichbedeutend damit, dass der Übergang zu einer *ganz anderen* Wirtschaftsordnung angesagt ist. In ihr wird, wie in den vorangegangenen Abschnitten gezeigt, das Privateigentum an Produktionsmitteln abgeschafft, die Klassenspaltung überwunden, das Geld überflüssig sein. Da die erwartete vollkommene Wirtschaftsordnung ganz anders sein muss als die bestehende marktwirtschaftlich organisierte, bleibt als deren Organisationsprinzip nur der Plan übrig. Die – als Form der Selbstentfremdung – eingeordnete *Marktwirtschaft* wird durch die als wahrhaft menschlich eingestufte *Planwirtschaft* ersetzt werden. Mit Engels' Worten:

Wüßten die Produzenten als solche, wie viel die Konsumenten bedürften, organisierten sie die Produktion, verteilten sie sie unter sich, so wäre die Schwankung der Konkurrenz und ihre Neigung zur Krisis unmöglich. Produziert mit Bewußtsein, als Menschen, nicht als zersplitterte Atome ohne Gattungsbewußtsein, und ihr seid über all diese künstlichen und unhaltbaren Gegensätze hinaus. (1: 515)

Die Kritik des radikalen Utopismus macht eine folgenreiche Ambivalenz dieses Konzepts erkennbar. Die Wirtschaftsordnung der vollkommenen Gesellschaft wird eine *perfekte* Planwirtschaft sein. Die vollkommene Gesellschaft ist jedoch kein realisierbares Projekt; das gilt auch für die damit verbundene Idee der perfekten Planwirtschaft. Die Vorstellung einer vernünftig geplanten Wirtschaft, in der nach rationalen Kriterien für den Bedarf aller produziert wird, in der die Konkurrenz und das egoistische Vorteilsstreben überwunden sind, in der der Bedarf wissenschaftlich erfasst und gemäß dieser Bedarfsrechnung produziert und verteilt wird, stellt eine aus einem bestimmten Wertsystem erwachsende abstrakte Utopie dar. Konfrontiert man sie mit dem Realisierbarkeitsproblem, so wird erkennbar, dass vorschnell unterstellt wird, es gebe in dieser Wirtschaftsordnung weder eine Knappheit an Gütern noch eine an gesellschaftlichen Positionen. „[E]s gibt weder heute noch in absehbarer Zukunft eine Wissenschaft, die in der Lage wäre, die individuellen Bedürfnisse in einer Weise zu berechnen und langfristig abzuschätzen, daß eine *zwanglose* Anpassung an die knappe Gütermasse möglich wäre.“ (Becker 1974: 122) Auf der anderen Seite ist es aber durchaus möglich, das Organisationsprinzip des Marktes durch das des (staatlichen) Plans zu ersetzen; diese Ersetzung führt aber, wie die Erfahrung mit planwirtschaftlichen Systemen nachdrücklich lehrt, weder zu einem perfekten noch zu einem in wirtschaftlicher Hinsicht überlegenen System. Es besteht Grund zu der Annahme, dass bei der Planwirtschaft zwangsläufig das herauskommt, „was bisher noch stets dabei herausgekommen ist: administratives Planungsdiktat, welches sich brutal über die Freiheit individueller Bedürfnisäußerung hinwegsetzt“ (123).

Hat man sich vom radikalen Utopismus, vom Streben nach einer vollkommenen Gesellschaft gelöst, so kann man immer noch das Ziel verfolgen, die Marktwirtschaft durch eine andere und bessere Ordnung planwirtschaftlicher Art zu ersetzen. Diese Form des gemäßigten Utopismus muss je-

doch die Überlegenheit der alternativen Wirtschaftsordnung *nachweisen*, und das dürfte schwer fallen. Das Ziel, von der bestehenden zu einer *ganz anderen* Wirtschaftsordnung überzugehen, ist daher – wie bei den Freiheitsrechten – zu ersetzen durch das Ziel, die wirtschaftlich leistungsfähigen marktwirtschaftlichen Strukturen bei Bedarf im Sinne *zusätzlicher* Wertorientierungen, die sich neu herausbilden, auszugestalten bzw. durch andere Strukturen zu *ergänzen*.

Dezentrale Planung durch eine Vielzahl miteinander konkurrierender Anbieter, wie sie für das Marktsystem kennzeichnend ist, vermag [...] auf die Bedürfnisanprüche auch von Minderheiten zu reagieren. Und was noch wesentlicher ist: die dezentral geleiteten Angebote der Anbieter setzen sich auf dem Markt unmittelbar einer Bewährungsprobe durch die Nachfrager aus, einer Bewährungsprobe, die ebenfalls in dezentraler, nämlich individueller Form erfolgt. In jedem Angebotsvorschlag eines Anbieters steckt ein spekulativer Vorgriff auf gemutmaßte Bedürfnisse auf der Verbraucherseite. Fehlerhafte Spekulation bei der Bedarfseinschätzung ist nun ohne Zweifel im Rahmen dezentraler Planung leichter zu korrigieren als bei gesamtgesellschaftlich-zentraler Planung. [...] Die Marxisten haben durchaus recht mit ihrer Feststellung, die Güterverteilung des Marktes geschehe ‚naturwüchsig‘, weil nicht gesellschaftlich geplant. Aber gerade dies bezeichnet den Vorteil des Marktsystems, und zwar aus dem Grund, weil es die ‚richtige‘ gesamtgesellschaftliche Bedürfnisplanung so wenig gibt wie das ‚richtige‘ Bewußtsein im Raum gesellschaftspolitischer Zielvorstellungen. Wenn aber die ‚richtige‘ Bedürfnisplanung nicht existiert, ist es sinnvoll, ein Verteilungssystem zu präferieren, welches miteinander *konkurrierende* Angebote zuläßt, die ihrerseits der Marktfunktion ‚nachträglicher Anpassung‘ ausgesetzt werden. (135f.)

Auch hier gilt: Eine Position, die eine *ganz andere*, signifikant bessere Wirtschaftsordnung anstrebt, erweist sich zumindest in einigen Fällen als eine Sichtweise, die radikal-utopistische Denkmuster noch nicht *vollständig* überwunden hat. Hinter der Sehnsucht nach der *ganz anderen* Wirtschaftsordnung verbirgt sich letztlich die Sehnsucht nach der vollkommenen Gesellschaft, nur in einer etwas abgeschwächten Form.

Während der radikale Utopist marxischen Typs die Marktwirtschaft für ein großes Übel hält, das so schnell wie möglich zugunsten der *perfekten* Planwirtschaft beseitigt werden sollte, stellt sich die Sachlage nun anders dar. Die marktwirtschaftliche ist keine perfekte Ordnung, aber sie ist der *real möglichen* Planwirtschaft, die z.B. zu lähmender bürokratischer Machtkonzentration führt, deutlich überlegen. Ohne einen freien Markt dieser oder jener Art scheint es in einer modernen Gesellschaft keine funktionierende Wirtschaft geben zu können; es existiert keine bessere Methode, um die materiellen Bedürfnisse der Menschen festzustellen und entsprechende Güter zu produzieren. Es geht also nicht mehr um den *totalen* Wechsel des Wirtschaftssystems, sondern darum, dass zur Bewältigung neuer Probleme (Knappheit der Ressourcen, Erderwärmung usw.) neue Mittel eventuell besser sind als die herkömmlichen. Daher wird es wahrscheinlich zur Bildung von Mischsystemen kommen, die in Teilen, aber nicht gänzlich neuartig sind. So ist es z.B. möglich, einen *Rahmenplan* zu entwickeln, der die marktwirtschaftlichen Aktivitäten an bestimmte Regeln, langfristige Ziele und bestimmte Werte bindet. Da menschliches Leben stets wertsystemgebunden ist, lassen sich aus dieser Bindung auch Prinzipien ableiten, welche die wirtschaftlichen Aktivitäten prägen und steuern. Das bedeutet, dass der Freiraum privater Wirtschaftstätigkeit eingeschränkt werden kann, wenn übergeordnete Anliegen durch sie gefährdet werden. Für das Wertsystem, dem die undogmatische Aufklärungsphilosophie verpflichtet ist, ist der materielle Reichtum immer auch als Mittel des *menschlichen Reichtums* zu begreifen. Das wirtschaftliche Wachstum ist nicht das höchste Ziel, dem alles andere unterzuordnen ist. Eine Gesellschaft, in der Produktion und Konsum, losgelöst von übergeordneten soziokulturellen Zielen, zu Selbstzwecken werden, kann nicht das letzte Wort sein.

Typ 1 kann aber auch eine andere als die bislang diskutierte Gestalt annehmen. So kann natürlich auch ein Wertsystem und Gesellschaftsideal vertreten werden, das direkt auf die Etablierung eines neuen autoritären bzw. totalitären Systems hinausläuft, sei es nun unter religiösen oder areligiösen Vorzeichen; vgl. Kapitel 5.5. Bestrebungen dieser Art sind in allen ihren Varianten zu bekämpfen; sie stehen mit den zentralen Wertüberzeugungen in Widerstreit.

Aus meiner Sicht sollten die gegenwärtigen und zukünftigen sozioökonomischen Probleme sowie die Anpassungen an Veränderungen des Wertsystems im Sinne von Typ 2 und nicht von Typ 1 behandelt werden. Wirtschaftlich bedeutet das: Es geht um signifikante Verbesserungen des marktwirt-

schaftlichen Systems, z.B. durch Einführung von an bestimmten Werten orientierten Regelungen oder durch Hinzufügung anders organisierter Sektoren, die nachweislich zur Bewältigung bestimmter Probleme besser geeignet sind. Gesellschaftlich bedeutet das: Es geht um signifikante Verbesserungen des Systems einer offenen Gesellschaft, welche neuen Wertorientierungen und neu aufkommenden Problemen Rechnung trägt. Es wird demnach keine totale soziale Revolution angestrebt. Das letztere Modell passt zum radikalen Utopismus und zu Typ 1, und zwar sowohl in der ‚linken‘ als auch in der ‚rechten‘ Variante. An die Stelle der großen sozialen Revolution tritt die auf qualitative Verbesserungen des Systems ausgerichtete Reformpolitik. Möglicherweise zwingen neue Herausforderungen (Umweltkrise, Ressourcenkrise, Finanzkrise usw.) zu neuen Lösungen, die zu einem Wirtschafts- und Gesellschaftssystem führen, das eine Weiterentwicklung des bestehenden mit signifikanten Besonderheiten darstellt.

Von der Strategie der systemverändernden Reformen ist der reine Reformismus zu unterscheiden, der sich auf die Verbesserung des *bestehenden* Systems beschränkt. Gewiss, in einigen Fällen sind die Grenzen fließend, grundsätzlich aber handelt es sich um unterschiedliche Einstellungen. Vereinfacht gesagt begnügt sich die eine mit *kleineren* Veränderungen des jeweiligen Systems und scheut vor *größeren* zurück, während die andere mutig auch *größere* Veränderungen ins Auge fasst, sofern dies zu einer deutlich besseren Lösung der anstehenden Probleme und/oder zu einer deutlich wertsystemkonformerer Gestaltung führt. Am besten ist es demnach, wenn man kleinere Verbesserungen vornimmt, wo dies möglich ist, vor größeren Veränderungen aber nicht zurückschreckt, wenn sich diese Strategie im Optionenvergleich als überlegen erweist.

Zum radikalen Utopismus passt – insbesondere dann, wenn er mit der Wesensprojektion verbunden ist – am besten die Annahme, dass der vollkommene Zustand der großen Versöhnung aus dem *Zusammenbruch* der bestehenden Ordnung hervorgehen wird. Die Strategie der systeminternen und bei Bedarf systemverändernden Reformen setzt hingegen auf eine Praxis schrittweiser, gesetzlicher und friedlicher Veränderungen. Auf der Ebene des politischen Systems bleibt das revolutionäre Modell jedoch weiterhin aktuell: In einigen Fällen, z.B. bei einer rigiden Diktatur, hilft nur ein radikaler Systemwechsel. So ist etwa Karl Popper nicht „in allen Fällen und unter allen Umständen gegen eine gewaltsame Revolution“ (Popper 1958: 186). Diese ist „in einer Tyrannei gerechtfertigt, in der sich Reformen nicht ohne Gewaltanwendung durchführen lassen“, und zwar genau dann, wenn sie die „Errichtung einer Demokratie“ (186) zum Ziel hat. Unter Demokratie versteht er dabei

eine Reihe von Einrichtungen (unter ihnen vor allem allgemeine Wahlen, d.h. das Recht des Volkes, seine Regierung zu entlassen), die die öffentliche Kontrolle der Herrscher und ihre Absetzung durch die Beherrschten gestatten und die es den Beherrschten gestatten, Reformen ohne Gewaltanwendung und sogar gegen den Willen der Herrscher durchzuführen. Mit anderen Worten: Die Anwendung von Gewalt ist nur in einer Tyrannei gerechtfertigt, in der sich Reformen nicht ohne Gewaltanwendung durchführen lassen; und sie sollte nur ein Ziel haben, nämlich die Errichtung eines Zustandes, in dem gewaltlose Reformen wieder möglich sind. (186)

Auch ein demokratisches politisches System kann jedoch auf unterschiedliche Weise ausgestaltet werden; hier sind ebenfalls größere Strukturveränderungen denkbar. So könnte es sein, dass ein Mischsystem mit neuen Komponenten zur Lösung der anstehenden politischen Probleme besser geeignet ist als das bestehende.

In diesem Zusammenhang diskutiere ich kurz Poppers Unterscheidung zwischen „utopischer Sozialtechnik“ und „Sozialtechnik der Einzelprobleme“; die Erstere ist eine „Technik der Ganzheitsplanung“, die Letztere eine „Technik des schrittweisen Umbaus der Gesellschaftsordnung“ (Popper 1957: 213f.). Die utopische Sozialtechnik, die den völligen Neubau der Gesellschaftsordnung anstrebt, ergibt sich aus dem radikalen Utopismus, der dabei eine *vollkommene* Gesellschaft im Visier hat. Demnach muss zunächst das endgültige Ziel bestimmt werden. „Nur dann, wenn dieses Ziel zumindest in rohen Umrissen bestimmt ist, wenn wir einen Bauplan der von uns angestrebten Gesellschaftsordnung besitzen, nur dann können wir beginnen, uns die besten Mittel und Wege zu ihrer Verwirklichung zu überlegen und einen Plan für politisches Handeln aufzustellen.“ (214) Der Haupteinwand gegen den radikalen Utopismus, wie der frühe Marx ihn vertritt, ist meiner Auffas-

sung nach, dass es sich um ein aus empirischen Gründen nicht zu realisierendes Vollkommenheitsideal handelt. Mit Popper kann zusätzlich auf die *Begrenztheit des menschlichen Wissens* hingewiesen werden: „Die utopische Sozialtechnik behauptet rational für die ganze Gesellschaft zu planen, obgleich wie keinesfalls jenes Ausmaß an Tatsachenwissen besitzen, das notwendig wäre, um einen so ambitionösen Anspruch auch nur einigermaßen zu rechtfertigen.“ (220) Hinzu kommt der folgende Gesichtspunkt: „Je größer die Veränderungen sind, die der Holismus durchzuführen versucht, desto größer sind ihre unbeabsichtigten und zum großen Teil unerwarteten Rückwirkungen, die den holistischen Ingenieur zwingen, zur *Improvisation* und damit zur Stückwerk-Technik Zuflucht zu nehmen.“ (Popper 1969: 55) Popper hält demgegenüber die Sozialtechnik der Einzelprobleme für die einzig rationale. Sie sieht ein, „daß sich die Vollkommenheit, wenn sie sich überhaupt erreichen läßt, in weiter Ferne befindet“, und sie geht davon aus, dass den Leidenden ein „Recht auf alle nur erdenkliche Hilfe“ (Popper 1957: 215) zusteht. „Dementsprechend wird sich der Anwalt der Ad-hoc-Technik nach den größten und dringlichsten Übeln in der Gesellschaft umsehen, und er wird versuchen, sie zu beseitigen“ (215). Das ist zunächst einmal eine vernünftige Gegenwendung gegen den radikalen Utopismus und sein Bestreben, eine vollkommene Gesellschaft zu errichten. Bei Popper wird jedoch nicht genügend bedacht, dass sich jenseits des radikalen Utopismus bescheidenere Formen der Ganzheitsplanung durchaus verteidigen lassen; das ist für die Strategie systemverändernder Reformen relevant. Auch wenn man nicht mehr „dem größten Gut nachspür[t]“ (215), kann man einen *größeren Teilneubau* der Gesellschaftsordnung anstreben. Dieser bildet die Mitte zwischen der radikal-utopistischen Ganzheitsplanung und der Ah-hoc-Technik; er ist ein zwar schrittweiser, aber *größerer* Umbau der Gesellschaftsordnung. Poppers Ansatz kann leicht so verstanden werden, dass er den reinen Reformismus privilegiert: „Bestimme niemals ein langfristiges soziopolitisches Ziel, um es dann zu verwirklichen – kümmere dich nur um die Beseitigung der konkreten Übel“. Es kann aber auch Probleme geben, die sich nur mittels eines größeren geplanten Umbaus bewältigen lassen. Außerdem ist zu bedenken, dass auch derjenige, der sich um systeminterne Verbesserungen kümmert und nicht über soziale oder politische Endziele nachdenkt, als weltanschauungsgebundenes Lebewesen solche Endziele (Ideale) *hat*. Nicht das Nachdenken über Endziele bzw. Ideale ist problematisch, sondern die radikal-utopistische Vermengung eines Vollkommenheitsideals mit einem konkreten Veränderungsprojekt.

In *Utopie und Gewalt* will Popper den Nachweis führen, dass die Endzielbestimmung sich selbst widerlegt und zur Gewalt führt. Er betont zunächst, „daß Zielsetzungen unmöglich wissenschaftlich bestimmt werden können“ (1968: 319), es gebe auch keinen wissenschaftlichen Weg, um z.B. zwischen zwei utopischen Entwürfen zu wählen.

Daß wir aber politische Zielsetzungen wissenschaftlich oder mit rationalen Methoden nicht bestimmen können, bedeutet auch, daß Meinungsverschiedenheiten über die Beschaffenheit des Idealstaates nicht durch die Methode des Arguments behoben werden können. Sie haben den Charakter religiöser Differenzen. Zwischen diesen differierenden utopischen Religionen kann es jedoch keinen Kompromiß geben. Die utopischen Ziele sind als Grundlage rationaler politischer Aktionen entworfen worden, und diese scheinen nur dann möglich, wenn man sich für das Ziel endgültig entschlossen hat. Somit bleibt für den Utopisten als einzige Möglichkeit, seine utopistischen Gegner [...] zu überzeugen oder sonstwie zu überrumpeln. Doch er muß mehr tun. Er muß alle ketzerischen, konkurrierenden Anschauungen gründlich ausmerzen und vernichten. Denn der Weg zum utopischen Ziel ist lang. (320)

In dieser Sache argumentiere ich etwas anders:

1. Es trifft zu, dass ein Endziel, ein Ideal, eine Utopie nicht „wissenschaftlich bestimmt werden“ kann. Auf der anderen Seite darf aber nicht übersehen werden, dass die Bindung an ein Wertesystem immer auch eine Bindung an ein bestimmtes Ideal, eine bestimmte Utopie ist. In diesem grundlegenden Sinn ist ein nichtutopischer Standpunkt gar nicht erreichbar.
2. Das bedeutet jedoch nicht, dass sich der *radikale* Utopismus nicht vermeiden lässt. Er beruht auf einem Denkfehler, hinter dem sich der *Wunsch* nach einem vollkommenen Zustand verbirgt. Es wäre von Übel, für das Versprechen einer großen Versöhnung alles aufzugeben, was mühsam errungen worden ist.

3. Jenseits des radikalen Utopismus mit seiner Vollkommenheitsfixierung wird auch erkennbar, dass mehrere Weltanschauungen und speziell Wertsysteme bestimmte Ideale oder Utopien teilen, z.B. das Ziel, die gesamte Menschheit von der materiellen Not zu befreien. Hier sind diverse Kooperationen möglich; vgl. ERGÄNZUNG 20, Abschnitt 6.
4. Das Ziel, die „konkurrierenden Anschauungen gründlich aus[zu]merzen und [zu] vernichten“, ergibt sich nur im Rahmen eines weltanschaulichen Absolutheitsanspruchs, den die undogmatische Aufklärungsphilosophie aufgibt. Die Ausrichtung auf bestimmte Ideale oder Utopien führt also keineswegs zwangsläufig zur Gewalt.

Die Forderung, „für die Beseitigung konkreter Übel“ (322) zu arbeiten, unterstütze ich ebenso wie den Hinweis darauf, „daß wir keinen Himmel auf Erden schaffen können“ (325) und dass man sich nicht an ein Glücksideal binden sollte, „das nie verwirklicht werden kann“ (322). Ich betone aber gegen Popper, dass die von bestimmten Idealen getragene Entwicklung längerfristiger Veränderungsprojekte, deren Realisierung systemverändernde Reformen darstellen würden, sinnvoll sein kann. Das Plädoyer für die Ad-hoc-Technik tendiert bei ihm zur Haltung „Bloß keine größeren Experimente“. Das utopische Denken darf nicht auf die Formulierung abstrakter Ideale reduziert werden; zu berücksichtigen ist auch deren Ausgestaltung zu konkreten Veränderungsprojekten. So heißt es etwa bei Polak über die Utopie: „Ihr imaginatives und doch praktisches Denken über wünschenswerte Möglichkeiten macht sie zu einem mitbestimmenden und geistig fruchtbaren Faktor der Zukunftsgestaltung.“ (Polak 1968: 383) Kurzum, wer realistisch mit utopischen Vorstellungen bzw. Gesellschaftsidealen umgeht, wird in der Regel für schrittweise Veränderungen der bestehenden Gesellschaftsordnung durch Reformen eintreten; wenn er aber für den Übergang zu einer neuen Ordnung plädiert, dann nicht im Sinne des Übergangs zu einer vollkommenen Gesellschaft, der durch eine totale Revolution zu vollziehen ist.

Richtig ist, dass „keine Generation [...] künftigen Generationen zuliebe geopfert werden [darf], um eines Glücksideals willen, das nie verwirklicht werden kann“ (Popper 1968: 322), aber es kann sinnvoll sein, dass eine bestimmte Generation große Anstrengungen auf sich nimmt, um zukünftigen Generationen das Leben zu erleichtern, bessere Institutionen zu errichten usw.

4. Konsequenzen der Wesensprojektion

Nun beziehe ich die vom frühen Marx in Anspruch genommene, aber nicht systematisch entfaltete Lehre vom Wesen des Menschen in die kritischen Überlegungen ein. Ideologie_{kritisch} ist festzuhalten, dass die unbewusste Projektion der eigenen Ziele (soziopolitischer, ökonomischer oder anderer Art) in das Wesen des Menschen – oder auch in *die* Vernunft – von vielen weltanschaulichen Positionen aus erfolgen kann: „Das, was wir wollen, steht mit den im Wesen des Menschen liegenden Anforderungen im Einklang“, „Wir allein realisieren das im Wesen des Menschen liegende Ideal“. Mit empirisch-rationalen Mitteln lässt sich der Konflikt zwischen den unterschiedlichen inhaltlichen Füllungen dieser Denkform nicht entscheiden: Wesensbehauptung steht gegen Wesensbehauptung. Die einzelnen Theorien dieser Art sind wiederum an bestimmte weltanschauliche Hintergrundannahmen gebunden, die in der Regel in dogmatischer Form vertreten werden. Unter dogmatischen Vorzeichen erscheint die Annahme durchaus plausibel, die sich aus dem eigenen Wertsystem ergebenden Ziele seien im menschlichen Wesen verankert und *deshalb* die definitiv richtigen. Das beschriebene Denk- und Argumentationsmuster ist jedoch *nach Belieben* anwendbar. *Jede* Position kann postulieren: „Das, was wir wollen, steht im Einklang mit dem menschlichen Wesen; es ist daher ein höheres, ein ausgezeichnetes Wollen“. Entspricht der anvisierte Gesellschaftszustand den grundlegenden Erfordernissen der menschlichen Natur, so sind diejenigen, die ihn anstreben, im Recht und ihre Gegner im Unrecht. „Wir setzen uns dafür ein, dass das menschliche Wesen seine *wahre Wirklichkeit* erlangt“, das heißt immer auch „*Nur* wir setzen uns dafür ein, die anderen tun es nicht“. Und das besagt wiederum: „Die anderen haben das menschliche Wesen nicht richtig erkannt und sie verhalten sich *wesenswidrig* – sie verstoßen gegen die im Wesen des Menschen liegenden Forderungen“. Werden die eigenen Wertüberzeugungen auf diese Weise hypostasiert, d.h. in eine höhere Instanz projiziert, so

wird ihnen damit eine *Monopolstellung* verliehen. Der Glaube an eine Monopolstellung der eigenen Werte und Ziele kann unter Umständen *zusätzliche* Kräfte für deren Realisierung freisetzen; die undogmatische Aufklärungsphilosophie *will* jedoch keine Kräfte mehr einsetzen, die nur unter Bedingungen bedürfniskonformen Denkens aktiviert werden können. Geht man ins undogmatische Stadium über, folgt man also den Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz auch in der weltanschaulichen Dimension, so braucht man starke Rechtfertigungen bzw. Letztbegründungen dogmatischer Art nicht mehr – höhere Weihen zur Erlangung einer theoretischen Monopolstellung werden somit überflüssig. Das illusionäre Rechtfertigungen hervorbringende Gewissheitsverlangen wird zurückgedrängt.

4.1 Die Verbindung der Wesensprojektion mit dem radikalen Utopismus

Die formulierte generelle Kritik trifft auch das Denken des frühen Marx. Hier kommt jedoch der wichtige Gesichtspunkt hinzu, dass Marx die Wesensprojektion mit dem radikalen Utopismus *verbindet*. Diese besondere Konstellation ist nun näher zu analysieren. Die Wesensprojektion dient generell dazu, den eigenen Werten und Zielen eine höhere Rechtfertigung zu verschaffen. Diese Ziele sind in einigen Fällen auch realisierbar; dann wird ein *realisierbares* Projekt auf illusionäre Weise gerechtfertigt. Beim frühen Marx hingegen stützt diese Art der Rechtfertigung gerade ein nicht zu verwirklichendes Vorhaben, das auf der Vermengung eines abstrakten Gesellschaftsideals mit einem konkreten Veränderungsprojekt beruht. Dadurch, dass Marx sein wertsystemkonformes Gesellschaftsideal in das Wesen des Menschen projiziert, sodass es als das definitiv richtige erscheint, wird in diesem besonderen Fall der defizitäre radikale Utopismus weiter *verstärkt*. Diese Tendenz zeigt auch ein Aufsatz des frühen Herbert Marcuse:

Gerade der unbeirrbar Blick auf das Wesen des Menschen wird zum unerbittlichen Antrieb der Begründung der radikalen Revolution: daß es sich in der faktischen Situation des Kapitalismus eben nicht nur um eine ökonomische oder politische Krisis handelt, sondern um eine Katastrophe des menschlichen Wesens – diese Einsicht verurteilt jede bloße ökonomische oder politische *Reform* von vornherein zum Scheitern und fordert unbedingt die katastrophische Aufhebung des bestehenden Zustandes durch die *totale Revolution*. (Marcuse 1978: 536)

Die Wertverstärkung ist auch eine Immunisierung gegen Kritik. Nimmt man an, dass das fälschlich als realisierbares Projekt aufgefasste abstrakte Gesellschaftsideal im Wesen des Menschen verankert ist, so werden dadurch mögliche Zweifel an der Umsetzbarkeit noch stärker als zuvor abgewehrt. Glaubt man, dass der Mensch darauf ‚programmiert‘ sei, in einer perfekten Gesellschaft zu leben, so gelangt man auch zu der Überzeugung, dass diese Gesellschaft realisierbar ist – sonst wäre der Mensch ja dazu verdammt, auf Dauer so zu leben, wie es seinem Wesen *nicht* entspricht: „Was dir unerreichbar zu sein scheint, ist erreichbar, denn es entspricht dem menschlichen Wesen“. Ist der Mensch darauf angelegt, in einer vollkommenen Gesellschaft zu leben, so *muß* es möglich sein, eine solche Gesellschaft zu realisieren. Die höhere anthropologische Weihe macht den radikal-utopischen Denker noch sicherer, auf dem rechten Weg zu sein – sie *verfestigt* somit den grundlegenden Denkfehler, indem sie es überflüssig erscheinen lässt, die Realisierbarkeitsfrage explizit aufzuwerfen.

Eine höhere Rechtfertigung der eigenen Werte und Ziele wird häufig deshalb erstrebt, weil man sich von ihr eine beflügelnde, motivierende Wirkung verspricht. Bei Conrad Schmidt heißt es:

Das Bewußtsein, daß, was die Klasse erstrebt, in eben derselben Richtung sich bewegt, wie die Ziele, auf die ein von dem großen Menschheitsgedanken ergriffenes, wahrhaft humanes Denken notwendig hinweisen muß, dieses gute Gewissen muß den Mut der Streitenden, die idealistische Schwungkraft, die Opferwilligkeit, die der Kampf der Klasse von den Klassenmitgliedern verlangt, gewaltig beflügeln. (Schmidt 1974: 89)

„Das, was wir wollen, stimmt mit den im Wesen des Menschen liegenden Forderungen überein“ ist verwandt mit „Das, was wir wollen, stimmt mit den Forderungen der *Sittlichkeit* oder des *wahrhaft humanen Denkens* oder des *Naturrechts* überein“.⁸⁶ Man glaubt, einen für alle Menschen verbindlichen

⁸⁶ „Der Sozialismus ist im Recht, sofern er im Idealismus der Ethik gegründet ist. Und der Idealismus der Ethik hat ihn begründet.“ (Cohen 1974: 70).

Rechtsgrund gefunden zu haben. Im undogmatischen Stadium stehen Wertsysteme, Gesellschaftsideale usw. in einem Konkurrenzverhältnis, und man versucht, die eigenen Vorstellungen in dieser oder jener Hinsicht als überlegen zu erweisen; auf absolute Begründungen wird verzichtet. Die entsprechenden Begründungsstrategien, die allesamt darauf hinauslaufen, einem Wertsystem, das im Kern aus Hypothesen zur Bewältigung von Lebensproblemen besteht, mit kognitiv unsauberem Mitteln eine höhere Legitimation zu verschaffen, verfallen der Kritik. Die Ziele bzw. der Sinn menschlichen Lebens ergeben sich aus dem jeweiligen Wertsystem, es handelt sich nicht um *objektive* Größen, die man durch *Erkenntnis* erschließen könnte. Diese Offenheit gilt es *auszuhalten*, sie sollte nicht durch Konstruktionen, die das Gewissheitsverlangen befriedigen, geschlossen werden. Wertsysteme sind ebenso wie Weltbildtheorien nach den Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz zu behandeln. Dazu gehört, dass die eigenen Wertüberzeugungen als solche *kenntlich* zu machen sind, sodass eine kritische Diskussion über sie und die aus ihnen erwachsenden Konzepte möglich wird. Außerdem ist nun das konkrete Veränderungsprojekt entscheidend und *nicht* das abstrakte Ideal. So akzeptieren viele Wertsysteme das Ideal der Beseitigung der materiellen Not auf der Welt; die unterschiedliche Wege, sich an dieses Ideal anzunähern, können jedoch mehr oder weniger *geeignet* sein.

Mit dem radikalen Utopismus ist der weltanschauliche Absolutheitsanspruch und damit auch die Annahme verbunden, man wisse, wie die ‚wahre‘ Gesellschaftsordnung beschaffen sei. Lässt sich aber der Anspruch, das definitiv richtige Bewusstsein zu besitzen, nicht einlösen, so ergibt sich daraus eine prinzipielle Rechtfertigung demokratischer Abstimmungsverfahren. Sie erlauben es, „*Verantwortlichkeit* für politisches Handeln unter Bedingungen zuzuteilen, die es gerade nicht gestatten, von ‚richtigem‘ Bewusstsein und der Möglichkeit ‚wahrer‘ Gesellschaft zu sprechen“ (Becker 1974: 8f.).

Weil es im Bereich politischer Wertvorstellungen ‚Wahrheit‘ im Sinn von erkenntnismäßiger ‚Richtigkeit‘ prinzipiell nicht geben kann, tritt die erklärte Bereitschaft einer Mehrheit von Staatsbürgern, die nicht vorhersehbaren Konsequenzen einer Praktizierung ihres Wertvorschlages zu *verantworten*, an die Stelle solcher Richtigkeitskriterien. Der Sinn demokratischer Mehrheitsbildung im Rahmen von Abstimmungsverfahren ist nur dann zu begreifen, wenn man die Illusion aufgibt, es könne ein – womöglich wissenschaftlich – garantierbares Wissen vom ‚richtigen‘ Leben der Menschen in Staat und Gesellschaft geben [...]. Andernfalls wäre freie Parteienkonkurrenz – wenn man die politischen Parteien in demokratischen Staaten als die Hauptträger gesellschaftspolitischer Zielvorstellungen ansieht – eine überflüssige und sinnlose Angelegenheit. (133f.)

4.2 Anthropologische und geschichtstheoretische Konsequenzen

Die Verbindung der Wesensprojektion mit dem radikalen Utopismus hat bedeutsame *anthropologische* Konsequenzen, seien sie nun implizit wirksam oder explizit geäußert. Ist der Mensch von seinem Wesen her darauf angelegt, in einer vollkommenen Gesellschaft zu leben, die durch ein harmonisches Miteinander gekennzeichnet ist, so ist er an sich *gutartig* – das gutartige menschliche Wesen findet in der perfekten kommunistischen Gesellschaft seine wahre Wirklichkeit.

Mit dieser Anthropologie hängt wiederum eine bestimmte *Sicht der Geschichte* zusammen: Der an sich gutartige Mensch ist durch bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse von diesem Wesen entfremdet worden – diese Verhältnisse hindern ihn daran, diesem Wesen gemäß zu leben. Durch deren Umwälzung aber kann der Mensch zu seiner guten Natur zurückgeführt werden. „Das Böse und das Leid erscheinen bei [Marx] als die Hebel der künftigen Emanzipation, sie besitzen keinen eigenen Sinn, sind keine notwendigen Bestandteile des Lebens, gehen völlig darin auf, gesellschaftliche Fakten zu sein.“ (Kolakowski 1: 472)

Um die Frage „Was ist der Mensch?“ hat Marx sich kaum gekümmert, und er scheint eine Vorstellung vom Menschen als selbstverständlich vorausgesetzt zu haben, die stark Rousseausche Züge aufweist. Das Böse im Menschen ist für Marx wesentlich nur die Folge einer falschen sozioökonomischen Ordnung. Das heißt: eine falsche sozioökonomische Ordnung ermöglicht es dem Menschen, ja provoziert ihn dazu, das in ihm latente Böse zu realisieren. Ändert die Verhältnisse, dann hat das Böse gewissermaßen keinen Anhaltspunkt oder kein Lebens-element mehr – es stirbt ab. (Künzli 1969: 168)

Der frühe Marx entfaltet seine anthropologische Überzeugung des an sich gutartigen Menschen und die damit zusammenhängende Sicht der Geschichte als Prozess der Wiederherstellung der gutartigen Grundnatur nicht systematisch; diese haben bei ihm den Status implizit anerkannter Annahmen, die seine konkreten Ausführungen prägen. Marx glaubt, dass der Mensch „sich von seiner guten und edlen Natur losgelöst hat und nun, auf der Suche nach sich selbst, in der Weltgeschichte umherirrt. Die gezielte Dialektik der materiellen Verhältnisse wird es ihm ermöglichen, sich selbst in seiner humanistisch gesehenen Idealform wiederzufinden.“ (Theimer 1969: 12) Die beiden angeführten Theoreme sind abzulehnen, da sie unmittelbar aus dem radikalen Utopismus abgeleitet sind:

1. Ist der Mensch *nicht* von seinem Wesen her auf das Leben in einer vollkommenen Gesellschaft angelegt, so besteht auch kein Grund mehr zu der Annahme, dass er an sich *völlig* gutartig ist. Aus empirisch-rationaler Sicht spricht wenig dafür, z.B. alle destruktiven und aggressiven Elemente menschlichen Lebens aus seiner Naturanlage auszuschalten.
2. Damit entfällt auch die Möglichkeit, diese Elemente menschlichen Lebens exklusiv auf bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse *zurückzuführen*, sodass sie durch eine soziale Revolution überwunden werden könnten. Von keiner Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse ist eine völlige Eliminierung des Bösen zu erwarten.

Der Glaube an den durch eine schlechte Gesellschaft von seinem gutartigen Wesen entfremdeten Menschen ist eine defizitäre Konstruktion, die sich aus dem fundamentalen Denkfehler des radikalen Utopismus ergibt und zusammen mit der Wesensprojektion dazu beiträgt, diesen zu *verfestigen*.

Die mit der anthropologischen Annahme eines an sich völlig gutartigen Menschen verbundene Sicht der Geschichte enthält noch ein weiteres Element. Folgt man ihr, so wird man auch postulieren, dass die Menschen *zunächst*, in der ersten großen Phase, ihrem gutartigen Wesen gemäß gelebt haben. Erst zu Beginn der zweiten großen Phase sind sie dann durch bestimmte gesellschaftliche Veränderungen von ihrem Wesen entfremdet, mit ihm entzweit worden. Diese Entfremdung hat sich immer weiter verschärft, bis dann am Ende durch deren Aufhebung die Wiederaneignung des menschlichen Wesens eingeleitet wird, welche die dritte große Phase bestimmt. Der radikale Utopismus führt also, wird er mit der Wesensprojektion verbunden, zu einer dazu passenden *Dreiphasentheorie der Gesamtentwicklung der Menschheit*, die ebenfalls nicht explizit entfaltet sein muss. Das abstrakte Gesellschaftsideal wird in diesem Modell nicht nur in die Zukunft, sondern auch in die Vergangenheit projiziert. Trifft es aber nicht zu, dass der Mensch von seinem Wesen her auf das Leben in einer vollkommenen Gesellschaft angelegt ist, so besteht auch kein Grund mehr zu der Annahme, dass er in der ersten Phase in einer Gesellschaft gelebt hat, die in gewisser Hinsicht bereits *vollkommen* war. In seinen Studien zur Frühgeschichte der Menschheit, die allerdings Phase 2 seines Werks zuzuordnen sind (während gegenwärtig das Frühwerk thematisiert wird), hat Engels diesen Theorie-Teil explizit ausgeführt und die der Klassengesellschaft vorangehende Urgesellschaft als eine nicht-entfremdete Daseinsweise des Menschen dargestellt.

Es sei eine „wunderbare Verfassung“ gewesen, meinte er, da sie für Herrschaft und Knechtschaft keinen Raum hatte. [...] Was danach kam, erscheint darum als eine tiefe Degradation, „als ein Sündenfall von der einfachen sittlichen Höhe der alten Gentilgesellschaft“. Und dieser Absturz in die massenhafte Sklaverei soll, wie es bei Engels herauskommt, die notwendige Bedingung für allen weiteren geschichtlichen Fortschritt und letztlich für den zukünftigen Sozialismus sein. (Fleischer 1969: 82)

Aus der fehlerhaften Annahme des radikalen Utopismus, eine vollkommene Gesellschaft sei in Kürze realisierbar, erwächst so die zusätzliche Fehleinschätzung, am Anfang der menschlichen Geschichte habe es bereits einen in gewisser Hinsicht vollkommenen Gesellschaftszustand gegeben. Das mit dem radikalen Utopismus verbundene Dreiphasenmodell lässt sich auch folgendermaßen fassen: Auf das erste Paradies auf Erden folgt die lange Zeit der Entfremdung und Entzweiung, ehe dann das zweite und endgültige Paradies auf Erden anbricht.

Durch das Dreiphasenmodell der geschichtlichen Entwicklung werden Zweifel an der Realisierbarkeit einer vollkommenen Gesellschaft nach einer weiteren Seite hin abgewehrt: Hat es bereits einmal einen in gewisser Hinsicht vollkommenen Zustand gegeben, so muss die Wiederherstellung

dieses Zustands grundsätzlich als *möglich* gelten. Damit wird eine zusätzliche höhere Rechtfertigung erlangt: Die eigenen Werte und Ziele werden nicht nur im Wesen des Menschen verankert, sondern auch in der Geschichte, speziell in ihrer ersten Phase, sodass man die angestrebte Ordnung als Erneuerung dieser alten wesens- bzw. naturgemäßen Ordnung ausgeben kann. Ist die große Harmonie der ursprüngliche und wesensgemäße Zustand, so kann man nichts Besseres tun als zu ihr zurückzukehren oder sie in höherer Form zu erneuern.

Die Projektion der eigenen Werte und Ziele in das Wesen des Menschen zieht, wie man sieht, eine in kognitiver Hinsicht defizitäre Anthropologie und Geschichtstheorie nach sich. Wird z.B. die Tatsache, dass der Mensch in gewisser Hinsicht unter das Joch seiner eigenen Produkte gerät, als Entfremdung von seinem Wesen gedeutet, so hat man damit präjudiziert, dass die fraglichen Institutionen aufzuheben sind. Die Institutionalisierung als solche gilt hier als ein historisch begrenztes Übel.

Die Dreiphasentheorie der geschichtlichen Entwicklung ist beim frühen Marx im Sinne eines *Fortschrittsmodells* zu verstehen: In der ersten Phase lebte der Mensch demnach zwar in gewisser Hinsicht im Einklang mit seinen Wesensanforderungen, aber insgesamt in einer *unentfalteten* Form, sodass der Übergang zur zweiten Phase erforderlich war, um das menschliche Potenzial zu entwickeln, was wiederum nur unter Bedingungen der zunehmenden Entfremdung möglich war. Erst in der dritten Phase lebt der Mensch dann in *entfalteter* Form im Einklang mit seinen Wesensanforderungen. In der Technik sieht Marx die Kraft, welche zur Rückgewinnung des von ihr Zerstörten führt. Die vollkommene kommunistische Gesellschaft erscheint somit als Wiederherstellung der ursprünglichen wesensgemäßen Gesellschaft *auf höherer Ebene*. Wie das Theorem vom an sich guten Menschen und von dessen Wiederherstellung in der zukünftigen Gesellschaft, so fungieren auch die Annahme einer wesensgemäßen Urgesellschaft und das Fortschrittsmodell als *Verstärker* des radikalen Utopismus.

Entsprechendes gilt für zwei weitere Elemente, die kurz behandelt werden sollen. Wird die Dreiphasentheorie vom radikalen Utopismus getragen, so müssen – auch wenn dies implizit bleibt – das Ende des ersten und der Beginn des zweiten vollkommenen Zustands auf spezifische Weise gedacht werden, nämlich als *Beginn der Entzweiung*, welche die anfängliche Einheit von Wesen und Existenz aufhebt, und als eine *Aufhebung der fundamentalen Entzweiung* und ihrer vielfältigen Konsequenzen, die zur Einheit von Wesen und Existenz zurückführt. Ist hingegen der Mensch *nicht* von seinem Wesen her auf das Leben in einer vollkommenen Gesellschaft angelegt, so besteht auch kein Grund mehr zu der Annahme, dass er aus dem in der ersten Phase bestehenden ansatzweise vollkommenen Gesellschaftszustand durch eine fundamentale *Verfehlung*, durch eine Art Sündenfall herausgefallen ist, dessen Aufhebung später zur Wiederherstellung der Harmonie führt. Nach dieser Konzeption gibt es somit ein *Allheilmittel* für alle sozialen Übel: Glaubt man den *einen* Faktor zu erkennen, der die Entfremdung zur Folge gehabt hat, die sich dann immer weiter verschärft, so wird man auch meinen, durch Korrektur dieses Faktors alle Dinge wieder in Ordnung bringen zu können. Die Frage „Wie können wir zur großen Harmonie gelangen?“ darf nicht unbeantwortet bleiben, und die *menschliche Emanzipation* kann als durchführbar gelten, wenn alle relevanten Übel letztlich aus *einer* Quelle entspringen und durch deren Austrocknen eliminierbar sind.

An dieser Stelle schiebe ich einen allgemeinen ideologiekritischen Exkurs zum Dreiphasenmodell und seinen Elementen ein. Jede weltanschauliche Position kann ihre Werte und Ziele durch Anwendung der unbewussten Wertprojektion mit höheren Weihen versehen. Zumindest für diejenigen Weltanschauungen, die einem relativ späten Stadium der geschichtlichen Entwicklung angehören und sich hier der Wertprojektion bedienen, gilt nun, dass sie das Dreistadienschema benutzen können, um eine *positions-konforme Geschichtsauffassung* hervorzubringen. Demnach waren die eigenen Werte und Ziele in der ersten Phase bereits realisiert, wenn auch vielleicht nur ansatzweise, während es in der zweiten Phase zu einer immer stärker werdenden Entfremdung vom menschlichen Wesen gekommen ist, die in der dritten Phase durch den erneuten Einklang zwischen Wesen und Existenz abgelöst wird. Sofern dabei nicht der radikale Utopismus in dieser oder jener Version grundlegend

ist, kommt es zu Ausformungen, die sich deutlich von der des frühen Marx unterscheiden und die gesonderter Untersuchung bedürfen, die hier nicht erfolgen kann.

Ist das jeweilige Gesellschaftsideal realisierbar, wird also kein Vollkommenheitszustand anvisiert, so können auch die Annahmen über die erste Phase in der Hauptsache zutreffend sein. Zu berücksichtigen ist ferner, dass das Dreiphasenmodell nicht nur auf die Gesamtentwicklung der Menschheit, sondern auch auf beschränkte Zeiträume bezogen werden kann. So lässt sich z.B. die Entwicklung seit dem Mittelalter oder einem anderen Zeitpunkt nach diesem Muster deuten. Bei diesen Anwendungen ist es möglich, das Dreiphasenschema vom Fortschrittsmodell *abzukoppeln*. Dann gilt ein bestimmtes, relativ spätes Stadium der geschichtlichen Entwicklung als erste Phase, die dann durch bestimmte gesellschaftliche Prozesse zerstört worden ist, und Ziel ist, diese als wesensgemäß angeordnete Ordnung in der dritten Phase *wiederherzustellen*.⁸⁷ Das ist etwas anderes als die Wiederherstellung *auf höherer Ebene*, von der vorhin die Rede war. Einige Formen der romantischen Kapitalismuskritik lassen sich hier verorten, während die Saint-Simonisten bereits ein Fortschrittsmodell vertreten:

In den Augen der Romantiker, der Saint-Simonisten und des jungen Marx verdient es die industrielle Welt, in ihrer zeitgenössischen Form nicht nur als Quelle des sozialen Unrechts verurteilt zu werden, sondern auch als eine Gesellschaft, in der die negative Bindung des egoistischen Privatinteresses die positiven Beziehungen der Menschen untereinander fast völlig verdrängt hat; es ist eine Welt, in der alles käuflich ist und alles nur insofern einen Wert besitzt, als es wiederverkauft werden kann, in der die egoistischen Motivationen den bloßen Wert von Solidarität und menschlicher Gemeinschaft zersetzt haben. Die Romantiker pflügten dem technischen Fortschritt allein die Schuld an diesem Verfall zuzuschreiben und idealisierten die vorindustriellen Dorf- oder Rittergemeinschaften. Die Saint-Simonisten übernahmen die Kritik der neuen Ordnung [...], die aus der Revolution hervorgegangen war, von der Romantik, doch suchten sie den Ausweg nicht in der Vergangenheit, sondern in der rationalen Organisation der Produktion und im technischen Fortschritt selber, der [...] die eigenen destruktiven Folgen unausweichlich überwinden und der Menschheit (d.h. vornehmlich Europa) die organische Einheit auf der Basis einer hochentwickelten Technik zurückerstatten würde und die nicht vom Primitivismus und der Stagnation des dörflichen Lebens abhängig wäre. (Kolakowski 1: 219f.)

Jede Variante des Dreiphasenmodells bedarf daher gesonderter Diskussion.

4.3 Religiöse und areligiöse Varianten

In diesem Zusammenhang komme ich kurz auf strukturelle Entsprechungen in *religiösen* Weltanschauungen zu sprechen. Mit der Wesensprojektion korrespondiert hier die Projektion der eigenen Werte und Ziele in den Willen des einen Gottes oder einer bestimmten Gottheit, der andere Gottheiten gegenüberstehen. Der Einfachheit halber konzentriere ich mich auf die monotheistische Variante. Viele religiöse Weltanschauungen postulieren „Das, was wir wollen, steht im Einklang mit dem Willen Gottes; es ist daher ein höheres, ein ausgezeichnetes Wollen“. Das bedeutet wiederum, dass es sich um ein nach Belieben anwendbares und daher kognitiv wertloses Denkmuster handelt. Alles zur Wesensprojektion Gesagte kann auch auf die religiöse Art der Projektion angewandt werden.

Im religiösen Denkraum werden sehr unterschiedliche Wertsysteme und Idealvorstellungen vertreten. Im gegenwärtigen Zusammenhang sind vor allem diejenigen religiösen Sichtweisen von Interesse, die ebenfalls das Ideal einer *vollkommenen* Gesellschaft verfolgen, das aus empirischer Sicht nicht realisierbar ist. Diese Weltauffassungen weisen dieselbe *Struktur* auf wie das Denken des frühen Marx. Das *Reich Gottes auf Erden* korrespondiert hier mit der kommunistischen Gesellschaft; beide haben den Status eines (zumindest in der entscheidenden Hinsicht) paradiesischen Zustands. In dieser Form religiöser Weltanschauung finden sich implizit oder explizit strukturähnliche Grundannahmen wie bei Marx: Der Mensch wird als ein Wesen gedacht, das darauf angelegt ist, im Einklang mit dem göttlichen Willen zu leben. In der ersten Phase der Geschichte hat der Mensch entsprechend gelebt; dann ist er durch eine fundamentale Verfehlung – den Sündenfall – aus der göttlichen

⁸⁷ Die *romantische* Kapitalismuskritik wird in einigen Varianten von der Sehnsucht nach einem einfachen Leben, von der Ablehnung komplexerer, weniger überschaubarer gesellschaftlicher Zustände getragen.

Ordnung herausgefallen und in die sich immer weitere auskristallisierende Entfremdung von Gott geraten, bis er am Ende in das zweite Paradies eintritt.

Man kann die Theorie des frühen Marx in *historischer* Hinsicht als säkularisierte Variante der früher entstandenen religiösen Weltanschauung des beschriebenen Typs begreifen; aus der Sicht der erkenntniskritischen Ideologietheorie ist es jedoch von vorrangiger Bedeutung, den strukturellen Zusammenhang zu erfassen. In *systematischer* Hinsicht gilt: Der defizitäre radikale Utopismus soziopolitischer Art, der eine vollkommene Gesellschaft anvisiert, kann sowohl in religiöser als auch in areligiöser Form entwickelt werden. In einigen Fällen wird die Säkularisierung negativ, die ursprüngliche religiöse Variante aber positiv bewertet; dabei wird verkannt, dass auch die religiöse Variante auf dem Grundfehler des radikalen Utopismus beruht.

Die generelle Kritik am radikalen Utopismus gesellschaftsbezogener Art lässt sich, wenn man einen Zwischenschritt hinzufügt, auch auf Vorstellungen einer *jenseitigen* vollkommenen Gesellschaft übertragen. Die undogmatische Aufklärungsphilosophie areligiösen Typs (vgl. ERGÄNZUNG 21, Abschnitt 3) argumentiert folgendermaßen: Die Annahme eines Weiterlebens im Jenseits ist nur dann akzeptabel, wenn *empirisch-rationale* Argumente dafür vorgebracht werden können; ist das nicht der Fall, so ist sie als überzeugungssystem- und insbesondere bedürfniskonforme Konstruktion einzuschätzen. Das gilt speziell auch für die Annahme, in einem jenseitigen Paradies werde das Zusammenleben der Menschen in vollkommener Harmonie stattfinden. Die Theorie des frühen Marx kann, wie in Abschnitt 2 bereits dargelegt, auch als Säkularisierung dieser früher entstandenen religiösen Konzeption angesehen werden: Zum einen wird der religiöse durch einen areligiösen Denkrahmen ersetzt, zum anderen wird der soziale Vollkommenheitszustand vom Jenseits ins Diesseits verlagert.

Löst man sich vom radikal-utopischen Denken und den mit ihm verbundenen Überzeugungen, so lassen sich bestimmte alte Denkmuster überwinden:

1. Man hat es nicht mehr *notig*, die eigenen Werte und Ziele in das Wesen des Menschen, den Willen Gottes oder eine andere höhere Instanz zu projizieren.
2. Man braucht den Menschen daher nicht mehr als von Natur aus völlig gutartig und auf soziale Harmonie angelegt zu denken, sondern kann die Bestimmung der menschlichen Naturanlagen der empirischen Forschung überlassen.
3. Da man nicht mehr an ein normativ gehaltvolles Wesen des Menschen glaubt, ist man auch nicht mehr genötigt, die Gesamtentwicklung der Menschheit im Rahmen des Dreistadienschemas zu denken, d.h. als Prozess, der von einem wesensgemäßen Anfangszustand in die Entfremdung vom Wesen und schließlich in die erneuerte Einheit von Wesen und Existenz führt.

Bedenkt man, dass das Dreistadienschema nicht an den radikalen Utopismus gebunden ist, so wird erkennbar, dass es vielfältige Möglichkeiten gibt, Theorien der *großen Entfremdung* von einer höheren Instanz (sei dies nun das Wesen des Menschen, der Wille Gottes usw.) zu entwickeln, die immer auch Theorien der *globalen Fehlentwicklung der Menschheit* sind. Die undogmatische Aufklärungsphilosophie befreit von diesem Denkwang. Für sie gibt es zwar diverse Fehlentwicklungen und Krisen, die jeweils gesondert zu untersuchen sind, aber nicht mehr *die große Entfremdung vom Wesen*, nicht mehr *die ursprüngliche Verfehlung* religiöser oder areligiöser Art, die in die zweite Phase des Modells hineinführt. Alle Ausformungen des so verstandenen Entfremdungsmodells verfallen daher der Kritik, auch wenn sie nicht mit dem radikalen Utopismus verbunden sind.

Besonders gründliche Denker haben den historischen Ur-Sündenfall unserer Zivilisation sogar schon im alttestamentlichen sogenannten Kulturbefehl („Macht euch die Erde untertan!“) identifiziert. Andere halten den Weg vom Mythos zum Logos für den ursprünglichen Irrweg, der uns in die Sackgasse unserer Gegenwartszivilisation hineingeführt hat. Wieder andere möchten immerhin noch das Mittelalter als akzeptablen Teil unserer Herkunftsgeschichte retten und lassen entsprechend das Verhängnis der Neuzeit mit jener Wissenschaftsrevolution seinen Anfang nehmen, die wir mit dem Namen Galilei oder Newton verbinden. (Lübbe 1983: 139)

5. Die Lehre von der historischen Notwendigkeit

Bislang habe ich mich – im Rahmen des kognitiven und des kritischen Diskurses – mit zwei Elemente des Überzeugungssystems des frühen Marx befasst: der Annahme einer in Kürze bevorstehenden vollkommenen Gesellschaft und der damit verbundenen Theorie vom Wesen des Menschen. Ein zentrales Denkelement des frühen Marx (und des frühen Engels) ist jedoch noch gar nicht behandelt worden, nämlich die Überzeugung, dass der Übergang vom Kapitalismus zum Kommunismus mit *historischer Notwendigkeit* erfolgt.

Ich beginne mit kognitiv-rekonstruierenden Überlegungen. Die für Phase 1 charakteristische Konzeption findet sich bereits in Engels' Artikel *Die innern Krisen* von 1842. England wird als ein auf „Handel, Schiffahrt und Industrie“ angewiesenes, an natürlichem Reichtum armes Land beschrieben, das „sich nur durch fortwährende Steigerung der industriellen Produktion auf der einmal erreichten Höhe halten kann“ (1: 457). Die Industrie schafft eine sich reißend vermehrende „Klasse von Nichtbesitzenden, von absolut Armen“, die „nie stabilen Besitz erwerben“ kann und daher „nicht wieder abzuschaffen“ (459) ist. Kommt es nun zu einer „große[n] Handelskrise“, so wird „die ganze Klasse brotlos“ (459). Dem Proletariat wird dann *nichts anderes übrig bleiben* als zu revoltieren; „die Scheu vor dem Hungertode wird dann stärker sein als die Scheu vor dem Gesetz“ (460). Das Proletariat ist schon jetzt die zahlenmäßig größte und in diesem Sinne die *mächtigste* Klasse – es ist sich seiner Macht nur noch nicht bewusst geworden. Das wird sich in der großen Handelskrise, die Engels in Kürze erwartet, ändern. Die Revolution ist demnach in England *unausbleiblich*, und sie kann sich nicht „auf friedlichem Wege“ vollziehen: „[N]ur eine gewaltsame Umwälzung der bestehenden unnatürlichen Verhältnisse, ein radikaler Sturz der adligen und industriellen Aristokratie [kann] die materielle Lage des Proletariats verbessern“ (460).

Engels bringt das Proletariat mit einem Prinzip in Verbindung, „das die Fäden des historischen Fortschritts leitet“ (456f.). Es erscheint als diejenige Klasse, die bald *gezwungen* sein wird, die „bestehenden unnatürlichen Verhältnisse“ gewaltsam umzuwälzen und damit die geschichtliche Entwicklung zu vollenden. In Engels' *Briefen aus London* heißt es entsprechend:

So zeigt England das merkwürdige Faktum, daß, je tiefer eine Klasse in der Gesellschaft steht, je „ungebildeter“ sie im gewöhnlichen Sinne des Wortes ist, desto näher steht sie dem Fortschritt, desto mehr Zukunft hat sie. Im ganzen ist dies der Charakter jeder revolutionären Epoche, wie dies namentlich bei der religiösen Revolution, deren Produkt das Christentum war, sich zeigte: „selig sind die Armen“, „die Weisheit dieser Welt ist zur Torheit geworden“ usw. Aber so deutlich ausgeprägt, so scharf abgestuft wie jetzt in England, erschien dies Vorzeichen einer großen Umwälzung wohl noch nie. (1: 468f.)

In einem Brief aus den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* grenzt sich Marx von denjenigen ab, die „dogmatisch die Welt antizipieren“ (1: 344). Er will „aus den *eigenen* Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln“: „Wir treten [...] nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien.“ (345) Dass es die Aufgabe der Philosophie sein müsse, durch kritische Analyse der bestehenden Welt die in ihr enthaltenen Keime einer neuen Welt herauszuarbeiten, hängt mit der Überzeugung zusammen, dass der Geschichte selbst ein *Ziel* innewohnt, dessen Verwirklichung in Kürze bevorsteht. Wer durch Analyse der alten Gesellschaft die neue zu finden glaubt, unterstellt, *dass die Geschichte sich selbst gesetzmäßig auf eine bestimmte neue Welt zubewegt*. Die Philosophie hat die objektive Zielgerichtetheit der Geschichte zu enthüllen. Die von der wissenschaftlichen Analyse des Bestehenden abgelöste „Konstruktion der Zukunft“ (344) gilt daher als Irrweg. Hier wird erkennbar, dass die Lehre von der historischen Notwendigkeit es erlaubt, die eigene Position als der Konkurrenz haushoch überlegen darzustellen: „Was wir wollen, steht im Einklang mit der Gesetzmäßigkeit der Geschichte, während ihr euch damit begnügt, die bestehende Gesellschaft mit einem willkürlich erfundenen Ideal zu konfrontieren“. Bei Marx heißt es: „Es wird sich zeigen, daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die *Vollziehung* der Gedanken der Vergangenheit. Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine *neue* Arbeit beginnt, sondern mit Be-

wußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt.“ (346) Marx will durch „Reform des Bewusstseins“ (346) den Plan der Geschichte bewusst machen, um dessen Verwirklichung vorzubereiten.

Das reformierte Bewußtsein ist für Marx aus dem Grund die fundamentale Bedingung der gesellschaftlichen Veränderung, weil es die Aufdeckung und klare Ausformung dessen ist oder sein kann, was nur ein *implizites* Bewußtsein war; daß sie den Prämissen eine transparente Gestalt verleiht, die bereits wahrhaftig an den Fundamenten des bisher geführten Befreiungskampfes lagen, daß sie also die unbewußte geschichtliche Tendenz in die bewußtgewordene Tendenz verwandelt oder daß das, was bislang nur ein Geschichtstrieb war, sich in eine *freie* Aktivität verwandelt. (Kolakowski 1: 147)

In *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* kommt Marx auch auf die Frage zu sprechen, ob eine „Praxis à la hauteur des principes“ (1: 385), d.h. eine kommunistische Revolution, in Deutschland überhaupt möglich sei. Kann sich die Kritik der spekulativen Rechtsphilosophie Hegels zur revolutionären Praxis fortentwickeln, ist sie fähig, „die Massen zu ergreifen“ (385) und damit zur materiellen Gewalt zu werden, welche die bestehende Ordnung zu stürzen vermag? Spricht die Tatsache, dass Deutschland es noch nicht zur „politischen Emanzipation“ (386) gebracht hat, nicht gegen die Durchführung einer sozialen Revolution? In Deutschland sind nach Marx die „*barbarischen Mängel* des *ancien régime*“ mit den „*zivilisierten Mängeln* der *modernen Staatswelt*“ (387) kombiniert – es vereint die Nachteile und nur die Nachteile beider Systeme. Wenn aber in Deutschland der „*Mangel der politischen Gegenwart*“ seinen vollendeten Ausdruck findet, dann kann es „die spezifisch deutschen Schranken nicht niederwerfen, ohne die allgemeine Schranke der politischen Gegenwart niederzuwerfen“: „Nicht die *radikale* Revolution ist utopischer Traum für Deutschland, nicht die *allgemein menschliche* Emanzipation, sondern vielmehr die teilweise, die *nur* politische Revolution, die Revolution, welche die Pfeiler des Hauses stehenläßt.“ (388). In Deutschland gilt: Alles oder Nichts! „In Deutschland kann *keine* Art der Knechtschaft gebrochen werden, ohne *jede* Art der Knechtschaft zu brechen. Das *gründliche* Deutschland kann nicht revolutionieren, ohne *von Grund aus* zu revolutionieren.“ (391) Zu einer radikalen deutschen Revolution wird es kommen, wenn sich aufgrund der Entwicklung des Monopols zu seinen letzten Konsequenzen eine „Klasse mit *radikalen Ketten*“ (390) gebildet haben wird. Der Kapitalismus erzeugt zwangsläufig „eine Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt“ – eine Sphäre, an der „das *Unrecht schlechtbin*“ (390) verübt wird. Da das Proletariat der „*völlige Verlust* des Menschen“ ist, kann es nur durch die „*völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen“ (390). Das Proletariat, das bereits die „*faktische* Auflösung“ (391) der bisherigen Weltordnung ist, wird die Auflösung dieser Ordnung vollziehen. Es wird die allgemeine „*Negation des Privateigentums*“ verlangen und damit nur zum „*Prinzip der Gesellschaft*“ erheben, was in ihm selbst verkörpert ist – die Negation des Privateigentums innerhalb der bestehenden Gesellschaft, in welcher „der Privateigentümer König ist“ (391).

Marx zweifelt nicht daran, dass eine kommunistische Revolution in Deutschland *unausweichlich* ist, er sucht nur eine Begründung für seine Gewissheit. Das Ergebnis steht von vornherein fest: Die Voraussetzungen für eine radikale Revolution sind in Deutschland im Entstehen begriffen. „Die revolutionäre Gewißheit führt zur empirischen Analyse, um die Logik der Selbstvernichtung, die Logik der Revolution, die Logik der universalen Emanzipation der Menschheit zu erweisen.“ (Popitz 1973: 94) Marx' theoretische Konstruktion beruht auf der Annahme, dass der vollkommene Zustand – der als Wiedergewinnung des menschlichen Wesens gedacht wird – aus dem tiefsten Elend hervorgehen wird. Mit dem Proletariat ist der „*völlige Verlust* des Menschen“ erreicht, der in die „*völlige Wiedergewinnung des Menschen*“ umschlagen muss. Marx postuliert, dass sich im Proletariat *zwangsläufig* alle Mängel der bestehenden Gesellschaft konzentrieren und dass diese Konzentration zur Auflösung der bestehenden Gesellschaftsordnung führen müsse. Nach Karl Löwith sieht Marx

im Proletariat das weltgeschichtliche Instrument zur Erreichung des eschatologischen Zieles aller Geschichte durch eine Weltrevolution. Das Proletariat ist gerade darum das auserwählte Volk des historischen Materialismus, weil es von den Privilegien der herrschenden Gesellschaft ausgeschlossen ist. Ebenso wie Sieyès vor dem Ausbruch der Französischen Revolution proklamiert hatte, der Bürger sei *nichts* und gerade deshalb *berechtigt, alles* zu werden, so proklamiert Marx, 50 Jahre nach dem Sieg der bürgerlichen Gesellschaft, die universale Mission des

Proletariats, das sich aus ihr entwickelt hatte. Das Proletariat hat einen totalen Anspruch, weil es total entfremdet ist. (Löwith 1961: 41f.)

In demjenigen Pariser Manuskript, dem man die Überschrift *Die entfremdete Arbeit* gegeben hat, knüpft Marx an einige Thesen der zeitgenössischen Nationalökonomie an, deren Grundansatz er jedoch verwirft. Er will über die Nationalökonomie hinausgehen und „den wesentlichen Zusammenhang zwischen dem Privateigentum, der Habsucht, der Trennung von Arbeit, Kapital und Grundeigentum, von Austausch und Konkurrenz, von Wert und Entwertung des Menschen, von Monopol und Konkurrenz etc., von dieser ganzen Entfremdung mit dem *Geldsystem* [...] begreifen.“ (EB: 511) Die Nationalökonomie erkenne vor allem nicht, dass der Kommunismus *gesetzmäßig* aus der extremen Entfremdung hervorgehen wird, die ihrerseits die unvermeidliche Konsequenz der bisherigen Geschichte ist. Um dies zu zeigen, nimmt Marx eine Entfremdungsanalyse vor. „Der Arbeiter wird umso ärmer, je mehr Reichtum er produziert, je mehr seine Produktion an Macht und Umfang zunimmt. Der Arbeiter wird eine umso wohlfeilere Ware, je mehr Waren er schafft. Mit der *Verwertung* der Sachwelt nimmt die *Entwertung* der Menschenwelt in direktem Verhältnis zu.“ (511) Je mehr der Arbeiter produziert, je größer die „Verwirklichung der Arbeit“, desto größer ist die „*Entwirklichung* des Arbeiters“ (512), die bis zum Hungertod gehen kann. Je mehr Gegenstände der Arbeiter produziert, desto weniger besitzt er, desto mehr gerät er „unter die Herrschaft seines Produkts, des Kapitals“ (512).

Marx führt die Tatsache, dass der Arbeiter im Kapitalismus immer ärmer wird, auf die Entfremdung des Arbeiters von seinem Produkt zurück.⁸⁸ Diese Entfremdung stellt die Folge des Übergangs von der Natural- zur Warenwirtschaft dar; die Verarmung des Arbeiters wird als *notwendige geschichtliche Konsequenz* der Erwerbsarbeit angesehen.⁸⁹ Nach Marx folgt aus der Entfremdung des Arbeiters vom Produkt seiner Arbeit, die zugleich eine von der Natur ist, und der Entfremdung im Akt der Produktion die Entfremdung des Menschen von seinem Gattungswesen. Die entfremdete Arbeit macht „das *Gattungsleben* zum Mittel des individuellen Lebens“ (EB: 516). Der Erwerbsarbeiter arbeitet, um zu leben, die Arbeit ist hier nicht Selbstzweck und Erfüllung. Das führt zur „*Entfremdung des Menschen* von dem *Menschen*“ (517): „Überhaupt, der Satz, daß der Mensch seinem Gattungswesen entfremdet ist, heißt, daß ein Mensch dem andern, wie jeder von ihnen dem menschlichen Wesen entfremdet ist.“ (518) Wird die Produktion auf die Bedürfnisse der anderen Menschen berechnet, wird für den Austausch produziert, so wird das Verhältnis der Menschen zueinander durch die entfremdete Sprache der sachlichen Werte bestimmt. Ist hingegen die Produktion eine des Menschen für den Menschen, so wird das Verhältnis der Menschen zueinander wahrhaft menschlich sein.

Der Übergang von der Natural- zur Warenwirtschaft führt zwangsläufig zur extremen Entwertung der Menschenwelt. Die Entfremdung in der Produktion und vom Produkt hat zur Folge, dass die Arbeit und das Produkt der Arbeit einem „*fremde[n]* Wesen“ gehören, „in dessen Dienst die Arbeit und zu dessen Genuß das Produkt der Arbeit steht“ (518). Wie die religiöse Selbstentfremdung zwangsläufig zur Herrschaft des Priesters über den Laien führt, so führt die ökonomische Selbstentfremdung notwendig zur Herrschaft des Nichtarbeiters über den Arbeiter.

In *Die heilige Familie*, der ersten gemeinsamen Arbeit von Marx und Engels, wird die „Welt des Privateigentums“ als eine Welt der „*menschliche[n]* Selbstentfremdung“ bestimmt, die durch den Gegensatz zwischen der „Klasse des Proletariats“ und der „*besitzende[n]* Klasse“ (2: 37) gekenn-

⁸⁸ „Die Pauperisierung manifestiert den Prozeß, dessen *allgemeine* und *menschliche* Form die Entfremdung ist. Das ökonomische Faktum wird also in einer Weise verarbeitet, die es seinen Sinn enthüllen läßt. [...] Der Aussage ökonomischer Fakten hat sich der Referenz-Text unterschoben, der Text der anthropologischen Kritik, der den Prozeß der Entfremdung ausspricht. Die – ökonomische – Pauperisierung ist zur – anthropologischen – Entfremdung geworden.“ (Rancière 1972: 18)

⁸⁹ „Marx geht“, so v. Magnis, „in zwei Schritten voran: Im ersten steigt er von der Ebene der nationalökonomischen Wirklichkeit, und zwar von einem ihr zugehörigen Einzelfaktum aus, auf die Ebene des Wesens herab, indem er dieses Faktum auf den Begriff bringt, um dann wieder auf die Ebene der Nationalökonomie zurückzukehren, aber mit dem Unterschied, daß die Fakten dieser Wirklichkeit nun als wesensnotwendige begriffen sind. (Magnis 1975: 115)

zeichnet ist. Um ihre privilegierte Stellung erhalten zu können, ist die besitzende Klasse „gezwungen, *sich selbst* und damit seinen Gegensatz, das Proletariat, im *Bestehen* zu erhalten“ (37). Die Klasse des Proletariats hingegen fühlt sich in der Selbstentfremdung vernichtet. Der Widerspruch zwischen seiner Lebenssituation und der „menschlichen *Natur*“ (37) treibt das Proletariat *notwendig* zur Empörung gegen die Welt des Privateigentums. Es ist „gezwungen, sich selbst und damit seinen bedingenden Gegensatz, der es zum Proletariat macht, das Privateigentum, aufzuheben“ (37). Mit der zunehmenden Entmenschung gelangt das Proletariat *unausweichlich* zum Bewusstsein der Entmenschung und führt schließlich deren Aufhebung durch.

Das Privateigentum treibt allerdings sich selbst in seiner nationalökonomischen Bewegung zu seiner eignen Auflösung fort, aber nur durch eine von ihm unabhängige, bewußtlose, wider seinen Willen stattfindende, durch die Natur der Sache bedingte Entwicklung, nur indem es das Proletariat *als* Proletariat erzeugt, das seines geistigen und physischen Elends bewußte Elend, die ihrer Entmenschung bewußte und darum sich selbst aufhebende Entmenschung. (37)

Wiederum zeigt sich, dass aus dem tiefsten Elend die große Versöhnung hervorgehen soll.

Weil die Abstraktion von aller Menschlichkeit, selbst von dem *Schein* der Menschlichkeit, im ausgebildeten Proletariat praktisch vollendet ist, weil in den Lebensbedingungen des Proletariats alle Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft in ihrer unmenschlichsten Spitze zusammengefaßt sind, weil der Mensch in ihm sich selbst verloren, aber zugleich nicht nur das theoretische Bewußtsein dieses Verlustes gewonnen hat, sondern auch unmittelbar durch die nicht mehr abzuweisende, nicht mehr zu beschönigende, absolut gebieterische *Not* – den praktischen Ausdruck der *Notwendigkeit* – zur Empörung gegen diese Unmenschlichkeit gezwungen ist, darum kann und muß das Proletariat sich selbst befreien. Es kann sich aber nicht selbst befreien, ohne seine eigenen Lebensbedingungen aufzuheben. Es kann seine eigenen Lebensbedingungen nicht aufheben, ohne *alle* unmenschlichen Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft, die sich in seiner Situation zusammenfassen, aufzuheben. (38)

Das Proletariat hat eine „weltgeschichtliche Rolle“ zu spielen, eine „geschichtliche[] Aufgabe“ (38) zu erfüllen. Seine Aufgabe ist ihm „unwiderruflich vorgezeichnet“ (38) – das Proletariat muss die Welt des Privateigentums stürzen und den Kommunismus aufbauen.

Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen *vorstellt*. Es handelt sich darum, *was es ist* und was es diesem *Sein* gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird. Sein Ziel und seine geschichtliche Aktion ist in seiner eignen Lebenssituation wie in der ganzen Organisation der heutigen bürgerlichen Gesellschaft sinnfällig, unwiderruflich vorgezeichnet. (38).

Die deutsche Ideologie, das gemeinsame Manuskript von Marx und Engels, mit dem der Übergang in Phase 2 vollzogen wird, setzt diese Linie fort. Durch die Entwicklung der Produktivkräfte entsteht eine Klasse,

welche alle Lasten der Gesellschaft zu tragen hat, ohne ihre Vorteile zu genießen, welche aus der Gesellschaft herausgedrängt, in den entschiedensten Gegensatz zu allen andern Klassen forciert wird; eine Klasse, die die Majorität aller Gesellschaftsmitglieder bildet und von der das Bewußtsein über die Notwendigkeit einer gründlichen Revolution, das kommunistische Bewußtsein ausgeht (3: 69).

Die „große Steigerung der Produktivkraft“ (34) ist eine notwendige Voraussetzung des Übergangs zum Kommunismus, d.h. der totalen Umwälzung. Das Privateigentum ist eine für gewisse Entwicklungsstufen der Produktivkräfte notwendige Verkehrsform, die nicht eher abgeschüttelt werden kann, bis Produktivkräfte geschaffen sind, für die das Privateigentum eine hemmende Fessel wird. Bei einem niedrigen Entwicklungsstand würde durch eine Revolution „nur der *Mangel* verallgemeinert“; der „Streit um das Notwendige“ würde erneut beginnen und die „ganze alte Scheiße“ (34f.) sich wiederholen. Der Übergang zum eigentlichen Kommunismus setzt die „universelle Entwicklung der Produktivkraft“ voraus, die den „*universelle[n]* Verkehr der Menschen“ (35) mit sich bringt, in allen Völkern das Proletariat erzeugt, die Völker voneinander abhängig macht und die Individuen aus ihrer lokalen Beschränktheit löst. Die soziale Revolution selbst ist „nur als die Tat der herrschenden Völker ‚auf einmal‘ und gleichzeitig möglich“ (35). Im Kommunismus ist die „Fremdheit, mit der sich die Menschen zu ihrem eignen Produkt verhalten“, vernichtet – die Menschen bekommen „den Austausch, die Produktion, die Weise ihres gegenseitigen Verhaltens wieder in ihre Ge-

walt“ (35). Durch die kommunistische Revolution wird die Geschichte „vollständig in Weltgeschichte verwandelt“ und dadurch die „Befreiung jedes einzelnen Individuums“ (37) durchgesetzt.

Die einzelnen Individuen werden [...] von den verschiedenen nationalen und lokalen Schranken befreit, mit der Produktion (auch mit der geistigen) der ganzen Welt in praktische Beziehung gesetzt und in den Stand gesetzt, sich die Genußfähigkeit für diese allseitige Produktion der ganzen Erde (Schöpfungen des Menschen) zu erwerben. Die *allseitige* Abhängigkeit, die naturwüchsige Form des *weltgeschichtlichen* Zusammenwirkens der Individuen, wird durch diese kommunistische Revolution verwandelt in die Kontrolle und bewußte Beherrschung dieser Mächte, die, aus dem Aufeinander-Wirken der Menschen erzeugt, ihnen bisher als durchaus fremde Mächte imponiert und sie beherrscht haben. (37)

Hier kommt wieder die Lehre von der historischen Notwendigkeit ins Spiel: „Der Kommunismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt.“ (35) Die große Industrie bringt das Proletariat hervor, das dazu *gezwungen* ist, den jetzigen Zustand aufzuheben und eine neue Gesellschaft zu begründen.

5.1 Die Annahme einer historischen Notwendigkeit als bedürfniskonformer Irrtum

Der frühe Marx vertritt einen radikalen Utopismus, der ein abstraktes Gesellschaftsideal mit einem konkreten Veränderungsprojekt vermengt, und er verbindet diesen Ansatz mit der Projektion der eigenen Werte und Ziele in das Wesen des Menschen; durch diese Wesensprojektion wird die defizitäre Grundhaltung weiter verstärkt. Würde Marx' weltanschaulicher Hintergrund nur aus dieser Kombination bestehen, so würde er glauben, dass die Verwirklichung der vollkommenen Gesellschaft kurzfristig *möglich* ist. Bei ihm kommt jedoch die Überzeugung hinzu, dass die vollkommene Gesellschaft das *notwendige* Resultat der geschichtlichen Entwicklung darstellt. Die Hauptaufgabe der Geschichtstheorie ist es dann, diese Notwendigkeit zu demonstrieren.

In der folgenden ideologiekritischen Analyse behandle ich den radikalen Utopismus als theoretische Grundlage. Dann gilt: Die Wesensprojektion dient als erster Verstärker des Grundfehlers und die Lehre von der historischen Notwendigkeit als zweiter, *zusätzlicher* Verstärker. „Das, was wir wollen, steht nicht nur mit dem menschlichen Wesen im Einklang – das Ziel wird auch aufgrund der Gesetzmäßigkeit der Geschichte notwendig erreicht“. Aus dem abstrakten Gesellschaftsideal, das aus empirischen Gründen nicht realisierbar ist, erwächst so die Vorstellung einer optimalen Gesellschaft, die kommen muss. Das aus einem bestimmten Wertsystem entspringende Ideal wird der Geschichte als Endzweck unterlegt, der sich mit Notwendigkeit verwirklicht. Auf dem Boden dieser *Geschichtsteleologie* stehend, kann bereits der frühe Marx sich als ‚normaler‘ Wissenschaftler begreifen, der auf die Erkenntnis von Gesetzmäßigkeiten ausgerichtet ist. Angenommen wird dabei, dass es *Gesetze der historischen Entwicklung* gibt, deren Erkenntnis es ermöglicht, den Übergang zu einer neuen Gesellschaft vorherzusagen. Damit wird eine illusionäre Entlastung vom Druck der Zukunftsunsicherheit erreicht.

Auf diese Weise kann der radikale Utopismus sein Ziel nicht nur als das definitiv richtige rechtfertigen, sondern sein sozioökonomisches Wollen zusätzlich mit einer *Verwirklichungsgarantie* ausstatten, die angeblich mit rein wissenschaftlichen Mitteln gewonnen ist. Die Geschichte wird vom frühen Marx als ein gesetzmäßig auf den vollkommenen als den wahrhaft menschlichen Zustand hindrängender Prozess begriffen. In der mit wissenschaftlichem Anspruch auftretenden Geschichtstheorie wird dem Proletariat, der Arbeiterklasse die Aufgabe zugeschrieben, den Übergang vom Kapitalismus zum Kommunismus zu vollziehen, und es wird angenommen, dass das Proletariat die historische Mission, die vollkommene Gesellschaft zu errichten, *notwendigerweise* erfüllen wird.

Einige Interpreten haben aufgezeigt, dass die Lehre von der historischen Notwendigkeit beim frühen Marx wirksam ist, und sie haben auch das Problematische an dieser Konzeption erkannt. Ich gebe einige Beispiele und kommentiere sie aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie und der undogmatischen Aufklärungsphilosophie.

Siegfried Landshut arbeitet heraus, dass für Marx die Entstehung der vernünftigen Wirklichkeit „ein Werk der geschehenden Geschichte selbst [ist], die ihre Vernunft im Keime immer schon enthält“ (Landshut 1953: XXXV). Marx geht es um die „Bloßlegung der inneren Notwendigkeit, mit welcher der auf die Spitze getriebene Widerspruch der bestehenden Wirklichkeit sich selbst seiner Auflösung entgegentreibt“ (XXXVI). Ich stelle erneut die strukturelle Verwandtschaft des marx-schen Denkens mit bestimmten religiösen Weltauffassungen heraus. Meine These ist ja, dass gewisse Denkfehler sowohl in religiöser als auch in areligiöser Gestalt ausgeformt werden können. Die Verankerung der eigenen Werte und Ziele im Wesen des Menschen bzw. in *der* Vernunft ist strukturverwandt mit ihrer Verankerung im Willen Gottes oder einer anderen übernatürlichen Instanz. In beiden Fällen wird eine höhere Rechtfertigung für die eigenen Werte und Ziele erzeugt. Auf entsprechende Weise kann nun hinsichtlich der marx-schen Geschichtsteologie argumentiert werden: Die Verankerung der eigenen Werte und Ziele in der *Gesetzmäßigkeit der Geschichte* ist strukturverwandt mit der Verankerung der eigenen Werte und Ziele im *Geschichtsplan Gottes* bzw. in der *göttlichen Vorsehung*. In beiden Fällen wird ebenfalls eine höhere geschichtstheoretische Rechtfertigung für die eigenen Werte und Ziele geschaffen; diese ist hier areligiöser, dort religiöser Art. Das Ziel der vollkommenen Gesellschaft wird bei Marx durch die Wesensprojektion als das definitiv richtige gerechtfertigt, dessen Verwirklichung in absehbarer Zeit *möglich* ist. Die Geschichtsprojektion hat demgegenüber die Funktion, das Ziel mit einer *Verwirklichungsgarantie* auszustatten: Das große Gesetz der geschichtlichen Entwicklung sorgt dafür, dass die vollkommene Gesellschaft in absehbarer Zeit *notwendigerweise* verwirklicht wird.

Wenn Landshut schreibt „Marx selbst fühlt sich gleichsam von der Vorsehung beauftragt, der Welt auf den Kopf zuzusagen, welche Stunde geschlagen hat“ (XLIV), so weist das in die richtige Richtung, es muss aber präzisiert werden. Einige religiöse Weltanschauungen rechnen mit einem göttlichen Plan, der aufgrund der göttlichen Allmacht *notwendigerweise* realisiert wird. Man nimmt ferner häufig an, dass Gott zumindest einen Menschen per Offenbarung über seinen Plan und auch darüber informiert, welche Stunde hinsichtlich der Planrealisierung geschlagen hat. Meistens wird behauptet, dass die *große Wendezeit*, die am Ende zum Reich Gottes führen wird, bereits angebrochen sei. Die Geschichtsteologie des frühen Marx kann nun als areligiöse Variante dieses Denkmusters begriffen werden. Demnach existiert ein vorgegebener Plan der Geschichte, der durch das große Gesetz der geschichtlichen Entwicklung *notwendigerweise* realisiert wird. Ohne dies systematisch zu explizieren, denkt Marx folgendermaßen: „Der Plan der Geschichte ist erkennbar, es ist auch erkennbar, welche Stunde hinsichtlich der Planrealisierung geschlagen hat, und *ich* habe diese Erkenntnis erlangt“. Wird in kritischer Absicht der projektive Charakter dieser Vorstellung betont, so kann man den Zusammenhang auch folgendermaßen ausdrücken: Marx fühlt sich von der zielgerichtet sich entwickelnden Geschichte – die in diesem Fall als höhere Instanz fungiert – *beauftragt*, der Welt zu sagen, dass die große Wende, die dazu führt, dass das Ziel der Geschichte erreicht wird, sich bereits anbahnt. Die vermeintlich wissenschaftliche Erkenntnis entpuppt sich so als *areligiöse Variante der Offenbarung*: Die Geschichte selbst offenbart ihren Plan einem auserwählten Menschen.

Zurück zu Landshut. Er bestimmt Marx' Ziel wie folgt:

[E]s mußten diejenigen Elemente der tätigen Wirklichkeit der Gesellschaft zur klaren Erkenntnis gebracht werden, die durch ihre eigene Beschaffenheit und Wirkung den Zusammenbruch der bestehenden Verhältnisse aus sich hervortreiben mußten und infolge ihres eigenen inneren Widerspruches die allgemeine Selbstentfremdung aufzuheben bestimmt waren. Diese Elemente aber mußten in den Verhältnissen des tätigen Lebens selbst bestehen, [...] d.h. in den ökonomischen Verhältnissen, in denen die eigentliche Wurzel der Selbstentfremdung begründet lag. Die Gesetze der Ökonomie also zu erkennen, bedeutete zugleich die Erkenntnis der Bedingungen der Selbstverwirklichung des Menschen. So fühlte sich Marx gedrungen, das Studium der wirtschaftlichen Gesetze und ihrer Entwicklung zu seiner eigensten Aufgabe zu machen (XLIVf.)

Die notwendig erfolgende Verwirklichung des *göttlichen Plans*, an die einige religiöse Weltanschauungen glauben, ist strukturverwandt mit der notwendig erfolgenden Verwirklichung des *Plans der Geschichte* in der areligiösen Weltanschauung des frühen Marx. Sowohl im religiösen als auch im areligiösen Denkraum besteht ein gewisser Druck *nachzuweisen*, dass es den höheren Plan tatsächlich gibt

und dass die Wendezeit auch wirklich angebrochen ist. Im areligiösen Denkraum des frühen Marx soll dieser Nachweis mit den Mitteln *wissenschaftlichen* Denkens erbracht werden. Die Überzeugung, der Übergang zur vollkommenen Gesellschaft erfolge gesetzmäßig in absehbarer Zeit, macht es erforderlich, die ‚Wendegesetzmäßigkeit‘ genauer zu bestimmen. Für die marxische Variante des Glaubens an die notwendig erfolgenden Verwirklichung des Plans der Geschichte ist es charakteristisch, dass die ‚Wendegesetzmäßigkeit‘ als eine *ökonomische* Gesetzmäßigkeit gedacht wird. Aufgrund dieser theoretischen Weichenstellung „fühlte sich Marx gedrungen, das Studium der wirtschaftlichen Gesetze und ihrer Entwicklung zu seiner eigensten Aufgabe zu machen“.

Die erkenntniskritische Ideologietheorie betrachtet beide Weltanschauungstypen, die mit einem höheren Plan der Geschichte rechnen, als verfehlt und führt den Irrtum auf das Bedürfnis nach einer höheren Rechtfertigung für die eigenen Werte und Ziele zurück, die eine Form des Gewissheitsverlangens ist; vgl. Kapitel 4.7. Die undogmatische Aufklärungsphilosophie bricht mit beiden Weltanschauungstypen und etabliert eine empirisch-rationale Weltsicht, die keine höheren geschichtstheoretischen Rechtfertigungen mehr *nötig* hat. Man glaubt nicht mehr daran, dass eine vollkommene Gesellschaft zu realisieren ist und erst recht nicht daran, dass sich mit wissenschaftlichen, speziell mit wirtschaftstheoretischen Mitteln nachweisen lässt, dass die vollkommene Gesellschaft notwendigerweise realisiert wird.

Wer aber dem bedürfniskonformen Denken verfällt und den höheren Plan der Geschichte, der in Kürze seine endgültige Realisierung finden soll, erkannt zu haben glaubt, der meint, ein in gewisser Hinsicht *absolutes* Wissen erreicht zu haben; daher wird er sich als allen Andersdenkenden himmelweit überlegen betrachten. Jeder Widerspruch gegen die mit höheren geschichtstheoretischen Weichen versehene Theorie erscheint so als Widerstand gegen den Zwang des Schicksals bzw. der ökonomischen Gesetze.

Die Strukturverwandtschaft zwischen den beiden angesprochenen Weltanschauungstypen lässt sich noch weiter ausbuchstabieren. Die religiöse Überzeugung, die Verwirklichung des *göttlichen* Geschichtsplans stehe unmittelbar bevor, die große Wendezeit, die zugleich eine Katastrophenzeit ist, sei bereits angebrochen, ist strukturgleich mit der areligiösen Überzeugung, die Verwirklichung des *innerweltlichen* Geschichtsplans stehe unmittelbar bevor. In dieser Hinsicht ersetzt der frühe Marx eine religiöse durch eine areligiöse Variante eines *defizitären Denkmusters*. So, wie die Vertreter der religiösen Variante überall Vorzeichen der großen Wendezeit zu erblicken glauben, verfährt auch Marx als Vertreter der areligiösen Variante.

Jede Beunruhigung der politischen Zustände mußte für Marx ein Wetterleuchten der herannahenden großen Katastrophe bedeuten. Mit Spannung und intensiver Aufmerksamkeit hat er immer die politischen Vorgänge in allen Staaten verfolgt; und stets ihre welthistorische Bedeutung im Rahmen der Entwicklung zu bestimmen versucht, die für ihn als unabänderliche Konsequenz aus der Gewalt der materiellen Verhältnisse floß. (XLVIII)

Jede mit absolutem Wahrheitsanspruch auftretende Weltanschauung tendiert dazu, überall nur *Bestätigungen* der eigenen Auffassungen zu erblicken. In besonderem Maß gilt das für diejenigen, die glauben, die Verwirklichung des Geschichtsplans mittels einer großen Katastrophe stehe unmittelbar bevor – sie sehen überall Bestätigungen für ihre Diagnose, die sich bei genauerer Analyse als unbegründet herausstellen; alles, was gegen ihre Auffassungen spricht, wird ignoriert oder wegerklärt.

Die Parallelen zu religiösen Sichtweisen hat insbesondere Karl Löwith herausgearbeitet; aus meinen gerade artikulierten Überlegungen ergibt sich jedoch, dass einige Differenzierungen vorzunehmen sind. Das *Kommunistische Manifest* schätzt Löwith ein als „Dokument, das im Einzelnen seines Inhalts wissenschaftlich bedeutsam, im Ganzen seiner Konstruktion eine eschatologische Botschaft und in seiner kritischen Haltung prophetisch ist“ (Löwith 1961: 42). Der historische Materialismus ist demnach ein historischer „Messianismus“ (48), der vom „Geist des Prophetismus“ (46) geprägt ist.

Ich beschränke mich hier auf das Frühwerk, klammere also den historischen Materialismus (und somit Phase 2) noch aus. Im Anschluss an Löwith kann nach dem Nachweis des grundsätzlichen Denkfehlers gesagt werden, dass es sich beim frühen Marx um eine areligiöse Variante des allgemei-

nen *eschatologischen*, d.h. hier: einen höheren Plan der Geschichte annehmenden Denkmusters handelt. Darüber hinaus kann Marx' Haltung als die eines *areligiösen Propheten* bezeichnet werden: Im bedürfniskonformen Denken befangen, prophezeit er mit vermeintlich wissenschaftlichen Mitteln, dass hinsichtlich der Planrealisierung die Stunde der großen Wende geschlagen hat. Der „Geist des Prophetismus“ nimmt hier eine dezidiert areligiöse Gestalt an. Das besagt jedoch nicht, dass ein in der religiösen Dimension möglicherweise zu *verteidigender* zu einem *abzulehnenden* „Geist des Prophetismus“ in der areligiösen Dimension säkularisiert wird. Es handelt sich vielmehr um ein defizitäres Denkmuster, das in *beiden* Dimensionen auftritt. Erst wenn man diesen Zusammenhang berücksichtigt, kann, Löwith folgend, von einer areligiösen Umbesetzung religiöser Eschatologie und Prophetie gesprochen werden. Er stellt heraus,

daß der letzte Antagonismus der beiden feindlichen Lager, der Bourgeoisie und des Proletariats, dem Glauben an einen Endkampf zwischen Christus und Antichrist in der letzten Geschichtsepoche entspricht, und daß die Aufgabe des Proletariats der welthistorischen Mission des auserwählten Volkes analog ist. Die universale Erlösungsfunktion der unterdrückten Klasse entspricht der religiösen Dialektik von Kreuz und Auferstehung und die Verwandlung des Reiches der Notwendigkeit in ein Reich der Freiheit der Verwandlung des alten in einen neuen Äon. Der ganze Geschichtsprozeß [...] spiegelt das allgemeine Schema der jüdisch-christlichen Interpretation der Geschichte als eines providentiellen Heilsgeschehens auf ein sinnvolles Ende hin. Der historische Materialismus ist Heilsgeschichte in der Sprache der Nationalökonomie. (48)

Sowohl die „jüdisch-christliche[] Interpretation der Geschichte“ als auch die damit strukturverwandte Geschichtstheorie des frühen Marx beruhen auf demselben Mechanismus des bedürfniskonformen Denkens: Die jeweiligen Werte und Ziele werden in die Geschichte projiziert und in einen sich mit Notwendigkeit realisierenden Plan der Geschichte verwandelt. Im undogmatischen Stadium versuchen religiöse und areligiöse Weltanschauungen, diese Form der Illusionsbildung zu vermeiden. Damit verbunden ist das Bestreben, den radikalen Utopismus in beiden Dimensionen zu überwinden. In religiöser Hinsicht betrifft das z.B. auch „das jüdische Bestehen auf unbedingter Gerechtigkeit“ (48), sofern es zu einer *Vollkommenheitsvorstellung* ausgeformt wird.

Für Walter Theimer stellt der Marxismus eine „Variante des Glaubens an den vernünftigen Weltablauf“ (Theimer 1969: 4) dar. Sein eigentliches Kernstück sei „die Überzeugung, daß Politik und Geschichte auf lange Sicht nach den Regeln der Vernunft verlaufen“ (4), dass die Geschichte der Verwirklichung von Vernunft und Freiheit zustrebt. Den Glauben an einen „vernünftigen Geschichtsgang“ (4) übernimmt Marx von Hegel, begründet ihn jedoch auf andere Weise: „An die Stelle der Lehre vom Weltgeist, der den rationalen Ablauf der menschlichen Geschichte garantiert, setzt Marx die Lehre von den einer rationalen Dialektik folgenden ‚materiellen Verhältnissen‘, die zu dem gleichen glückhaften Ende hinführen.“ (4f.)

Ernst Topitsch hat herausgearbeitet, dass die Geschichtsprojektion, d.h. die Verlagerung der eigenen Werte und Ziele in einen höheren Plan der Geschichte, der Hegel und Marx gemeinsame bedürfniskonforme Denkfehler ist.

Für beide Denker ist die Geschichte die providentielle garantierte Selbstverwirklichung des wahrhaft Guten, nur in verschiedenem Sinne. Der Schüler des Tübinger Stiftes sucht die bereits in der Vergangenheit abgeschlossenen Vorgänge als sinnvoll zu begreifen und den rückschauenden Betrachter mit der unleugbaren Brutalität der historischen Brutalität der historischen Faktoren zu versöhnen [...]. Dagegen liegt für den Revolutionär das Ziel, das der Geschichte ihren Sinn verleiht, in der Zukunft, und er ruft die Menschen auf, diesen Sinn durch politische Aktion zu verwirklichen. (Topitsch 1972: 312)

Topitsch zeigt auch den Zusammenhang zwischen der Wesens- und der Geschichtsprojektion auf: Marx deutet

ganz in der Art der Naturrechtslehrer die historischen Tatsachen nach einem vorausgesetzten Wertstandpunkt [...], und zwar nach der Vorstellung einer normativen „wahren Menschennatur“, einer „im voraus sicheren Idee der Bestimmung des Menschen“. Die Klassengesellschaft ist zu verurteilen, weil sie es dem Menschen unmöglich macht, so zu sein, wie er sein soll. Diese normative Idee bleibt aber keine bloße ethische Forderung, sondern sie wird der Geschichte als Endzweck unterlegt. Besteht für Hegel der Sinn der Weltgeschichte in der Selbstverwirklichung und Selbstbefreiung des Geistes, so liegt er für den atheistischen Humanismus des Feuerbach-Schülers in

der Verwirklichung des „totalen“, des „tiefallsinnigen“ Menschen, in seiner Befreiung von der „fremden Macht“, den verdinglichten Produktionsverhältnissen. Die „Selbstentfremdung“ des Menschen in der arbeitsteiligen Gesellschaft, durch die er der Herrschaft eines unpersönlichen, „entmenschlichenden“ Wirtschaftsmechanismus verfällt, findet mit „gesetzlicher Notwendigkeit“ ihr Ende, und gerade die äußerste Not der „Ware Mensch“, des Proletariers, ist das Vorzeichen oder die Vorbedingung des dialektischen Umschlages zur *restitutio hominis* in der sozialistischen Zukunftsgesellschaft. (323f.)

Die Wesensprojektion hat die Funktion, „bestimmte Ziele und Ideale zu legitimieren“, und die Geschichtsprojektion hat die Funktion, „deren Verwirklichung wenigstens scheinbar zu garantieren“ (324). Die Geschichtsprojektion ermöglicht die Abgrenzung des *wissenschaftlichen* vom *bloß utopischen* Sozialismus: Die konkurrierenden Formen des Sozialismus haben demnach den objektiven Plan der Geschichte nicht erkannt, sondern vertrauen ganz auf die von ihnen selbst entwickelten Konzepte. Aus der Sicht der Theorie des bedürfniskonformen Denkens fasst der Marxismus die „Geschichte als Selbstverwirklichung der wahren Gerechtigkeit“ auf, „während Materie und naturwissenschaftliche Kausalität nur die Fassade bilden“ (326).

Der Geschichtsprozeß wird als ein mit unverbrüchlicher Notwendigkeit ablaufendes Heilsdrama von „Verlust und Wiedergewinnung des Menschen“ aufgefasst. Die „Entmenschlichung des Menschen“ erreicht im Kapitalismus ihren Höhepunkt und drängt zugleich mit unwiderstehlicher Gewalt der Wende zu. Die Polarisierung der beiden Klassen – Kapitalisten und Proletarier – ist vollständig und macht die Peripetie unabwendbar. (Topitsch 1973: 182f.)

Die undogmatische Aufklärungsphilosophie bricht mit diesen Denkmustern und ist bestrebt, ohne projektive Absicherungen auszukommen.

Im Bann der Geschichtsprojektion entwickelt sich ein spezifisches Überlegenheitsbewusstsein gegenüber den Konkurrenten: Ihnen wird vorgeworfen, dass sie den höheren Plan der Geschichte nicht erkennen und insbesondere nicht wissen, welcher nächste Schritt in diesem Plan vorgesehen ist. Den im negativen Sinn als Utopisten gekennzeichneten Denkern wirft Marx vor, „daß sie ihre Entwürfe und Ziele ‚im eigenen Kopfe suchen‘, statt sich ‚zum Organ der historischen Bewegung zu machen‘, indem sie die Anweisungen und Richtlinien für ihr Handeln den ‚Tendenzen‘ der ‚geschichtlichen Selbsttätigkeit‘ entnehmen“ (Topitsch 1972: 325).

Topitsch weist auch auf die psychischen Folgen der Wesens- und insbesondere der Geschichtsprojektion hin:

Wer sich als Werkzeug oder Diener einer providentiellen Notwendigkeit fühlt und überzeugt ist, wollen zu müssen, was er will, wird seine Ziele mit größerer innerlicher Sicherheit und größerem äußerem Nachdruck verfolgen als derjenige, dem eine solche Überzeugung fehlt. Diese Verstärkerwirkung kann nun ihrerseits als kausaler Faktor in den tatsächlichen Verlauf der Ereignisse eintreten. Es ist durchaus möglich, daß erst der unbedingte Glaube an die Notwendigkeit des eigenen Wollens und des schließlichen Erfolges dem Handelnden jene Energie und Durchschlagskraft verleiht, die wirklich den Erfolg herbeiführt. (334)

Hier ist ein für die undogmatische Aufklärungsphilosophie wichtiges Problem angesprochen. Sie plädiert für eine Lebensform, die mit so wenig bedürfniskonformen Konstruktionen bzw. Illusionen wie möglich auszukommen versucht und die insbesondere darauf verzichtet, die eigenen Werte und Ziele anthropologisch (Wesen des Menschen) oder geschichtstheoretisch (Plan der Geschichte) abzusichern. Damit wird verhindert, dass sich das *Gewissheitsverlangen* in diesen beiden Dimensionen durch Hervorbringung scheinhafter absoluter Rechtfertigungen durchzusetzen vermag. Der Verzicht auf höhere Weihen ist aber zugleich ein bewusster Verzicht auf eine bestimmte Form „innerlicher Sicherheit“. Man will keinen *unbedingten* Glauben mehr, wie er mit dem dogmatischen Denken dieser oder jener Art verbunden ist, man verzichtet daher auf die scheinhafte absolute „innerliche[] Sicherheit“.⁹⁰ Man will das *unbedingte* Engagement, das überzeugte Anhänger einer dogmatischen

⁹⁰ Albert spricht von einem Engagement, das kein „totales Engagement“ und nicht mit dem Opfer des Intellekts verbunden ist, das keinen Anspruch erhebt, „im sichern Besitz der Wahrheit zu sein“ und insofern weniger gefährdet ist, „zu Fanatismus und Intoleranz, zur Diabolisierung des Gegners und schließlich zu Terror und Gewalt“ zu führen (Albert 1975: 4ff.)

Weltanschauung entwickeln können, nicht mehr, man erkennt, dass diese Art des Engagements auf Sand gebaut ist. Auf der anderen Seite aber muss man sich durch geeignete Mittel vor denen *schützen*, denen „der unbedingte Glaube an die Notwendigkeit des eigenen Wollens und des schließlichen Erfolges“ ein hohes Maß an „Energie und Durchschlagskraft verleiht“. Der weltanschauliche Absolutheitsanspruch wird in dieser Hinsicht als eine *gefährliche* Kraftquelle eingeschätzt, deren Nutzung zu vermeiden ist.⁹¹ Es wäre ein Fehler, würde die undogmatische Aufklärungsphilosophie *bedauern*, ein unbedingtes Engagement leider nicht mehr hervorbringen zu können. Da es auf einem bedürfniskonformen Irrtum beruht, ist es durch ein festes Überzeugtsein von den eigenen Werten und Zielen, das unter Irrtumsvorbehalt steht, zu ersetzen.

Das dogmatische Stadium steht unter der Fuchtel des Gewissheitsverlangens. Eine theoretische Konstruktion wird akzeptiert, *weil* sie die jeweils relevante Ausformung des Gewissheitsverlangens befriedigt. Auf den frühen Marx bezogen:

Die angebliche „Notwendigkeit der gesellschaftlichen Bewegung“ soll durch den Glauben an den unabwendbaren Endsieg der Revolution in den eigenen Reihen unerschütterliche Zuversicht verbreiten und vielleicht sogar den Gegner entmutigen und demoralisieren. Die Lehre von der Revolution als der Wiedergewinnung des Menschen soll dem eigenen Kampf die höchste moralische Weihe spenden, über die bekämpfte Klasse aber das schlechthin vernichtende moralische Urteil fällen. (Topitsch 1973: 190)

Unter Bedingungen des weltanschaulichen Absolutheitsanspruchs will das Denken, ohne dass dieser Zusammenhang durchschaut wird, „in den eigenen Reihen unerschütterliche Zuversicht verbreiten und vielleicht sogar den Gegner entmutigen und demoralisieren“; es will den eigenen Werten und Zielen „die höchste moralische Weihe spenden“. Als gut wird eine dogmatische Weltanschauung und Theorie dann empfunden, wenn sie sich für das jeweilige Individuum bzw. die jeweilige Bezugsgruppe als wertsystem- und bedürfniskonform erweist. Im undogmatischen Stadium, d.h. gemäß den Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz will man all dies nicht mehr. In der Wissenschaft und im Bereich der Weltbildtheorie wird die bestmögliche Lösung von Erkenntnisproblemen angestrebt, und im Bereich der Wertorientierung wird der Anderswollende respektiert. Die Alternative zur unerschütterlichen Zuversicht, die sich aus der Überzeugung ergibt, über das definitiv richtige Bewusstsein zu verfügen, ist die empirisch gestützte und prinzipiell erschütterbare Zuversicht, die mit der Überzeugung zusammenhängt, dass das eigene konkrete Veränderungsprojekt tatsächlich realisierbar und den konkurrierenden vorzuziehen ist.

Im Anschluss an Topitsch thematisiere ich noch ein weiteres wichtiges Problem. Die erkenntnis-kritische Ideologietheorie erweist den höheren Plan der Geschichte, sei er nun religiös oder areligiös gedacht, als Versuch, die eigenen Werte und Ziele mit einer scheinhaften Verwirklichungsgarantie auszustatten. Stellt der göttliche oder weltliche Geschichtsplan ein Projektionsgebilde dar, so muss auch der Anspruch eines Individuums, diesen höheren Plan und den aktuellen Stand der Planrealisierung *erkennt* zu haben, als bedürfniskonformer Irrtum betrachtet werden. Ohne zu bestreiten, dass ein solches Individuum in der Regel davon durchdrungen ist, eine echte Erkenntnis gewonnen zu haben, erscheint diese im Licht der Kritik als Pseudoerkenntnis, welche die Funktion hat, einen *absoluten Macht- und Führungsanspruch* zu rechtfertigen. Es ist Marx, „der dem Proletariat und damit der Menschheit den vorbestimmten Weg aus der Entmenschlichung zur Gewinnung oder Wiedergewinnung ihrer wahren Menschlichkeit weist, indem er den bisher durch ein ‚falsches Bewußtsein‘ verdeckten objektiven Sinn der Geschichte entschleiert“ (180). Im dogmatischen Stadium wird demjenigen, der das Wesen des Menschen erkennt und insbesondere den „objektiven Sinn der Geschichte entschleiert“ hat, ein absoluter Führungsanspruch zugebilligt: „Ich habe erkannt, was gemäß dem höheren Geschichtsplan als nächstes geschehen wird und was im Einklang mit diesem Plan als nächstes zu tun ist; ihr habt mir *bedingungslos* zu folgen“. Im Klartext: „Alles hört auf mein Kommando“. Derjenige, der den Geschichtsplan erkennt zu haben vorgibt, muss demnach eingeschätzt werden als jemand, der *unbewusst*, ohne den Zusammenhang zu durchschauen, sein Bedürfnis, eine

⁹¹ Im religiösen Denkkontext entspricht dem die schwarze Magie.

absolute Führungsrolle zu spielen, befriedigt, indem er eine bedürfniskonforme theoretische Konstruktion hervorbringt, die eine solche Führungsrolle rechtfertigt. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, erfüllt Marx' Geschichtskonstruktion indirekt die Funktion, „ihrem Schöpfer absolute – erkenntnismäßige, machtmäßige und vor allem auch moralische – Autorität zu verschaffen, und zwar nicht nur gegenüber den Aristokraten und der Bourgeoisie, sondern auch gegenüber den anderen Sozialisten und Kommunisten und in gewissem Sinne sogar gegenüber dem Proletariat“ (185). Gelingt es tatsächlich, die alte durch eine neue Gesellschaftsordnung zu ersetzen, so ist zu erwarten, dass diejenigen, die in ihr das Sagen haben, mit einem vergleichbaren absoluten Autoritätsanspruch auftreten werden.

Der für das Denken des frühen Marx charakteristische Anspruch, den Plan der Geschichte und speziell die Notwendigkeit des Übergangs zur vollkommenen Gesellschaft *wissenschaftlich nachweisen* zu können, führt zu der Frage, wie dieser Anspruch auf Wissenschaftlichkeit einzuschätzen ist. Aus erkenntniskritischer Sicht muss er als unberechtigt gelten. Es handelt sich um eine *pseudowissenschaftliche* Konstruktion, die auf drei Mechanismen des bedürfniskonformen Denkens beruht: auf der Vermengung eines abstrakten Gesellschaftsideals mit einem konkreten Veränderungsprojekt, auf der Projektion der eigenen Werte und Ziele zum einen in das Wesen des Menschen und zum anderen in die Geschichte. Im Rahmen einer solchen Theorie, die primär darauf ausgerichtet ist, wertsystemkonforme ‚Beweise‘ zu konstruieren, können durchaus *einzelne* kognitiv-wissenschaftlich relevante Einsichten erlangt werden; dort aber, wo diese mit den zentralen Grundannahmen in Konflikt geraten, werden sie wieder fallen gelassen oder ideologie_{3/2}konform relativiert. Wissenschaft, wie Marx sie betreibt, ist in der Hauptsache keine ergebnisoffene, Alternativen erwägende und an kritischer Prüfung interessierte Erfahrungswissenschaft, sondern ein an bestimmte weltanschauliche, insbesondere werthafte-normative Überzeugungen gebundenes Denken, dessen Aufgabe es ist, die in Dogmen verwandelten eigenen Annahmen argumentativ so zu stützen, dass der Schein der Wissenschaftlichkeit entsteht. Marx geht es also nicht um den Ausbau „einer allseitig empirisch prüfbar und gehaltvollen Theorie“, er ist vielmehr bestrebt, „seine Lehre an äußerst wichtigen Punkten auf Kosten des empirischen Gehaltes gegen jedes mögliche Scheitern an der Erfahrung abzusichern“ (188). Jede mit absolutem Wahrheitsanspruch auftretende Weltanschauung tendiert dazu, überall nur *Bestätigungen* der eigenen Auffassungen zu erblicken. In besonderem Maß gilt das für diejenigen, die glauben, die Verwirklichung des Geschichtsplans mittels einer großen Katastrophe stehe unmittelbar bevor: Sie sehen überall Bestätigungen für ihre Diagnose, die sich bei genauerer Analyse als scheinhaft herausstellen.

Ich greife nun auf einige Überlegungen Iring Fetschers zurück, die sich auf die Annahme der „objektive[n] Vernunft des Geschichtsprozesses“ bei Marx und Hegel beziehen:

Diese objektive Vernunft des Geschichtsprozesses realisiert aber nicht *gradlinig* und *kontinuierlich* den der Menschheit adäquaten Zustand, der am Ende der Entwicklung stehen soll, sondern auf *dialektischem Wege*, d.h. mit Hilfe von *negativen Momenten*, von Momenten, die an sich, isoliert betrachtet, Unglück, Not, Entbehrung, also „Unvernünftiges“ enthalten, aber *als Momente des Gesamtprozesses* nichtsdestoweniger eine „vernünftige“, notwendige und sinnvolle Funktion erfüllen. So rechtfertigt Hegel etwa die Existenz von *Kriegen* damit, daß sie die staatliche Gemeinschaft auf eine höhere Stufe der Einheit heben und die Tendenzen zur Isolierung der Individuen und zur Selbstsucht überwinden helfen. Und entsprechend rechtfertigt Karl Marx die Epoche des *Kapitalismus*, weil sie – trotz aller Not und Verelendung des Proletariats – durch das grenzenlose Profitstreben zu einer gewaltigen Steigerung der Produktivkräfte führt, die eines Tages die Voraussetzung für die Überwindung der kapitalistischen Gesellschaft bilden wird. Das negative Moment wird dadurch gerechtfertigt, daß es über den unvollkommenen gegenwärtigen Zustand hinausdrängt und sich daher selbst ‚negiert‘. (Fetscher 1967: 49f.).

Die Annahme eines Plans der Geschichte – sei dieser nun als göttlicher oder als innerweltlicher Plan gedacht –, welcher mit Notwendigkeit realisiert wird, führt zu Konstruktionen der von Fetscher dargelegten Art. Aus der Sicht der erkenntniskritischen Ideologie₁theorie gilt: Die Geschichtsprojektion, d.h. die Hypostasierung der eigenen Werte und Ziele zum objektiven Plan der Geschichte, führt zur *scheinhaften* Rechtfertigung bestimmter Formen von „Unglück, Not, Entbehrung“, nach dem Muster „Dass die X so leiden müssen, ist zwar bedauerlich, aber leider *unvermeidlich*, da das Geschichtsziel

ohne das Leiden der X nicht erreicht werden kann“. Die Rechtfertigung ist sogar noch stärker: „Da der Geschichtsplan *notwendigerweise* realisiert wird, ist auch das Leiden der X historisch notwendig, da sich die Realisierung des Geschichtsplans eben durch dieses Leiden hindurch vollzieht“. Hier haben wir es erneut mit einem Denkmuster zu tun, das – ähnlich wie die Projektion der eigenen Werte und Ziele in das Wesen des Menschen – *nach Belieben* anwendbar und daher kognitiv wertlos ist. Jede Position kann „Unglück, Not, Entbehrung“ auf diese Weise als unvermeidlich rechtfertigen. Insbesondere gilt das in Verbindung mit dem radikalen Utopismus. So liegt etwa die folgende Einschätzung nahe: „Der Übergang zur vollkommenen Gesellschaft kann nur über die Verelendung des Proletariats erreicht werden, die somit *historisch notwendig* ist, d.h. konkret, dass die Strategie, die Not und Entbehrung der Arbeiter *innerhalb* der kapitalistischen Wirtschaftsordnung zu verringern, abzulehnen ist, da sie mit dem Plan der Geschichte nicht im Einklang steht“. Entsprechend kann man jedem, der an das kommende irdische Paradies glaubt, die Hölle eines neuen autoritären bzw. totalitären Gesellschaftssystems dadurch erträglich machen, dass man sie als notwendiges Durchgangsstadium zum Paradies darstellt.

Im undogmatischen Stadium werden auch diese theoretischen Konstruktionen überflüssig: Gibt es aller Wahrscheinlichkeit nach gar keinen Plan der Geschichte, so entfällt die Möglichkeit und auch die Notwendigkeit, bestimmte Formen von Unglück, Not, Entbehrung durch dialektisches Denken als zur Planrealisierung erforderlich auszugeben. Jenseits des metaphysischen, Denkmusters wird nicht mehr versucht, diesen Phänomenen einen *höheren Sinn* zu verleihen. Sehr wohl aber ist es möglich, dass etwa bestimmte Leiden einer Gruppe, eines Volkes usw. eine *positive Funktion* erfüllen können, indem sie dazu motivieren, eine neuartige Lösung für bestimmte Probleme zu finden. „Das Leiden der X *war zu etwas gut*, es hat positiv zu bewertende Folgen gehabt“ funktioniert deutlich anders als „Das Leiden der X *war zur Realisierung des Geschichtsplans notwendig*“.

Marx projiziert erstens sein eigenes sozioökonomisches Programm, das auf ein Vollkommenheitsideal ausgerichtet ist, in das Wesen des Menschen; dadurch verschafft er sich eine höhere Rechtfertigung („Nur unser Programm steht mit dem Wesen des Menschen im Einklang“), die zugleich zur Abwehr möglicher Kritiker verwendet wird („Das im Wesen des Menschen liegende Ideal ist eben deshalb das definitiv richtige“). Zweitens kommt Marx' Anspruch hinzu, dass seine Philosophie „im Dienste der Geschichte“ stehe. Das verweist auf die Auffassung: Es gibt eine Gesetzmäßigkeit der geschichtlichen Entwicklung, ein großes Gesetz der Geschichte – die Geschichte ist darauf angelegt, das im Wesen des Menschen verborgene Vollkommenheitsideal zu verwirklichen, und zwar in nicht allzu ferner Zeit. Der Idealzustand gilt somit nicht nur als prinzipiell erreichbar, sondern als etwas, das aufgrund des großen Gesetzes der Geschichte *notwendigerweise* in Kürze erreicht wird. Die Theorie vom Wesen des Menschen ist so verbunden mit einer vom großen Gesetz der Geschichte: „Nur unser Programm steht mit dem großen Gesetz der Geschichte im Einklang, nur wir segeln mit dem Wind der Geschichte im Rücken“. Anders als frühere Aufklärungsphilosophen ruft Marx jedoch nicht in einem moralischem Appell dazu auf, das als vernünftig Erkannte auch in die Tat umzusetzen – von Hegel beeinflusst, denkt er die ideale Gesellschaft als *notwendiges* Resultat der geschichtlichen Entwicklung.⁹²

Die Lehre vom Plan der Geschichte ist sowohl in ihren religiösen als auch in ihren areligiösen Gestalten ein Projektionsgebilde. Das Denkmuster kann im Prinzip von jeder Position genutzt wer-

⁹² Fleischer gibt eine Marx-Revision als bloße Marx-Interpretation aus, wenn er die teleologische Konstruktion, der zufolge die „menschlichen Erniedrigungen der Klassengesellschaft“ als „in Kauf zu nehmende Kosten des historischen Fortschritts“ (Fleischer 1969: 62) erscheinen, für unmarxistisch hält. „Die Privilegierung der einen um den Preis der Unterdrückung der anderen ist überhaupt nicht Sache einer Teleologie historischer Erfordernisse, sondern sie ergibt sich kontingent-naturhaft aus vorhandenen Verhaltensdispositionen und Wirkmöglichkeiten – ‚Naturkausalität‘ also, nicht Geschichtssteleologie. In einer Grundsituation des Mangels kommen Menschen eben leicht in die Lage, das ‚Bedürfnis nach mehr‘ auf Kosten anderer zu befriedigen. Im übrigen erwiese sich der historische Fortschrittskalkül durchaus nicht als rational: die meisten jener Kosten sind gar nicht Bedingungen von Fortschritt, und die meisten Fortschritte wären prinzipiell ohne solche Kosten erreichbar.“ (62)

den, um sich eine Verwirklichungsgarantie für die eigenen Werte und Ziele zu verschaffen; deshalb ist es kognitiv wertlos. Wagt der Geschichtsschreiber

sich an die Deutung des Sinnes der Weltgeschichte als Ganzes, so deutet er seine eigenen Wünsche hinsichtlich des Ablaufes dieser Geschichte hinein. Der Fortschrittler sieht den Fortschritt heranblühen, der Sozialist den Sozialismus; der Pessimist sieht den baldigen Weltuntergang kommen, der Blut- und Instinktverehrer sieht Blut und Instinkt im Kampf mit blassem Rationalismus, selbstredend siegreich; der Rassentheoretiker sieht die stärkste Rasse, selbstverständlich seine eigene, unweigerlich siegen [...]. Alle diese Geschichts-Sinngeber haben natürlich mit der Schwierigkeit zu kämpfen, daß die Geschichte neben dem Material, das ihre Thesen zu bestätigen scheint, mindestens ebensoviel Material bieten, das diesen Thesen sichtlich widerspricht. Sie helfen sich durch entsprechende Filtrierung des geschichtlichen Tatsachenmaterials. Sie lassen weg, was nicht zu ihrer Lehre paßt, und richten das volle Scheinwerferlicht auf jene ausgewählten Tatsachen, die im Einklang mit ihrer Theorie stehen [...]. Der Riese Prokrustes machte es in der klassischen Sage bekanntlich so mit seinen Gästen; waren sie für sein Bett zu lang, so schnitt er die überstehenden Gliedmaßen weg; waren sie aber zu kurz, so dehnte er sie gewaltsam, bis sie in das Bett hineinpaßten. (Theimer 1969: 43f.)

Die undogmatische Aufklärungsphilosophie plädiert daher dafür, mit dem Denkmuster der Lehre vom Plan, Sinn und Ziel der Geschichte grundsätzlich zu brechen, die alten Schläuche also nicht nur mit einem neuen Wein zu füllen.

Fetscher fasst die inhaltlichen Füllungen des Schemas durch Hegel und Marx genauer in den Blick:

Ähnlich wie sich der Hegelsche Weltgeist der einzelnen *Volksgeister* „bedient“, um Stufe für Stufe im Gang der Entwicklung voranzuschreiten, bedient sich die Menschheit [...] der großen *Klassen*, die gleichsam zu Trägern des geschichtlichen Fortschritts auf einer bestimmten Stufe der Gesellschaftsentwicklung werden. Wie endlich bei Hegel die Weltgeschichte im *christlich-germanischen Volksgeist* (und dessen vollendeter Bewußtwerdung in der Hegelschen Philosophie) ihrer Vollendung entgegengeht, so bei Marx in der revolutionären Aktion (der umwälzenden Praxis) des *Proletariats*. (Fetscher 1969: 50).

Im Unterschied zu Hegel glaubt Marx dabei,

daß der entscheidende Schritt zur Vollendung der Menschheit mit vollem Bewußtsein vollzogen und bereits im voraus verstanden und vernünftig geplant werden könne. Dem bloß passiven, nachträglichen Begreifen der Vernunft in der Geschichte stellte er das in die Aktion umschlagende Selbstbewußtwerden der revolutionären Klasse des Proletariats entgegen. (50)

Die Entwicklungstendenzen der kapitalistischen Gesellschaft drängen auf die klassenlose Gesellschaft hin. Marx wollte damit jedoch keinen „Automatismus beschreiben [...], dem wir nur passiv zuzuschauen haben“:

Die entscheidende Bedeutung der geschichtlichen Entwicklung erblickte er vielmehr darin, daß sie im *Proletariat* eine Klasse produziert, die tendenziell die Gesamtgesellschaft umfaßt und *innerhalb* deren die Gemeinsamkeit der Interessen über die Interessengegensätze siegt, so daß sie sich bewußt zu einer solidarischen Gemeinschaft zusammenschließen und auf Grund dieses Zusammenschlusses zum *selbstbewußten kollektiven Subjekt* der Revolution werden kann. (58f.)

Der Denkfehler des radikalen Utopismus wird einerseits durch die Wesensprojektion, andererseits durch die Geschichtsprojektion gestützt. Daraus resultiert eine dogmatische Weltanschauung areligiöser Art. Zu ihr gehört der Gestus: „Wir treten nicht für bestimmte Ideale ein (denen man eventuell andere Ideale entgegenstellen könnte), wir zeigen vielmehr den objektiven Plan und Sinn der Geschichte auf (dem zufolge sich die klassenlose Gesellschaft gesetzmäßig aus den Entwicklungstendenzen der kapitalistischen Gesellschaft ergibt)“. Die kritische Analyse zeigt, dass Marx sehr wohl Werte, Ziele, Ideale *hat*, die sein Denken bestimmen, dass diese aber in der nach hegelschem Muster aufgebauten Theorie scheinbar *zum Verschwinden gebracht werden*. Jede Position kann die Leerstelle „Plan der Geschichte“ mit ihren Werten, Zielen, Idealen füllen und dann die objektive historische Notwendigkeit der Planrealisierung behaupten, um so eine Verwirklichungsgarantie zu erschleichen. Die erkenntniskritische Ideologietheorie löst das Selbstmissverständnis auf. „Unter der Beteuerung, eine Darstellung objektiv notwendiger, von bestimmten Idealen unabhängiger Entwicklung zu geben, werden diese bestimmten Ideale unproblematisiert als Behauptungen über das ‚Sein‘ der ge-

schichtlichen Akteure wieder in die Argumentation zurückgeschmuggelt.“ (Magnis 1975: 408) Marx „begreift das, was er negativ bewertet, als negative Elemente des Istzustandes, die ihrerseits die Entwicklung zum Guten herbeiführen werden, ohne daß Sollpostulate an die Wirklichkeit herangebracht werden müssen“ (Schwan 1975: 74).

Den Sinn der Geschichte zu kennen heißt, gerade die Unterscheidung zwischen deskriptiven Urteilen und Werturteilen aufzuheben, da in jeder Darstellung des Geschichtssinnes Werte als Beschreibungen getarnt sind; daß man die Unterscheidung zwischen Deskriptivem und Normativem überwunden hätte, darf man unter der Bedingung glauben, daß man die eigenen Ideale der Geschichte als deren latente Bedeutung unterschleibt. Sobald Marx sich überzeugt hatte, daß sein eigener Gedanke nicht sein eigener war, sondern daß durch ihn die Geschichte sprach, konnte er auch glauben, daß das, was er wollte, die Geschichte auch wollte, und daß folglich das, was er wollte, als wissenschaftliche Wahrheit bewiesen war. (Kolakowski 1974: 25)

Hat man den Projektionsmechanismus durchschaut, so wird man keine Lehre vom Plan, Sinn und Ziel der Geschichte mehr entwickeln. Die Geschichte hat nach Popper „weder ein Ziel noch einen Sinn, aber wir können uns entschließen, ihr beides zu verleihen“; die marxistische Geschichtsteleologie – Popper verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff „Historizismus“ – versucht jedoch, „unsere Verantwortlichkeit auf die Geschichte und damit auf ein uns weit überragendes dämonisches Kräftespiel zu übertragen“. (Popper 1958: 345). Es trifft aber nicht zu, wenn Alfred Schmidt schreibt: „Die Welt als Ganzes sieht Marx keiner einheitlichen sinnverleihenden Idee unterworfen. Es gibt bei ihm einzig, was Hegel den ‚endlich-teleologischen Standpunkt‘ nennt: endliche Ziele endlicher, raumzeitlich bedingter Menschen gegenüber begrenzten Bereichen der natürlichen und gesellschaftlichen Welt.“ (Schmidt 1962: 27) Daher könne für Marx die Welt „nie mehr Sinn enthalten, als es den Menschen gelungen ist, durch die Einrichtung ihrer Lebensverhältnisse zu realisieren“ (27). Schmidt begeht hier den Fehler, seine eigene in der Tradition des Marxismus stehende Theorie Marx selbst zuzuschreiben.

Die Attraktivität der Vorstellung eines objektiven Plans der Geschichte ergibt sich nicht nur daraus, dass die eigenen Werte und Ideale erstens eine höhere Rechtfertigung und zweitens eine Verwirklichungsgarantie erfahren. Sie entlastet auch allgemein vom Druck der Verantwortung und Entscheidung: Der Mensch begreift sich dann nicht als ein irrumsanfälligendes Lebewesen, das riskante Entscheidungen treffen muss – er weicht seiner Endlichkeit und Fehlbarkeit aus, indem er sich vormacht, durch bloße Erkenntnis erfassen zu können, was im objektiven Plan als nächster Schritt vorgesehen ist.⁹³ Im areligiösen Kontext wird daraus die vermeintlich wissenschaftlich abgesicherte Voraussage der Zukunft. Auch hier gilt es, den Schritt vom dogmatischen ins undogmatische Stadium zu vollziehen. Dann wird man den *Willen*, die Zukunft zu gestalten, nicht mehr durch Hypostasierung in eine mit wissenschaftlichem Anspruch auftretende *Prognose* verwandeln.

Dass man es nicht mehr *nötig* hat, seine eigenen Werte und Ziele mit höheren Rechtfertigungen und Verwirklichungsgarantien auszustatten, bedeutet auch, dass man nicht mehr bestimmte Abgrenzungsstrategien gegenüber den Konkurrenten braucht, um selbstbewusst die eigenen Ziele zu verfolgen. Der dogmatische Aufklärer marxischen Typs ist auf das Bewusstsein angewiesen, den anderen Vertretern sozialistischer und kommunistischer Konzepte *definitiv* überlegen zu sein – und die Auffassung, man kenne den Plan und das Endziel der Geschichte, rechtfertigt den absoluten Überlegenheitsanspruch. „Die theoretischen Sätze der Kommunisten [...] sind nur allgemeine Ausdrücke tatsächlicher Verhältnisse eines existierenden Klassenkampfes, einer unter unsern Augen vor sich gehenden geschichtlichen Bewegung.“ (4: 474f.) Der Theoretiker glaubt, in seiner Theorie sei die zielgerichtete Bewegung der Geschichte *zum Selbstbewusstsein gelangt*.

⁹³ Denkt man das Vernünftige und Gute als das unausbleibliche Resultat der geschichtlichen Entwicklung, so kann daraus wiederum eine bestimmte Ethik (mit sekundärem Status) abgeleitet werden: „Sittlich handelt, wer die notwendige Entwicklung zum Guten hin *unterstützt*; unsittlich handelt, wer sich ihr *entgegenstellt*“. Aus der Sicht der undogmatischen Aufklärungsphilosophie bedeutet das, dass die opportunistische Maxime „Passe dich der vorhersehbaren Entwicklung an“ zur grundlegenden sittlichen Norm hochstilisiert wird.

Zur Lehre vom Plan der Geschichte gehört die Tendenz, jede *Ethik* – in der es ja nicht zuletzt darum geht, zu verantwortlichen Entscheidungen anzuleiten, auszuhebeln. Die Geschichte treibt nach dieser Auffassung von sich aus zur Realisierung des vollkommen Guten, des ‚höchsten Gutes‘ hin. „In der Geschichtsphilosophie wiederholt sich, was im Christentum geschah: das Gute, das in Wahrheit dem Leiden ausgeliefert bleibt, wird als Kraft verkleidet, die den Gang der Geschichte bestimmt und am Ende triumphiert. Es wird vergöttert, als Weltgeist oder doch als immanentes Gesetz.“ (Horkheimer/Adorno 1969: 236)

Die marxische Lehre vom Plan der Geschichte unterstellt keinen *Automatismus* dergestalt, dass der Eintritt in die vollkommene Gesellschaft nicht von menschlicher Tätigkeit abhängt. Marx nimmt *nicht* an, dass der Kommunismus kommen wird, auch man sich nicht für ihn einsetzt. Eine zentrale Rolle spielt bei ihm der Gedanke, dass das Proletariat aufgrund seiner Lage gesetzmäßig zu einem revolutionären Bewusstsein gelangen wird.⁹⁴ Demnach kommt es zwangsläufig zum Kampf der Arbeiterklasse für den Kommunismus und dadurch zum Kommunismus selbst. Das revolutionäre Bewusstsein der Arbeiterklasse ist ein notwendiges Resultat der geschichtlichen Entwicklung.

Im Rahmen der Lehre vom Plan der Geschichte bedeutet das, dass es erstens eine objektive historische Aufgabe bzw. Mission des Proletariats gibt und dass das Proletariat zweitens zwangsläufig zum *Bewusstsein* dieser historischen Mission gelangt. Im revolutionären Prozess kommt die geschichtliche Notwendigkeit im Proletariat zu sich selbst.⁹⁵ Begreifen und Gestalten der Geschichte fallen hier zusammen. Die Sonderstellung des Theoretikers besteht nur darin, dass er schon früher als die Proletarier selbst den Gesamtzusammenhang der Planrealisierung erkannt hat. Deshalb kann die (definitiv wahre) Theorie auch die Bewusstwerdung der Arbeiterklasse, die entscheidend für die Planrealisierung ist, *fördern*. Die ‚Notwendigkeit‘ des Sozialismus

kann sich in keiner Weise vollziehen, ohne daß die Menschen, die dieser Notwendigkeit zum Erfolg verhelfen sollen, den Sinn der eigenen Handlungen verstehen; das Bewußtsein des Proletariats, welches das Bewußtsein seines Platzes im Produktionsprozeß sowie das Bewußtsein der eigenen historischen Sendung miteinbezieht, ist die notwendige Bedingung für die Erfüllung der „historischen Notwendigkeit“. [...] Die historische Sendung des

⁹⁴ Das hat Max Adler schon früh erkannt: „Der Eintritt der sozialistischen Gesellschaft wird kausal notwendig nicht durch einen kausalen Mechanismus, über den die Menschen nur entweder sich freuen oder trauern können, je nachdem sie diesem Mechanismus gegenüberstehen, sondern die ‚eherne‘ Notwendigkeit der sozialistischen Gesellschaft kommt daher, weil der eherne Wille, sie herbeizuführen, notwendig in immer größeren Massen der kapitalistischen Gesellschaft entstehen muß.“ (Adler 1964: 134). In einem anderen Text Adlers heißt es: „Das kausale Getriebe der Geschichte wird so durch seine wissenschaftliche Durchleuchtung direkt in eine Teleologie übergeführt, ohne doch irgendwie an der Geschlossenheit seiner kausalen Bestimmung Schaden zu erleiden.“ (Adler 1972: 67) Für Rudolf Stammler bleibt hingegen diese Konzeption letztlich unverständlich, da er eine „unerbittliche Alternative zwischen kausal begreifender Erkenntnis und zielbewußtem Wollen“ (Stammler 1924: 418) unterstellt: „Entweder erkenne ich eine Erscheinung und Bewegung in ihrer naturgesetzlichen Notwendigkeit und sehe einen eintretenden Erfolg aus besonderen Gründen als kausal unvermeidlich an, – dann ist für Wollen und Entschließen hinsichtlich dieses Naturvorganges überhaupt kein Raum mehr. Oder aber, ich habe den festen *Entschluß* und den *Willen*, etwas in seinem Erfolge zu bewirken, – dann liegt darin inhaltlich das Moment, dass das betreffende Ergebnis in unumgänglicher Naturnotwendigkeit gerade noch nicht als zweifellos sicher erkannt ist.“ (416) Gewiss, man kann nicht – so das berühmte Beispiel Stammer – „eine Partei gründen, welche das Kommen und den Eintritt einer exakt berechneten Mondfinsternis ‚zielbewußt begünstigen‘ will“ (418), aber das Kommen des Sozialismus unterscheidet sich vom Kommen der Mondfinsternis nach Marx und Engels gerade dadurch, dass es vom Wollen und Bewusstsein *abhängig* ist.

⁹⁵ Nach Adler sind wir in der sozialen Wissenschaft „gleichsam Mitwisser und interessierte Vollstrecker des geschichtlichen Prozesses der Menschheit geworden“ (Adler 1972: 75). Marx sei es gelungen, „die scheinbar allen starren Begriffsformen der Wissenschaft spottende Willensseite des sozialen Lebens der kausalen Gesetzmäßigkeit des Naturerkennens einzufügen“ (76). So kommt er zu der Behauptung, dass „dasjenige, was sich in der wissenschaftlichen Betrachtung als ein kausalbestimmter Prozeß darstellt, zugleich für das unmittelbare Bewußtsein als ein System zu verwirklichender Zwecke auftreten“ (76) muss. „[D]ie Gesetzmäßigkeit des Geschehens führt selbst notwendig eine solche Gestaltung der Dinge herbei, die, weil sie nur durch das Wollen von Menschen verwirklicht werden kann, in deren Bewußtsein als ihr Ziel und Wunsch auftreten muß.“ (77)

Proletariats muß, um in Erfüllung zu gehen, zu einer vollends bewußten Sendung werden [...], doch dieses Bewußtsein seinerseits ist selber das unausweichliche Resultat des historischen Prozesses. (Kolakowski 1: 421f.)

Den empirischen Erkenntnisfortschritt behindern im Denken des frühen Marx insbesondere der radikale Utopismus und die Geschichtsprojektion. Wahrgenommen wird nur, was die eigenen Überzeugungen bestärken kann. Das ideologie_{3/2}- und bedürfniskonforme Denken lässt das ansatzweise vorhandene empirisch-rationale Vorgehen nicht zur freien Entfaltung kommen. So ist man z.B., um die erwünschte Entwicklung als notwendig darstellen zu können, gezwungen, alle Entwicklungsmöglichkeiten und Tatsachen, die nicht ins Konzept passen, zu übersehen oder passend zu machen. Popper betont,

daß es sehr unwissenschaftlich ist, wenn man einige Möglichkeiten einzig darum übersieht, weil sie einem nicht gefallen. Es ist scheinbar nur schwer möglich, sein Denken von dem Einflusse von Wünschen zu befreien, aber man sollte ein von Wünschen geleitetes Denken nicht mit wissenschaftlichem Denken verwechseln. (Popper 1958: 172)

Zu den fragwürdigen, weil mögliche Entwicklungen *unterschlagenen* Konstruktionen gehört die phasenweise von Marx vertretene Annahme, dass der Kapitalismus *zwangsläufig* eine sich ständig verschärfende Arbeiternot, einen „progressiven Fortschritt des Pauperismus“ (1: 398) mit sich bringe, sodass der Versuch, diesem Übel durch politisches Handeln beizukommen, von vornherein zum Scheitern verurteilt sei.⁹⁶ Die Pauperisierung ist aber eine *Tendenz*, der entgegengewirkt werden kann, nicht zuletzt durch den Widerstand der Arbeiter selbst; sie ist kein *Gesetz*.⁹⁷

⁹⁶ Die von moralischen Überzeugungen getragene Suche nach einer neuen Politik erscheint dann als bloße Oberflächentherapie. Magnis stellt Marx' „entscheidende[s] Argument gegen moralisierende Versuche der Gesellschaftsreform“ im Buch *Das Elend der Philosophie* wie folgt dar: „(1) Alle (von Proudhon als zu eliminierende angesehenen) sozialen Übel sind notwendige Folge des Klassencharakters der Gesellschaft. (2) Dieser Klassencharakter ist untrennbar mit der Struktur der bestehenden Produktionsverhältnisse verbunden. (3) Also können die sozialen Übel nur durch die Veränderung der bestehenden Produktionsverhältnisse eliminiert werden.“ (Magnis 1975: 349f.) Entscheidend ist das Wort „notwendig“ in (1): „Denn wenn zwar faktisch alle sozialen Übel aus dem Klassencharakter der Gesellschaft entstanden wären, aber nicht mit Notwendigkeit, so könnten diese Übel unter Beibehaltung dieses Klassenunterschiedes abgeschafft werden. Dann wäre eine an bestimmten Zielvorstellungen orientierte Gesellschaftsreform innerhalb der bestehenden Klassengesellschaft möglich.“ (350) Marx übersehe, „daß es im übergeordneten Interesse des Überlebens der herrschenden Klasse selbst liegen könne, eine beschränkte Verminderung ihrer Interessenbefriedigung zugunsten einer Beruhigung der Arbeiterschaft in Kauf zu nehmen.“ (351)

⁹⁷ Die Notwendigkeit der Revolution hängt bei Marx „von der Notwendigkeit ab, mit der es ihm [dem Proletariat] immer schlechter geht“ (Magnis 1975: 224). Das ergibt sich aus „seiner zunehmenden Ausbeutung durch die Privateigentümer“ (224). Diese wird gedacht als „geradlinige Folge des notwendigen Interesses der Privateigentümer an Profitmaximierung“ (224). Entscheidend ist daher die Frage, ob Profitmaximierung, wie Marx annimmt, ein notwendiges Interesse der Privateigentümer ist. „Wie will Marx ausschließen, dass die Bourgeoisie, in Antizipation der von Marx skizzierten Entwicklung, also aus dem Interesse, eine proletarische Revolution zu vermeiden, eine Verbesserung der Lebenslage der Proletarier dadurch zuließe, daß sie auf einen Teil ihrer Profite zu deren Gunsten verzichtet? Mit anderen Worten: Selbst wenn Privateigentümer ein notwendiges Interesse an Profitmaximierung hätten, so ist damit doch nicht ausgeschlossen, daß dieses Interesse durch ebenso fundamentale andere Interessen modifiziert werden könnte. Hätte Marx nur behaupten wollen, daß ein Bestehen der Privateigentümer auf maximalen Profiten notwendig zur Revolution der Arbeiter führen müsse, so wäre dagegen nichts einzuwenden. Der springende Punkt ist jedoch, daß Marx mehr beabsichtigt. Er will zeigen, daß die proletarische Revolution unvermeidlich ist. Das aber setzt voraus, daß das Interesse der Privateigentümer an Profitmaximierung nicht modifiziert werden kann. [...] Marx übernimmt von der Nationalökonomie die Aussage, daß die Privateigentümer ausschließlich auf Profitmaximierung aus sind. Diese Aussage verwendet er nun als Wesensaussage: Er subsumiert die empirischen Privateigentümer unter den Subjektbegriff dieser Aussage und behauptet, daß diese sich stets so verhalten werden, wie es eben Wesenseigenschaft eines Privateigentümers ist. (225f.) Das Proletariat soll sich aus seiner Lage nur dadurch befreien können, dass es das Privateigentum als solches und damit die Klassengesellschaft aufhebt. Das trifft jedoch nicht zu. „Wenn das Proletariat sich mit dem Erzwingen von Lohnerhöhungen zufrieden geben oder sich zum Herrn über die anderen Klassen aufschwingen würde, hätte es sich aus seiner Lage befreit und doch die Klassengesellschaft beibehalten.“ (229) Die Annahme, das Proletariat gelange, da es alle Menschlichkeit verliere, notwendig dazu, sich die Aufhebung der Klassengesellschaft zum Ziel zu setzen, lässt sich nicht aufrechterhalten. Aus der ökonomischen Lage des Proletariats ergibt sich bloß das Bedürfnis nach der Aufhebung der eigenen Entbehrungen, nicht aber zwingend das Be-

Die Vorstellung, die vollkommene Gesellschaft werde gerade aus dem extremen Elend hervorgehen, verdankt sich der von Marx akzeptierten Lehre vom Plan der Geschichte. Vertreter einer solchen Lehre können, wie es bei Hegel und Marx der Fall ist, versuchen, die Art und Weise der Planrealisierung genauer zu bestimmen. Der frühe Marx greift dabei auf eine Annahme zurück, die bereits in religiösen Lehren vom Plan der Geschichte vorgebildet ist, nämlich dass es immer weiter abwärts geht, bis aus dem extremen Elend dann die Gegenwendung erfolgt, aus der die vollkommene Gesellschaft hervorgeht. Der Weg zum Paradies auf Erden tut sich demnach erst auf, wenn die *Hölle auf Erden* erreicht ist. Das extreme Leiden bekommt so einen höheren Sinn – ähnlich wie in einigen religiösen Lehren. Aus empirisch-rationaler Sicht ist diese Konstruktion wenig überzeugend.

Es ist nicht klar, in welcher Weise die Klasse, deren permanente oder sogar sich vertiefende Unbildung, Erniedrigung, physische Verkümmern vorausgesagt werden, die zu vernichtender Anstrengung und zu Analphabetismus verurteilt ist, aus sich heraus die Kraft zu einem universellen Umsturz schöpfen sollte, die der menschlichen Gattung die verlorene Menschheit wiedererstatte würde. (Kolakowski 1: 423)

Der Gedanke, daß die bestehende Welt so völlig verdorben ist, daß es undenkbar ist, sie auszubessern, und daß gerade aus diesem Grunde die Welt, die ihr nachfolgen wird, die Fülle der Vollkommenheit und die endgültige Befreiung bringen wird, dieser Gedanke ist eine von den monströsesten Aberrationen des menschlichen Geistes; der gesunde Verstand flüstert viel eher: je mehr die bestehende Welt verdorben ist, desto länger, schwerer und unsicherer ist der Weg, der sie von dem erträumten Reich der Vollkommenheit trennt. (Kolakowski 1977: 18f.)

Der frühe Marx vertritt die Umschlagthese: Diejenigen, die in der bestehenden Gesellschaft nichts mehr zu verlieren haben, werden alles gewinnen. „An die Stelle aller physischen und geistigen Sinne ist [...] die einfache Entfremdung aller dieser Sinne, der Sinn des *Habens* getreten. Auf diese absolute Armut musste das menschliche Wesen reduziert werden, damit es seinen innern Reichtum aus sich herausgebäre.“ (EB: 540). Jean Jaurès zufolge bedurfte „Marx eines gänzlich verarmten und verelendeten Proletariats für seine dialectische Construction der modernen Geschichte“ (Jaurès 1974: 35).

Wie Hegel die Entstehung des Christentums, so legt Marx die moderne Emancipationsbewegung aus. Wie sich der Christengott aus den tiefsten Tiefen der leidenden Menschheit erniedrigt hat, um die ganze Menschheit zu erhöhen, wie der Erlöser zur wahren Erlösung der Menschen sich fast bis zur Stufe der Tierheit von allem entblößt hatte, wie kein Mensch sonst, wie die unendliche Demütigung vor Gott die Bedingung zur unendlichen Erhöhung des Menschen war, so musste in der Dialektik von Marx das Proletariat, der moderne Erlöser, eines jeden Schutzes, eines jeden Rechtes beraubt, musste erniedrigt sein bis zur tiefsten Stufe des historischen und sozialen Nichts, um dann sich selbst und damit zugleich die ganze Menschheit zu erheben. Und wie der Gottmensch zur Erfüllung seiner Mission arm, leidend und gedemütigt bis zum Triumphe des Auferstehungstages bleiben musste, bis zu jenem eigentümlichen Sieg über den Tod, der die ganze Menschheit vom Tode befreit hat, so erfüllt auch das Proletariat um so sicherer seine Mission, wenn es bis zur Erreichung des Endziels, bis zur revolutionären Auferstehung der Menschheit wie ein immer schwerer werdendes Kreuz das Gesetz der kapitalistischen Unterdrückung und Verelendung trägt. (37)

Die Mechanismen des bedürfniskonformen Denkens lassen sowohl eine religiöse als auch eine areligiöse Ausgestaltung zu. Beim frühen Marx ist es gerade die „verzweifelte Lage“ der Gegenwart, die „mit Hoffnung erfüllt“, denn aus der Katastrophe wird die „neue[] Menschheit“ (1: 342) hervorgehen. Für den Anhänger einer Lehre vom Plan der Geschichte, der an das dargestellte ‚Wendegesetz‘ glaubt, liegt es nahe, die Verschlechterung der Lage der Arbeiterklasse zu *begrüßen*, denn nur aus dem extremen Elend kann ja die vollkommene Gesellschaft entstehen. Jede Reform, welche die Lage des

dürfnis nach der Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung. Das schließt jedoch nicht aus, dass sich das Proletariat aus anderen Gründen nicht mit der „Verbesserung der eigenen Lebensbedingungen“ innerhalb der Klassengesellschaft zufrieden gibt. Da Selbstentfremdung ein moralischer und kein psychologischer Tatbestand ist, ist das Bedürfnis nach Aufhebung der Selbstentfremdung als solcher nur ein mittelbares, durch Wertungen vermitteltes, nicht aber als unmittelbares, sich direkt aus der realen Lebenssituation ergebendes möglich. „Das Interesse an einer vollständigen Beseitigung des Systems kann nicht direkt aus der Konfrontation der vitalen Überlebens- und Lustinteressen des Proletariats mit der erfahrenen Unterdrückung entstehen. Daraus ergibt sich, daß es Marx nicht gelungen ist, aus der mit den Arbeitsbedingungen des Proletariats notwendig gegebenen Bedürfnisstruktur die Notwendigkeit der Bildung eines kommunistischen Bewußtseins zu erklären, das Marx selbst als notwendige Voraussetzung für das Zustandekommen der kommunistischen Gesellschaft ansieht.“ (301f.)

Proletariats lindert, erscheint dann als Verzögerung des revolutionären Prozesses. Nach dieser Theorie gilt: „Je schlimmer, desto besser“.

Marx hat später die Theorie der absoluten Verelendung aufgegeben, aber an der Annahme festgehalten, dass die immanenten Widersprüche des Kapitalismus zur Zuspitzung der Klassenkämpfe und letztlich zum Untergang des Systems führen müssen. Innerhalb einer Lehre vom Plan der Geschichte können einzelne Theoreme *nach Bedarf* verändert werden; so kann man z.B. einräumen, dass im Kapitalismus die Reallöhne steigen können, ohne die Gesamtkonstruktion preisgeben zu müssen. Eine flankierende Rolle kann hier die These spielen, dass die Demokratie über kurz oder lang zur politischen Herrschaft des Proletariats führe, da dieses in absehbarer Zeit die Mehrheit der Bevölkerung bilden wird. In diesem Modell geht die vollkommene Gesellschaft nicht mehr aus dem tiefsten Elend hervor; man glaubt vielmehr, dass die politische Macht wie ein reifer Apfel in die Hände des Proletariats fallen wird.

Was die Interpretation der Geschichtstheorie des frühen Marx anbelangt, so behaupte ich einerseits, dass sich beim frühen Marx aus der werthalt-normativen Idee des Menschen sein augenblicklicher Zustand als ein mangelhafter ergibt (vgl. Landshut 1953: XXXVI). Andererseits hat Fetscher Recht, wenn er bemerkt, dass Marx seine Kritik nicht als „Verurteilung im Namen einer wiederum absolut gesetzten sittlichen Norm“ (Fetscher 1967: 19) versteht: „die von ihm benützten Maßstäbe gelten ihm als aus der historischen Analyse und der Antizipation künftiger Möglichkeiten menschlicher Verwirklichung gewonnen, nicht aus einer ‚Wesensschau‘ ewig gültiger sittlicher Normen.“ (20) Das aber hängt damit zusammen, dass er seine Werte und Ziele zu einem sich notwendigerweise realisierenden Plan der Geschichte hypostasiert. Würde der frühe Marx nur der Wesensprojektion erliegen, so würde er eben doch zu einer Verurteilung im Namen einer „absolut gesetzten sittlichen Norm“ gelangen, die angeblich im Wesen des Menschen steckt. Die Geschichtsprojektion macht demgegenüber, wird sie konsequent verfolgt, eine sittliche bzw. ethische Begründung des Gesellschaftsideals *überflüssig*. Diese Zusammenhänge werden von einigen Interpreten nicht erkannt. So stellt Jürgen Habermas zwar richtig fest, „daß Marx nie nach dem Wesen des Menschen [...] als solchem gefragt hat“ (Habermas 1971: 234), führt dies aber nicht auf das Übergewicht der Lehre vom Plan der Geschichte in seinem Denken zurück. Er meint vielmehr:

Marx ließ sich statt dessen vom Stachel einer handgreiflich erfahrenen Entfremdung immer nur und immer wieder auf die eine und anfängliche Frage hinführen: warum ist die bestimmte geschichtliche und gesellschaftliche Lage, unter deren objektiven Zwang ich selbst mein Leben erhalten, einrichten und führen muß – warum ist dieses Seiende so und nicht vielmehr anders? (234)

Hier wird der Eindruck erweckt, Marx gehe es primär um die Beseitigung handgreiflich erfahrener Missstände. Sein radikaler Utopismus bleibt ebenso unberücksichtigt wie dessen Verbindung mit der Geschichtsprojektion. Hinsichtlich der Wesensprojektion gilt: Marx zeigt zwar offenkundig kein Interesse daran, die Lehre vom Wesen des Menschen theoretisch auszuarbeiten, aber seine Entfremdungsdiagnose und -kritik *setzt voraus*, dass es ein normativ gehaltvolles menschliches Wesen gibt.

Die von einigen Vertretern der Frankfurter Schule entwickelte Marxinterpretation stellt eine Fehldeutung dar, die das marxsche Denken aneignend an das eigene Konzept anpasst, aber nicht textkonform ist. So behauptet Alfred Schmidt, Marx' kritischer Materialismus kümmere sich „vorab um die Möglichkeit, Hunger und Elend auf der Welt abzuschaffen“, er ziele darauf ab, „daß kein Mensch auf der Welt mehr materielle und intellektuelle Not leidet“, und dazu bedürfe es keiner „metaphysischen ‚Letztbegründung‘“ (Schmidt 1962: 31). Unerkannt bleibt, dass Marx' Theorie logisch eine Antwort auf die traditionellerweise der Metaphysik zugeschriebenen Fragen nach dem Wesen des Menschen und dem Sinn der Geschichte *voraussetzt* und keineswegs *direkt* „aus bestimmten geschichtlichen Aufgaben der Gesellschaft“ erwächst.

Die These „Die Revolution *muss* kommen“ ist zu unterscheiden von „Die Revolution ist *möglich*“. Der frühe Habermas betont, die Wissenschaft könne nur feststellen, ob die objektiven Bedingungen ihrer Möglichkeit erfüllt sind. „Gesetzt, daß die wissenschaftlich feststellbaren Bedingungen der Möglichkeit einer Revolution erfüllt seien – die Revolution selber verlangte darüber hinaus das ent-

schlossene Ergreifen dieser Möglichkeit, eben die von der Einsicht in die praktische Notwendigkeit der Revolution stimulierte, nicht determinierte Praxis.“ (Habermas 1971: 413) Dass Marx, wie Habermas behauptet, zwischen *praktischer* und *theoretischer* Notwendigkeit unterschieden habe, trifft jedoch nicht zu:

Diese charakterisiert die Kategorien gesellschaftlicher Veränderungen, die sich über die Köpfe der Menschen hinweg „objektiv“ durchsetzen, mithin „naturwissenschaftlich treu“ berechnet und vorausberechnet werden können; jene dagegen die ganz andere Kategorie gesellschaftlicher Veränderungen, die sich mit Willen und Bewußtsein der Menschen und nicht „objektiv“, durchsetzen, mithin nur in ihren objektiven Bedingungen der Möglichkeit vorausgesagt werden können. (413)

Marx-Revision erscheint hier als bloße Marx-Interpretation.

Für wen sind der radikale Utopismus und die ihn verstärkende Lehre vom Plan der Geschichte besonders attraktiv? Für diejenigen Menschen, die sich in einer Situation großer Not befinden, in der sie keine kurz- oder wenigstens mittelfristigen Chancen auf Verbesserung ihrer Lage sehen. Hier besteht die Gefahr, dass sie verzweifeln und aufgeben. In einer solchen Situation haben Weltanschauungen, die behaupten „Du brauchst nicht zu verzweifeln, denn ein vollkommener Zustand, in dem alles gut sein wird, ist in Kürze erreichbar“ und mehr noch: „Der vollkommene Zustand *muss* kommen“ gute Aussichten, von vielen Menschen akzeptiert zu werden. Sie haben vor allem die positive Funktion, in einer Situation großer Not wieder Hoffnung zu geben, die Verzweiflung zu verhindern.

Wenn man im Kampf die Initiative nicht ergreifen kann und der Kampf selbst aus einer Reihe von Niederlagen besteht, wird der mechanische Determinismus zu einer erstaunlichen Kraft des moralischen Widerstands, des Zusammenhalts, des obstinaten und geduldigen Durchhaltevermögens. „Ich bin im Augenblick besiegt, aber auf lange Sicht arbeitet die Macht der Dinge für mich.“ Der reale Wille verkleidet sich, in einem Akt des Glaubens an eine gewisse Rationalität der Geschichte, in eine empirische und primitive Form leidenschaftlicher Vorherbestimmung, die wie ein Ersatz der Prädestination, der Vorsehung etc. der konfessionellen Bekenntnisse aussieht. (Gramsci 1967: 140)

Näherer Untersuchung bedarf jedoch die Frage, ob *nur* durch ein solches Angebot die Verzweiflung vermieden werden kann. Ich argumentiere in dieser Sache etwas anders als in Tepe 1989. Wie ein Individuum oder eine Gruppe auf eine Notlage reagiert, hängt maßgeblich vom jeweiligen Überzeugungssystem ab. *Einige* sind durch ihre Weltanschauung, sei diese nun religiöser oder areligiöser Art, so ‚programmiert‘, dass die neuen Annahmen erstens anschlussfähig sind und zweitens auch tatsächlich verzweiflungsverhindernd wirken. Für *andere* (z.B. für undogmatische Aufklärer) sind die fraglichen Annahmen hingegen nicht akzeptabel, und sie bemühen sich, die Verzweiflung mit anderen Mitteln zu verhindern. Man denkt in Alternativen, man überlegt, ob es nicht doch eine realistische Chance auf Besserung der Lage gibt, die man bisher nicht erwogen hat. Das schließt nicht aus, dass es auch Notlagen geben *kann*, die für ein Individuum oder eine Gruppe tatsächlich aussichtslos sind.

Eine Variante des radikalen Utopismus und der ihn verstärkenden Lehre vom Plan der Geschichte *kann* also für Menschen, die durch ein bestimmtes Überzeugungssystem geprägt sind, eine positive, weil verzweiflungsverhindernde Wirkung haben. Es handelt sich dann um bedürfniskonforme Konstruktionen mit bestimmten positiven Folgen. Aus der Sicht der undogmatischen Aufklärungsphilosophie ist dieser Tatbestand folgendermaßen einzuschätzen:

1. Es gibt Menschen, die bedürfniskonforme Überzeugungen bestimmter Art *brauchen*, um z.B. neuen Lebensmut zu schöpfen und der Verzweiflung zu entgehen. (Was „brauchen“ hier bedeutet, muss natürlich genauer bestimmt werden.) Ist eine solche Konstellation gegeben, so sollte man diesen Menschen ihre Illusionen nicht nehmen, da dies lebenspraktisch negative Folgen hätte. Der Respekt gegenüber Andersdenkenden kann sich auch auf diesen Zusammenhang beziehen, d.h. auf die Lebensfunktion, die eine bestimmte Weltanschauung erfüllt: „Ich respektiere, dass du dir auf diese Weise die Hoffnung bewahrst“.
2. Das schließt eine kritische Analyse bedürfniskonformer Vorstellungen nicht aus. Insofern die Illusionsbedürftigen rationaler Kritik zugänglich sind, können sie auch mit einer solchen Kritik konfrontiert werden. Hier ist abzuwägen, welche Situationen dafür am günstigsten sind.

3. Im undogmatischen Stadium werden andere Strategien als im dogmatischen benutzt, um z.B. neuen Lebensmut zu schöpfen und der Verzweiflung zu entgehen. Angestrebt wird, immer mehr Menschen zum Übergang ins undogmatische Stadium zu bewegen. Das bedeutet auch, in der Lage zu sein, in bestimmten Situationen kein Opium in der Form bedürfniskonformer Annahmen mehr zu *brauchen*. Für die einen ist etwa der geschichtstheoretisch überhöhte radikale Utopismus das einzige Hilfsmittel gegen die totale Verzweiflung, die anderen hingegen benötigen nicht zwingend starke Rauschmittel dieser Art, um zu überleben, und sie lehnen dieses Opium wegen seiner negativen Folgen ab.
4. In Situationen großer Not und Verzweiflung greifen viele Menschen zu Varianten des radikalen Utopismus und der Lehre vom Plan der Geschichte – das ist nachvollziehbar. Daraus folgt jedoch nicht, dass diese Annahmen *generell* positiv zu bewerten sind. So gelangt man vom Regen in die Traufe, wenn man den Zustand der Verzweiflung eintauscht gegen die Rolle des fanatischen Kämpfers für die vollkommene Gesellschaft bzw. für den Gottesstaat. Bestimmte Weltanschauungen sprechen gezielt verzweifelte bzw. von Verzweiflung bedrohte Menschen an, um sie zur Annahme von Vorstellungen zu bewegen, die als bedürfniskonforme Irrtümer einzuordnen sind. Diesen Individuen und Gruppen sollte auf *andere* Weise zur Krisenbewältigung verholfen werden.

5.2 Die deterministische Komponente

Zu den Voraussetzungen des Glaubens daran, dass der Kommunismus als eine in wesentlichen Punkten vollkommene Gesellschaft unausweichlich kommen werde, gehört erstens die Annahme, dass es einen höheren Plan und ein Ziel der Geschichte gibt, sowie zweitens die Annahme, dass der höhere Plan von der Geschichte auch konsequent umgesetzt wird. Es gibt demnach gesellschaftliche Entwicklungsgesetze, die *unerbittlich* wirken und dafür sorgen, dass man tatsächlich ans Ziel gelangt. Nur ein streng deterministischer Standpunkt erlaubt es, Aussagen über *notwendige* – und nicht bloß über *mögliche* oder *wahrscheinliche* – Entwicklungen zu machen. Angenommen wird, „daß die Geschichte nach feststehenden Gesetzen verläuft, die mit wissenschaftlichen Methoden aufgefunden und bei der weiteren Gestaltung der Geschichte angewendet werden können, ähnlich wie die Naturwissenschaft die Naturgesetze auffindet und Wege zu ihrer praktischen Anwendung weist“ (Theimer 1969: 42f.) Diese Annahme lässt sich mit empirischen Argumenten nicht hinlänglich stützen.

Eine unvoreingenommene Betrachtung kann in der Geschichte keinen Determinismus entdecken, so sehr das der menschlichen Neigung widersprechen mag, in allem einen Sinn und Zweck zu sehen. An jedem Punkt konnte es so und auch anders kommen. Immer hatten die Menschen eine oder mehrere Alternativen. In der Geschichte geschieht nur, was Menschen *wollen*. Es geschieht auch vieles, weil einige Menschen gewollt und andere nicht gewollt haben, zumal die große Masse nur zu oft überhaupt nichts will und der wollenden Minderheit freies Spiel lässt. [...] Die „Umstände“ spielen oft nur die Rolle von Voraussetzungen, nicht von Ursachen. (46)

Fleischer hat in der Sache recht, wenn er schreibt: „Die innere Kontingenz der Geschichte besteht darin, daß die Realisation von Möglichem immer Sache freier Initiativen und schöpferischer Synthesen ist, für deren Qualität es keine essentielle Vorentscheidung und für deren Gelingen es keine Garantie gibt“ (Fleischer 1969: 95) – er begeht nur den Fehler, diese Sichtweise auch Marx zuzuschreiben.

Der strenge historische Determinismus ist eine bedürfniskonforme Konstruktion. Diese Gesetzmäßigkeitsprojektion ist ein wesentliches Element der Geschichtsprojektion. „Alles verlief im neunzehnten Jahrhundert nach wissenschaftlichen Gesetzen, und zwar verlief es in der Richtung des Fortschrittes. Aus einem Wunsch, einem anzustrebenden Ziel, wurde der Fortschritt zu einer immanenten Tendenz der Wirklichkeit. Der Mensch hatte nichts zu tun, als mitzumachen.“ (Theimer 1969: 42f.) Im Rahmen der Gesetzmäßigkeitsprojektion kommt das kognitive Interesse, die Abfolge historischer Phasen zu erforschen, nicht zu ungehinderter Entfaltung; es wird vielmehr zur überzeugungssystemkonformen Dienstbarkeit verpflichtet.

Wer an einen gesetzmäßigen Geschichtsverlauf und insbesondere an ein gesichertes Happyend glaubt, hat eben damit schon postuliert, dass es nur *eine* ‚wahre‘ Sozialwissenschaft gibt, nämlich diejenige, welche die gesellschaftlichen Entwicklungsgesetze aufdeckt. Die Beschäftigung mit den ‚Zufälligkeiten‘, die die Durchsetzung der ökonomischen Notwendigkeit beschleunigen oder verzögern können, ist demnach auf die *Erscheinung* fixiert, sie erfasst nicht das *Wesen*. Wer glaubt, das *Wesen* der kapitalistischen Entwicklung zu kennen, fühlt sich konkurrierenden Auffassungen meilenweit überlegen: „Was wir tun, stützt sich auf die wahre Wissenschaft, während die Gegner im falschen Bewusstsein (Ideologie₄) befangen sind“. Eine sachliche Auseinandersetzung mit Andersdenkenden erscheint daher überflüssig.

Die Annahme eines höheren Plans religiöser oder areligiöser Art ist mit der Annahme verbunden, dass das in diesem Plan enthaltene Ziel auch notwendigerweise erreicht wird. In einer religiösen Variante kann dies z.B. folgendermaßen aussehen: Man unterstellt, dass Gott seinen großen Plan konsequent und zielgerichtet verfolgt: „Nichts kann den allmächtigen Gott daran hindern, seinen Geschichtsplan zu verwirklichen“. Das ist eine religiöse Form des historischen Determinismus: Es werden nicht Naturgesetze im erfahrungswissenschaftlichen Sinn postuliert, sondern eine Verlässlichkeit der göttlichen Willensverwirklichung wird angenommen. Eine von dieser religiösen Überzeugung geleitete Geschichtsbetrachtung wird versuchen, aus dem Verlauf der Geschichte den göttlichen Willen wie auch dessen verlässliche Umsetzung zu erschließen. In hegelianischer Tradition z.B. kann man meinen, mithilfe der dialektischen Methode lasse sich diese Erkenntnis erlangen.

Das Denken des frühen Marx stellt nun eine areligiöse Variante dieser Denkform dar, und in diesem Kontext liegt es nahe, den Determinismus der Planrealisierung im *erfahrungswissenschaftlichen* Sinn aufzufassen. Der frühe Marx verbindet den hegelschen Wissenschaftsbegriff, der selbst auf einer Hypostasierung beruht, mit dem empirischen. Er glaubt einerseits an einen höheren Plan der Geschichte, der strukturgleich mit dem Glauben an einen sich entwickelnden Weltgeist ist, ist aber andererseits davon überzeugt, dass dieser Plan *mit den Mitteln empirischer Wissenschaft nachweisbar* ist. Stellt der Glaube an einen höheren Plan der Geschichte aber ein Projektionsgebilde dar, so ist auch das Vorhaben zu verwerfen, diesen Plan empirisch nachweisen zu wollen.⁹⁸

Im Unterschied zu Fetscher behaupte ich, dass sich nicht erst bei Engels, sondern bereits bei Marx selbst der Wissenschaftsbegriff Hegels und der „Begriff moderner objektiver und wertfreier (Natur-)Wissenschaft“ in einer „dem Autor selbst nicht bewußten unreinen Amalgamierung finden“ (Fetscher 1967: 60f.). Diese Amalgamierung ist vielmehr für den historischen Materialismus von Anfang an kennzeichnend, und sie findet sich bereits im Frühwerk.

Die mit der Geschichtsprojektion verbundene Gesetzmäßigkeitsprojektion kann wiederum von *jeder* Position angewandt werden, um ihre Werte und Ziele mit höheren Weihen auszustatten. Dass sie *nach Belieben* anwendbar ist, zeigt auch hier, dass es sich um ein kognitiv wertloses Denkmuster handelt. Insbesondere kann *jede* areligiöse Position ihre Wertüberzeugungen „zu einer immanenten Tendenz der Wirklichkeit“ hypostasieren, um so eine „sich mit naturgesetzlicher Notwendigkeit vollziehende[] Entwicklung“ (Theimer 1969: 43f.) zu postulieren. „Alles verlief im neunzehnten Jahrhundert nach wissenschaftlichen Gesetzen, und zwar verlief es in der Richtung des Fortschritts“ (43).

Für die undogmatische Aufklärungsphilosophie gibt es bei ihrem Bestreben, bedürfniskonforme Fehleinschätzungen zu überwinden, also mehrere Ansatzpunkte: Dem Gewissheitsverlangen darf

⁹⁸ Nach I.I. Kaufmann, den Marx im Nachwort zur zweiten Auflage von *Das Kapital* zustimmend zitiert, „bemüht sich Marx „nur um eins durch genaue wissenschaftliche Untersuchung die Notwendigkeit bestimmter Ordnungen der gesellschaftlichen Verhältnisse nachzuweisen [...]. Hierzu ist völlig hinreichend, wenn er mit der Notwendigkeit der gegenwärtigen Ordnung zugleich die Notwendigkeit einer andren Ordnung nachweist, worin die erste unvermeidlich übergehen muß, ganz gleichgültig, ob die Menschen das glauben oder nicht glauben, ob sie sich dessen bewußt oder nicht bewußt sind. Marx betrachtet die gesellschaftliche Bewegung als einen naturgeschichtlichen Prozeß, den Gesetze lenken, die nicht nur von dem Willen, dem Bewußtsein und der Absicht der Menschen unabhängig sind, sondern vielmehr umgekehrt deren Wollen, Bewußtsein und Absichten bestimmen.“ (23: 26)

nicht nachgeben werden; die Vermengung einer Vollkommenheitsvorstellung mit einem konkreten Veränderungsprojekt, d.h. der radikale Utopismus ist in allen seinen Ausformungen zu bekämpfen; die Hypostasierung der eigenen Werte und Ziele zu einem höheren Plan der Geschichte, der gesetzmäßig realisiert wird, ist zu überwinden – und dabei ist auch der strenge Determinismus preiszugeben. Marx brauchte, so de Man,

die Notwendigkeitsgesetze nur, um gewissen Entwicklungen, die er nicht nur kannte, sondern überdies fördern wollte, die Stütze der Zuversicht zu verleihen. Das ist Geheimnis alles Glaubens an Notwendigkeitsgesetze: ihre psychologische Funktion ist Willensstärkung durch Suggestion von Zuversicht. [...] Das Bekenntnis zur Determination bedeutet, daß man eine übernatürliche Kraft zu Hilfe ruft, um den Feinden Furcht, den eigenen Heerschaaren Vertrauen einzuflößen. Das Marxsche Naturgesetz der gesellschaftlichen Entwicklung ist nur ein anderes einem atheistischen Zeitalter angepaßtes Symbol jenes über Menschen waltenden Gesetzes, das frühere Geschlechter Gott nannten. (de Man 1976: 306f.)

Ich kehre nun wieder zum Denken des frühen Marx zurück, um seine dogmatische Form des Determinismus genauer zu beleuchten. Wird dieser mit einem radikalen Utopismus verbunden, der die Wende zur vollkommenen Gesellschaft als unmittelbar bevorstehend betrachtet, so führt das zur Ausschaltung der Vielfalt historischer *Entwicklungsmöglichkeiten*. Die kapitalistische Marktwirtschaft gilt als System, das aus ökonomischen Gründen zusammenbrechen *muss*. Unterstellt man einmal, dies sei zutreffend, so wäre es jedoch denkbar, die zugehörige Gesellschaftsform durch *mehrere* andere Gesellschaftsformen zu ersetzen.

Um zu zeigen, dass der radikale Determinismus einen wichtigen Zusammenhang verkennt, gehe ich von einem einfachen Beispiel aus: Ein Erdbeben zerstört eine ganze Region; diese Naturkatastrophe macht einen Wiederaufbau erforderlich. Anders formuliert: Diese Naturkatastrophe erzeugt für die von ihr betroffenen Menschen ein *Problem*, für das sie eine *Lösung* finden müssen. Denkt man im Schema Problem-Lösung, so ergeben sich zwei wichtige Konsequenzen:

1. Für ein Problem gibt es in der Regel *mehrere* Lösungsmöglichkeiten. So kann der Wiederaufbau auf unterschiedliche Weise angegangen werden: Man baut alles weitgehend genauso wieder so auf, wie es vor dem Erdbeben war, oder man geht einen neuen Weg, um z.B. die Anfälligkeit für weitere Erdbeben zu verhindern; dabei gibt es wiederum mehrere Möglichkeiten, die man wählen kann, z.B. die räumliche Verlagerung der Ansiedlung.
2. Die Lösung eines Problems kann gelingen, aber auch misslingen. Es ist nicht von vornherein garantiert, dass eine geeignete Problemlösung gefunden und realisiert wird.

Bezieht man nun die Wendung „historisch notwendig“ auf diesen Zusammenhang, so kann man sagen: Das Erdbeben (und entsprechend die Rohstoffknappheit, die Wirtschaftskrise usw.) macht zwar eine Lösung des jeweiligen Problems historisch notwendig bzw. erforderlich, aber es ist nicht eine *ganz bestimmte*, sondern nur *irgendeine* Lösung des Problems historisch notwendig. Es kann prognostiziert werden, dass die durch das Erdbeben obdachlos gewordenen Menschen versuchen werden, das Wiederaufbauproblem zu lösen, aber es kann nicht ohne Weiteres prognostiziert werden, welche konkrete Lösungsstrategie sie dabei wählen werden. So können sie sich z.B. entscheiden, ihre Siedlung an einem *anderen* Ort, der erdbebensicherer ist, erneut aufzubauen. Der Denkfehler des radikalen Determinismus lässt sich nun folgendermaßen bestimmen: Aus „Für ein bestimmtes Problem muss eine Lösung gefunden werden“ wird „Für das Problem wird eine *ganz bestimmte* Lösung gefunden werden, die von vornherein feststeht“. Denkt man nach diesem dogmatischen Schema, das unterstellt, es gebe eine *definitiv richtige* Lösung des anstehenden Problems, so kann wiederum jede Position die ihr genehme inhaltliche Füllung des Schemas hervorbringen: „Die von uns favorisierte Problemlösung wird mit historischer Notwendigkeit zum Zuge kommen“. Der Glaube, bestimmte Problemlösungen prognostizieren zu können, stellt die projektive Hypostasierung des *Willens* dar, ein Problem auf bestimmte Weise zu bewältigen. Durch diese Hypostasierung erlangt man auch hier höhere Weihen. Konkurrierende Problemlösungsstrategien werden a priori, ohne sie im Einzelnen prüfen zu müssen, ausgeschaltet, da sie nicht mit dem vermeintlichen Wissen über die Gesetzmäßigkeit der geschichtlichen Entwicklung im Einklang stehen. Die angebliche historische

Notwendigkeit erweist sich so als die – in der Regel unbewusste – „Tarnung des politischen Willens“ (Hanak 1976: 23). Die Verkehrung des eigenen Wollens in etwas, das unausweichlich geschehen wird, ist sowohl in religiöser als auch in areligiöser Gestalt vollziehbar.

Der radikale Determinismus, der die eigene Problemlösungsstrategie zu einem *Gesetz* hypostasiert, kann in allen Lebensdimensionen zur Geltung gebracht werden. Beim frühen Marx findet sich die ökonomische Variante: Im Kapitalismus werden bestimmte wirtschaftliche Probleme auftreten, die nur noch durch den Übergang zum Sozialismus bzw. Kommunismus lösbar sind. Alternative Problemlösungsmöglichkeiten werden systematisch ausgeblendet. Der frühe Engels bezeichnet den Kommunismus als „notwendige Folgerung, die aus den Voraussetzungen, wie sie in den allgemeinen Bedingungen der modernen Zivilisation gegeben sind, unvermeidlich gezogen werden muß“ (1: 480). Das mit den gegebenen Mitteln nicht mehr lösbare Problem erscheint als nur noch mit sozialistischen Mitteln lösbares Problem. Der Übergang zur neuen Gesellschaft scheint so aus den inneren Widersprüchen der kapitalistischen Ordnung zu folgen.

Für den Typ des klassischen Marxisten [...] war die menschliche Geschichte determiniert, vorausbestimmt. Gewiß kam dem Menschen ein freier Wille zu, aber nur innerhalb der Grenzen seines historischen Bestimmtheits. Er war frei, das zu tun, was er tun mußte. Er konnte zwar auch der geschichtlichen Entwicklung zuwider handeln, diese aber dadurch nicht zur Umkehr zwingen, sondern höchstens etwas aufhalten (Künzli 1963: 114f.)

Popper weist darauf hin, dass der Sozialismus nicht der einzig mögliche Nachfolger des „schränkenlosen Kapitalismus“ (Popper 1958: 154) war, auf den Marx sich bezieht. Dieses System, das den Bürger nicht vor dem „Mißbrauch der ökonomischen Gewalt“ schützt, ist durch „verschiedene interventionistische Systeme“, durch die „geplante ökonomische Intervention des Staates“ abgelöst worden. (154f.)

Im Anschluss an Popper kann gesagt werden, dass der radikale Determinismus Trends mit Gesetzen verwechselt.

Trends sind keine Gesetze. Ein Satz, der die Existenz eines Trends behauptet, ist es Es-Gibt-Satz, kein All-Satz [...]. Die praktische Bedeutung dieser logischen Situation ist beträchtlich: wir können zwar Gesetze, nicht aber die bloße Existenz von Trends zur Grundlage wissenschaftlicher Prognosen machen (wie jeder vorsichtige Statistiker weiß). Ein Trend [...], der durch Jahrhunderte oder sogar Jahrtausende anhielt, kann sich innerhalb eines Jahrhunderts oder sogar noch schneller ändern. (Popper 1969: 90f.)

Der Glaube an ein ‚Fortschrittsgesetz‘ lähmt so die historische Vorstellungskraft.⁹⁹ Auf der anderen Seite ist die Hypostasierung der eigenen Problemlösungsstrategie zu einem *Gesetz* unerlässlich, um der Theorie vom höheren Plan der Geschichte eine in sich stimmige *wissenschaftsförmige* Gestalt zu verleihen. Damit wird das alte teleologische Geschichtsdenken dort, wo die Erfahrungs- und insbesondere die Naturwissenschaften hoch angesehen sind, mit einem neuen zeitgemäßen Kleid ausgestattet, das den fundamentalen Denkfehler jedoch nicht beseitigt. „Die marxistische Theorie des Sozialismus entstand in einer Zeit, da die Naturwissenschaft auf der Höhe ihrer Erfolge stand.“ (Kelsen 1965: 21) Der „Wissenschaftskult des neunzehnten Jahrhunderts“ hatte zur Folge, dass alles „in ‚wissenschaftliche‘ Form gebracht werden [musste], wenn es Annahme finden sollte“ (Theimer 1969: 19). „Wissenschaftskult“ – dieser Ausdruck zeigt an, dass es sich um pseudowissenschaftliche Konstruktionen handelt, die sich den Mantel wissenschaftlicher Rationalität überwerfen, um für ihre bedürfniskonformen Überlegungen ein höheres Maß an Akzeptanz zu finden. Zumeist glauben die Vertreter dabei selbst an die Wissenschaftlichkeit ihrer Theorien.

Der radikale Determinismus, der zur Lehre vom Plan der Geschichte gehört, hat die Entwicklung eines erfahrungswissenschaftlichen Selbstverständnisses beim frühen Marx gefördert. Christoph Helberger weist darauf hin,

⁹⁹ Fleischer ist daher zuzustimmen, wenn er schreibt, dass sich historische Fortschritte ergeben, „weil Menschen sich im Hinblick auf Möglichkeiten höherer Bedürfnisbefriedigung mit dem bisherigen Stand nicht mehr abfinden oder weil sie sich gar in Gefahr sehen, hinter schon Erreichtes zurückgeworfen zu werden. Der Grund für solche Notwendigkeit liegt also in der Bedürfnisnatur und Bedürfnisexpansion der Subjekte, der Menschen.“ (Fleischer 1969: 148)

daß Marx selbst zumindest sehr wesentliche Teile seines Werkes als theoretisch sozialwissenschaftlich im Sinne einer erklärenden empirisch-analytischen Wissenschaft verstanden hat. Angesichts seines Erkenntnisinteresses, das auf Prognosen der gesellschaftlichen Entwicklung und auf die Möglichkeit der Umgestaltung der kapitalistischen Gesellschaft zielte, könnte dies auch gar nicht anders sein. Denn nur mittels empirisch-analytischer Theorien können Prognosen und Strategien abgeleitet werden. (Helberger 1974: 20f.)

Das Wissenschaftsverständnis des frühen Marx ist wie bereits gezeigt eine problematische Mischung des Anspruchs auf höheres Wissen über den Plan der Geschichte, der insbesondere der hegelschen Denktradition verpflichtet ist, mit dem Selbstverständnis als Erfahrungswissenschaftler. Bildet sich nun eine Variante des Marxismus heraus, die sich *ganz* an den empirischen Wissenschaften orientiert, die marxsche Kompromissbildung also auflöst, so entsteht ein Problem, das insbesondere in der Zeit der II. Internationale eine bedeutende Rolle gespielt hat. Marx hat nach diesem Verständnis mit erfahrungswissenschaftlichen Mitteln gezeigt, dass der Sozialismus bzw. Kommunismus notwendigerweise kommen wird. Das aber bedeutet nach dieser Auffassung nicht, dass er auch wünschenswert ist, dass man zu seiner Verwirklichung beitragen *sollte*. Daher wird nun *zusätzlich* eine ethische Begründung des Sozialismus bzw. Kommunismus für erforderlich gehalten, die zeigt, dass er unterstützungswürdig ist.

Für den frühen Marx ist, insofern er im Bann der Geschichtsprojektion steht, eine solche ethische Begründung *überflüssig*, da sein Glaube an einen höheren Plan der Geschichte ja die Auffassung einschließt, dass das Ziel der Geschichte die Verwirklichung des definitiv Guten ist. Die materielle Entwicklung trägt demnach „die Tendenz zu Vernunft und Freiheit, kurz eine ethische Tendenz in sich“ (Theimer 1969: 11) Auf der anderen Seite denkt der frühe Marx aber auch im Rahmen der Wesensprojektion; demnach ist das Ideal der kommunistischen Gesellschaft im Wesen des Menschen verankert. Isoliert man diese Komponente, trennt man sie also von der geschichtsteologischen, so gelangt man zu einer *anthropologischen* Begründung des Kommunismus, die zugleich eine *ethische* ist. Der ethische Sozialismus knüpft daran auf spezifische Weise an, indem eine empirisch verstandene „Notwendigkeit des Seins“ mit einem ethischen „Gesetz für unser Wollen“ (Bauer 1970: 59) verknüpft wird.

Der Grundfehler, der mit der Lehre vom Plan der Geschichte zusammenhängt, besteht darin, dass die *angestrebte* bzw. *gewünschte* als notwendige Entwicklung gedacht wird. Das führt im Rahmen einer mit wissenschaftlichem Anspruch auftretenden Theorie zu dem Versuch, diese Notwendigkeit wissenschaftlich nachzuweisen. Der dogmatische Argumentationsstil hat zur Folge, dass nur das berücksichtigt wird, was einigermaßen zur Theorie passt, alle andere Sachverhalte bleiben unbeachtet oder werden willkürlich umgedeutet, z.B. der Tatbestand, dass sich Unterdrückte keineswegs immer gegen Ungleichheiten wehren, sondern sie auch dauerhaft akzeptieren können. Flechtheim weist darauf hin,

daß der Abhängige sich keineswegs immer gegen seinen Herrn und Ausbeuter wendet. Die ihm von diesem zugefügte Frustration schlägt in Aggression gegen den Außenstehenden und Fremden, ja, möglicherweise sogar gegen seinesgleichen oder auch in die Unterdrückung der noch Schwächeren, sei es der Frau oder der Kinder, um. (Flechtheim 1978: 44)

In diesem Zusammenhang diskutiere ich eine verbreitete Auffassung:

Nehmen wir einmal an, die Marxsche Lehre hätte den Anhängern und Nachfolgern nicht die absolute Siegeszuversicht vermittelt. Hätten sie dann ebenso mutig und opferfreudig, besessen und rastlos gekämpft? [...] Hätten vorsichtigere Hypothesen eine ähnlich mächtige Wirkung gehabt? Wären die Aktionen der Arbeiter dann nicht hinter dem objektiv Erreichbaren und Erreichten zurückgeblieben? (48f.)

Bei meiner Antwort unterscheide ich zwischen dem *konsequenten* radikalen Utopismus und einer *Kompromissbildung* zwischen reformistischer Grundhaltung und radikaler Theorie, an der man weiterhin festhält:

1. Der konsequente radikale Utopist kämpft gewiss „mutig und opferfreudig, besessen und rastlos“. Vermittelt die Geschichtsprojektion ihm zusätzlich „absolute Siegeszuversicht“, so kann dies sein Engagement noch einmal steigern, und unter günstigen Umständen entfaltet er „mächt-

tige Wirkung“. Man kann aber nicht sagen, dass die Aktionen der Arbeiter ohne den radikalen Utopismus und die ihn stützende Geschichtsprojektion „hinter dem objektiv Erreichbaren und Erreichten zurückgeblieben“ wären, denn diese Position ist ja an der Nutzung der konkreten Verbesserungsmöglichkeiten gar nicht interessiert – gespielt wird „Alles oder nichts“. Wer wirklich nach dem *Unmöglichen* greift, verfehlt gerade das Mögliche.

2. Hat sich eine Sichtweise herausgebildet, die eine reformistische Grundhaltung mit dem verbalen Festhalten an der radikalen Theorie verbindet, so kann in diesem Rahmen die absolute Siegeszuversicht zur Folge haben, dass die realen Möglichkeiten zeitweilig besser ausgeschöpft werden als durch eine konsequent reformistische Position. Eine solche Kombination ist freilich eine in sich widersprüchliche Übergangserscheinung: Dass die durch die Geschichtsteologie vermittelte Siegeszuversicht zur Folge hat, dass die konkrete Reformtätigkeit mit größerem Engagement und Erfolg betrieben wird, lässt sich nicht auf Dauer stellen, da bald bemerkt wird, dass das Endziel der großen Versöhnung auf diesem Reformweg gar nicht erreichbar ist.

5.3 Exkurs zur Weichenstellung des jungen Marx

Ich nutze die Gelegenheit, um etwas genauer zu bestimmen, wie ich das Verhältnis des frühen Marx zu Hegel sehe. Hegel vertritt eine auf bestimmten religiösen Grundannahmen beruhende Weltanschauung – bereits das Stichwort „Weltgeist“ weist in diese Richtung. Er bringt eine neuartige Variante des Glaubens an die notwendig erfolgende Verwirklichung eines *göttlichen Plans* hervor. Dazu gehört die Überzeugung, dass dieser höhere Plan und seine Verwirklichung mittels der menschlichen Vernunft *erkannt* werden können, sofern sich diese der dialektischen Methode bedient. Die Geschichte folgt demnach dem Plan des Weltgeistes. Dieser wird als *vernünftiger* Plan angesehen, der die Verwirklichung von Vernunft und Freiheit vorsieht, die am Ende auch erreicht wird.

Marx wird bereits während seines Studiums zum überzeugten Hegelianer, und er formt dann in Phase 1 dessen religiöses Denkmuster areligiös um. Seine Position lässt sich folgendermaßen fassen: Es gibt einen *innerweltlichen* Plan der Geschichte, der auf die Verwirklichung der vollkommenen Gesellschaft ausgerichtet ist, die auch die Verwirklichung von Vernunft und Freiheit darstellt. Dabei wird das glückhafte Ende aber inhaltlich anders gedacht als bei Hegel. Von Hegel übernimmt Marx auch die Vorstellung, dass die über mehrere Entwicklungsstufen erfolgende Verwirklichung des höheren Plans der Geschichte einem *dialektischen* Muster folgt, das mittels des dialektischen *Denkens* erfasst werden kann. Im areligiösen marxschen Konzept wird daraus „die Lehre von den einer rationalen Dialektik folgenden ‚materiellen Verhältnissen““ (Theimer 1969: 4f.)

Nach inneren Kämpfen wird der Student Marx, wie aus dem Brief an den Vater vom 10. November 1837 hervorgeht, zum Anhänger Hegels. „Von dem Idealismus, den ich, beiläufig gesagt, mit Kantischem und Fichteschem verglichen und genährt, geriet ich dazu, im Wirklichen selbst die Idee zu suchen. Hatten die Götter früher über der Erde gewohnt, so waren sie jetzt das Zentrum derselben geworden.“ (EB: 8) Bislang unterstellte Marx den „völligen Gegensatz von dem, was da ist und dem, was sein soll“ (4). Jetzt aber nimmt er an, dass es Hegel gelungen sei, diesen Gegensatz zu überwinden. Er rechnet nun mit der *Einheit* des Wirklichen und des Sollenden, des Wirklichen und der Idee, der Wirklichkeit und der Idee – er sucht die Vernunft „im Wirklichen selbst“. Marx betrachtet die Idee somit schon im frühen Brief zumindest ansatzweise als einen der Wirklichkeit innewohnenden höheren Plan, der in einem konfliktreichen Prozess schließlich verwirklicht wird. Damit ist eine entscheidende Weiche gestellt.¹⁰⁰ „Die Suche nach der Idee in der Wirklichkeit, nach der ‚Vernunft‘ in der Wirklichkeit, die Suche nach der Vereinigung von Vernunft und Wirklichkeit, das ist in der Tat der philosophische Leitfaden, den Marx von Hegel übernimmt, und der den Zug seiner gesamten Lebensarbeit beherrscht.“ (Landshut 1953 : XV) Die Verwirklichung der Idee bzw. der Vernunft soll durch dialektisches Denken erfassbar sein. Das Objekt muss „in seiner Entwick-

¹⁰⁰ Für McLellan ist der Übertritt zum Hegelianismus „wahrscheinlich der wichtigste geistige Schritt in Marx’ ganzem Leben. (McLellan 1974: 35)

lung belauscht“, „willkürliche Einteilungen“ müssen vermieden werden, „die Vernunft des Dinges selbst muß als in sich Widerstreitendes fortrollen und in sich seine Einheit finden“ (EB: 5). Von diesem Standpunkt aus kritisiert Marx seine bisherigen rechtsphilosophischen Überlegungen.

Marx wendet sich zwar später vom spekulativen Idealismus Hegels ab, hält aber an der Konzeption eines der Wirklichkeit innewohnenden Plans und Sinns fest, der in einem widerspruchsvollen Prozess seine Erfüllung findet. Diese Konzeption wird nur auf neue Weise inhaltlich gefüllt. Mit der Übernahme von Hegels Kritik am „Gegensatz des Wirklichen und Sollenden“ (4) wird Marx zum Anhänger eines Glaubens an die *Vernunft in der Geschichte*, dem er später, von weiteren Denkern beeinflusst, eine neuartige Gestalt geben wird. Durch den Übertritt zum Hegelianismus kauft Marx demnach die Neigung zur teleologischen Geschichtsbetrachtung mit ein.¹⁰¹

Innerhalb des Hegelianismus kommt es zur Trennung zwischen dem konservativ-orthodoxen und den liberalen Schülern Hegels, zwischen den Alt- und den Junghegelianern. Zunächst kritisieren die Junghegelianer ihren Meister nur indirekt – sie unterscheiden den esoterischen vom exoterischen Hegel. Dann aber gehen sie immer stärker zur direkten Kritik über: Sie greifen die christliche Religion und den preußischen Staat an. Strauß' Religionskritik und Cieskowskis Philosophie der Tat sind wichtige Etappen auf diesem Weg. Aus Hegels Philosophie, die dazu gedient hatte, das Bestehende zu rechtfertigen, wird ein Instrument, das zu dessen Veränderung dienen soll. Hegels Lehre verwandelt sich so in eine Philosophie, die durch Kritik die Umwandlung der bestehenden Verhältnisse bewirken will.

Marx' politische und geistige Entwicklung vollzieht sich zunächst im Rahmen des Junghegelianismus. Hier findet die zweite wichtige Weichenstellung statt – die *Wende zur Praxis*. Marx geht es nun um die praktische Umgestaltung der Welt, um die Verwirklichung der Vernunft. Die absolute Idee Hegels verwandelt sich in den Entwurf einer vollkommenen Ordnung, die der Mensch praktisch herzustellen hat.

Im Unterschied zu den anderen Junghegelianern hält Marx jedoch an Hegels Prinzip der Einheit des Wirklichen und der Idee – und damit am teleologischen Ansatz – fest. Er kehrt nicht zur Entgegensetzung des Wirklichen und des Sollenden – und damit zu Kant und Fichte – zurück, sondern ist bestrebt, die Ausrichtung auf weltverändernde Praxis mit der Lehre vom Plan der Geschichte zu verbinden. Dadurch gelangt er zu einer Position zwischen Hegel und den Junghegelianern. Marx „ging bei seinen kritischen Untersuchungen von der Grundanschauung Hegels aus, der die dialektische Entwicklung nicht, wie Fichte, aus einer steten Entgegensetzung von Sein-Sollen und Sein, von Geist und Umwelt, sondern aus den inneren Gegensätzen der realen konkreten Welt, des objektiven Geistes, ableitete“ (Cornu 1: 159). Erste Schritte zur Integration des Praxismotivs in die teleologische Geschichtsbetrachtung finden sich in der Dissertation *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie* sowie in den Vorarbeiten. Die durch die Entzweiung von Geist und Wirklichkeit hervorgerufene kritische Philosophie hat hier die Aufgabe, die Einheit von Geist und Wirklichkeit wiederherzustellen.

Er sah die Weltgeschichte als dialektischen Prozeß zwischen Philosophie und Welt an, wobei die Philosophie sich der unvernünftig gewordenen Welt als Wille entgegensetzt, sich selbst aber aufhebt, indem sie sich im Zuge des Philosophisch-Werdens der Welt verwirklicht und dann wiederum als solche in der Form des Willens entsteht, wenn die Weltentwicklung von neuem irrational wird. (179)

Es gibt Momente, so heißt es in den Vorarbeiten zur Dissertation, in denen die Philosophie „als eine praktische Person gleichsam Intrigen mit der Welt spinnt“, in denen sie sich „gegen die erscheinende Welt“ wendet, um Geist und Welt erneut zur Einheit zu bringen: „So jetzt die Hegelsche“ (EB: 214).

¹⁰¹ Karl Korsch zufolge hat „sich der Materialismus von Marx noch nicht völlig gelöst von der zur Zeit seiner Entstehung alles überschattenden philosophischen Methode Hegels. Er ist eine materialistische Gesellschaftsforschung, nicht wie sie sich auf ihrer eigenen Grundlage entwickelt hat, sondern umgekehrt, wie sie eben aus der idealistischen Philosophie hervorgeht; die also in jeder Beziehung, inhaltlich, methodisch und terminologisch noch behaftet ist mit den Muttermalen der alten Hegelschen Philosophie, aus deren Schoß sie herkommt.“ (Korsch 1967: 204)

In solchen Zeiten kommt es darauf an, sich nicht mit halbherzigen Lösungen zu begnügen, sondern „ein neues Athen zu gründen“ (216).

Der „in sich frei gewordne theoretische Geist“ wird, so liest man in der Dissertation, „zur praktischen Energie“, kehrt sich als Wille gegen die „weltliche, ohne ihn vorhandene Wirklichkeit“ (EB: 326). Die „Praxis der Philosophie“ ist dabei theoretisch: „Es ist die *Kritik*, die die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Wirklichkeit der Idee misst“ (327). Auf diese Weise bereitet die Philosophie die Verwirklichung der Idee bzw. der Vernunft vor. „Begeistert mit dem Trieb, sich zu verwirklichen“, tritt sie „in Spannung gegen anderes“: „Was innerliches Licht war, wird zur verzehrenden Flamme, die sich nach außen wendet“ (328). Das alles sind nur die ersten Ansätze zur Verbindung der Ausrichtung auf weltverändernde Praxis mit der Lehre vom Plan der Geschichte. Der Übergang zum radikalen Utopismus, der für die weitere Entwicklung des Marxismus von entscheidender Bedeutung ist, findet dann unter dem Einfluss von Heß und Feuerbach statt.

An dieser Stelle kritisiere ich Althussers These, die marxischen Jugendwerke seien primär „vom Feuerbachschen Denken durchtränkt“.

Nicht nur die marxistische Terminologie der Jahre 1842-44 ist feuerbachianisch (die Entfremdung, der Gattungsmensch, die „Umkehrung“ des Subjekts in ein Prädikat etc.), sondern, was zweifellos wichtiger ist: der Kern der *philosophischen Problematik* ist feuerbachianisch. [...] Marx hat diese Problematik erst 1845 wirklich „liquidiert“. [...] „Die deutsche Ideologie“ ist der erste Text, der den bewußten und endgültigen Bruch mit der Philosophie und dem Einfluß Feuerbachs bezeichnet. (Althusser 1968: 45f.)

Demnach wendet Marx Feuerbachs „ethische Problematik auf das Verständnis der menschlichen Geschichte“ (46) an, und der Bruch mit Feuerbach bedeutet „die Annahme einer *neuen Problematik*“ (49). Ich bestreite demgegenüber, dass die marxische Problematik jemals *im Kern* feuerbachianisch gewesen ist. Die von Feuerbach übernommenen Elemente sind vielmehr stets der im Sinne des Praxismotivs umgedeuteten hegelschen Problematik untergeordnet. Marx nutzt Feuerbach, um die sich aus seiner eigentümlichen Stellung zu Hegel ergebenden Fragen besser als zuvor beantworten zu können.

Althusser erkennt nicht, dass Marx in seinem ersten selbstständigen Denkschritt *mit Hegel* über Hegel hinauszugehen versucht. Die Probleme, an deren Lösung er arbeitet, ergeben sich gerade aus der Übernahme hegelschen Gedankenguts. Die mit dem Einfluss Hegels zusammenhängende Problematik inspiriert alle Texte der Jahre 1842–45. Das bedeutet jedoch *nicht*, dass ich annehme, dass „Hegel alles schon vorgedacht habe, was Marx späterhin in Auseinandersetzung mit ihm zu entdecken glaubte“ (Habermas 1971: 402).

Schon früh übernahm Marx Hegels dialektisches Entwicklungsschema: Mittels des sich immer wiederholenden Umschlags der These in die Antithese und des absolut gesicherten Fortgangs zur höchsten Synthese zielt dieses immer nur in eine einzige – positive – Richtung; es gleicht so einer Einbahnstraße, die rasch aus den Niederungen einer düsteren Vergangenheit in die lichten Höhen einer besseren Zukunft führt. (Flechtheim 1978: 32)

Marx glaubt „an eine der Negation innewohnende Zauberkraft, automatisch schöpferisch zu wirken und die Geburt des Positiven zu provozieren“ (Künzli 1969: 163).

6. Die Gefährlichkeit des radikalen Utopismus

Der vom frühen Marx vertretene radikale Utopismus, der bei ihm mit der Wesens- und der Geschichtsprojektion verbunden ist, ist eine Position, die erhebliche negative Folgen haben kann. Diese Gefährlichkeit versuche ich nun genauer zu bestimmen. Zunächst konzentriere ich mich dabei auf die Vermengung des abstrakten Gesellschaftsideals mit einem konkreten Veränderungsprojekt; danach beziehe ich die Wesens- und die Geschichtsprojektion in die Überlegungen ein.

Wer alles dafür gibt, ein Ideal zu verwirklichen, das aus empirischen Gründen nicht zu realisieren ist, verbessert die Lebensbedingungen in den entscheidenden Punkten meistens nicht, er macht sie vielmehr schlechter, als sie beim Stand der Dinge sein müssten. Dramatisch formuliert: Wer den Himmel auf Erden herbeiführen will, bringt aufgrund des fundamentalen Denkfehlers und der sich daraus ergebenden Fehleinschätzungen eher eine Hölle auf Erden als konkrete Verbesserungen hervor. Das berechtigte und unerlässliche Bestreben, diese oder jene Form des Elends zu beseitigen

und die gesellschaftliche Lebenssituation zu verbessern, schlägt hier in eine Extremform um, die mit unrealistischen Maximalforderungen arbeitet. Missversteht man das abstrakte Gesellschaftsideal als ein konkretes Veränderungsprojekt, so gelangt man zwangsläufig zur *Radikalkritik*. Ließe sich das soziale Paradies auf Erden in absehbarer Zeit verwirklichen, so müsste der bestehende Gesellschaftszustand, da er den Vollkommenheitsforderungen ja offenkundig nicht entspricht, *vollständig* verworfen werden. Die neue Ordnung müsste *völlig anders* sein als die bestehende. Konfrontiert man den bestehenden mit einem vollkommenen Zustand, der fälschlich als erreichbar gilt, so erscheint der bestehende Zustand als *nichtig*.¹⁰² Der *konsequente* radikale Utopist soziopolitischer Art wird also einerseits die bestehende Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung total verwerfen und andererseits alles dafür tun, dass die ganz andere vollkommene Ordnung so rasch wie möglich errichtet wird.

In der Traditionslinie eines radikal-utopischen Denkens, das eine bestehende durch eine vollkommene Ordnung ersetzen will, lassen sich zwei Phasen unterscheiden. Der radikale soziopolitische Utopismus ist in seiner Entstehungsphase zumeist mit der *Naberwartung* einer vollkommenen Gesellschaft verbunden: Hier scheint die ‚unverdorbene‘ solidarische Gemeinschaft, in der Staat, Recht, Religion, Privateigentum, Geld usw. überflüssig geworden sind, zum Greifen nahe. In einer späteren Phase geht man dann zur *Fernerwartung* über. In der ersten Phase wird also angenommen, dass der vollkommene Zustand *kurzfristig* realisierbar ist; in der zweiten Phase glaubt man demgegenüber, dass er nur *mittel- oder langfristig* erreichbar ist. Der Übergang in die zweite Phase hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass die Versuche, die vollkommene Ordnung kurzfristig zu etablieren, gescheitert sind – man hält an der großen Vision weiterhin fest, verarbeitet die bislang misslungene Umsetzung aber dergestalt, dass man den Zeitfaktor modifiziert. Hinzu kommt in einigen Fällen, dass auch inhaltliche Abstriche gemacht werden: Man visiert dann zwar weiterhin einen Zustand an, der bestimmten Vollkommenheitskriterien entspricht, aber man hält nicht mehr *alles* für realisierbar, was in ersten Phase noch als realisierbar galt, d.h. man schraubt die Erwartungen etwas herunter, ohne sich jedoch von der Vision einer vollkommenen Gesellschaft ganz zu trennen. Das ist als abgeschwächte Form des radikalen Utopismus einzuordnen. Sie führt in einigen Fällen dann zur *Abkehr* vom radikalen Utopismus.

Das Denken des frühen Marx (wie auch des frühen Engels) lässt sich der ersten Phase zuordnen. Marx ist fest davon überzeugt, dass die große Versöhnung, in der alle Spaltungen und Konflikte überwunden sind und in dem die Individuen sich ungehindert entfalten können, zum Greifen nahe ist. Was wird der *konsequente* radikale Utopist in dieser Situation tun? Er wird die sich bietende Chance nutzen und alle Kräfte mobilisieren, um so schnell wie möglich in den optimalen Gesellschaftszustand übergehen zu können. Er denkt „Warum sollten wir uns mit Halbheiten zufrieden geben, wo wir doch die Perfektion haben können“. Daher gilt: „Wir müssen alles dafür tun, dass diese Möglichkeit bald realisiert wird“. Marx' frühe Schriften erwecken nicht den Eindruck, dass er sich dem Realisierbarkeitsproblem jemals gestellt hätte. Er entwickelt ein bestimmtes abstraktes Gesellschaftsideal und strebt *direkt* dessen volle Umsetzung an. Alle Phänomene, die vor dem Hintergrund des eigenen Wertsystems in der bestehenden Gesellschaft als störend empfunden werden (das Privateigentum, das Geld, der Staat, die Religion usw.), werden als *unvollkommen* eingeordnet und radikal kritisiert. Überzogene Erwartungen führen dazu, dass alles oder nahezu alles angesichts der angeblich bevorstehenden Vollkommenheit als *nichtig* und *wertlos* gilt, ohne ernsthaft geprüft zu haben, ob es realistische Alternativen dazu gibt.

Der *konsequente* radikale Utopist der ersten Phase glaubt „Die vollkommene Gesellschaft ist möglich, und der Übergang zu ihr kann in Kürze erfolgen“, und er akzeptiert ferner die Forderung „Wir müssen alles dafür tun, dass diese Chance auch tatsächlich genutzt wird“.¹⁰³ Er wird zum revo-

¹⁰² Für die undogmatische Aufklärungsphilosophie geht es demgegenüber entweder um die Weiterentwicklung der bestehenden Ordnung oder um ihre Ablösung durch eine hinsichtlich der Problemlösungskompetenz bessere Ordnung. In beiden Fällen werden auch die kleinen Verbesserungen geschätzt.

¹⁰³ In der zweiten Phase kann z.B. die folgende Auffassung vertreten werden: „Die vollkommene Gesellschaft ist möglich, aber der Übergang zu ihr kann frühestens in 50 Jahren erfolgen“. Zu dieser Einschätzung passt die Forderung

lutionären Kämpfer, der aktiv dazu beitragen will, dass der vollkommene Zustand tatsächlich erreicht wird. Wie verhält sich ein solcher Kämpfer, wenn es darum geht, die grundsätzlichen Gegner zu attackieren, welche die anvisierte Gesellschaft *nicht* wollen, aus welchen Gründen auch immer? Hier ist zu berücksichtigen, dass der radikale Utopist mit einem weltanschaulichen Absolutheitsanspruch auftritt. Für ihn ist von vornherein entschieden, dass sein Gesellschaftsideal das definitiv richtige ist; Entsprechendes gilt für seine ethischen Forderungen. An dieser Stelle werden die in Tepe/Semlow 2011 vorgetragenen Überlegungen über grundsätzliche Gegner und deren Dämonisierung relevant. Angenommen wird, dass man selbst in der (absoluten) Wahrheit lebt und das definitiv Gute repräsentiert; der grundsätzliche Gegner hingegen lebt in der Unwahrheit und repräsentiert das definitiv Böse. Der Kampf um die neue Gesellschaftsordnung erscheint so als Kampf, in dem es um den endgültigen Sieg des definitiv Guten gegen das definitiv Böse geht.

Bedenkt man diese Implikationen, so wird klar, dass für den konsequenten radikalen Utopisten in diesem weltgeschichtlichen Endkampf, in dem es buchstäblich um alles oder nichts geht, *alles erlaubt* ist. Der revolutionäre Kämpfer für das definitiv Gute sieht die Situation folgendermaßen: „Im großen Endkampf können wir auch verlieren, und die Verteidiger der bestehenden Ordnung, die über große Macht verfügen, können siegen; das muss auf jeden Fall verhindert werden. Um das große Ziel, die Menschheit von allen sozialen Übeln zu befreien, auch tatsächlich zu erreichen, sind – insbesondere gegen einen nahezu übermächtigen Gegner – alle Mittel erlaubt“. Konkret bedeutet das, dass der revolutionäre Kämpfer sich für berechtigt hält, bei Bedarf terroristische Mittel und Foltermethoden anzuwenden, die Gegner zu liquidieren usw. Der konsequente revolutionäre Kämpfer dieses Typs würde es sich nie verzeihen, wenn er den Eindruck gewönne, sein Verzicht auf die Anwendung bestimmter – an sich fragwürdiger – Mittel habe zur Folge gehabt, dass die Menschheit nicht in den vollkommenen Zustand eingetreten sei. Hier ist auch auf eine Zusatzannahme hinzuweisen, die in der ersten Phase häufig wirksam ist: „Wenn wir die Tür zum irdischen Paradies jetzt nicht öffnen, wird sie auf ewig verschlossen bleiben – *jetzt oder nie*“.

Im Rahmen des weltanschaulichen Absolutheitsanspruchs lassen sich leicht überzeugungssystemkonforme Antworten auf bedrängende Fragen gewinnen: „Ja, bestimmte Mittel sind eigentlich inhuman, und wir würden gern auf ihre Anwendung verzichten. Im großen Endkampf gegen die mächtigen Feinde des Fortschritts aber *müssen* wir diese Mittel in einigen Situationen einsetzen, wenn das große Ziel nicht verfehlt werden soll. Ist der vollkommene Zustand aber erreicht, so werden diese Mittel nie wieder benötigt. Es ist also das definitiv letzte Mal, dass sie eingesetzt werden“. Der radikale Utopismus eröffnet so die Möglichkeit, im revolutionären Prozess *jede beliebige Untat* zu legitimieren, und diese Möglichkeit wird von entsprechend disponierten Individuen nicht selten genutzt.¹⁰⁴

Aus dem Absolutheitsanspruch ergibt sich beim konsequenten radikalen Utopisten ferner, dass der Andersdenkende und -wollende nicht respektiert wird: „Wenn du dich gegen unser Programm wehrst, so müssen wir dich zu deinem Glück zwingen. Ist der vollkommene Zustand dann erreicht, so wirst du erkennen, dass dieser Zwang richtig und heilsam war, da er dich zum *wahren Menschsein* geführt hat“. Vom vollkommenen Zustand wird angenommen, dass er für sich selbst spricht; diejenigen, die noch nicht überzeugt sind, werden ja durch die offenkundige Überlegenheit der neuen Ordnung rasch eines Besseren belehrt werden.

Kurzum, der konsequente radikale Utopist der ersten Phase, der über das definitiv richtige Bewusstsein zu verfügen glaubt, gelangt zur Auffassung „Im großen Endkampf ist alles erlaubt“. Das

eines sofortigen und totalen Engagements nicht mehr, die ja auf die Diagnose zugeschnitten ist, dass die Zeit der großen Wende bereits *angebrochen* ist.

¹⁰⁴ Der konsequente radikale Utopismus, der immer an die dogmatische Einstellung gebunden ist, entwickelt auch spezifische *Erklärungsstrategien* für das Scheitern seiner Unternehmungen: „Es gibt einen radikal bösen Gegner, der für alles Negative verantwortlich ist“. Da die eigenen Überzeugungen als definitiv wahr bzw. richtig angesehen werden, müssen die weltanschaulichen und soziopolitischen Gegner für das, was schief gegangen ist, verantwortlich sein – und dafür hart bestraft werden.

ist ein wichtiger Punkt bei der Erklärung des oben bereits angesprochenen *dialektischen Umschlags*. Wenn eine Position den Einsatz aller Mittel (Terror, Folter, Tötung des Gegners usw.) grundsätzlich erlaubt, ja sogar – wenngleich häufig nur implizit – fordert, so werden diese Mittel auch *tatsächlich* angewandt, und das hat gravierende Folgen für die neue Ordnung, falls eine solche etabliert wird. Die neue Ordnung kann bei nüchterner Betrachtung nur eine ebenfalls unvollkommene Ordnung sein, und wenn sie mittels bestimmter fragwürdiger Praktiken errichtet worden ist, so werden diese wahrscheinlich auch weiterhin angewandt werden – nur in einer *wirklich* vollkommenen Gesellschaft würden sie absterben, da Mittel dieser Art nicht mehr gebraucht würden. Diese aber ist unerreichbar.

Negativ wirkt sich auch die Radikal- oder Totalkritik der bestehenden Ordnung aus. Die Freiheiten und Rechte, welche die Menschen innerhalb der bestehenden Ordnung haben, sind *nichtig*, wenn man sie mit der vollkommenen Freiheit vergleicht, die es in Kürze geben wird. Der konsequente radikale Utopist wird daher keinen besonderen Wert darauf legen, die ‚kleinen‘ Freiheiten – wie etwa die Weltanschauungs-, die Meinungs-, die Pressefreiheit – zu erhalten und zu verteidigen, da sie angesichts der bevorstehenden ‚großen‘ Freiheit nicht ins Gewicht fallen. Er wird sie natürlich nutzen, sofern sie es ihm erlauben, den revolutionären Prozess zu fördern, aber im Konflikt wird er sich für die totale Revolution und gegen die ‚kleinen‘ Freiheiten entscheiden. Es erscheint letztlich nebensächlich, ob gegenwärtig ein relativ hohes Maß an rechtsstaatlich gesicherter Freiheit gewährt wird, denn diese ist dem ‚falschen‘ Zustand zuzuordnen – in der vollkommenen Gesellschaft wird zur Aufrechterhaltung des menschlichen Zusammenlebens keine staatliche Zwangsordnung mehr erforderlich sein. Der *konsequente* radikale Utopist ordnet also alles der Herbeiführung der vollkommenen Gesellschaft unter, die durch eine soziale Revolution erreicht werden soll, welche alles bislang Geltende aufhebt. Bedenklich daran ist z.B. die Forderung nach Aufhebung der parlamentarischen Körperschaft und der unabhängigen Justiz. „Die Einheit von Legislative und Exekutive bedeutet genau einen Fehler, wenn sie nicht nur immediat-revolutionär, als vorübergehendes Übel, gemeint ist, nämlich Einschüchterung der Wähler beim Versuch einer Abwahl der Exekutive.“ (Hartmann 1970: 516) Die Aufhebung der Trennung von Legislative und Exekutive läuft dann darauf hinaus, dass die Regierenden keiner Kontrolle mehr unterliegen. Auch in diesem Punkt zeigt sich, dass ein Autonomieidealen folgender radikaler Utopismus leicht zur Entstehung eines neuen Systems der Heteronomie führt.¹⁰⁵

Vom konsequenten radikalen Utopisten der ersten Phase lassen sich *inkonsequente* Varianten abgrenzen. Es ist denkbar, dass jemand zwar aktiv dazu beitragen möchte, dass die große Chance, in die vollkommene Gesellschaft einzutreten, auch tatsächlich genutzt wird, er aber aufgrund bestimmter ethischer Überzeugungen zu der Position gelangt „Ich kämpfe nur mit friedlichen Mitteln“. Ich bezeichne diese Haltung als inkonsequent, da zum radikalen Utopismus besser die Auffassung passt, die Verwirklichung der vollkommenen Gesellschaft sei der *höchste* ethische Wert, dem alle anderen Werte *unterzuordnen* sind. Die Inkonsequenz zeigt sich vor allem dort, wo ein Vertreter dieser Haltung zu der Einschätzung kommen müsste, durch seine ethischen Bedenken, durch seine Weigerung, sich die Hände schmutzig zu machen, sei die Verwirklichung der vollkommenen Gesellschaft – vielleicht sogar auf ewig – *verhindert* worden.

Die zentrale Gefahr des radikalen Utopismus soziopolitischer Art lässt sich nun folgendermaßen formulieren: Wird ernsthaft versucht, die vollkommene Gesellschaft tatsächlich zu realisieren, welche Mittel des revolutionären Kampfes dabei auch eingesetzt werden, so *misslingt* dies, da der vollkommene Zustand aus empirischen Gründen nicht zu realisieren ist; statt dessen wird, falls man an die Macht kommt, eine neuartige Gesellschaftsform etabliert, die in der Regel auf eine neue Form der autoritären Herrschaft hinausläuft. Das hängt mit dem weltanschaulichen Absolutheitsanspruch zusammen. Wer davon überzeugt ist, über das definitiv richtige Bewusstsein zu verfügen, wird die

¹⁰⁵ Die sich aus dem Wertsystem des Faschismus ergebende Gesellschaftsutopie sieht demgegenüber von vornherein die Herrschaft der wenigen Bevorrechteten über die anderen vor, sodass in gewisser Hinsicht ein System der Heteronomie *intendiert* ist.

neue Gesellschaftsordnung auf die ‚wahre‘ Weltanschauung verpflichten wollen und alle konkurrierenden Auffassungen so weit wie möglich auszuschalten versuchen. Die Weltanschauungsfreiheit wird also aufgehoben oder zumindest stark eingeschränkt.

Hinzu kommt, dass diejenigen, die in der neuen Ordnung die Macht haben, vor dem Problem stehen, das unvermeidliche Misslingen des versprochenen Eintritts in die vollkommene Gesellschaft zu *erklären* und zu *rechtfertigen*. Hinsichtlich der Erklärung bietet es sich nun an, die grundsätzlichen Gegner für dieses Scheitern verantwortlich zu machen: „Wenn sie besiegt sind, wird endlich alles gut werden“. Die in der sozialen Revolution angewendeten – an sich fragwürdigen – Mittel müssen nun erneut ins Feld geführt werden, um den mächtigen grundsätzlichen Gegner *innerhalb der neuen Ordnung* zu besiegen.

Ich komme noch einmal auf das Gesellschaftsideal des frühen Marx zurück:

Ein fundamentaler Zug der Marxschen Utopie ist der Glaube, daß in der zukünftigen Welt jegliche *Vermittlung zwischen Individuum und menschlicher Gattung aufgehoben sein wird*. Alle Apparate – die rationalen wie die irrationalen –, die zwischen dem Individuum und dem gesellschaftlichen Ganzen aufgestellt worden sind, werden verschwinden; sowohl der Staatsapparat als auch das Gesetz und die Nationen; das Individuum wird sich freiwillig mit der Gemeinschaft identifizieren, jeglicher Zwang wird überflüssig werden, die Konfliktquellen werden versiegen. Doch bedeutet die Aufhebung der Vermittlung keineswegs die Aufhebung der Singularität, vielmehr gilt das Gegenteil. (Kolakowski 1: 468)

Für die undogmatische Aufklärungsphilosophie ist der so verstandene Kommunismus ein sinnvolles *abstraktes Gesellschaftsideal*. Dieses Ideal drückt zentrale Werte in Form einer Vollkommenheitsvorstellung aus: Selbstbestimmung des Individuums, soziale Harmonie, Vorrang der Unmittelbarkeit vor der Vermittlung durch Institutionen. Das abstrakte Ideal darf jedoch nicht mit einem konkreten Veränderungsprojekt verwechselt werden. Missversteht man hingegen das Ideal als ein konkretes Projekt, das dann im Rahmen des weltanschaulichen Absolutheitsanspruchs umgesetzt wird, so kommt ein neues System der Fremdbestimmung heraus, welches die freie Entfaltung des Individuums gerade nicht zulässt, statt sozialer Harmonie erzwungene Einheit hervorbringt und neue Institutionen erzeugt, welche z.B. das Weltanschauungsmonopol praktisch durchsetzen. Der radikale Utopismus soziopolitischer Art ist so immer auch ein potenzieller Totalitarismus; hier ist aber wieder zwischen der konsequenten und der inkonsequenten Variante zu unterscheiden. Der *ernsthafte* Versuch, die totale Freiheit zu verwirklichen, führt mit hoher Wahrscheinlichkeit zur Einschränkung oder sogar zur Aufhebung der Freiheit.

Der dialektische Umschlag ins Gegenteil vollzieht sich *unbeabsichtigt*. Die Vertreter einer radikal-utopistischen Position haben nicht nur eine – kaum zu überbietende – Vorstellung einer vollkommenen Gesellschaft, sie wollen auch in der Regel nur das Beste. Der konsequente radikale Utopist (der ersten Phase), der das definitiv Gute auch verwirklichen will, gerät aber aufgrund seines Denkfehlers in eine Falle. Der *gute Wille* kann nicht das Wissen um die möglichen oder wahrscheinlichen Folgen des Handelns ersetzen; eine solche Erkenntnisanstrengung führt aber häufig zu dem Ergebnis, dass die gewählten Schritte nicht die erhoffte Wirkung haben werden und dass sie das Übel sogar verschlimmern können.

Die undogmatische Aufklärungsphilosophie konzentriert sich in allen Lebensdimensionen auf konkrete Veränderungsprojekte, die auch die Ersetzung einer bestehenden durch eine bessere Ordnung einschließen können. Die Überwindung des radikalen Utopismus bedeutet generell die Verabschiedung vom Gestus der Radikalkritik. Das gilt übrigens auch für *individuelle Lebensentwürfe*.

Ich skizziere nun, welche Konsequenzen diese Einstellungsänderung in der soziopolitischen Dimension hat. Dabei beschränke ich mich auf die Opposition zwischen Markt- und Planwirtschaft. Für den radikalen Utopismus, wie der frühe Marx ihn vertritt, ist die (kapitalistische) Marktwirtschaft dem unvollkommenen Zustand zuzuordnen; innerhalb der vom Wesenskonzept getragenen Geschichtstheorie repräsentiert sie den Gipfel der Entfremdung des Menschen von seinem Wesen. Die Wirtschaftsordnung der vollkommenen Gesellschaft, so der nächste Denkschritt, muss daher eine *ganz andere* sein. Hier liegt es nahe, die (sozialistische) Planwirtschaft als Alternative aufzubauen.

Dann gilt: Um die vollkommene Gesellschaft zu errichten, muss die (kapitalistische) Markt- durch die (sozialistische) Planwirtschaft *ersetzt* werden. Aus empirisch-rationaler Sicht – und gegebenenfalls aus der Sicht des gemäßigten utopischen Denkens – stellen Markt- und Planwirtschaft zwei konkurrierende Ordnungsmodelle dar, die einem ergebnisoffenen Vergleichstest zu unterziehen sind. Dass die Produktion nach einem Plan sich als überlegen erweist, ist denkbar, aber keineswegs von vornherein gesichert. Vor einem gründlichen Vergleichstest wird man daher nicht für einen Übergang zur Planwirtschaft plädieren. Ganz anders denkt der radikale Utopismus. Da er das aus seinem Wertssystem erwachsende abstrakte Ideal, das Realisierbarkeitsproblem vernachlässigend, als konkretes Projekt missversteht und es zudem mit höheren anthropologischen Weihen versieht, hält er den aus dieser Sicht wahrhaft menschlichen Zustand für unmittelbar bevorstehend. In diesem Kontext gewinnt das planwirtschaftliche Ordnungsmodell einen anderen Status. Der unvollkommenen und unmenschlichen gegenwärtigen Gesellschaft steht die vollkommene Zukunftsgesellschaft gegenüber. Die Annahme dieses radikalen Unterschieds zwingt dazu, den Übergang von a zu b auch als radikalen Wechsel des wirtschaftlichen Ordnungsmodells zu denken. Der Übergang von der unregulierten Marktwirtschaft unter Bedingungen des Privateigentums zur geregelten Planwirtschaft, in der das Privateigentum aufgehoben ist, ist aber der einzige radikale Systemwechsel, der zur Debatte steht. Folglich wird der Übergang zur sozialistischen Planwirtschaft als der einzige Weg angesehen, um den wahrhaft menschlichen Zustand zu erreichen. Entscheidend ist, dass im radikal-utopischen Denken der ergebnisoffene Vergleichstest der beiden Ordnungsmodelle völlig entfällt. Die Prämisse lautet: „Der vollkommene Gesellschaftszustand ist in Kürze erreichbar“; daher geht es nur noch um die Frage, an welchen Schrauben gedreht werden muss, um rasch in den perfekten Zustand eintreten zu können.

Das Scheitern der planwirtschaftlichen Experimente ist hinlänglich bekannt. Jenseits des radikalen Utopismus ist es kein sinnvolles Ziel, marktwirtschaftliche Strukturen, die sich als leistungsfähig erwiesen haben, *grundsätzlich* zu eliminieren. Menschen als weltanschauungsgebundene Lebewesen können auch Wirtschaftsordnungen auf ganz unterschiedliche Weise gestalten. Signifikante Veränderungen auf der Ebene der Werte und Ziele können dazu führen, dass auch das Wirtschaften innerhalb einer Marktwirtschaft auf das neue Wertesystem hin ausgerichtet wird. Dabei sind mehrere Wege gangbar, wobei Durchsetzungsprobleme hier vernachlässigt werden sollen. Man kann die Marktwirtschaft auf Regeln verpflichten, die aus dem neuen Wertesystem abgeleitet sind. Man kann aber auch bestimmte Bereiche der Wirtschaft aus dem marktwirtschaftlichen System herauslösen und sie wert-systemkonform ausgestalten.

Dass der Mensch oft von gesellschaftlichen Mächten beherrscht wird, die er selbst ins Leben gerufen hat, erscheint im Licht des radikalen Utopismus als ein grundsätzlich überwindbarer Tatbestand. In den meisten Fällen erfüllen diese Einrichtungen jedoch eine gesellschaftliche Funktion, die z.B. unter Knappheitsbedingungen nicht ersetzbar ist. Das konkrete Veränderungsprojekt kann daher sinnvollerweise nur in der von einem bestimmten Wertesystem geprägten *Kontrolle* dieser Mächte bestehen, nicht aber in deren *Überwindung*.

Würde sich z.B. eine Lebenshaltung durchsetzen, die auf zunehmende Selbstbestimmung der Individuen unter Bedingungen der Rücksichtnahme auf andere ausgerichtet ist, so wäre es im marktwirtschaftlichen Rahmen prinzipiell möglich, Arbeitsprozesse so umzugestalten, dass es deutlich mehr Individuen als bisher möglich wird, ihr Interesse an zunehmender Selbstbestimmung dieser Art praktisch zu realisieren. Besteht aber kein größeres Interesse an Selbstbestimmung und Mitwirkung, so kommt es auch nicht zu einer entsprechenden Umgestaltung der Arbeitsprozesse.

Um zu verhindern, dass aus den sinnvollen Ausgangsideen der Selbstbestimmung und der Solidarität ein neues System der Fremdbestimmung und Unterdrückung erwächst, muss zunächst einmal die Grundhaltung des radikalen Utopismus überwunden werden, die mit der dogmatischen Einstellung verbunden ist. Glaubt man, über die definitive weltanschauliche Wahrheit zu verfügen („Wir haben durch eine soziale Revolution den am Ende zur vollkommenen Gesellschaft führenden Weg

eingeschlagen“), so wird man den Weltanschauungspluralismus als Fehlentwicklung betrachten und die neue Gesellschaft ganz auf die ‚wahre‘ Weltanschauung verpflichten.

6.1 Die Wesensprojektion als Verstärker des radikalen Utopismus

Im ersten Schritt der Gefährlichkeitsanalyse habe ich mich auf den radikalen Utopismus konzentriert. Im zweiten Schritt beziehe ich die Wesensprojektion mit ein. Sie wirkt als *Verstärker* des radikalen Utopismus; sie verhindert, dass das Realisierbarkeitsproblem aufgeworfen wird. Die gefährlichen Tendenzen werden so begünstigt: Alle Elemente, die man in der bestehenden Gesellschaft als störend empfindet, werden als Entfremdungen des Menschen von seinem Wesen, als *wesensfremd* eingeordnet und radikal kritisiert; dadurch wird deren Geringschätzung gefördert.

Löst man sich aber im Rahmen der Wesensprojektion zumindest teilweise vom radikalen Utopismus, so nimmt auch dessen Gefährlichkeit ab. Wer glaubt, die vollkommene Gesellschaft sei möglich, aber der Übergang zu ihr könne frühestens in 50 Jahren erfolgen, wird sich signifikant anders verhalten als jemand, der glaubt, die vollkommene Gesellschaft sei möglich, und der Übergang zu ihr könne bereits in Kürze stattfinden.

Der radikale Utopismus beruht auf einer undurchschauten Vermengung. Diese zu überwindende Einstellung kann sowohl religiös als auch areligiös ausgeformt werden; beim frühen Marx liegt eine areligiöse Gestalt vor. Ein Beispiel für eine religiöse Gestalt entnehme ich dem Bereich der individuellen Lebensgestaltung; vgl. ERGÄNZUNG 21, Abschnitt 3. X glaubt an ein jenseitiges Paradies, in dem alles vollkommen ist. Dem unvollkommenen Diesseits wird hier das vollkommene Jenseits gegenübergestellt. Angesichts des als real geltenden jenseitigen Vollkommenheitszustands erscheint das Leben im Diesseits völlig nichtig. Innerhalb dieser religiösen Weltanschauung kommt daher leicht das Verlangen auf, *so schnell wie möglich* in den deutlich besseren, den perfekten Zustand überzugehen. Daher besteht für X ein großer Anreiz, den relativ langen und beschwerlichen Weg irdischen Lebens durch Selbsttötung abzukürzen, um rascher in das unbeschwertere jenseitige Leben gelangen zu können. Der *konsequente* radikale Utopist dieses religiösen Typs wird diese Möglichkeit auch nutzen. (Das zieht, was hier nicht weiter untersucht werden kann, innerhalb der zugehörigen religiösen Weltanschauungstradition wiederum die Etablierung eines religiösen Dogmas nach sich, welches die Selbsttötung verbietet.)

Die generelle Abwendung vom radikalen Utopismus bedeutet hier, dass man an den jeweiligen Versprechungen zweifelt. Angesichts der Vision des frühen Marx wird gefragt, ob eine solche vollkommene Gesellschaft überhaupt realisierbar ist, und angesichts der religiösen Vision der Vollkommenheit im Jenseits wird gefragt, ob diese als real gelten kann. *Vorstellen* kann man sich alles Mögliche, insbesondere auch Vollkommenheitszustände aller Art. Für real halten kann man einen jenseitigen Vollkommenheitszustand aber sinnvollerweise nur, wenn es überzeugende *Argumente* gibt, die für diese Annahme sprechen. Natürlich kann man an die Existenz eines jenseitigen Vollkommenheitszustands *glauben* bzw. fest davon überzeugt sein. Aber in diesem Sinn glauben kann man wiederum alles Mögliche; es ist keine Erkenntnisleistung. Forderungen wie „Das muss man eben glauben“ sind kognitiv wertlos, da jede Position diese Forderung *nach Belieben* erheben kann, um die Leute dahin zu bringen, ihre speziellen Existenzannahmen zu akzeptieren.

Der undogmatische Aufklärer religiöser Art wird daher nur an denjenigen religiösen Weltbildannahmen festhalten, die sich durch empirisch-rationale Argumente stützen lassen. Da er mit den Mechanismen des bedürfniskonformen Denkens vertraut ist, wird er die Annahme, im Jenseits gebe es eine vollkommene Ordnung, auf eine Projektion bestimmter Werte und Ziele zurückführen: X hat bestimmte Wertüberzeugungen, aus denen sich auch ein bestimmtes Ordnungsideal ergibt. Der areligiöse radikale Utopist denkt „Die vollkommene Ordnung ist in dieser Welt realisierbar“; demgegenüber denkt der religiöse radikale Utopist „Die vollkommene Ordnung ist zwar in dieser Welt nicht realisierbar, aber in der jenseitigen Welt real“. Der Grundfehler ist derselbe: Das abstrakte Ideal wird mit einer konkreten Alternative verwechselt. Die Verwechslung nimmt aber unterschiedliche

Formen an: „Das Vollkommene ist in dieser Welt erreichbar“ versus „Das Vollkommene existiert bereits, aber nicht in dieser Welt“.

Der undogmatische Aufklärer lehrt: „Fixiere dich nicht auf Ideal- bzw. Vollkommenheitsvorstellungen, folge in allen Lebensdimensionen dem Prinzip *Konkrete Verbesserungen sind möglich!*“. Das bedeutet auch: „Konfrontiere den bestehenden Zustand in dieser oder jener Lebensdimension nicht direkt mit einer Vollkommenheitsvorstellung, betrachte ihn nicht geringschätzig als *nichtig*, sondern als *verbesserungsfähig!*“. Hier kommt daher gar nicht das Verlangen auf, in dieser oder jener Lebensdimension so schnell wie möglich in den perfekten Zustand überzugehen. Damit entfällt auch das Problem, ob es der Anwendung radikaler Mittel – sei es nun gegenüber anderen oder gegenüber sich selbst – bedarf, um in diesen Zustand einzutreten. Die vom frühen Marx gezogenen Register der Radikalkritik der bestehenden Gesellschaft sind *strukturgleich* mit den Registern der Radikalkritik des irdischen Lebens aus der Sicht des Glaubens an ein vollkommenes jenseitiges Leben. Beides sind Ausformungen des radikalen Utopismus unter verschiedenen weltanschaulichen Vorzeichen.

Dort, wo primär in der *politischen* Dimension agiert, wo also z.B. die Beseitigung einer Diktatur angestrebt wird, kann der radikale Utopismus zwar auftreten, sich aber nicht ungehindert ausbreiten. Meistens ist klar, dass es darum geht, eine – nach den jeweiligen Wertmaßstäben – schlechte durch eine bessere politische Ordnung zu ersetzen, die wiederum auch ihre Schwächen hat. Außerdem können durch eine politische Umwälzung offenkundig nicht *alle* gesellschaftlichen Probleme gelöst werden. Die Haltung des gemäßigten Utopismus hat in dieser Dimension also gute Chancen.

Ein deutlich besseres Wirkungsfeld findet der radikale Utopismus dort, wo die Beseitigung einer ganzen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung angestrebt wird. Das Denken des frühen Marx zeigt beispielhaft, wie Vollkommenheitserwartungen in dieser Dimension zur Geltung kommen können. Die beste Gegenposition zum radikalen Utopismus ist die folgende Haltung: Man vertritt ein Wertsystem, aus dem sich das Ziel ergibt, Zustände z.B. der Armut, des Elends, der Erniedrigung, der Unterdrückung so weit wie möglich zu beseitigen. Man probiert aus, wie weit man innerhalb der bestehenden sozioökonomischen Ordnung bei der Verwirklichung dieser Ziele kommt, es werden aber auch grundsätzliche Alternativen erwogen.

6.2 Die Geschichtsprojektion als Verstärker des radikalen Utopismus

Im dritten und letzten Schritt beziehe ich nun auch die Geschichtsprojektion in die Analyse ein. Sie wirkt, indem sie dem eigenen Willen eine scheinhafte Verwirklichungsgarantie verschafft, ebenfalls als Verstärker der eigenen Wertüberzeugungen. Ist sie mit dem radikalen Utopismus verbunden, dessen konsequenter Vertreter zum revolutionären Kämpfer wird, so bleibt dessen Gefährlichkeit bestehen oder wird sogar noch vergrößert. Man handelt dann nach dem Motto „Der Sieg ist uns gesichert, aber nur, wenn wir *alles* dafür einsetzen“. Das bedeutet auch „Wir versündigen uns gegen den Plan der Geschichte, wenn wir die Feinde des Fortschritts nicht mit *allen* Mitteln bekämpfen, wenn wir nicht alle Register ziehen“. Die Entstehung von *Fanatikern*, die für ihre Überzeugung jede Gräueltat zu begehen bereit sind, wird weiter begünstigt.

Für ein Ziel, das durch den Sinn der Geschichte selbst legitimiert ist, scheint jedes Opfer und scheinen alle verfügbaren Mittel, auch die des Terrors und der Gewalt, gerechtfertigt zu sein. [...] Das antiliberaler Freund-Feind-Denken Carl Schmittscher Prägung ist [...] Gemeingut aller Auffassungen, die sich im sicheren Besitz politisch relevanter Wahrheit zu befinden und daher zu solch radikaler Praxis berechtigt glauben (Albert 1975: 163).

Wenn der Marxismus sein politisches Ziel als das naturnotwendige Ergebnis einer kausalgesetzlich ablaufenden Entwicklung darstellt, so bedient er sich dabei der gleichen Fiktion wie die religiöse Ethik, die die schließliche Verwirklichung des Guten als das notwendige Ergebnis der Allmacht Gottes behauptet. Hier wie dort soll das Vertrauen auf eine absolut sichere Macht das Zielstreben der Menschen stärken, die Hoffnung auf schließlichen Sieg den Kampf um die Verwirklichung des angestrebten Wertes anfeuern. (Kelsen 1965: 23)

Der radikal-utopistische Fanatismus wird hier durch die Geschichtsprojektion weiter gestärkt. Das gilt auch für das Bewusstsein der eigenen Sendung: Man segelt mit dem Wind der höheren Instanz im Rücken, arbeitet im höheren Auftrag.

Vom radikalen Utopismus, der die vollkommene Gesellschaft für realisierbar hält, ist eine Haltung zu unterscheiden, die man als *Taktik der Maximalforderung* bezeichnen kann. Hier geht es in der Regel nicht um die Etablierung einer neuen Ordnung, z.B. der Gesellschaft im Ganzen, sondern darum, im Rahmen einer bestimmten Ordnung, etwa bei Lohnverhandlungen, zunächst Maximalforderungen zu stellen, um mit ihrer Hilfe den Spielraum des Möglichen so weit wie möglich ausschöpfen zu können. Man will hier nicht das aus empirischen Gründen Unerreichbare, sondern fordert *sehr viel*, um letztlich mehr zu bekommen, als man erhalten hätte, wenn man von Anfang an *wenig* gefordert hätte.

Das radikal-utopistische Bestreben, eine Gesellschaft der vollkommenen Autonomie zu errichten, begünstigt das Entstehen eines neuen Systems der Heteronomie. Die Chancen, mehr Selbstbestimmung im Kontext der Rücksichtnahme auf andere zu erreichen, werden verspielt. Die Idee der befreiten Menschheit wird zur Ideologie, hinter der sich der Wille zur Machterhaltung und -erweiterung verbirgt. Diejenigen, die aufrichtig das Reich der Freiheit wollen, werden abgelöst von denen, die von vornherein nur die Macht und die durch sie erlangbaren Vorteile wollen.

Hier ist wieder zu beachten, dass das abstrakte Gesellschaftsideal Werte miteinander verbindet, die in Konflikt miteinander geraten können. Insbesondere kann der Leitwert der Freiheit – was in der Ausgangstheorie nicht vorgesehen ist – mit dem der sozialen Harmonie in Konflikt geraten. Gibt man in dieser Konstellation der sozialen Harmonie letztlich den Vorrang, so führt dies zu einer Praxis der Unterdrückung von Konflikten und der individuellen Freiheit. Eine besondere Variante ist die Propagierung einer *zeitweiligen* Aufhebung von Freiheitsrechten um ihrer späteren, glorreichen Wiederauferstehung willen. Salamun diskutiert die

Argumentation, man dürfe die Institutionen der zukünftigen herrschaftsfreien Gesellschaft heute noch nicht gedanklich vorwegnehmen, weil man sie dann ja wieder nur aus der Denk- und Sichtweise der gegenwärtigen repressiven Gesellschaft heraus konzipieren würde. Derartige Argumentationen stellen gesinnungsethischen Fanatikern und dogmatischen Sozialutopisten geradezu Freibriefe für verantwortungslose Sozialexperimente aus, bei denen keineswegs abzuschätzen ist, ob sich daraus nicht für die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung ein erheblicher Rückschritt in puncto Freiheit und sozialer Sicherheit hinter den gesellschaftlichen Status quo ergibt. Sie rechtfertigen gewaltsame Umsturzversuche auch dann, wenn diese gar nicht die Beseitigung von konkreten Übelständen zum Ziel haben, sondern wenn ohne Rücksicht auf die sozialen Kosten bloß um einer nebulösen und unartikulierten Idee eines besseren Lebens und einer idealen Gesellschaft willen gewaltsam Revolution gemacht wird. (Salamun 1975b: 133)

Das betrifft auch das bereits angesprochene Problem der institutionellen Sicherung der Freiheit.

Noch einmal zur Umschlagsthese. Es geht nicht darum, dem frühen Marx und dem frühen Engels den guten Willen bzw. die humane Intention abzusprechen, sondern darum, auf Denkfehler und ihre Folgen hinzuweisen, die es verhindern oder zumindest erschweren, dass sich diese Intention auch praktisch durchsetzt. Die kognitiven Defizite führen dazu, dass mit hoher Wahrscheinlichkeit etwas anderes herauskommt. Der Hinweis, es sei doch anders *gemeint* gewesen, bleibt angesichts einer solchen Erkenntnis kraftlos. Der Versuch, die unangenehmen Folgen durch Rückgang auf die gute Intention zu vermeiden, ist so lange vergeblich, wie die theoretischen Strukturen, die zum Umkippen führen, intakt bleiben, also vor allem der radikale Utopismus. Die Rückkehr zur unverfälschten Lehre stellt keinen echten Ausweg dar, da diese die entscheidenden Fehler bereits enthält. Aufklärerische Tendenzen schlagen aufgrund bestimmter Denkfehler, die praktische Folgen haben, in ihr Gegenteil um.

Wird die neue Wirtschaftsordnung radikal-utopistisch als eine perfekte Planwirtschaft gedacht und kommt es zur Etablierung einer neuen Gesellschaftsordnung, so liegt es nahe anzunehmen, dass entscheidende Verbesserungen der sozialen Zustände nur möglich seien, „wenn eine zentrale Instanz die Macht erhalte, unter Verwendung aller Hilfsquellen durch radikale Eingriffe nach einem einheitlichen Plan die Gesellschaft im ganzen umzugestalten“ (Albert 1976: 32). Damit ist der Umschlag des Intendierten ins Gegenteil angebahnt.

Machtkonzentrationen der Art, wie sie für eine solche Totalplanung erforderlich sind, pflegen mit einer radikalen Schwächung der Kontrolle durch die der Herrschaft Unterworfenen verbunden zu sein und mit einem Abbau

derjenigen Institutionen, die eine solche Kontrolle ermöglichen würden. [...] Je größer die Machtkonzentration ist, die zur Realisierung der ursprünglichen Ziele herbeigeführt wird, in desto stärkerem Maße pflegt sie die Realisierung dieser Ziele zu erschweren, und zwar wegen der durch sie bewirkten Änderungen der Interessenlage, vor allem wegen der inzwischen in großem Maße erfolgten Investition neuer, machtgestützter Interessen. (33)

Die Idee einer autoritären *Übergangsherrschaft* begünstigt so das Entstehen einer auf Dauer angelegten autoritären bzw. totalitären Ordnung.

Wer zunächst das Ziel der totalen Herrschaft ansteuert, um später ein Reich der Freiheit errichten zu können, schafft im Falle eines Erfolges dadurch Institutionen, die der Realisierung des Endzieles mehr im Wege stehen, als das für die von ihm beseitigten Institutionen der alten Ordnung gegolten hätte. Er muß nämlich alle bisherigen institutionellen Garantien der individuellen Freiheit zunächst beseitigen, um die von ihm erstrebten Machtmittel in die Hand zu bekommen. Die Logik der totalen Revolution führt daher zu einer totalitären Ordnung. Der von den Revolutionären *praktizierte Stil des Problemlösungsverhaltens* ist so getarnt, daß in ihm wichtige *soziale Gesetzmäßigkeiten* vernachlässigt werden, die im Ergebnis das Gegenteil der erstrebten Ordnung herbeiführen. Das liegt teilweise natürlich schon daran, daß in der revolutionären Vision miteinander real inkompatible Zielsetzungen vereinigt zu sein pflegen. (Albert 1978: 168)

Hat der Umschlag ins Gegenteil durch Etablierung einer autoritären bzw. totalen Übergangsherrschaft einmal stattgefunden, so bildet sich eine neue Variante der marxistischen Weltanschauung heraus, die auf zwei Ebenen zu analysieren ist – ähnlich wie die reformistische Haltung mit revolutionärem Theorieüberbau:

1. Am revolutionären soziopolitischen Programm wird im Prinzip festgehalten.
2. Das Interesse, im neuen Staatsapparat die eigene Machtposition zu sichern oder auszubauen, hat jedoch zur Folge, dass die damit zusammenhängenden Annahmen im Überzeugungssystem *de facto* die zentrale Rolle spielen.
3. Es bildet sich somit ein Kompromissystem heraus, in dem das weiterhin vertretene revolutionäre soziopolitische Programm zu einem Deckmantel für das Streben nach individueller und gruppenspezifischer Machterhaltung und -erweiterung wird. Dieser Kompromiss kann unbewusst wirksam sein, er kann aber auch in der Form bewusster Täuschung vertreten werden, die dann von der Manipulationstheorie zu analysieren ist; vgl. Kapitel 4.5. Dann gibt man nur vor, die revolutionäre Weltanschauung weiterhin zu vertreten, während man *de facto* Anhänger einer neuen Weltsicht ist, die genauerer Charakterisierung bedarf.

Während der radikale Utopist ein gesinnungsethischer Idealist ist, der den Willen zum definitiv Guten hat, zieht der neue Staatsapparat auch Menschen ganz anderer Art an, z.B. „Liebhaber unbeschränkter Gewaltanwendung und staatlicher Omnipotenz“:

Für sie bleibt die totalitäre Ordnung auch dann attraktiv, wenn sich herausstellt, daß sie zum permanenten nachrevolutionären Zustand wird. Auch später zieht der Machtapparat vor allem Leute dieses Schlages an, die darum Aussicht haben, in höchste Positionen aufzusteigen. Die utopischen Komponenten der Ideologie^[3] werden dann für die Praxis völlig sterilisiert. Sie dienen nur noch zur Rechtfertigung des zur Dauereinrichtung gewordenen Machtapparates und der durch ihn gesteuerten sozialen Vorgänge. (169)

Diejenigen, die aufrichtig das Reich der Freiheit wollen, werden hier in zunehmendem Maß abgelöst von denen, die von vornherein nur die Macht wollen.

6.3 Religiöse Entsprechungen

Die Verbindung des radikalen Utopismus mit einer Lehre vom Plan der Geschichte besagt, dass die Geschichte auf das Ziel der vollkommenen Gesellschaft hin ausgerichtet ist, das über viele Zwischenschritte am Ende erreicht wird, wobei der entscheidende Übergang mittels der großen sozialen Revolution erfolgt. Zu diesem Muster areligiösen Geschichtsdenkens aber gibt es religiöse Entsprechungen – und in historischer Hinsicht ist die marxische Auffassung als Säkularisierung dieser früher entstandenen Geschichtsauffassungen einzuordnen. Das religiöse Modell kann nun in zwei Hauptvarianten entfaltet werden, die beide mit einem göttlichen Plan rechnen, welcher die geschichtliche Entwicklung steuert:

- *Variante 1:* Am Ende wird ein Paradies auf *Erden* realisiert sein.
- *Variante 2:* Am Ende wird ein Eintritt ins *bimmliche* Paradies erfolgen.

In beiden Fällen wird angenommen, dass Krisen zu einer großen Katastrophe und Umwälzung führen, aus welcher der Heils- und Erlösungszustand hervorgeht.

Wenn der Marxismus sein politisches Ziel als das naturnotwendige Ergebnis einer kausalgesetzlich ablaufenden Entwicklung darstellt, so bedient er sich dabei der gleichen Fiktion wie die religiöse Ethik, die die schließliche Verwirklichung des Guten als das notwendige Resultat der Allmacht Gottes behauptet. Hier wie dort soll das Vertrauen auf eine absolut sichere Macht das Zielstreben der Menschen stärken, die Hoffnung auf schließlichen Sieg den Kampf um die Verwirklichung der angestrebten Werte anfeuern. (Kelsen 1965: 23)

Kolakowski spricht in diesem Zusammenhang von der „revolutionären Mentalität“ und ordnet den Marxismus als „Sonderfall eines Denkstils“ ein, der ein „beständiges Element europäischer Kultur“ gewesen ist:

Allgemein gesprochen ist die revolutionäre Mentalität diejenige Geisteshaltung, die sich durch den besonders intensiven Glauben auszeichnet, die totale Erlösung des Menschen sei möglich und stehe im absoluten Gegensatz zum gegenwärtigen Zustand seiner Sklaverei, so daß es zwischen beiden weder Kontinuität noch Vermittlung gebe; weiter: die totale Erlösung sei das einzige wahre Ziel der Menschheit, dem alle anderen Werte als Mittel unterzuordnen sind. Es gibt demnach nur einen Zweck und einen Wert, und der ist totale Verneinung der bestehenden Welt. (Kolakowski 1977b: 7)

Ich reformuliere das mit den Mitteln der erkenntniskritischen Ideologietheorie. Die Mentalität, um die es geht, ist erstens durch den radikalen Utopismus gekennzeichnet: Ein vollkommener Endzustand steht vor der Tür. Zweitens wird an eine Verwirklichungsgarantie geglaubt: Der vollkommene Endzustand kommt mit Sicherheit. Drittens wird angenommen, dass der vollkommene Endzustand über eine große Umwälzung erreicht wird, die ihrerseits unvermeidbar ist. Wird der Leitbegriff der Erlösung auf areligiöse Weise aufgegriffen, sei es auch nur indirekt, so bedeutet er die *totale Befreiung der Menschheit von allen sozialen Übeln*.

Der entscheidende Punkt ist nun, dass alle drei Annahmen, seien sie nun religiös oder areligiös ausgeformt, auf kognitiven Defiziten beruhen und dass es sich um bedürfniskonforme Irrtümer handelt. Man ist auf ein Vollkommenheitsideal, das sich aus dem jeweiligen Überzeugungs- und Wertsystem ergibt, fixiert und verwechselt es mit einem konkreten Veränderungsprojekt. Die undogmatische Aufklärungsphilosophie lehnt daher *alle* Formen des auf Vollkommenheit fixierten Denkens und dann im Besonderen *alle* Formen des Geschichtsdenkens ab, die annehmen, dass ein vollkommener Endzustand mit Sicherheit erreicht wird, aber nur über eine große Umwälzung. Diese Kritik trifft sowohl die areligiöse Theorie des frühen Marx als auch die religiöse Lehre Christi, in der „[d]ie Idee der totalen Erlösung, die als solche alle Werte des gegenwärtigen Lebens durchstreicht“ (8), zum Ausdruck kommt.

Christi Lehre ist ganz und gar um die ankommende Apokalypse organisiert; angesichts des bevorstehenden Weltendes bleiben alle mittleren Wege verschlossen: es bleibt nur die Wahl zwischen dem Himmelreich und dem Reich des Bösen, zwischen der Welt der Gotteskinder und der Welt der Ab- und Ausgestoßenen. Gotteskinder sind die, die bereit sind, alles bis auf den letzten Heller für die preislose Perle des Königreichs einzusetzen. (8)

Aus der Sicht der undogmatischen Aufklärungsphilosophie bedeutet das, dass auch innerhalb der religiösen Weltanschauungen vermieden werden sollte, den aufgezeigten Mechanismen der Illusionsbildung und damit dem „Prinzip ‚alles oder nichts‘“ (9) zu verfallen. Inwiefern die vorliegenden Formen religiösen Glaubens dieser Forderung entsprechen, kann im gegenwärtigen Zusammenhang nicht näher untersucht werden.

In den Weltanschauungen gibt es nicht nur Elemente, die zur Rechtfertigung der jeweils bestehenden Ordnung verwendet werden können, sondern auch solche, die sich für die „Legitimierung sozialer Massenbewegungen, die sich die Revolutionierung der bestehenden Verhältnisse zum Ziel gesetzt haben“ (Albert 1975: 161), benutzen lassen. Das sind Überzeugungen,

die von der offiziellen Hierarchie, von den Verfechtern der herrschenden orthodoxen Denkweisen, im allgemeinen verdrängt, entgiftet oder unterdrückt, jedenfalls aber nach Möglichkeit *sterilisiert* zu werden pflegt, weil sie

ohne diese Aufbereitung dazu angetan [sind], die gegebenen sozialen Verhältnisse als provisorisch, instabil und fragwürdig erscheinen zu lassen (161).

Diese Überzeugungen hängen mit dem radikalen Utopismus und dessen geschichtstheoretischer Verschärfung zusammen. Sie sind für bestimmte gesellschaftliche Gruppen in hohem Maß bedürfniskonform. Unterdrückte und durch die bestehenden Ordnungen nicht befriedigte soziale Schichten *wünschen* sich, dass es rasch besser wird, und sie sind sehr empfänglich für das Versprechen eines in Kürze erreichbaren vollkommenen Zustands. Aufgrund ihrer schlechten Erfahrungen mit den Herrschenden sind sie zudem offen für die Vorstellung, der vollkommene Zustand, in dem alles wunschgemäß ist, sei nur durch eine große Katastrophe erreichbar. In sozialen Krisenzeiten wird die beschriebene Mentalität regelmäßig aktualisiert – entweder in religiöser oder in areligiöser Form. In Krisenzeiten entstehende soziale Massenbewegungen tendieren dazu, „solche Komponenten der ideologischen_[2/3] Traditionen zu *revitalisieren*, ihre Deutung des sozialen Geschehens vorwiegend auf ihnen aufzubauen und sie zur Mobilisierung aller erreichbaren sozialen Kräfte gegen die bestehende Ordnung zu verwerten“ (162). Große Krisen sind Zeiten der Hochkonjunktur für diese Mentalität. Die bedürfniskonformen Konstruktionen sind „nicht selten mit einer *radikalen Negation* der bestehenden Ordnung und mit einem [...] *Katastrophendenken* verbunden, das als einzigen Weg für die Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse den radikalen Umsturz ins Auge faßt“ (162).

7. Der historische Materialismus aus der Sicht der erkenntniskritischen Ideologietheorie

Die materialistische Geschichtsauffassung ist eine die Wirtschaft ins Zentrum stellende Theorie. Angenommen wird, dass die ökonomischen Lebensbedingungen in der Geschichte die letztlich – nicht die einzig – bestimmende Rolle spielen. „Nach materialistischer Geschichtsauffassung ist das *in letzter Instanz* bestimmende Moment in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens. Mehr hat weder Marx noch ich je behauptet.“ (37: 463)

Diese Konzeption besteht aus zwei Komponenten: Die erste ist die Auffassung, dass es in der Geschichte überhaupt eine letztlich bestimmende Instanz gibt. Anders ausgedrückt: Es wird angenommen, dass ein bestimmter Bereich der Gesellschaft die *zentrale Rolle* spielt, als *Kernbereich* fungiert, sodass die Entwicklung der anderen Bereiche letztlich bzw. in der Hauptsache von der Entwicklung des Kernbereichs abhängt. Die zweite Komponente ist die Auffassung, dass es eben die ökonomischen Lebensbedingungen sind, welche die zentrale Rolle spielen, d.h. als Kernbereich fungieren. Ich spreche hier auch von einem *essenzialistischen* Theoriekonzept, das implizit oder explizit mit der Leitdifferenz Wesen/Erscheinung arbeitet. Die Annahme eines Kernbereichs besagt, dass es einen wesentlichen oder essenziellen Bereich der Gesellschaft gibt, während die anderen Bereiche den Status der Erscheinung besitzen, deren Beschaffenheit vom Entwicklungsstand des wesentlichen Bereichs abhängt. Der historische Materialismus kann somit als *historischer Essenzialismus* bestimmt werden. Er vertritt dabei eine besondere Variante des Essenzialismus, welche die Rolle des wesentlichen Bereichs mit der Wirtschaft besetzt. Diese Variante bezeichne ich als *radikalen Ökonomismus*.

Die materialistisch-ökonomische tritt als *wissenschaftliche* Geschichtsauffassung auf, und auf diesen wissenschaftlichen Erkenntnisanspruch ist zunächst einzugehen. In Abschnitt 7.2 prüfe ich dann, ob sich die Kritik am radikalen Utopismus, an der Wesens- und an der Geschichtsprojektion auch auf den historischen Materialismus übertragen lässt, sei es nun ganz oder teilweise.

7.1 Die materialistische Geschichtsauffassung in den Grundzügen

In der Vorrede zur *Deutschen Ideologie* kommen Marx und Engels auf den „Kern der neuern junghegelschen Philosophie“ (3: 13) zu sprechen. Ihrer Ansicht nach gehen Feuerbach, Bauer und Stirner davon aus, dass die Menschen „sich bisher stets falsche Vorstellungen über sich selbst gemacht“ (13) und ihre Verhältnisse danach eingerichtet haben. Sie erwarten, dass die bestehende Wirklichkeit zusammenbrechen werde, wenn es gelingt, die Menschen von den irreführenden Gedanken – den Hirngespinnsten – zu befreien. Dieses *bewusstseinskritische* Konzept wird grundsätzlich verworfen, da die Deformationen des Bewusstseins als Ausdruck tiefer liegender Deformationen angesehen wer-

den. Dieses Modell ist bereits im Versuch des frühen Marx, Feuerbach zu überbieten, erkennbar; vgl. Abschnitt 2. Der Kampf der Junghegelianer erscheint dann als „Kampf mit den Schatten der Wirklichkeit“ (13), der nie zum Zusammenbruch der bestehenden Gesellschaftsordnung führen wird. Bekämpfen die Junghegelianer aber nicht die „wirkliche bestehende Welt“, sondern „die Phrasen dieser Welt“, so läuft ihr Standpunkt letztlich darauf hinaus, dass das Bestehende „vermittels einer andren Interpretation“ (20) anerkannt wird. Marx und Engels vergleichen die Junghegelianer mit dem „wackre[n] Mann“, der sich einbildete, „die Menschen ertränken nur im Wasser, weil sie vom *Gedanken* der Schwere besessen wären“ (13). So, wie derjenige, der den Gedanken der Schwere beseitigt, nicht die wirkliche Schwerkraft aufhebt, so hebt derjenige, der nur die „Illusionen des Bewußtseins“ (20) kritisiert, nicht die bestehende gesellschaftliche Wirklichkeit auf. Umgekehrt gilt: „Kommt es zum „praktischen Umsturz der realen gesellschaftlichen Verhältnisse“, so lösen sich die „idealistischen Flausen“, die aus ihnen hervorgegangen sind, von selbst auf – die Revolution ist die „treibende Kraft der Geschichte auch der Religion, Philosophie und sonstigen Theorie“ (38). Veränderte Umstände bewirken die Beseitigung dieser Vorstellungen, beispielsweise der religiösen, aus dem Bewusstsein der Menschen.

Bei der erkenntniskritischen Diskussion dieses theoretischen Ansatzes ist es sinnvoll, zwischen Haupt- und Nebenlinie zu unterscheiden. Auf der Hauptlinie geht es um die Frage, ob der wirtschaftliche Bereich und die in ihm sich vollziehenden Umwälzungen tatsächlich als Kernbereich fungieren, durch den die Entwicklungen aller anderen Bereiche determiniert werden. Diese Frage werde ich noch ausführlich behandeln. Auf der Nebenlinie stehen Fragen von theoretisch untergeordneter Bedeutung zur Diskussion. Auch wenn der historisch-materialistische Ansatz verfehlt wäre, kann der Ablehnung der These zugestimmt werden, dass der *kritische Denkakt* bereits ausreicht, den Untergang einer bestehenden Gesellschaftsordnung herbeizuführen. Sicherlich gibt es hier keinen Automatismus. Zur Überwindung einer solchen Ordnung, welche es auch ist, „bedarf es der Menschen, welche eine praktische Gewalt aufbieten“ (2: 126), d.h. viele Menschen müssen sich engagieren, damit Ordnung a durch b ersetzt wird. Der kritische Denkakt allein genügt dazu nicht, obwohl er eine wichtige Auslöserrolle spielen kann.

Marx und Engels beginnen mit „wirkliche[n] Voraussetzungen, von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann“ – sie setzen an bei den „wirklichen Individuen“, ihren Aktionen und ihren „materiellen Lebensbedingungen“ (3: 20). Daraus, dass die ökonomischen Bedingungen empirisch konstatierbar sind, kann jedoch nicht direkt gefolgert werden, dass die wirtschaftlichen Verhältnisse den *Kernbereich* der Gesellschaft darstellen bzw. die zentrale Rolle spielen. Marx und Engels setzen das von Anfang an als evident und unstrittig voraus; damit akzeptieren sie stillschweigend auch die Annahme, dass überhaupt ein gesellschaftlicher Bereich als Kernbereich im erläuterten Sinn fungiert.

Die Menschen unterscheiden sich nach Marx und Engels primär dadurch von den Tieren, dass sie ihre Lebensmittel selbst produzieren und erst sekundär durch das Bewusstsein, durch die Religion usw. „Man kann die Menschen durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel *zu produzieren*, ein Schritt, der durch ihre körperliche Organisation bedingt ist.“ (21) Der historische Essenzialismus und speziell der radikale Ökonomismus werden hier als gültig *vorausgesetzt*, und aus dieser Voraussetzung werden dann anthropologische Konsequenzen gezogen: Spielt die materielle Produktion die zentrale Rolle in der Geschichte, so muss der Übergang zur materiellen Produktion auch der entscheidende Schritt in der Anthropogenese sein. Die Lösung eines empirischen Problems – „Wie hat sich die menschliche Lebensform herausgebildet?“ – wird so durch eine theoretische Setzung *vorentschieden*.

Auch in der folgenden These zeigt sich der essenzialistische und speziell ökonomistische Ansatz: „Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie. Was sie sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion, sowohl damit, *was* sie produzieren, als auch damit, *wie* sie produzieren. Was die Individuen

also sind, das hängt ab von den materiellen Bedingungen ihrer Produktion.“ (21) Der essenzialistische Zugriff wird dann weiter ausgebaut:

Die gesellschaftliche Gliederung und der Staat gehen beständig aus dem Lebensprozeß bestimmter Individuen hervor; aber dieser Individuen, nicht wie sie in der eignen oder fremden Vorstellung erscheinen, sondern wie sie *wirklich* sind, d.h. wie sie wirken, materiell produzieren, also wie sie unter bestimmten materiellen und von ihrer Willkür unabhängigen Schranken, Voraussetzungen und Bedingungen tätig sind. (25)

Auch das „Vorstellen, Denken, der geistige Verkehr der Menschen“ sowie die „geistige[] Produktion, wie sie in der Sprache der Politik, der Gesetze, der Moral, der Religion, Metaphysik usw. eines Volkes sich darstellt“ (26), gehen aus dem Lebensprozess der wirklichen Menschen hervor.

Die Menschen sind die Produzenten ihrer Vorstellungen, Ideen pp., aber die wirklichen, wirkenden Menschen, wie sie bedingt sind durch eine bestimmte Entwicklung ihrer Produktivkräfte und des denselben entsprechenden Verkehrs bis zu seinen weitesten Formationen hinauf. Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß. (26)

Hier wird die *Ideologietheorie* des historischen Materialismus skizziert, die eine Ausformung des radikalen Ökonomismus darstellt.

Einem bestimmten Entwicklungsstand der Produktivkräfte entspricht eine bestimmte Verkehrsform. Deren Zusammenhang besteht darin, „daß an die Stelle der früheren, zur Fessel gewordenen Verkehrsform eine neue, den entwickelteren Produktivkräften und damit der fortgeschrittenen Art der Selbstbetätigung der Individuen entsprechende gesetzt wird, die à son tour wieder zur Fessel und dann durch eine andre ersetzt wird“ (72). Alle „Kollisionen der Geschichte“ haben demnach „ihren Ursprung in dem Widerspruch zwischen den Produktivkräften und der Verkehrsform“ (73).

Ich komme nun zur Kritik. Nach meiner Auffassung sollte weder der historische Essenzialismus im Allgemeinen, d.h. der Glaube an einen Kernbereich der Gesellschaft, noch der Ökonomismus im Besonderen vorschnell akzeptiert werden. Insbesondere gilt es, Alternativen zu erwägen. Ich problematisiere zunächst den radikalen Ökonomismus und unterscheide zwischen der These, dass die Wirtschaft den *Kernbereich* bzw. das Zentrum darstellt, und der These, dass sie den oder einen *Basisbereich* bildet.

In seiner Gradrede für Marx beruft sich Engels auf die „einfache Tatsache, daß die Menschen vor allen Dingen zuerst essen, trinken, wohnen und sich kleiden müssen, ehe sie Politik, Wissenschaft, Kunst, Religion usw. treiben können“ (19: 335). Hier ist jedoch zu differenzieren:

1. Würden die Menschen ihr primäres Bedürfnis nach Nahrung nicht befriedigen können, so würden sie verhungern und verdursten, also sterben und könnten *deshalb* nicht „Politik, Wissenschaft, Kunst, Religion usw. treiben“. Das Eine ist die *notwendige Voraussetzung* des Anderen.
2. Die Befriedigung des Bedürfnisses nach Wohnung und Kleidung hat hingegen nicht den Status einer notwendigen Voraussetzung. So kann ein Mensch, der keine Wohnung im weiteren Sinn hat (das kann auch eine Höhle oder ein Zelt sein), z.B. religiöse Vorstellungen entwickeln und die Art seines Zusammenlebens mit anderen regeln und insofern politisch tätig sein. Man könnte hier aber von einer *Basis- oder Grundlagenrolle* der materiellen Produktion sprechen: In der Regel befriedigen die Menschen zunächst ihre *einfachen* Bedürfnisse (nach Nahrung, dann aber auch nach Wohnung und Kleidung), ehe sie sich intensiver mit der Befriedigung ihrer *komplexeren* Bedürfnisse beschäftigen – das muss jedoch nicht in jedem Einzelfall so sein.

Weder aus 1. noch aus 2. ergibt sich aber direkt, dass der wirtschaftliche Bereich den *Kernbereich* der Gesellschaft im Sinne der essenzialistischen Auffassung darstellt. Aus 1. ergibt sich, dass „die Produktion der unmittelbaren materiellen Lebensmittel und damit die jedesmalige ökonomische Entwicklungsstufe eines Volkes oder eines Zeitabschnitts die Grundlage bildet, aus der sich die Staatseinrichtungen, die Rechtsanschauungen, die Kunst und selbst die religiösen Vorstellungen der betreffenden Menschen entwickelt haben“ (335), denn ohne die Sicherung des Überlebens durch wirtschaftliche Tätigkeit würden sich die komplexeren menschlichen Lebensformen wie z.B. die künstlerische Tätigkeit gar nicht herausbilden können. Aus 2. hingegen ergibt sich, dass die ökonomische Entwicklungsstufe eine Basisrolle spielt; hier ist allerdings als gültig vorausgesetzt, dass die

Menschen in der Regel *zunächst* auch ihre anderen einfachen Bedürfnisse befriedigen. Beide Gesichtspunkte führen jedoch nicht zur Kernbereichsthese, es handelt sich um deutlich schwächere Behauptungen. Weder aus 1. noch aus 2. ergibt sich also, dass z.B. die Staatseinrichtungen und Rechtsanschauungen aus der zugehörigen ökonomischen Entwicklungsstufe „auch erklärt werden müssen“ (19: 336).

Im folgenden Abschnitt werde ich zeigen, dass die Tatsache, dass sich Marx und Engels für die starke essenzialistische These entscheiden, mit den im Frühwerk konstatierten bedürfniskonformen Fehleinschätzungen zusammenhängt; jetzt begnüge ich mich damit, den radikalen Ökonomismus von einer gemäßigten ökonomischen Betrachtungsweise gesellschaftlicher und historischer Zusammenhänge abzugrenzen, die sich auf 1. und 2. stützt. Nach Popper kann

kein Zweifel darüber bestehen, daß praktisch alle sozialen Studien, ob sie nun institutionell sind oder historisch, nur gewinnen können, wenn sie mit einem Auge auf die „ökonomischen Bedingungen“ der Gesellschaft durchgeführt werden. Sogar die Geschichte einer abstrakten Wissenschaft wie der Mathematik bildet da keine Ausnahme. (Popper 1958: 134)

So können sich z.B. die wirtschaftlichen Interessen bestimmter Gruppen auf ihre wissenschaftlichen Aktivitäten auswirken. „Wer meint heute noch, er könne ein politisches Ereignis oder eine vergangene Epoche verstehen, ohne daß er nach den wirtschaftlichen Hintergründen der auf der Bühne des öffentlichen Lebens sich abspielenden Vorgängen geforscht hat?“ (Kägi 1965: 292) Kolakowski räumt ein, dass Marx die geschichtliche Denkweise verändert und bereichert hat.

Es besteht jedoch ein wesentlicher Unterschied zwischen der Aussage, daß wir die Geschichte der Ideen nicht begreifen, wenn wir sie nicht als Erscheinungsformen des gemeinschaftlichen Lebens betrachten, unter dem sie entstanden sind, und der Aussage, daß alle aus der Geschichte bekannten Ideen Werkzeuge des Klassenkampfes im Marxschen Verständnis des Begriffs „Klasse“ gewesen seien. Die erste Wahrheit ist Teil der allgemein anerkannten Denkweise und erscheint uns heute als trivial, doch trivial wurde sie dank Marx, auch dank seinen voreiligen Verallgemeinerungen und Extrapolationen. (Kolakowski 1: 418f.)

Im Anschluss an Kolakowski kann gesagt werden, dass die gemäßigte ökonomische Betrachtungsweise

uns bei der Erforschung der politischen und ideellen Konflikte der sozialen und religiösen Bewegungen und der künstlerischen Strömungen und der Sitten empfiehlt, alle untersuchten Phänomene auf die materiellen Interessen der Menschen zu beziehen, einschließlich der Interessen, die sich in den Kategorien des Klassenkampfes erfassen lassen. Eine solche allgemeine Regel entscheidet keineswegs darüber, ob „letztlich“ alles auf das Klasseninteresse reduzierbar ist, enthält also auch nicht die Negierung solcher Umstände wie die verselbständigte Rolle der Tradition, der Ideen und des Machtkampfes, bezweifelt nicht die wesentliche Rolle, die die geographischen Bedingungen oder das biologische Ambiente der menschlichen Existenz in den historischen Prozessen spielen. (420)

Grundsätzlich plädiere ich somit dafür, den von Marx und Engels entwickelten radikalen Ökonomismus zurückzuschrauben auf die gemäßigte ökonomische Betrachtungsweise, deren Berechtigung und Nützlichkeit außer Frage steht.

Magnis trägt zur Vertiefung dieser Kritik bei:

Die erste Kernaussage der materialistischen Geschichtsauffassung lautet: Der Mensch ist bestimmt durch die von seiner Willkür unabhängigen Bedingungen seiner Produktion. Dieser Satz läßt aber eine zweifache Auslegung zu. Will Marx sagen, daß der Mensch nicht ohne Berücksichtigung seiner Produktion betrachtet werden dürfe und daß der Rahmen seiner möglichen Lebensäußerungen durch die von seiner Willkür unabhängigen materiellen Produktionsbedingungen festgelegt und diese daher stets zu beachten seien? Oder will er sagen, daß der Mensch in allen seinen Lebensäußerungen durch die von ihm unabhängigen materiellen Produktionsbedingungen eindeutig festgelegt sei? Die erste Interpretation wäre nicht weiter problematisch. [...] Dagegen erscheint die Aussage im Sinne der zweiten Interpretation als eine willkürliche Annahme. Denn daraus, daß die materielle Produktion *conditio sine qua non* aller anderen Lebensäußerungen ist, folgt noch keineswegs, daß diese in jeder Hinsicht durch die materielle Produktion bestimmt sind. (Magnis 1975: 247)

Der Fehler des radikalen Ökonomismus besteht somit darin, dass er „einen *Conditio-sine-qua-non*-Sachverhalt mit einem Ursache-Wirkungs-Verhältnis“ verwechselt.

Entsprechend kann hinsichtlich der Abhängigkeit der gesellschaftlichen Gliederung und des Staats von der materiellen Produktion argumentiert werden: „Zweite Kernaussage der materialistischen Geschichtsauffassung ist also, dass die Produktion den Verkehr bestimmt“:

Eine Minimalinterpretation würde davon ausgehen, daß die materielle Produktion notwendige Vorbedingung aller Beziehungen zwischen den Menschen ist. Von da aus ließe sich je nach der Nähe einer zwischenmenschlichen Beziehung zum Akt der Produktion eine stärkere oder schwächere Bestimmtheit dieser Beziehung durch die Produktivkräfte aufzeigen. (250)

Marx nimmt jedoch eine „einseitige und eindeutige Bestimmtheit des Verkehrs durch die Produktion“ an. Bezieht man die gemäßigte ökonomische Betrachtungsweise als Alternative ein, so erweist sie sich als dem radikalen Ökonomismus überlegen. Schon nach der ersten Kritik erscheint dessen Transformation in eine gemäßigte ökonomische Betrachtungsweise der Gesellschaft und Geschichte sinnvoll.

Der historische Materialismus behauptet als ein radikaler Ökonomismus nicht eine vage „Bezogenheit des Denkens auf den Produktionsprozeß“, sondern eine „inhaltliche Bestimmtheit“: Er geht davon aus, „daß die Inhalte von Vorstellungen und Theorien mit Notwendigkeit aus bestimmten Produktionsverhältnissen hervorgehen“ (258f.). Nach Marx setzt der Übergang zum Kommunismus das Entstehen eines kommunistischen Bewusstseins voraus, und er behauptet, dass sich dieses Bewusstsein notwendig als Folge der Entwicklung der Produktivkräfte bilden wird.

Diese Argumentation stimmt aber nur dann, wenn sinnvoll behauptet werden kann, daß eine bestimmte Entwicklung der Produktivkräfte mit Notwendigkeit zur Entwicklung eines bestimmten Bewusstseins führen muß. Das aber setzt voraus, daß das Bewußtsein durch die Produktionsverhältnisse eindeutig determiniert ist. Will man also Marxens Äußerungen nicht im Sinne eines groben Determinismus verstehen, so muß man konsequenterweise auch abstreiten, Marx habe eine notwendige Entwicklung zum Kommunismus behauptet. (261)

Entsprechend muss angenommen werden, dass eine bestimmte Verkehrsform aus einem bestimmten Entwicklungsstand der Technologie zwangsläufig hervorgeht.

Im Brief an Annenkow vom 28.12.1846 legt Marx seine Geschichtsauffassung dar:

Was ist die Gesellschaft, welches immer auch ihre Form sei? Das Produkt des wechselseitigen Handelns der Menschen. Steht es den Menschen frei, diese oder jene Gesellschaftsform zu wählen? Keineswegs. Setzen Sie einen bestimmten Stand der Produktivkräfte der Menschen voraus, und Sie erhalten eine bestimmte Form des Verkehrs (commerce) und der Konsumtion. Setzen Sie bestimmte Stufen der Entwicklung der Produktion, des Verkehrs und der Konsumtion voraus, und Sie erhalten eine entsprechende soziale Ordnung, eine entsprechende Organisation der Familie, der Stände und der Klassen, mit einem Wort, eine entsprechende Gesellschaft (société civile). Setzen Sie eine solche Gesellschaft voraus, und Sie erhalten eine entsprechende politische Ordnung (état politique), die nur der offizielle Ausdruck der Gesellschaft ist. (4: 548)

Mittels des radikalen Ökonomismus soll bewiesen werden, dass dem erreichten Stand der Produktivkräfte allein die kommunistische Gesellschaftsform entspricht und dass diese Anpassung auch gesetzmäßig vollzogen wird.

Die Menschen verzichten nie auf das, was sie gewonnen haben, aber das bedeutet nicht, daß sie nie auf die Gesellschaftsform verzichten, in der sie bestimmte Produktivkräfte erworben haben. Ganz im Gegenteil. Um des erzielten Resultats nicht verlustig zu gehen, um die Früchte der Zivilisation nicht zu verlieren, sind die Menschen gezwungen, sobald die Art und Weise ihres Verkehrs (commerce) den erworbenen Produktivkräften nicht mehr entspricht, alle ihre überkommenen Gesellschaftsformen zu ändern [...]. Die ökonomischen Formen, unter denen die Menschen produzieren, konsumieren und austauschen, sind also *vorübergehende und historische*. Mit der Erwerbung neuer Produktivkräfte ändern die Menschen ihre Produktionsweise, und mit der Produktionsweise ändern sie alle ökonomischen Verhältnisse, die bloß die für diese bestimmte Produktionsweise notwendigen Beziehungen waren. (549)

Marx will so auch zeigen, dass das Proletariat sich im bereits eingetretenen oder in Kürze bevorstehenden Konfliktfall gegen die kapitalistische Wirtschafts- und Gesellschaftsform und für die weitere Entfaltung der Produktivkräfte im Rahmen des Kommunismus entscheiden wird.

Jenseits des radikalen Ökonomismus kann an der Rede von einer Nichtentsprechung zwischen den „erworbenen Produktivkräften“ und der „Art und Weise des Verkehrs“ durchaus festgehalten

werden. Aus empirischer Sicht ist bei jedem konkreten Fall aber auf die Vielfalt der Entwicklungsmöglichkeiten hinzuweisen, wobei die Überzeugungs- und speziell die Wertsysteme der Akteure von besonderer Bedeutung sind. Wenn eine bestimmte Gruppe bzw. die Individuen, die einer Gruppe zugeordnet werden können, für eine veränderte Verkehrsform kämpfen, um die bessere Entfaltung der vorhandenen Produktivkräfte zu ermöglichen, so hängt dies mit bestimmten Werten und Zielen dieser Individuen zusammen: Sie streben z.B. weiteren technischen und wirtschaftlichen Fortschritt an und wollen größere Gewinne als bisher erzielen. Liegt eine Nichtentsprechung der erwähnten Art vor, so kommt es zu einer Veränderung der Verkehrsform, wenn mindestens die folgenden Bedingungen erfüllt sind:

1. Hinlänglich viele Individuen verfolgen wirtschaftliche Werte und Ziele, die eine Veränderung der Verkehrsform wünschenswert erscheinen lassen.
2. Es wird implizit oder explizit das Konzept einer wert- und zielkonformen neuen Verkehrsform entwickelt.
3. Die Individuen organisieren sich dergestalt, dass sie die Umsetzung des neuen Konzepts durchsetzen.

Sind diese Bedingungen nicht erfüllt, so kommt es *nicht* zu einer Veränderung der Verkehrsform, obwohl eine Nichtentsprechung konstatierbar ist. Sind z.B. nur wenige oder gar keine Individuen am weiteren technischen und wirtschaftlichen Fortschritt interessiert, so wird keine Anpassung an die neuen Produktivkräfte vollzogen. Die Schwäche des radikalen Ökonomismus wird hier erkennbar: Da er ein Instrument zur Ausgestaltung des radikalen Utopismus und der Geschichtsprojektion ist, ist er genötigt, den Übergang zu neuen Wirtschaftsformen als etwas darzustellen, was so kommen musste bzw. künftig kommen muss. Diese Illusion eines zwangsläufig erfolgenden wirtschaftlichen Fortschritts zerbricht, sobald man erkennt, dass die objektive Chance für einen bestimmten Fortschritt nur dann genutzt wird, wenn hinlänglich viele Individuen, die über bestimmte Qualifikationen verfügen, einen solchen Fortschritt *wollen*. Erst wenn ein solches Wollen, das an bestimmte Werte und Ziele gebunden ist, vorliegt, werden die gegebenen Produktionsverhältnisse überhaupt als *Fesseln* der Produktion erfahren, und eine ganz oder teilweise neue Ordnung wird angestrebt. Der von Marx beschriebene Mechanismus kommt also erst unter Bedingungen in Gang, die in die Theorie nicht eingehen, weil sonst die Verwirklichungsgarantie nicht gegeben werden könnte. Der radikale Ökonomismus gelangt zu einer *objektivistischen* Konstruktion, in die die Werte, die Ziele und das Wollen von Individuen nicht als diejenigen Faktoren einfließen, von denen abhängt, ob eine Chance der wirtschaftlichen Weiterentwicklung auch genutzt wird.

Daran lässt sich eine weitere Kritik anschließen. Der radikale Ökonomismus setzt, um die Anpassung der Produktionsverhältnisse an die Produktivkräfte als zwangsläufig erfolgend darstellen zu können, voraus, dass die Menschen – zumindest in der großen Zeitspanne zwischen dem ersten und dem zweiten vollkommenen Zustand – *primär* von wirtschaftlichen Interessen gesteuert werden. Mit der These von der Wirtschaft als Kernbereich korrespondiert also die These vom wirtschaftlichen als dem wesentlichen Interesse. Dieses Kerninteresse ist es, das die unablässige Steigerung der Produktivkräfte verlangt und in den dadurch hervorgerufenen Konflikten die Anpassung der Produktionsverhältnisse an sie fordert. „Der Fortschritt ist also das Gesetz der Geschichte, weil ihr materieller Egoismus die Menschen zwingt, fortschrittlich zu sein.“ (Theimer 1969: 54)

In *Das Elend der Philosophie* behandelt Marx die Unterscheidung zwischen dem utopischen und dem wissenschaftlichen Sozialismus. Er bezeichnet die Sozialisten und Kommunisten als „Theoretiker der Klasse des Proletariats“ (4: 143) und behauptet dann nach dem ökonomistischen Schema die eindeutige Abhängigkeit des Entwicklungsstands der sozialistischen Theorie vom Entwicklungsstand der Produktivkräfte und der Klassenkämpfe:

[S]olange die Produktivkräfte noch im Schoße der Bourgeoisie selbst nicht genügend entwickelt sind, um die materiellen Bedingungen durchscheinen zu lassen, die notwendig sind zur Befreiung des Proletariats und zur Bildung einer neuen Gesellschaft – solange sind diese Theoretiker nur Utopisten, die, um den Bedürfnissen der unterdrückten Klassen abzuhelpfen, Systeme ausdenken und nach einer regenerierenden Wissenschaft suchen. Aber in dem Maße, wie die Geschichte vorschreitet und mit ihr der Kampf des Proletariats sich deutlicher abzeichnet,

haben sie nicht mehr nötig, die Wissenschaft in ihrem Kopfe zu suchen; sie haben nur sich Rechenschaft abzulegen von dem, was sich vor ihren Augen abspielt und sich zum Organ desselben zu machen. (143)

Der radikale Ökonomismus, hinter dem der radikale Utopismus und die Geschichtsprojektion stecken, bietet die Möglichkeit, die eigene Theorie mit höheren geschichtstheoretischen Weihen zu versehen und die konkurrierenden Theorien zu Vorstufen zu degradieren – nach dem folgenden Muster: „Die notwendige Entwicklung ist erst auf dem jetzt erreichten Niveau erkennbar geworden, d.h. die früheren Theoretiker mussten sich zwangsläufig irren. Jetzt braucht man sich nur Rechenschaft abzulegen von dem, was sich vor den eigenen Augen abspielt“. Dass das Proletariat die revolutionäre Kraft ist, „welche die alte Gesellschaft über den Haufen werfen wird“ (143), ist angeblich nicht mehr zu übersehen. Wer etwas anderes behauptet, vertritt eine *überholte* Theorie, die dem aktuellen Stand der Realisierung des höheren Plans nicht mehr entspricht.

Einige Fehler, die für den radikalen Ökonomismus und den damit verbundenen historischen Essenzialismus typisch sind, lassen sich anhand von Engels' Schrift *Grundsätze des Kommunismus*, einer Vorarbeit zum *Kommunistischen Manifest*, studieren. Engels behauptet, dass

die große Industrie, obwohl sie selbst in ihrer ersten Entwicklungsepoche die freie Konkurrenz erzeugt hat, jetzt dennoch der freien Konkurrenz entwachsen ist; daß die Konkurrenz entwachsen ist; daß die Konkurrenz und überhaupt der Betrieb der industriellen Produktion durch einzelne für sie eine Fessel geworden ist, welche sie sprengen muß und wird; [...] daß also die große Industrie selbst entweder ganz aufgegeben werden muß, was eine absolute Unmöglichkeit ist, oder daß sie ganz neue Organisation der Gesellschaft durchaus notwendig macht, in welcher nicht mehr einzelne, einander Konkurrenz machende Fabrikanten, sondern die ganze Gesellschaft nach einem festen Plan und nach den Bedürfnissen aller die industrielle Produktion leitet. (4: 369f.)

Ohne Alternativen zu erwägen, wird die wirtschaftliche Notwendigkeit, zu größeren ökonomischen Einheiten überzugehen, sogleich als Notwendigkeit, zur *Planwirtschaft* überzugehen, gedeutet. Der radikale Ökonomismus erweist sich als Mittel, um die im Licht des radikalen Utopismus und der Lehre vom Plan der Geschichte erwünschten Resultate hervorzubringen. Das zeigt sich auch in der Behauptung, dass

die große Industrie und die durch sie möglich gemachte Ausdehnung der Produktion ins unendliche einen Zustand der Gesellschaft möglich machen, in welchem so viel von allen Lebensbedürfnissen produziert wird, daß jedes Mitglied der Gesellschaft dadurch in den Stand gesetzt wird, alle seine Kräfte und Anlagen in vollständiger Freiheit zu entwickeln und zu betätigen. So daß also gerade diejenige Eigenschaft der großen Industrie, welche in der heutigen Gesellschaft alles Elend und alle Handelskrisen erzeugt, gerade dieselbe ist, welche unter einer anderen gesellschaftlichen Organisation eben dies Elend und diese unglückbereitenden Schwankungen vernichten wird. (370)

7.2 Der historische Materialismus als bedürfniskonforme Konstruktion

Vor dem Hintergrund der in Abschnitt 3 entfaltenen Kritik am radikalen Utopismus sowie an der Wesens- und der Geschichtsprojektion erscheint der historische Materialismus in einem deutlich anderen Licht, als wenn man sein Selbstverständnis als wissenschaftliche Geschichtstheorie akzeptiert.

Sowohl der historische Essenzialismus im Allgemeinen als auch der radikale Ökonomismus im Besonderen hängen mit der marx'schen Lehre vom Plan der Geschichte und mit seiner Vermengung des hegelianischen Wissenschaftsverständnisses mit dem empirischen zusammen. Der frühe Marx glaubt nicht nur, dass der Übergang zur vollkommenen Gesellschaft in Kürze möglich ist – seine hegelianischen Denkmustern folgende Lehre vom Plan der Geschichte bringt darüber hinaus eine Verwirklichungsgarantie hervor. Demnach stellt der kommunistische Zustand der großen Versöhnung ein notwendiges Resultat der geschichtlichen Entwicklung dar; das *große Entwicklungsgesetz* sorgt dafür, dass die vollkommene Gesellschaft in Kürze erreicht wird. Der in der Tradition Hegels stehende Glaube an einen Plan, einen Sinn, ein Ziel der Geschichte wird beim frühen Marx mit dem empirischen Wissenschaftsverständnis kombiniert; er ist überzeugt, die historische Notwendigkeit des großen Systemwechsels mit den Mitteln empirischer Wissenschaft nachweisen zu können.

Überlegt man, auf welchen expliziten oder impliziten Prämissen diese Theorie beruht, so erkennt man rasch, dass der in Abschnitt 5.2 bereits behandelte strenge Determinismus unverzichtbar ist:

Würde das große Entwicklungsgesetz nicht deterministisch wirken, so wäre der Übergang zum Kommunismus letztlich eine *Möglichkeit*, die auch ungenutzt bleiben könnte. Entsprechend kann man nun sagen, dass auch der historische Essenzialismus unverzichtbar ist. Würden die einzelnen gesellschaftlichen Bereiche eine gewisse Eigenständigkeit besitzen, so würden sich aus ihrem Zusammenwirken immer *mehrere* Entwicklungsmöglichkeiten ergeben, aber keine strikte Entwicklungsnotwendigkeit. Aus der Verbindung des radikalen Utopismus mit der Geschichtsprojektion ergibt sich aber das Ziel, das Kommen des Kommunismus mit einer Verwirklichungsgarantie auszustatten. Wer glaubt, eine solche Verwirklichungsgarantie mit wissenschaftlichen Mitteln liefern zu können, *mus*s daher den historischen Essenzialismus akzeptieren. Erst wenn man annimmt, dass es einen Kernbereich der Gesellschaft gibt, der die Entwicklung der anderen Bereiche in der Hauptsache – aber nicht unbedingt in allen Details – determiniert, erscheint das Projekt aussichtsreich, durch Erkenntnis der im Kernbereich wirkenden Gesetzmäßigkeiten zeigen zu können, dass diese zwangsläufig zur großen sozialen Revolution führen, aus der dann die vollkommene Gesellschaft hervorgeht. Anders formuliert: Nur dann, wenn es einen *wesentlichen* Bereich der Gesellschaft gibt, von dem alle anderen Bereiche bestimmt werden, gewinnt der Glaube an ein durch eherner Gesetze gesichertes Happyend der Geschichte an Plausibilität. Die im Kernbereich bzw. Zentrum wirkenden Gesetzmäßigkeiten fallen dann zusammen mit den Bewegungsgesetzen der Gesamtgesellschaft. Kurzum, die Verbindung einer hegelnahen Lehre vom Plan der Geschichte mit dem erfahrungswissenschaftlichen Programm der Erschließung von Gesetzmäßigkeiten lässt sich nur vermittels des historischen Essenzialismus auf einigermassen kohärente Weise ausformen.

Im Licht der Theorie des bedürfniskonformen Denkens erscheint also der historische Essenzialismus als Element, das gut zur Lehre vom Plan der Geschichte passt, sodass es für eine kohärente Entfaltung dieser Lehre unerlässlich ist. Das gilt sowohl für areligiöse als auch für religiöse Ausformungen dieser Lehre. In beiden Fällen wird angenommen, dass sich in einem Kernbereich die für die sukzessive Planrealisierung wesentlichen Wandlungen vollziehen. Das hat zur Folge, dass die religiösen und die areligiösen Lehren vom Plan der Geschichte dieselbe *Struktur* aufweisen.

Nun zum radikalen Ökonomismus als spezielle Variante des historischen Essenzialismus. Abschnitt 2 hat gezeigt, dass schon der frühe Marx auf diese Karte setzt. Er denkt die wirtschaftliche Krise als eine des *Kernbereichs* der Gesellschaft. Da er sich jedoch gleichzeitig der Register der Wesens- und der Geschichtsprojektion bedient, wird der ökonomistische Ansatz beiden dienstbar gemacht. Der historische Materialismus trennt sich von der Wesensprojektion und formt den radikalen Ökonomismus im Rahmen der Geschichtsprojektion konsequent aus. Im Prinzip hat ein Vertreter des historischen Essenzialismus die Möglichkeit, unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen die Rolle des Kernbereichs, des Zentrums, der wesentlichen Sphäre zuzuweisen. In den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts aber dürfte sich einem historischen Essenzialisten, der nach einer adäquaten Rollenbesetzung sucht, die Wirtschaft geradezu aufgedrängt haben; der radikale Ökonomismus ist in dieser Hinsicht *zeitgemäß*. In einer Zeit der rasanten Industrialisierung wird der historische Essenzialist die ökonomische Variante präferieren.

Aus der Sicht der erkenntniskritischen Ideologietheorie stellt sich der Zusammenhang somit folgendermaßen dar: Die vollkommene Gesellschaft wird als notwendiges Resultat der geschichtlichen Entwicklung gedacht; dabei wird vorausgesetzt, dass es einen Kernbereich gibt, der alle anderen Bereiche determiniert; die Wirtschaft wird als Kernbereich definiert; demnach sind es wirtschaftliche Gesetze, deren Wirken unausweichlich zur vollkommenen Gesellschaft führt. Der radikale Ökonomismus und der ihm zugrunde liegende historische Essenzialismus sind somit theoretische Instrumente, welche zur wissenschaftsförmigen Ausgestaltung des radikalen Utopismus und der ihn weiterführenden Lehre vom Plan der Geschichte wesentlich beitragen. Sie haben eine *dienende* Funktion, und es wäre ein Fehler, wenn man sie ausschließlich nach wissenschaftsinternen Kriterien bewerten würde; vgl. Kapitel 5.1. Der historische Materialismus ist keine ‚normale‘ Theorie der Gesellschaft und der Geschichte, welche wie andere Theorien auch bestimmte kognitive Defizite aufweist – er

stellt eine *pseudowissenschaftliche* Konstruktion dar, die auf bedürfniskonformen Fehleinschätzungen *beruht*, insbesondere ist sie durch den radikalen Utopismus und die Geschichtsprojektion geprägt.¹⁰⁶

Doch auch von der im Frühwerk vertretenen Lehre vom Wesen des Menschen, d.h. von der Wesensprojektion her gibt es einen Zugang zum historischen Essenzialismus und zum radikalen Ökonomismus. Ich setze an beim Dreistadienmodell der Geschichte. Demnach lebte der von Natur aus gutartige Mensch in Phase 1 wesensgemäß, wenngleich in unentfalteter Form; durch einen Einschnitt kam es dann in Phase 2 zur Entfremdung des Menschen von seinem Wesen, die in der Gegenwart auf ihre Spitze getrieben wird; die große soziale Revolution führt schließlich in Phase 3 zur Aufhebung der Entfremdung, zur Wiederherstellung der Einheit von Wesen und Existenz des Menschen. Die sich aus der Lehre vom Wesen des Menschen ergebende Entfremdungstheorie ist nun bereits mit dem historischen Essenzialismus und dem radikalen Ökonomismus verbunden: Es wird angenommen, dass die ökonomische Entfremdung die *Kerngestalt der Entfremdung* ist, von der alle anderen Entfremdungen abhängen. Durch die Überwindung der ökonomischen Entfremdung werden nach diesem Konzept letztlich alle anderen Entfremdungen überwunden. Sobald die Menschen in der wirtschaftlichen Sphäre ihrem Wesen entsprechend leben, benötigen sie z.B. keine kompensatorischen religiösen Vorstellungen mehr – die religiöse Entfremdung löst sich auf. In den *Thesen über Feuerbach* heißt es, Feuerbach wolle die „religiöse[] Selbstentfremdung“ überwinden, „die religiöse Welt in ihren weltliche Grundlage auf[]lösen“ (3: 6). Da er aber die materielle Produktion nicht als den die menschliche Geschichte letztlich bestimmenden Faktor erkennt, kann er die religiöse Selbstentfremdung nicht „aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage[] erklären“ (6). Ihm bleibt so verborgen, dass die Befreiung des Menschen nur möglich ist, wenn die Wirklichkeit „praktisch revolutioniert“ (6) wird.

Der historische Essenzialismus, der von Marx und Engels nie explizit formuliert worden ist, und der radikale Ökonomismus fungieren in diesem Kontext als *Diener* der Wesensprojektion und der von ihr getragenen Entfremdungstheorie der Geschichte; vgl. Kapitel 5.1. Der frühe Marx glaubt, dass alle sozialen Übel auf bestimmte wirtschaftliche Zusammenhänge als letzte Instanz zurückzuführen sind; beseitigt man hier die letzten Ursachen alles Bösen, so wird alles wieder gut. Der Kernbereich ist der, aus dem alles Unheil entspringt. Die letzte, die wesentliche Instanz ist diejenige, auf die man einwirken muss, wenn man die Dinge wieder zum Guten wenden will. Der *wissenschaftliche Sozialismus* stellt laut Franz Borkenau

einen Versuch dar, die uralten Paradies-Erwartungen, die durch die moderne Wissenschaft entwertet wurden, in einer neuen, historisch-dialektischen Abteilung eben mit den Mitteln der Wissenschaft wiederherzustellen. Damit erweist sich die Marxsche Utopie als ein besonders extremer Fall der modernen wissenschaftlichen Utopie, als ein besonders unmittelbarer Glaube daran, dass „Technik und Wissenschaft“ ein Paradies auf Erden schaffen werden. (Borkenau 1956: 35)

Hat man den radikalen Utopismus überwunden, so werden auch die ihn stützenden Lehren vom Wesen des Menschen und vom Plan der Geschichte *überflüssig*. Dann gibt es auch keinen Bedarf mehr für den historischen Essenzialismus. Aus empirisch-rationaler Sicht ist die Annahme eines Kernbereichs der Gesellschaft, einer letztlich bestimmenden Instanz wenig plausibel; es sind ganz andere Bedürfnisse, in deren Licht sie evident erscheint – und der radikale Ökonomismus kann nun in die gemäßigte ökonomische Betrachtungsweise verwandelt werden.

Knüpft man an die kritischen Überlegungen zum Frühwerk an, so erscheint der historische Materialismus als *Fortsetzung der bereits im Frühwerk eingeschlagenen Richtung mit veränderten Mitteln*. Die Veränderung besteht in der Hauptsache darin, dass die Lehre vom Wesen des Menschen eliminiert wird und eine Konzentration auf die Verbindung des hegelianischen Wissenschaftsverständnisses mit dem empirischen erfolgt.

In diesem Zusammenhang ist auch Alfred Schmidts Kritik an der Säkularisierungsthese, wie Löwith und andere sie formuliert haben, von Interesse: „Was immer es mit ihr auf sich haben mag: zur

¹⁰⁶ Er ist daher im Interpretationsbereich mit den projektiv-aneignenden Interpretationen vergleichbar; vgl. Kapitel 4.3.

Klärung der sachlich allein relevanten Frage, ob und in welchem Maße der Anspruch des dialektischen Materialismus, die Bewegungsgesetze der kapitalistischen Produktionsweise aufgedeckt zu haben, berechtigt ist, trägt sie kaum etwas bei.“ (Schmidt 1972: 110)

1. Die mit wissenschaftlichem Anspruch auftretenden Gesetzesaussagen sind ihrem Erkenntnisanspruch gemäß nach empirisch-rationalen Standards zu prüfen. Dabei können sie sich als ganz oder teilweise vertretbar erweisen. Die Herstellung ideengeschichtlicher Bezüge (hier zur „jüdisch-christlichen Eschatologie“ (110)) kann diese kritische Prüfung nie *ersetzen*.
2. Die Säkularisierungsthese, wie die kognitive Ideologietheorie sie vertritt, ist freilich keine bloße ideen- bzw. geistesgeschichtliche These, die sich damit begnügt, z.B. Ähnlichkeiten zwischen den Theorien a und b zu behaupten. Sie ist vielmehr eine *ideologie,kritische* These: Ich bestreite nicht, dass Marx und Engels „ihre Geschichtskonzeption in scharfem Gegensatz zur überkommenen jüdisch-christlichen Eschatologie“ (110) sehen; behauptet wird, dass diese Eschatologie auf bestimmten allgemeinen Denkfehlern bzw. Projektionen beruht und dass Marx und Engels eine areligiöse Umformung vorgenommen haben. Die *eschatologische Denkform* ist somit grundsätzlich zu verwerfen. Wenn aber das Geschichtsd Denken des frühen Marx *der Form nach* eschatologisch ist, und wenn die eschatologische Denkweise auf Denkfehlern beruht, dann folgt daraus, dass der Anspruch, „die Bewegungsgesetze der kapitalistischen Produktionsweise aufgedeckt zu haben“, in denjenigen Punkten unberechtigt ist, die mit der eschatologischen Denkweise zusammenhängen.
3. Das schließt keineswegs aus, dass Marx *andere* Gesetzmäßigkeiten und Tendenzen der kapitalistischen Produktionsweise zutreffend erkannt hat.

7.3 Die Gefährlichkeit des radikalen Ökonomismus

Die materialistische Geschichtsauffassung mit ihrer Annahme, dass die Wirtschaft den gesellschaftlichen Kernbereich bildet, steht im Dienst der Lehre vom Plan der Geschichte, die ihrerseits vom radikalen Utopismus getragen wird. Deren Aufgabe ist es, die Verwirklichungsgarantie für die in sozialer Hinsicht vollkommene Gesellschaft mit wissenschaftlichen Mitteln zu liefern. Da dieses wissenschaftliche Erkenntnisprogramm auf den herausgearbeiteten bedürfniskonformen Fehleinschätzungen beruht, ist es von vornherein zum Scheitern verurteilt und als *pseudowissenschaftlich* anzusehen. Ich versuche nun, die für dieses Erkenntnisprogramm spezifischen kognitiven Defizite zu benennen.

Die gewünschte wissenschaftliche Verwirklichungsgarantie kann auf einigermaßen plausible Weise nur dann erbracht werden, wenn es einen gesellschaftlichen Kernbereich gibt, dessen Entwicklung die aller anderen Bereiche in den wesentlichen Punkten vorantreibt – die mit wissenschaftlichem Anspruch auftretende Lehre vom Plan der Geschichte *benötigt* den historischen Essenzialismus im Allgemeinen und den radikalen Ökonomismus im Besonderen. Der radikale Determinismus wirkt sich dergestalt aus, dass die als Kernentwicklung angesehene Entwicklung der Wirtschaft als *zwangsläufiger, durch Entwicklungsgesetze gesteuerter Fortschrittsprozess* gedacht wird. Der historische Materialismus unterstellt einen gesetzmäßig erfolgenden wirtschaftlichen Fortschritt, der mittels des essenziellen Zusammenspiels von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen erfolgt. Der Kapitalismus ist demnach mit Widersprüchen behaftet, die sich nur durch den Übergang zu einer anderen Ordnung auflösen lassen. Die Produktivkräfte verlangen nach neuartigen Produktionsverhältnissen, und es gilt als von vornherein gesichert, dass sich diese neuen Verhältnisse auch herausbilden werden. Die in den Produktivkräften eingetretene Veränderung führt notwendig eine Veränderung in den Produktionsverhältnissen herbei. Damit wird unterstellt, dass geschehen *muß*, was zur weiteren Entfaltung der Produktivkräfte beiträgt.

Hier wird die ganze Dimension der prägenden ideellen bzw. mentalen Voraussetzungen ausgeblendet. Eine Weiterentwicklung der Technik (Stichwort „Produktivkräfte“) und der wirtschaftlichen Organisation (Stichwort „Produktionsverhältnisse“) findet nur statt, wenn relevante gesellschaftliche Gruppen – und letztlich die Individuen, welche diese Gruppen bilden – entsprechende Werte und Ziele verfolgen, d.h. wenn sie das *wollen*. Der gesetzmäßig, notwendig sich durchsetzende

wirtschaftliche Fortschritt ist ein im Dienst der Geschichtsteologie stehendes Phantasma. Würde die Geschichte strikt nach den Regeln des wirtschaftlichen Fortschritts verlaufen, so würde eine Gesellschaftsformation nie untergehen, „bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist“, und neue Produktionsverhältnisse würden nie an die Stelle der alten treten, „bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind“; dann würde sich die Menschheit nur Aufgaben stellen, „die sie lösen kann“, und die Aufgabe würde nur entspringen, „wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind“ (13: 9). Aus der Sicht der weltanschauungsanalytischen Geschichtsbetrachtung gilt hingegen, dass gesellschaftliche Veränderungen nicht allein und unter Umständen auch nicht vorrangig danach beurteilt werden müssen, ob sie den weiteren technischen Fortschritt und das wirtschaftliche Wachstum fördern. Der radikale Ökonomismus begünstigt *indirekt* die Ansicht, das höchste Ziel der Gesellschaft sei die maximale Produktion und Konsumtion. Die Befreiung des Proletariats erscheint nämlich im Kontext des radikalen Ökonomismus als etwas, was für die weitere Entfaltung der Produktivkräfte erforderlich ist. Wiederum wird nicht erwogen, welche Entwicklungsmöglichkeiten *denkbar* sind. So ist es möglich, dass, wenn man ganz der Logik der wirtschaftlichen Entwicklung folgt, am Ende eine technokratische Knechtschaft und kein emanzipatorischer Fortschritt herauskommt. Wellmer macht auf diese Möglichkeit und deren praktische Nutzung aufmerksam:

Produktionsverhältnisse und herrschaftslegitimierende Ideologien^[3/2] werden [...] unter der Hand zu Produktivkräften zweiter Ordnung; ihre Geschichte läßt sich nicht mehr in praktischer Absicht als die einer fortschreitenden Emanzipation von den Zwängen naturwüchsig wirksamer gesellschaftlicher Repression rekonstruieren [...]. Die Auflösung eines falschen, herrschaftsstabilisierenden gesellschaftlichen Bewußtseins [...] kann dann nicht als Resultat eines praktischen „Bildungsprozesses“ begriffen werden; es muß vielmehr selbst wieder als *Produkt* der gesellschaftlichen Arbeit erscheinen, d.h. als zwangsläufige Nebenfolge sozialökonomischer Veränderungen, die ihrerseits durch technische Innovationsprozesse allein erzwungen wurden. (Wellmer 1969: 73)¹⁰⁷

Das menschliche Wachstum stellt nicht einfach eine Funktion des wirtschaftlichen Wachstums dar. Der historische Materialismus begünstigt durch seine essenzialistische Theorieanlage daher selbst das Umschlagen der guten Absicht in die Erzeugung eines Systems verschärfter Fremdbestimmung. Bei konsequenter Entfaltung des radikalen Ökonomismus wird das humanistisch-emanzipatorische Anliegen immer weiter zurückgedrängt, um die Individuen und Gruppen auf das für den weiteren technischen und wirtschaftlichen Fortschritt Erforderliche einzuschwören.

Der radikale Ökonomismus begünstigt darüber hinaus, wenn man ihn folgendermaßen auslegt, die Abwertung der Politik:

Die Politik ist ohnmächtig. Sie kann die ökonomische Realität niemals entscheidend verändern. Die wichtigste, wenn nicht die einzige Aufgabe aufgeklärter politischer Tätigkeit ist, darauf zu achten, daß die Änderungen des juristisch-politischen Mantels mit den Änderungen der sozialen Realität, das heißt mit den Änderungen der Produktionsmittel und der Beziehungen zwischen den Klassen, Schritt halten; solcherart lassen sich die Schwierigkeiten vermeiden, die entstehen müssen, wenn die Politik hinter diesen Entwicklungen zurückbleibt. (Popper 1958: 147)

Dadurch wird die Geringschätzung der politischen Demokratie weiter verstärkt. Die als das „Recht der Menschen, zu urteilen und ihre Regierung zu entlassen“, verstandene Demokratie ist jedoch nach Popper „das einzige bekannte Mittel, mit dessen Hilfe wir versuchen können, uns gegen den Mißbrauch der politischen Gewalt zu schützen; sie ist die Kontrolle der Herrscher durch die Beherrschten, der Regierenden durch die Regierten“ (157).

¹⁰⁷ Unter technokratischen Gesichtspunkten „interessiert der institutionelle Rahmen nur soweit, als er die Arbeit der technisch fortschreitenden Systeme sichert oder stört“ (Habermas 1971: 353). Praktische Fragen – die das Wertsystem betreffen – werden ausgeklammert oder auf technische Fragen reduziert. Wellmer verweist auf den „Einspruch unterdrückter Individuen gegen Herrschaftsformen, deren Legitimationen fragwürdig geworden sind, und gegen die durch solche Herrschaftsformen zugemuteten Lasten und Versagungen, die als willkürlich und ungerecht erfahren werden“ (Wellmer 1969: 101).

Der radikale Ökonomismus ist nicht nur ein Mittel, um die Lehre vom Plan der Geschichte wissenschaftsförmig durchzuführen, er steht auch im Dienst des radikalen Utopismus. Der historische Materialismus *kann* so als Verstärker des Willens zur großen sozialen Revolution fungieren, welche den Übergang zur vollkommenen Gesellschaft herbeiführen soll. Er liefert insbesondere scheinhafte theoretische Begründungen, die der konsequente radikale Utopist für seine Zwecke verwenden kann. Dieser misst den etablierten Rechten und Freiheiten wie dargelegt keinen eigenständigen Wert bei, da sie angesichts der großen Versöhnung nichtig erscheinen; der radikale Ökonomismus *untermauert* diese Haltung theoretisch, indem er in ihnen *nur* Instrumente sieht, die zur Durchsetzung von Klasseninteressen dienen.

Kolakowski hat gezeigt, durch welche Argumentationsschritte der historische Materialismus zur „Grundlage einer Politik des extremen Despotismus“ werden kann:

Gemäß der Marxschen Lehre wurzeln alle gesellschaftlichen Gegensätze in den Klassengesetzen. Indem man das Privateigentum an den Produktionsmitteln aufhebt, hebt man auch die Klassen auf und damit die Quellen der gesellschaftlichen Konflikte. Alle noch verbliebenen Konflikte sind Überreste des noch nicht völlig gebrochenen Widerstandes der besitzenden Klassen. Marx sah die Aufhebung aller Mediationen in der sozialistischen Gesellschaft voraus. In der Praxis hätten diese Prognosen durch die Aufhebung des liberalen, also des bürgerlichen Systems der Gewaltenteilung Anwendung finden müssen, durch die Einsetzung einer „einheitlichen!“, legislativen, exekutiven und richterlichen Gewalt. [...] Marx sah die Identifikation dessen, was der Staat war, mit dem, was bürgerliche Gesellschaft war, voraus. Es bietet sich eine einfache Auslegungsweise dieser Idee an: Haben wir es im Falle der überlieferten bürgerlichen Gesellschaft (im Hegelschen Sinn) mit einer bourgeoisen Gesellschaft zu tun, so müssen alle Formen dieser Gesellschaft von dem neuen Staats absorbiert werden, der definitionsgemäß ein Staat der Arbeiterklasse, sofern er von einer Partei regiert wird, die den Marxismus, also die Ideologie des Proletariats, angenommen hat. Marx sah voraus, daß die negative Freiheit in dem durch die liberale Tradition bestimmten Sinn in der sozialistischen Gesellschaft keine Anwendung mehr finden werde, da diese Freiheit ein „Ausdruck“ des antagonistischen Charakters dieser Gesellschaft sei: Folglich kann man den Aufbau der neuen Welt mit der Aufhebung jener negativen, bourgeoisen Freiheit zugunsten einer Freiheit höheren Ranges beginnen, wobei letztere aber auf der Einheit von Individuum und gesellschaftlichem Ganzen beruht. Wenn das Proletariat definitionsgemäß sein Streben durch den proletarischen Staat zum Ausdruck bringt, sind alle, die sich der erreichten Einheit nicht anpassen können, Überbleibsel der bourgeoisen Gesellschaft und verdienen nichts anderes als ihre Zerstörung. (Kolakowski 1: 476f.)

Wird im Sinne des radikalen Utopismus agiert, so erweist sich die ideale Synthese von freier individueller Entfaltung und sozialer Harmonie als nicht durchführbar, und man muss einem Element den Vorrang einräumen. In der Regel gewinnt dabei die soziale Harmonie, was auf die Preisgabe der individuellen Freiheit hinausläuft.

Marx hat nicht angegeben, wie die „vollkommen vereinte[] Menschheit der Zukunft“ (Kolakowski 1977a: 271), in der es keine die Individuen von der Gattung trennenden Zwischeninstanzen (Recht, Staat, repräsentative Demokratie, negative Freiheit) gibt, herbeizuführen sei. Diese Lücke wird nun durch die leninistisch-stalinistischen Versionen des Marxismus auf spezifische Weise gefüllt. Diese Version besagt:

Marxismus ist eine gebrauchsfertige Doktrin, die dem Klassenbewußtsein des Proletariats in seiner reifen und theoretisch entwickelten Form entspricht. [...] Es wurde als bewiesen angenommen, daß das „Proletariat“ dank seiner historischen Sendung eine bevorzugte erkenntnistmäßige Stellung einnimmt und daß so seine Vision der sozialen „Ganzheit“ zwangsläufig richtig ist. Und ebenso war das, was als „fortschrittlich“ angenommen wurde, automatisch auch „wahr“, ob nun diese Wahrheit mit allgemein anerkannten wissenschaftlichen Methoden verifiziert werden konnte oder nicht. Es war dies eine vereinfachte Version des Marxschen Konzepts des Klassenbewußtseins. Gewiß war der Anspruch der Partei, der monopolistische Eigentümer der Wahrheit zu sein, nicht automatisch aus diesem Konzept abzuleiten. Eine solche Gleichung erforderte zusätzlich den spezifisch leninistischen Begriff der Partei. Es war in diesem Begriff jedoch nichts Antimarxistisches enthalten. Wenn es stimmt, daß Marx keine Theorie der Partei ausgearbeitet hat, so hatte er doch das Konzept einer Avantgarde, die das verborgene Bewußtsein der Arbeiterklasse auszusprechen vermochte, und er hielt seine eigene Theorie für einen Ausdruck dieses Bewußtseins. (273f.)

Voraussetzung dafür, dass die geeinte Menschheit erreicht wird, ist nach Marx die Beseitigung des Privateigentums an den Produktionsmitteln. Die leninistisch-stalinistische Deutung dieser These besagt:

Sobald dieser historische Akt der Expropriation stattgefunden hat, sind alle übrig bleibenden sozialen Konflikte nichts als Ausdruck einer rückständigen (bourgeois) Mentalität, die die alte Gesellschaft überlebt hat. Die Partei aber weiß, was der Inhalt der richtigen Mentalität ist, die den neuen Produktionsverhältnissen entspricht, und sie ist selbstverständlich dazu berufen, alle davon abweichenden Erscheinungen zu unterdrücken. (276)

Kurzum, die areligiöse Ideologie_{3/2} des Leninismus und Stalinismus hat den Marxismus stark vereinfacht, wesentliche Elemente aber beibehalten.

Marx hat wirklich fest daran geglaubt, daß die menschliche Gesellschaft nicht „befreit“ werden könnte, ohne die Einheit zu erlangen. Und außer dem Despotismus gibt es keine uns bekannte Technik, eine Einheit der Gesellschaft zu erreichen; keinen anderen Weg, die Spannung zwischen privater und politischer Sphäre zu unterdrücken, als die Unterdrückung der privaten Sphäre, kein anderes Mittel, die Konflikte zwischen dem Individuum und dem „Ganzen“ zu beseitigen, als die Vernichtung des Individuums; keiner anderen Weg zur „höheren“, „positiven“ Freiheit, im Gegensatz zur „negativen“, „bourgeois“ Freiheit“, als die Vernichtung der letzteren. (279)

7.4 In welchem Verhältnis steht der historische Materialismus zum Denken des frühen Marx?

Abschließend kehre ich zu der – bereits zu Beginn von Abschnitt 1 angesprochenen – Frage zurück, in welchem Verhältnis der historische Materialismus zum Denken des frühen Marx steht. Unterscheidet man zwischen der kognitiv-rekonstruierenden und der kritischen Interpretation, so muss die Frage „Einheit oder Bruch?“ in beiden Registern aufgeworfen und mit den zugehörigen Mitteln zweifach beantwortet werden.

Zunächst zum kognitiven Diskurs. Der frühe Marx erwartet erstens in Kürze eine vollkommene Gesellschaft der großen Versöhnung; er argumentiert zweitens im Rahmen der in der Auseinandersetzung mit Feuerbach entwickelten Lehre vom Wesen des Menschen und seiner Selbstentfremdung; er argumentiert drittens im Rahmen einer in der Auseinandersetzung mit Hegel entwickelten Lehre vom Plan der Geschichte; viertens versteht er sich zumindest ansatzweise als Vertreter eines empirischen Wissenschaftsbegriffs, der nachweisen will, dass der Übergang zum Kommunismus notwendigerweise aufgrund bestimmter Gesetzmäßigkeiten erfolgen wird.

Mit der Ausformulierung des historischen Materialismus, der für Phase 2 grundlegend ist, verändert sich einiges, aber nicht alles. Der Kommunismus wird nun eher mittel- oder langfristig erwartet, nicht mehr kurzfristig. Es gibt indes keinen Grund zu der Annahme, dass er nicht weiterhin als Gesellschaft der großen Versöhnung, als in gewisser Hinsicht vollkommene Gesellschaft gedacht wird; hier gibt es höchstens kleinere Abstriche an den früheren Erwartungen. Sukzessiv *ausgeschieden* werden hingegen die Lehre vom Wesen des Menschen und die damit verbundene Theorie der Entfremdung und Selbstentfremdung. Der spätere Marx behält jedoch die Lehre vom Plan der Geschichte bei, akzentuiert aber noch stärker als zuvor das Selbstverständnis als Erfahrungswissenschaftler. Die Verbindung des hegelianischen und des empirischen Wissenschaftsverständnisses wird also fortgesetzt. Marx sieht sich primär als unvoreingenommenen Wissenschaftler, der das große Entwicklungsgesetz der Geschichte aufdeckt, welches den Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus/Kommunismus historisch notwendig macht. Als *Wissenschaftler* ist er an der Erkenntnis von Gesetzen interessiert, während es einem *Ethiker* primär um die Verwirklichung bestimmter Werte und Normen geht.

Marx und Engels verwerfen die zuvor in Anspruch genommene Lehre vom Wesen des Menschen, weil diese ihre Verbindung des hegelianischen mit dem empirischen Wissenschaftsverständnis stört – sie sind bestrebt, sich als unvoreingenommene, an keinerlei normative Voraussetzungen gebundene Wissenschaftler darzustellen. Magnis hat darauf aufmerksam gemacht, dass Marx durch Stirner veranlasst wurde, seine Position zu systematisieren. Stirners Position läuft nämlich darauf hinaus, jedes Engagement als Unterwerfung unter eine Illusion zu erklären. Um Stirners Kritik zu entgehen, sieht Marx sich genötigt, seine Theorie so zu formulieren, dass sie nicht mehr unter die Bemühungen um Ideale gezählt werden kann. *Die deutsche Ideologie* lässt sich als Versuch begreifen, „Stirners Moralismusvorwurf ins Leere stoßen zu lassen. Insofern Marx nur einen objektiven Geschichtsverlauf darstellt, braucht er sich nicht weiter um Stirners Frage, warum er sich so engagiere, zu kümmern“ (Magnis 1975: 317). Marx braucht zu diesem Zweck nur die schon vorhandene Lehre

vom Plan der Geschichte zu *verstärken*. Sie übernimmt dann diejenigen Aufgaben mit, für die zuvor die Lehre vom Wesen des Menschen zuständig war.

Im Rahmen der kognitiv-rekonstruierenden Interpretation gibt es im Hinblick auf die Frage „Einheit oder Bruch?“ keine einfache Antwort. In *einigen* Punkten ist „das sog. reife Denkens Marxs, das besonders im „Kapital“ zum Ausdruck kam, inhaltlich eine Fortsetzung seiner jugendlichen philosophischen Exkurse“, während Marx in *anderen* Punkten einen „geistigen Umschwung[]“ (Kolakowski 1: 19) vollzogen hat – die Lehre vom Wesen des Menschen, die ein wichtiges Element seines frühen Denkstils bildet, hat er verworfen. Insgesamt gesehen weist Phase 2 jedoch eine Reihe von Übereinstimmungen mit Phase 1 auf, sodass nicht *generell* von einem radikalen geistigen Umschwung gesprochen werden kann. So ist der Problemhorizont der hegelianischen Philosophie weiterhin wirksam, während derjenige der junghegelianischen Philosophie zurückgedrängt wird. Es gibt also sowohl Elemente der Einheit als auch solche des Bruchs.

Die *reine* Bruchtheorie lässt sich philologisch nicht halten. Dieses Konzept ist vor allem für Anhänger des historischen Materialismus – insbesondere in seiner marxistisch-leninistischen Variante – attraktiv: Gibt es einen radikalen Bruch im marxschen Denken, so muss man sich mit denjenigen Annahmen des frühen Marx, die er im Vollzug des Übergangs verworfen hat, nicht mehr intensiver beschäftigen – die eigentliche Aufgabe besteht dann im Ausbau und in der Weiterentwicklung des historischen Materialismus als einer wissenschaftlichen Geschichtstheorie.¹⁰⁸ Ferner ist die *reine* Bruchtheorie auch als Reaktion auf die sich auf den frühen Marx berufenden Vertreter eines humanistischen Marxismus zu sehen, die dem sowjetischen Gesellschaftssystem und dem ihm zugrunde liegenden Marxismus-Leninismus vorwerfen, sich von Marx' Humanismus abgewandt zu haben. „Das Ziel von Marx, die Entwicklung der Individualität der menschlichen Persönlichkeit, wird im Sowjetsystem sogar in noch größerem Maß negiert als im gegenwärtigen Kapitalismus.“ (Fromm 1963: 71) Ließe sich zeigen, dass Marx selbst die in den Frühschriften entwickelte normative Anthropologie um der Wissenschaft willen *überwunden* hat, so wäre es nicht mehr – oder nur in sehr eingeschränktem Maß – zulässig, den ‚wahren‘ Marx der Frühschriften gegen den Marxismus-Leninismus auszuspielen.

Philologisch unhaltbar ist aber auch die *einfache* Einheitstheorie, welche das spätere Werk als *direkte* Fortsetzung des früheren – als dessen Konkretisierung – begreift: Bei Marx tritt nach Landshut bis 1845

das Bedürfnis nach einer anthropologischen Klärung, d.h. der Bestimmung der Grundcharaktere des Menschen [...] stark in den Vordergrund [...]. Erst nachdem diese Arbeit geleistet ist, steht das weitere Lebenswerk nur noch unter dem *einen* Ziel: der Bloßlegung der inneren Notwendigkeit, mit welcher der auf die Spitze getriebene Widerspruch der bestehenden Wirklichkeit sich selbst seiner Auflösung entgegentreibt. (Landshut 1953: XXXVI)

Fetscher will zeigen,

daß die kritischen Kategorien, die Marx 1844 in seinen ‚Pariser Manuskripten‘ und in den Exzerptheften entwickelt hat, noch der Kritik der politischen Ökonomie im ‚Kapital‘ zugrunde liegen und keineswegs vom ‚alten‘ Marx desavouiert werden. Es soll damit bewiesen werden, daß die Frühschriften nicht nur erkennen lassen, welche Motive Marx dazu veranlaßt haben, die Kritik der politischen Ökonomie (‚Das Kapital‘) zu schreiben, son-

¹⁰⁸ Während Althusser in seinen „ersten Essays behauptet, daß nach dem ‚epistemologischen Einschnitt‘ von 1845 (also nach der Entdeckung, mit der Marx die Geschichtswissenschaft begründet hat) philosophische Kategorien wie (u.a.) *Entfremdung* und *Negation der Negation* verschwunden seien“ (Althusser 1973: 64), konzediert er nach der Kritik von John Lewis, dass diese Begriffe sehr wohl in den späteren Texten zu finden sind. Damit wird die reine Bruchtheorie jedoch nur etwas abgeschwächt. Man kann ja behaupten, dass Marx 1845 das Fundament für eine neue Wissenschaft zu legen beginne, ohne zugleich behaupten zu müssen, dass er die zentralen Begriffe seiner Frühschriften *ganz* preisgebe. So verfährt Althusser: „Es liegt auf der Hand, daß diese Wissenschaft nicht fertig ausgebildet aus Marx' Kopf herauskommt. 1845 *beginnt* sie erst, und als sie beginnt, hat sie sich noch nicht ihrer gesamten Vergangenheit entledigt – der ganzen ideologischen und philosophischen Vorgeschichte, aus der sie kommt. Es ist nicht verwunderlich, daß sie noch eine Zeitlang ideologische Begriffe und philosophische Kategorien, deren sie sich später entledigt, mit sich herumschleppt.“ (66)

dern daß die Kritik der politischen Ökonomie implizite und zum Teil auch explizite noch jene Kritik an der Entfremdung und Verdinglichung enthält, die das zentrale Thema der Frühschriften war. (Fetscher 1967: 18)

Wie sieht es nun innerhalb des kritischen Diskurses aus? Nach der erkenntniskritischen Ideologietheorie und der undogmatischen Aufklärungsphilosophie ist Phase 1 bestimmt vom radikalen Utopismus, der ein Vollkommenheitsideal mit einem konkreten Veränderungsprojekt verwechselt. Diese zentrale bedürfniskonforme Fehleinschätzung wird einerseits durch die Wesens-, andererseits durch die Geschichtsprojektion flankiert und verstärkt. Dabei wird das hegelianische mit dem empirischen Wissenschaftsverständnis auf *unzulässige* Weise vermengt. In Phase 2 ist der radikale Utopismus weiterhin wirksam. Die Wesensprojektion hingegen scheidet aus, um die Lehre vom Plan der Geschichte *konsequenter* ausformen zu können. Die problematische Vermengung bleibt bestehen, das empirische Wissenschaftsverständnis gewinnt hingegen an Einfluss, was auch zu einzelnen haltbaren oder zumindest diskutablen wirtschaftswissenschaftlichen Einsichten führt.

Auch im Rahmen der kritischen Interpretation gilt, dass die Frage „Einheit oder Bruch?“ keine einfache Antwort zulässt. In wesentlichen Punkten ist „das sog. reife Denken Marxens“ durch dieselben bedürfniskonformen Irrtümer bestimmt wie seine „jugendlichen philosophischen Exkurse“; die Ausschaltung der Wesensprojektion macht die materialistische Geschichtsauffassung zwar im Sinn hegelianischer Prämissen *konsequenter*, aber nicht in kognitiv-wissenschaftlicher Hinsicht *besser*. Es ist daher abzulehnen, wenn Interpreten – die dem kritischen Diskurs und damit dem aneignenden Textzugang zuzuordnen sind – behaupten, Marx habe mit dem Übergang zu Phase 2 eine im strengen Sinn *wissenschaftliche* Geschichtstheorie begründet und seine früheren *vornwissenschaftlichen* Ansätze hinter sich gelassen. Der historische Materialismus ist vielmehr in der Hauptsache denselben bedürfniskonformen Fehleinschätzungen erlegen wie das Frühwerk; die radikale Bruchtheorie mit positiver Wertung, die einen Übergang zur Geschichtswissenschaft postuliert, ist daher auch auf dieser Ebene abzulehnen. Auf die genuin wirtschaftstheoretischen Überlegungen des späteren Marx gehe ich hier nicht näher ein; sie bedürfen gesonderter Diskussion.

In Tepe 1989 habe ich behauptet, es gebe in der Entwicklung des marxischen Denkens eine Kontinuität in der Tiefenstruktur, die durch einen Bruch in der Oberflächenstruktur verdeckt wird. Diese These ist erstens dem *kritischen* Diskurs zuzuordnen und bedarf zweitens der Präzisierung. Der Ausdruck „Oberflächenstruktur“ soll Marx' Selbstverständnis in Phase 2 bezeichnen: Er versteht sich primär als Wissenschaftler, der bestrebt ist, den Kommunismus als notwendiges Geschichtsergebnis zu erweisen, und nicht als Vertreter einer an bestimmte normative Voraussetzungen gebundenen Position.

Mittels des Ausdrucks „Tiefenstruktur“ verweise ich hingegen auf die in Phase 2 wirksamen bedürfniskonformen Irrtümer. Auf dieser Ebene spielen Marx' Werte und Ziele eine wichtige Rolle. Er projiziert sie nicht mehr in das Wesen des Menschen, wie in Phase 1, aber weiterhin – und konsequenter als zuvor – in den Plan der Geschichte. Ideologiekritisch bedeutet das: Die Werte, Ziele, Ideale, die der Theoretiker hat, sind zwar als Steuerungsgrößen *de facto* wirksam, werden aber als normative Größen in der *Theorie* dadurch zum Verschwinden gebracht, dass sie in die Geschichte selbst hineingelegt werden. Das, was für den Theoretiker gut und vernünftig ist, erscheint nun als objektive ‚Programmierung‘ der Geschichte auf das Gute und Vernünftige hin. Daher tritt für Marx nicht die Frage auf, ob das notwendige auch ein *wünschenswertes* Geschichtsergebnis ist.

Die normative Anthropologie, d.h. die Lehre vom Wesen des Menschen wird als Begründung verworfen, das ihr zugrunde liegende *Wertesystem* – das ein Theoretiker nicht ablegen kann – bleibt jedoch untergründig weiterhin wirksam. Darauf ist es zurückzuführen, dass der Kommunismus nicht etwa nur als notwendiges, sondern implizit weiterhin als *wünschenswertes* Geschichtsergebnis betrachtet wird, als das schlechthin wünschenswerte Ziel – wie im Rahmen des Wesenskonzepts. Dass Marx' Darstellung der Welt im *Kommunistischen Manifest*, im *Kapital* und anderen Schriften „ganz eindeutig die Darstellung einer Welt [ist], die er in ihrer Grundverfassung als falsch und schlecht empfindet“ (Tucker 1963: 7f.), führe ich allerdings nicht mehr darauf zurück, dass er sich weiterhin auf eine bestimmte *Norm* bezieht, die im Rahmen der Lehre vom Wesen des Menschen gedacht wird,

sondern darauf, dass die von Hegel inspirierte Lehre vom Plan der Geschichte die objektive Entwicklung als eine zum Guten, Wünschenswerten hin denkt, ohne eine Ethik oder eine normative Anthropologie in Anspruch zu nehmen.¹⁰⁹ Die frühere Annahme, die normative Anthropologie werde zwar auf der einen Ebene (Oberflächenstruktur) verworfen, bleibe aber der anderen (Tiefenstruktur) wirksam, ist daher unnötig. Dass der Kommunismus weiterhin als das wünschenswerte Ziel schlechthin angesehen wird, bedeutet also nicht, dass er weiterhin als Verwirklichung des menschlichen Wesens angesehen wird, wenngleich nun auf untergründig wirksame Weise. Ich behaupte also nicht mehr, dass Marx und Engels die Geschichte nur auf neue Weise als Selbstentfremdungsprozess des Menschen auffassen. Die Ausschaltung der Lehre vom Wesen des Menschen wird tatsächlich vollzogen:

Die Individuen, die nicht mehr unter die Teilung der Arbeit subsumiert werden, haben die Philosophen sich als Ideal unter dem Namen ‚der Mensch‘ vorgestellt, und den ganzen, von uns entwickelten Prozeß als den Entwicklungsprozeß ‚des Menschen‘ gefaßt, so daß den bisherigen Individuen auf jeder geschichtlichen Stufe ‚der Mensch‘ untergeschoben und als die treibende Kraft der Geschichte dargestellt wurde. Der ganze Prozeß wurde so als Selbstentfremdungsprozeß ‚des Menschen‘ gefaßt (3: 69).

Marx verstärkt die geschichtsteleologische Komponente seines Denkens dergestalt, dass sie nun diejenigen Aufgaben mit übernimmt, für die zuvor die Wesenstheorie zuständig war. Der historische Materialismus ist eine Theorie, die das – nach dem in dogmatischer Form vertretenen Wertsystem des Theoretikers – definitiv Gute zum unausbleiblichen Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung hochstilisiert. Der von 1845 an entwickelte historische Materialismus beruht also *nicht* auf einer Abkehr von diesem dogmatischen Denktyp, er bringt ihn nur zu einer neuartigen Ausformung. Die eszenzialistischen und ökonomistischen Denkfiguren stehen im Dienst des radikalen Utopismus. Nach dem Sturz der alten Gesellschaft wird es, dem historischen Materialismus zufolge, keine „neue Klassenherrschaft“ geben, sondern eine „Assoziation [...], welche die Klassen und ihren Gegensatz ausschließt“; die „eigentliche politische Gewalt“ (4: 181f.) wird verschwinden.

Das Überzeugungssystem des frühen Marx stellt eine Variante dogmatischer Aufklärungsphilosophie dar, die durch den radikalen Utopismus, die Wesens- und die Geschichtsprojektion sowie die Vermengung des hegelianischen und des empirischen Wissenschaftsverständnisses gekennzeichnet ist. Die materialistische Geschichtsauffassung ist ein Versuch, den radikalen Utopismus und die Geschichtsteleologie in ein modernes Gewand zu kleiden. Es handelt sich in der Hauptsache um eine durch den radikalen Utopismus und die Geschichtsteleologie verzerrte Pseudowissenschaft.¹¹⁰

Das schließt jedoch nicht aus, dass die im empirisch-rationalen Sinn *wissenschaftliche* Komponente des marxischen Denkens sich streckenweise relativ frei entfalten kann und er zu Einsichten vordringt, die mit dem radikalen Utopismus und der ihn verstärkenden Geschichtsteleologie in Konflikt zu geraten drohen. Zu einer wirklichen Überwindung der defizitären Denkmuster kommt es jedoch

¹⁰⁹ Engels hebt in seinem Vorwort von 1884 zum *Elend der Philosophie* hervor, dass Marx seine kommunistischen Forderungen nie auf das „sittliche[] Gefühl“ begründet habe, „sondern auf den notwendigen, sich vor unsern Augen täglich mehr und mehr vollziehenden Zusammenbruch der kapitalistischen Produktionsweise“ (21: 178).

¹¹⁰ Althusser behauptet demgegenüber, „daß Marx der wissenschaftlichen Erkenntnis einen neuen ‚Kontinent‘ ‚eröffnet‘ hat, den der *Geschichte*, – so wie Thales der wissenschaftlichen Erkenntnis den ‚Kontinent‘ der Mathematik und Galilei ihr den Kontinent der ‚Physik‘ eröffnet hat.“ (Althusser 1968: 12f.) Dabei wird jedoch nicht versucht, die Wissenschaftlichkeit dieser ‚Wissenschaft‘ in Auseinandersetzung mit den aus empirisch-rationaler Sicht vorgetragenen Kritikpunkten zu erweisen. Richtig ist nur, dass Marx mit seiner früheren Ansicht bricht, „die die Geschichte und die Politik auf ein Wesen des Menschen begründet“ (176). Althusser nimmt Marx’ *Anspruch* auf Wissenschaftlichkeit unkritisch für bare Münze. Ihm ist es um einen auch von der Geschichtsmetaphysik befreiten Marxismus zu tun, doch er begeht den Fehler, diese Version der marxistischen Theorie Marx selbst zuzuschreiben. Diesen Grundfehler begehen übrigens viele dem Marxismus nahe stehende Interpreten: Sie projizieren ihre Version des Marxismus (projektivaneignend) auf Marx selbst und erheben so einen unbegründeten textwissenschaftlichen Geltungsanspruch. Die *Revision* des marxischen Denkens, sei es nun in Phase 1 oder 2, tritt – sich selbst missverstehend – als *kognitiv-wissenschaftliche Interpretation* auf.

nicht; daraus erklärt sich die Uneinheitlichkeit seines Werkes.¹¹¹ Psychologisch gesprochen: Annäherungen an realitätsgerechte Einschätzungen sind bei den bestehenden innerpsychischen Machtverhältnissen nur dort möglich, wo es nicht um das Kommen des neuen Reiches geht. Letztlich gilt aber: Der radikale Utopist und Geschichtsteologe befiehlt, und der Wissenschaftler gehorcht. Wenn bedürfniskonforme Fehleinschätzungen mit der Wissenschaft in Konflikt geraten, tendiert die Ideologie, dazu, die wissenschaftlichen Aktivitäten zu dominieren.

Ziel von ERGÄNZUNG 22 ist es, die zentralen Teile meiner – sowohl rekonstruierenden als auch kritischen – Marx-Interpretation im Buch *Illusionskritischer Versuch über den historischen Materialismus* im Licht des aktuellen Entwicklungsstands der kognitiven Ideologietheorie und der undogmatischen Aufklärungsphilosophie zu präzisieren und in einigen Punkten auch zu verbessern. Die diversen Kapitel *Notizen zur Literatur* werden dabei weitgehend ausgespart.

8. Liste der Fachliteratur über Marx und Engels

Hier werden die in Tepe 1989 verwendeten Sekundärtexte zu Marx und Engels, aus denen auch in ERGÄNZUNG 22 zitiert wird, aufgeführt. Andere hier benutzte Arbeiten, die eine weiter gespannte Thematik behandeln, sind in das allgemeine Literaturverzeichnis, das sich am Ende der Ergänzungen findet, aufgenommen worden.

Adler, Max (1964): *Natur und Gesellschaft*, Wien/Köln u.a.: Europa Verlag.

Adler, Max (1972): *Marx und Engels als Denker*, Frankfurt am Main: makol verlag.

Althusser, Louis (1968): *Für Marx*, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.

Althusser, Louis (1973): *Antwort an John Lewis*, in: Horst Arenz/Joachim Bischoff/Urs Jaeggi (Hrsg.): *Was ist revolutionärer Marxismus? Kontroverse über Grundfragen marxistischer Theorie zwischen Louis Althusser und John Lewis*, Berlin: Verlag für das Studium der Arbeiterbewegung, S. 35–76.

Bauer, Otto (1970): *Marxismus und Ethik*, in: Hans-Jörg Sandkühler/Rafael de la Vega (Hrsg.): *Austromarxismus. Texte zu ‚Ideologie und Klassenkampf‘*, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, S. 55–78.

Becker, Werner (1974): *Die Achillesferse des Marxismus: der Widerspruch von Kapitel und Arbeit*, Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag.

Bloch, Ernst (1962): *Erbschaft dieser Zeit*, in: Ernst Bloch: *Gesamtausgabe*, Band 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Borkenau, Franz (1956): „Praxis und Utopie“, in: *Karl Marx. Auswahl und Einleitung von Franz Borkenau*, Frankfurt am Main: Fischer Bücherei.

Cohen, Hermann (1974): */Kant/*, in: Hans Jörg Sandkühler/Rafael de la Vega (Hrsg.) (1974), S. 45–86.

Cornu, Auguste (1954ff.): *Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werke*, 3 Bände, Berlin: Aufbau-Verlag. In den Zitaten werden nur Bandnummer und Seitenzahl angegeben, z.B. (Cornu 2: 138).

De Man, Hendrik (1976): *Zur Psychologie des Sozialismus*, Bonn/Bad Godesberg: Hohwacht Verlag.

¹¹¹ „Auch Marx konnte nur dort alle Illusionen abstreifen, wo es nicht um das Kommen des neuen Reiches und damit auch um den letzten Sinn seines eigenen Lebens ging. So diente auch das ungeheuer reichhaltige Material, das Marx und Engels als Bausteine für ihr System benutzt haben, letztlich doch vor allem auch als Rechtfertigung post festum – eine Falsifizierung war einfach undenkbar. Nur in sekundären Fragen konnten gelegentlich Korrekturen angebracht werden. [...] Wo die ganze persönliche Existenz mit der Erfüllung einer Heilserwartung steht und fällt, bringt wohl der ernsthafte Zweifel eine so große psychische Erschütterung, ja, Verzweiflung mit sich, daß der Mensch ihr stets auszuweichen sucht – selbst um den Preis intellektueller Inkonsequenz.“ (Flechtheim: 46f.)

- Fetscher, Iring (1967): *Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung*, München: R. Piper & Co. Verlag.
- Flechtheim, Ossip K. (1978): *Von Marx bis Kolakowski. Sozialismus oder Untergang in der Barbarei?*, Köln/Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Fleischer, Helmut (1969): *Marxismus und Geschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Fleischer, Helmut (1972): „Zum marxistischen Begriff der Humanität“, in: *Marxismusstudien. Siebte Folge*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), S. 1–25.
- Fromm, Erich (1963): *Das Menschenbild bei Marx. Mit den wichtigsten Texten der Frühschriften von Karl Marx*, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Gramsci, Antonio (1967): *Philosophie der Praxis. Eine Auswahl*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Habermas, Jürgen (1971): *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hanak, Tibor (1976): *Die Entwicklung der marxistischen Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hartmann, Klaus (1970): *Die Marxsche Theorie. Eine philosophische Untersuchung zu den Hauptschriften*, Berlin: Verlag Walter de Gruyter & Co.
- Helberger, Christoph (1974): *Marxismus als Methode. Wissenschaftstheoretische Untersuchungen zur Methode der marxistischen politischen Ökonomie*, Frankfurt am Main: Athenäum Fischer Taschenbuch Verlag.
- Jaurès, Jean (1974): *Sozialistische Studien*, Berlin/Bonn-Bad Godesberg: Verlag J. H. W. Dietz Nachf.
- Kelsen, Hans (1965): *Sozialismus und Staat. Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus*, Wien: Verlag der Wiener Volksbuchhandlung.
- Kägi, Paul (1965): *Genesis des historischen Materialismus. Karl Marx und die Dynamik der Gesellschaft*, Wien/Frankfurt a.M. u.a.: Europa Verlag.
- Kolakowski, Leszek (1974): *Marxismus – Utopie und Anti-Utopie*. Stuttgart/Berlin u.a.: Verlag W. Kohlhammer.
- Kolakowski, Leszek (1976ff.): *Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung – Entwicklung – Zerfall*, 3 Bände, München: R. Piper & Co. Verlag. In den Zitaten werden nur Bandnummer und Seitenzahl angegeben, z.B. (Kolakowski 1: 19).
- Korsch, Karl (1967): *Karl Marx*, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Künzli, Arnold (1963): *Das entfremdete Paradies. Der Kommunismus auf dem Wege zur Wirklichkeit*, Wien/Köln u.a.: Europa Verlag.
- Künzli, Arnold (1969): *Über Marx hinaus. Beiträge zur Ideologiekritik*, Freiburg: Verlag Rombach.
- Landshut, Siegfried (1953): „Einleitung“, in: Karl Marx: *Die Frühschriften*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Marcuse, Herbert (1978): „Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus“, in: Herbert Marcuse: *Schriften*, Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Magnis, Franz von (1975): *Normative Voraussetzungen im Denken des jungen Marx (1843–1848)*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- McLellan, David (1974): *Karl Marx. Leben und Werk*, München: Edition Praeger.

- Neusüss, Anselm (1968b): „Schwierigkeiten einer Soziologie des utopischen Denkens“, in: Anselm Neusüss (Hrsg.): *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*, Neuwied/Berlin: Luchterhand Verlag, S. 13–112.
- Polak, Fred. L. (1968): „Wandel und bleibende Aufgabe der Utopie“, in: Anselm Neusüss (Hrsg.) (1968), S. 361–386.
- Popitz, Heinrich (1973): *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Rancière, Jacques (1972): *Der Begriff der Kritik und die Kritik der politischen Ökonomie von den „Pariser Manuskripten“ zum „Kapital“*, Berlin: Merve Verlag.
- Sandkühler, Hans-Jörg/Rafael de la Vega (Hrsg.) (1974): *Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Schaff, Adam (1970): *Marxismus und das menschliche Individuum*, Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Schmidt, Alfred (1962): *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Schmidt, Alfred (1972): *Über Geschichte und Geschichtsschreibung in der materialistischen Dialektik*, in: *Folgen einer Theorie. Essays über ‚Das Kapital‘ von Karl Marx*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Schmidt, Conrad (1974): „Nochmals die Moral“, in: Sandkühler/de la Vega (Hrsg.) (1974), S. 87–106.
- Schwan, Gesine (1975): *Die Gesellschaftskritik von Karl Marx. Politökonomische und philosophische Voraussetzungen*, Stuttgart/Berlin u.a.: Verlag W. Kohlhammer.
- Stammler, Rudolf (1924): *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Berlin/Leipzig: Verlag Walter de Gruyter & Co.
- Theimer, Walter (1969): *Der Marxismus. Lehre – Wirkung – Kritik*, Bern/München: Francke Verlag.
- Tucker, Robert C. (1963): *Karl Marx. Die Entwicklung seines Denkens von der Philosophie zum Mythos*, München: Verlag C. H. Beck.
- Wellmer, Albrecht (1969): *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

ERGÄNZUNG 23: Nietzsches zwei Gesichter

Das Denken Friedrich Nietzsches ist in Kapitel 4.2.3 und ERGÄNZUNG 6 hauptsächlich *kritisch* behandelt worden: Er vertritt – insbesondere in seinem Spätwerk – eine Variante der deterministischen Manifestationstheorie der Ideologie (vgl. auch Kapitel 3.7.3), die von der kognitiven Ideologietheorie grundsätzlich abgelehnt wird. Es gibt aber auch einen *anderen Nietzsche*, der zu wichtigen Einsichten gelangt ist, die sich in die Theorie des bedürfniskonformen Denkens und in die undogmatische Aufklärungsphilosophie, speziell auch in deren areligiöse Variante, einfügen lassen. Diese Teile seiner Philosophie bedürfen gesonderter Betrachtung, die in ERGÄNZUNG 23 erfolgt. Hier werden zentrale Partien des Buchs *Mein Nietzsche* (Tepe 1993) auf den aktuellen Entwicklungsstand der kognitiven Ideologietheorie gebracht. Weitere Komponenten der Philosophie Nietzsches, die jetzt aus Platzgründen ausgespart werden müssen, kommen sowohl in diesem Buch als auch in *Nietzsche/Erkennen* (Tepe 1995) zur Sprache.

Alle Zitate stammen aus: Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 1980. Angegeben werden nur die Bandnummer und die Zahlzahl, z.B. (2: 28). Um die Orientierung zu erleichtern, werden vorab die Texte aufgelistet, aus denen die Zitate stammen.

Band 1:

Die Geburt der Tragödie (1: 9–156)
Unzeitgemäße Betrachtungen III (1: 335–427)
Unzeitgemäße Betrachtungen IV (1: 429–510)
Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten (1: 641–752)
Der griechische Staat (1: 764–777)

Band 2:

Menschliches, Allzumenschliches I (2: 9–366)
Menschliches, Allzumenschliches II (2: 367–704)

Band 3:

Morgenröte (3: 9–331)
Die fröhliche Wissenschaft (3: 343–651)

Band 4:

Also sprach Zarathustra I (4: 9–102)

Band 5:

Jenseits von Gut und Böse (5: 9–243)
Zur Genealogie der Moral (5: 245–412)

Band 6:

Götzen-Dämmerung (6: 55–161)
Der Antichrist (6: 165–254)
Ecce Homo (6: 255–374)

Band 7:

Nachgelassene Fragmente Herbst 1869 bis Ende 1874 (7: 9–837)

Band 8:

Nachgelassene Fragmente Anfang 1875 bis Sommer 1879 (8: 9–621)

Band 9:

Nachgelassene Fragmente Anfang 1880 bis Sommer 1882 (9: 9–687)

Band 10:

Nachgelassene Fragmente. Juli 1882 bis Herbst 1885 (10: 9–664)

Band 11:

Nachgelassene Fragmente. Juli 1882 bis Herbst 1885 (11: 9–710)

Band 12:

Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Anfang Januar 1889 (12: 9–582)

Nietzsches Denkentwicklung lässt sich grob in drei Hauptphasen unterscheiden.¹¹² Phase 1 können die Werke *Die Geburt der Tragödie* und *Unzeitgemäße Betrachtungen* zugerechnet werden, Phase 2 die Schriften *Menschliches*, *Allzumenschliches*, *Morgenröte*, *Die fröhliche Wissenschaft* und Phase 3 *Also sprach Zarathustra*, *Jenseits von Gut und Böse*, *Zur Genealogie der Moral*, *Der Fall Wagner*, *Götzen-Dämmerung*, *Der Antichrist*, *Ecce homo*. Zu jeder Phase gehören auch die den jeweiligen Jahren verfassten Texte aus dem Nachlass. Das Kürzel „Nietzsche 1“ zeigt an, dass von Nietzsche in Phase 1 die Rede ist usw.

Die kognitive Ideologietheorie steht Nietzsche 2 besonders nahe. Nietzsche 3 stellt zu einem gewissen Teil eine Weiterentwicklung von Nietzsche 2 dar, er fällt aber streckenweise auch hinter ihn zurück, indem er neue Formen bedürfniskonformen Denkens produziert oder ältere wieder aufwärmt, die zum Teil bereits bei Nietzsche 1 wirksam sind. Zunächst werden die Übereinstimmungen der kognitiven Ideologietheorie mit Nietzsche 2, danach die dunklen und gefährlichen Seiten seines Denkens behandelt.

1. Nietzsche über das bedürfniskonforme Denken

Begonnen wird mit einigen Passagen, die sich mit der im Anschluss an Bacons Idolenlehre entwickelten Theorie des bedürfniskonformen Denkens und ihrer Anwendung auf die wissenschaftliche und die alltägliche Dimension berühren; vgl. Kapitel 4.2. Diese finden sich vor allem bei Nietzsche 2, aber auch bei Nietzsche 3.

„Die Philosophie schied sich von der Wissenschaft, als sie die Frage stellte: welches ist diejenige Erkenntnis der Welt und des Lebens, bei welcher der Mensch am glücklichsten lebt? [...] [D]urch den Gesichtspunct des *Glücks* unterband man die Blutadern der wissenschaftlichen Forschung – und thut es auch heute noch.“ (2: 28) Wird in der Wissenschaft nach derjenigen Erkenntnis gesucht, „bei welcher der Mensch am glücklichsten lebt“, so wird das Streben nach empirischer Erkenntnis dem Glücksverlangen *untergeordnet*, sodass eine bedürfniskonforme Pseudowissenschaft entsteht. Das wissenschaftsbezogene Bacon-Projekt (vgl. ERGÄNZUNG 9) ist darauf ausgerichtet, einen solchen „Störenfried in der Wissenschaft“ (2: 28) zu identifizieren und aus ihr auszuschneiden. Die Erfahrungswissenschaften sind auf die bestmögliche Lösung kognitiver Probleme ausgerichtet – und nicht auf das Glücksverlangen bedienende Ergebnisse. „Man kritisirt einen Denker schärfer, wenn er einen uns unangenehmen Satz hinstellt; und doch wäre es vernünftiger, diess zu thun, wenn sein Satz uns angenehm ist.“ (2: 317) Dass z.B. eine Textinterpretation dem Leser *angenehm* ist, zeigt an, dass sie zu seinem Überzeugungssystem passt; das bedeutet allerdings nicht, dass sie auch zutreffend ist. Der als angenehm empfundene Satz ist daher besonders kritisch zu prüfen. „Die angenehme Meinung wird als wahr angenommen: diess ist der Beweis der Lust“ (2: 120). „[H]alte diess nur für wahr [...], du wirst spüren, wie gut diess thut. Diess bedeutet aber, dass aus dem persönlichen *Nutzen*, den eine Meinung einträgt, ihre *Wahrheit* erwiesen werden soll, die Zuträglichkeit einer Lehre soll für die intellektuelle Sicherheit und Begründetheit Gewähr leisten.“ (2: 191)

Auf derselben Linie liegt es, wenn Nietzsche „[s]chlechte Gewohnheiten im Schliessen“ aufdeckt: „[E]ine Meinung beglückt, also ist sie die wahre, ihre Wirkung ist gut, also ist sie selber gut und wahr. Hier legt man der Wirkung das Prädicat beglückend, gut, im Sinne des Nützlichen, bei und versieht nun die Ursache mit dem selben Prädicat gut, aber hier im Sinne des Logisch-Gültigen.“ (2: 50) Ungültig ist aber auch die umgekehrte Art des Schließens: „[E]ine Sache kann sich nicht durchsetzen, erhalten, also ist sie unrecht; eine Meinung quält, regt auf, also ist sie falsch.“ (2: 50) Diese

¹¹² Mögliche Unterdifferenzierungen werden im gegenwärtigen Kontext vernachlässigt.

Kritikstrategie ist sowohl für die wissenschaftliche als auch für die vorwissenschaftliche Dimension relevant.

Zur Kritik der „Fehlschlüsse und Verwöhnungen des Intellekts“ (2: 141) gehört auch der folgende Punkt: „Einer der gewöhnlichen Fehlschlüsse ist der: weil Jemand wahr und aufrichtig gegen uns ist, so sagt er die Wahrheit.“ (2: 73) Im Kontext des Erfahrungswissens kann eine Aussage als akzeptabel gelten, wenn sie einer kritischen Prüfung an den jeweiligen Phänomenen standgehalten hat. Daraus, dass der Aussagende aufrichtig bzw. subjektiv von der Wahrheit des Ausgesagten überzeugt ist, folgt hingegen nicht, dass die Aussage auch zutreffend ist. Generell gilt, „dass die Wahrheit anders bewiesen wird, als die Wahrhaftigkeit, und dass letztere durchaus kein Argument für die erstere ist“ (3: 72). In diesen Zusammenhang gehört auch: „[D]ie Menschen glauben an die Wahrheit dessen, was ersichtlich stark geglaubt wird.“ (2: 73) Wenn jemand andere Menschen durch seinen felsenfesten Glauben beeindruckt, so müssen seine Überzeugungen deshalb nicht wahr sein.

Nietzsche plädiert für „nüchterne, schlichte Methoden und Resultate“ und praktiziert „die wissenschaftliche Hingebung an das Wahre in jeder Gestalt“ (2: 142). „Das Beste und Gesundeste in der Wissenschaft wie im Gebirge ist die scharfe Luft, die in ihnen weht.“ (2: 467) Wir müssen die „besten Lerner und Entdecker alles Gesetzliche und Nothwendigen in der Welt werden“ (3: 563). „Die Wissenschaft [...] nöthigt uns, den Glauben an einfache Causalitäten gerade dort aufzugeben, wo Alles so leicht begreiflich scheint und wir die Narren des Augenscheins sind. Die ‚einfachsten‘ Dinge sind *sehr complicirt*, – man kann sich nicht genug darüber verwundern!“ (3: 20)

Auf der Linie von Bacons Kritik an den Idolen des Marktes liegt der Hinweis, dass „die Einheit des Wortes Nichts für die Einheit der Sache“ (2: 35) verbürgt. „Durch Worte und Begriffe werden wir jetzt noch fortwährend verführt, die Dinge uns einfacher zu denken, als sie sind, getrennt von einander, untheilbar, jedes an und für sich seiend. Es liegt eine philosophische Mythologie in der *Sprache* versteckt, welche alle Augenblicke wieder herausbricht, so vorsichtig man sonst auch sonst sein mag.“ (2: 547) „Überall, wo die Uralten ein Wort hinstellten, da glaubten sie eine Entdeckung gemacht zu haben. Wie anders stand es in Wahrheit! – sie hatten an ein Problem gerührt und indem sie wähten, es *gelöst* zu haben, hatten sie ein Hemmnis der Lösung geschaffen.“ (3: 53) Unter einem *freien Geist* kann bezogen auf das vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Erfahrungswissen ein Mensch mit *kritischer und selbstkritischer Haltung* verstanden werden, der aufgrund seiner empirisch-rationalen Orientierung „anders denkt, als man von ihm auf Grund seiner Herkunft, Umgebung, seines Standes und Amtes oder aufgrund der herrschenden Zeitansichten erwartet“ (2: 189). Ein solcher *kritischer Kopf* will der Neigung widerstehen, das für wahr zu halten, „was ihm gerade frommt“ (2: 191) – er weiß um zumindest einige Mechanismen des bedürfniskonformen Denkens. Nietzsche fordert das „strenge Gewissen für Das, was wahr und wirklich ist“ (3: 212), und sieht die „Grösse eines Characters“ darin, „dass er zu Gunsten der Wahrheit, im Stande ist, auch *gegen sich* Partei zu ergreifen“ (8: 546). Es ist zu vermeiden, „die Wahrheit *zu Gunsten der Dinge*, die wir *lieben*“ (9: 184), zu fälschen.

Nietzsche kritisiert daher auch die folgende Haltung: „Auf Einwände des Gegners, gegen welche sich unser Kopf zu schwach fühlt, antwortet unser Herz durch Verdächtigung der Motive seiner Einwände.“ (2: 398) Er charakterisiert die Freigeisterei als die „volle Entschiedenheit des Denkens und Forschens“ (2: 300) und hält „das Banner der Aufklärung und der geistigen Unabhängigkeit“ (2: 310) hoch.

Zu überwinden ist auch die Neigung, bei dem Misslingen eines Unternehmens vorschnell „den bösen Willen eines Anderen“ zu unterstellen:

Ein Mensch, dem Etwas misslingt, führt dieses Misslingen lieber auf den bösen Willen eines Anderen, als auf den Zufall zurück. Seine gereizte Empfindung wird dadurch erleichtert, eine Person und nicht eine Sache sich als Grund seines Misslingens zu denken; denn an Personen kann man sich rächen, die Unbilden des Zufalls aber muss man hinunterwürgen. (2: 258)

Die „italiänische Renaissance“ birgt nach Nietzsche positive Kräfte in sich, zu denen Elemente gehören, die für den kritischen Kopf wesentlich sind: „Befreiung des Gedankens, Missachtung der

Autoritäten, Sieg der Bildung über den Dünkel der Abkunft, Begeisterung für die Wissenschaft und die wissenschaftliche Vergangenheit der Menschheit, Entfesselung des Individuums, eine Gluth der Wahrhaftigkeit und Abneigung gegen Schein und bloßen Effect“ (2: 199).

Nietzsche 2 beschwört „den Geist der Wissenschaft [...], welcher im Ganzen etwas kälter und skeptischer macht und namentlich den Gluthstrom des Glaubens an letzte endgültige Wahrheiten abkühlt“ (2: 204). Der kritische ist somit auch ein *undogmatischer Kopf*, er glaubt nicht, „im Besitz der unbedingten Wahrheit zu sein“:

Dieser Glaube setzt also voraus, dass es unbedingte Wahrheiten gebe; ebenfalls, dass jene vollkommenen Methoden gefunden seien, um zu ihnen zu gelangen; endlich, dass Jeder, der Ueberzeugungen habe, sich dieser vollkommenen Methoden bediene. Alle drei Aufstellungen beweisen sofort, dass der Mensch der Ueberzeugungen nicht der Mensch des wissenschaftlichen Denkens ist (2: 356).

Unter Überzeugungen können in diesem Zusammenhang *absolute* Überzeugungen verstanden werden, die das Gewissheitsverlangen befriedigen; vgl. Kapitel 4.7. Nach Nietzsche ist die Überzeugung, daß *wir die [definitive] Wahrheit nicht haben*“, das „Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie“ (9: 52). Die undogmatische Einstellung ist „über die Anmaaßung, die absolute Wahrheit zu vertheidigen, hinausgekommen“ (8: 461f.). Damit ist die Einsicht in die beliebig anwendbaren Denkmuster der Dogmatisierung verbunden: „Wie kann Einer seine eigene Meinung über die Dinge als eine Offenbarung empfinden? [...] [M]an *bekräftigt* eine Meinung vor sich dadurch, dass man sie als Offenbarung empfindet, man streicht damit das Hypothetische weg, man entzieht sie der Kritik, ja dem Zweifel, man macht sie heilig.“ (3:62)

Nach Nietzsche ist es „das Maaß des wissenschaftlichen *starken* Geistes, wie sehr er es aushält, den Wahn absoluter Urtheile und Schätzungen abzuweisen oder noch nöthig zu haben. Nämlich nicht *unsicher* werden. Und eine solche *Hypothese* mit einem zähen Willen *festhalten* und dafür leben!“ (11: 109) „In wie weit Einer auf *Hypothesen* hin leben, gleichsam auf unbegrenzte Meere hinausfahren kann, statt auf ‚Glauben‘ ist das höchste Maaß der Kraftfülle.“ (11: 148)

Die „*Fähigkeit*, seine Meinungen zu wechseln“ (3: 58), wird von Nietzsche geschätzt: „Wir würden uns für unsere Meinungen nicht verbrennen lassen: wir sind ihrer nicht so sicher. Aber vielleicht dafür, dass wir unsere Meinungen haben dürfen und ändern dürfen.“ (2: 698) Das „eigentlich Grosse, Neue, Erstaunliche unserer Cultur, der Schritt aller Schritte des befreiten Geistes“ ist „das Widersprechen-*Können*, das erlangte *gute* Gewissen bei der Feindseligkeit gegen das Gewohnte, Ueberlieferte, Geheiligte“ (3: 537). Der undogmatische Kopf kann Widerspruch vertragen und wünscht ihn sogar herbei, um Fehleinschätzungen überwinden zu können: „Widerspruch-Vertragen-können [ist] ein hohes Zeichen von Cultur“ (3: 537). Er steht quer zu all denen, die „schon den Zweifel für Sünde“ erklären und verlangen, man solle „ohne Vernunft, durch ein Wunder, in den Glauben hineingeworfen werden und nun in ihm wie im hellsten und unzweideutigsten Elemente schwimmen“ (3:83). Auf der Gegenseite befinden sich alle, die unbewusst dem Prinzip folgen: „Ich will Nichts sehen, was der üblichen Meinung über die Dinge widerspricht“ (3: 399).

Das kritische und undogmatische Denken wird durch das „Zeitalter der Vergleichung“ begünstigt:

Ein solches Zeitalter bekommt seine Bedeutung dadurch, dass in ihm die verschiedenen Weltbetrachtungen, Sitten Culturen verglichen und nebeneinander durchlebt werden können; was früher, bei der immer localisirten Herrschaft jeder Cultur, nicht möglich war, entsprechend der Gebundenheit aller künstlerischen Stilarten an Ort und Zeit. (2: 44)

Hier erweist sich auch das weltanschauliche Toleranzprinzip als für die Erkenntnis produktiv. „Freude an fremder Originalität haben, ohne der Affe derselbe zu werden, wird vielleicht einmal das Zeichen einer neuen Cultur sein.“ (9: 96)

Nietzsche 2 gibt viel auf intellektuelle Redlichkeit und das Denken in Alternativen: „Nie Etwas zurückhalten oder dir verschweigen, was gegen deinen Gedanken gedacht werden kann! Gelobe es dir! Es gehört zur ersten Redlichkeit des Denkens. Du musst jeden Tag auch deinen Feldzug gegen dich selber führen.“ (3: 244) Der Redlichkeit steht die Unbeugsamkeit gegenüber, die sich im Kon-

text der dogmatischen Einstellung herausbildet: „[D]ie Unbeugsamkeit ist die Tugend eines anderen Zeitalters als die Redlichkeit.“ (3: 497)

Zum kritischen und undogmatischen Kopf gehört auch die Fähigkeit „zu einer streng philologischen Erklärung, das heisst zum einfachen Verstehenwollen dessen, was der Autor sagt [...]. Alle Wissenschaft hat dadurch erst Continuität und Stetigkeit gewonnen, dass die Kunst des richtigen Lesens, das heisst die Philologie, auf ihre Höhe kam.“ (2: 223)

Das bedürfniskonforme, illusionäre Denken bezeichnet Nietzsche missverständlich auch als *Lüge*: „Ich nenne Lüge Etwas *nicht* sehn wollen, das man sieht, Etwas nicht *so* sehen wollen, wie man es sieht: ob die Lüge vor Zeugen oder ohne Zeugen statt hat, kommt nicht in Betracht. Die gewöhnlichste Lüge ist die, mit der man sich selbst belügt. Das Belügen Anderer ist relativ der Ausnahmefall.“ (6: 238) Hier wäre es besser, von *Selbsttäuschung* zu reden. Der Fortschritt des Erfahrungswissens in der vorwissenschaftlichen und dann vor allem in der wissenschaftlichen Dimension führt zur Auflösung vieler Formen bedürfniskonformen Denkens: „Man hat jeden Schritt breit Wahrheit sich abringen müssen, man hat fast Alles dagegen preisgeben müssen, woran sonst das Herz, woran unsere Liebe, woran unser Vertrauen zum Leben hängt. Es bedarf Grösse der Seele dazu: der Dienst der Wahrheit ist der härteste Dienst.“ (6: 230)

Zusammenfassend kann man sagen, dass sich insbesondere bei Nietzsche 2 viele Elemente einer das empirisch-rationale Denken hoch haltenden undogmatischen Aufklärungsphilosophie und wichtige Einsichten finden, die für die Theorie des bedürfniskonformen Denkens nutzbar gemacht werden können.

2. Persönlichkeitsstärke als Fähigkeit, ohne bedürfniskonforme Konstruktionen auszukommen

Bei Nietzsche ist häufig von „Stärke“ und „Schwäche“ die Rede. Im Kontext der Theorie des bedürfniskonformen Denkens ergibt sich ein *persönlichkeitstheoretischer* Zugang zu dieser Problematik: Der *starke Geist* ist ein kritischer, undogmatischer Kopf, der sich bemüht, mit so wenig bedürfniskonformen Konstruktionen wie möglich auszukommen und dem das auch weitgehend gelingt; der *schwache Geist* ist hingegen ein dogmatischer Kopf, der bestimmte Illusionen zum Leben braucht und sie deshalb nicht problematisiert. Die „Stärke eines Geistes“ bemisst sich danach, „wie viel er von der ‚Wahrheit‘ gerade noch aushielte, deutlicher, bis zu welchem Grade er sie verdünnt, verhüllt, versüsst, verdumpft, verfälscht *nötig hätte*“ (5: 57). Der starke Geist löst sich insbesondere von der dogmatischen Haltung und damit von *absoluten* Überzeugungen:

Denn so ist der Mensch: ein Glaubenssatz könnte ihm tausendfach widerlegt sein, – gesetzt, er hätte ihn *nötig*, so würde er ihn auch immer wieder für ‚wahr‘ halten [...]. Metaphysik haben Einige noch *nötig*: aber auch jenes ungestüme *Verlangen nach Gewissheit*, [...] das Verlangen, durchaus etwas fest haben zu *wollen* (während man es wegen der Hitze dieses Verlangens mit der Begründung dieser Sicherheit leichter und lässlicher nimmt) (3: 581f).

[D]as Bedürfniss nach Glauben, nach irgend etwas Unbedingtem von Ja und Nein [...], ist ein Bedürfniss der *Schwäche*. Der Mensch des Glaubens, der ‚Gläubige‘ jeder Art ist nothwendig ein abhängiger Mensch (6: 236).

3. Nietzsches Kritik der religiös-supranaturalistischen Weltbilder

Im nächsten Schritt wird nun auch der Konflikt zwischen religiösen und areligiösen Weltbildtheorien einbezogen. Nietzsche bemüht sich, ein in sich stimmiges areligiös-naturalistisches Weltbild zu entwickeln und die damit konkurrierenden Konstruktionen zu schwächen. Seine areligiöse Einstellung stimmt in den Phasen 2 und 3 in wesentlichen Punkten mit der Holbachs und Feuerbachs überein. Während die Ausführungen zum vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Erfahrungswissen über weite Strecken eine undogmatische Haltung erkennen lassen, neigt Nietzsche wie seine Vorläufer dazu, die areligiöse Grundposition in *dogmatischer* Form zu vertreten, sodass hier eine Änderung des Vorzeichens erforderlich ist.

Nietzsche arbeitet der Neigung entgegen, der Welt „Schönheit, Weisheit“ und andere „ästhetische Menschlichkeiten“ zuzuschreiben: Hüten wir uns, das All zu loben oder zu tadeln, „ihm Herz-

losigkeit und Unvernunft oder deren Gegensätze nachzusagen“ (3: 468). Es gibt keinen *Gesetzgeber* in der Natur: „da ist Keiner, der befiehlt, Keiner, der gehorcht, Keiner, der übertritt.“ (3: 468). „Grundsätze: es gibt in der Natur keine Zwecke, es gibt keinen Geist außer bei Menschen und menschenartigen Wesen, es gibt keine Wunder und keine Vorsehung, es gibt keinen Schöpfer, keinen Gesetzgeber, keine Schuld, keine Strafe.“ (9: 112) Die entgegengesetzte religiös-supranaturalistische Sichtweise beschreibt Nietzsche so:

Alle Erlebnisse leuchteten anders, denn ein Gott glänzte aus ihnen; alle Entschlüsse und Aussichten auf die ferne Zukunft ebenfalls: denn man hatte Orakel und geheime Winke und glaubte an die Vorhersagung. „Wahrheit“ wurde anders empfunden, denn der Wahnsinnige konnte ehemals als ihr Mundstück gelten – was *uns* schaudern oder lachen macht. Jedes Unrecht wirkte anders auf das Gefühl: denn man fürchtete eine göttliche Vergeltung und nicht nur eine bürgerliche Strafe und Entehrung. (3: 495)

Ursprünglich hat der Mensch „überall, wo er ein Geschehen sah, einen Willen als Ursache und persönlich wollende Wesen im Hintergrunde wirkend geglaubt“ (3: 482).

Die Natur ansehen, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei; die Geschichte interpretieren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugnis einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlussabsichten; die eigenen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob Alles Fügung, Alles Wink, Alles dem Heil der Seele zu Liebe ausgedacht und geschickt sei; das ist nunmehr *vorbei*, das hat das Gewissen *gegen* sich (3: 600).

Die Metaphysik₂ stellt nach Nietzsche zumindest in weiten Teilen die Fortsetzung der religiös-supranaturalistischen Weltdeutung mit neuen Denkmitteln dar: „[D]as Unerklärte soll durchaus unerklärlich, das Unerklärliche durchaus unnatürlich, übernatürlich, wunderbar sein, – so lautet die Forderung in den Seelen aller Religiösen und Metaphysiker [...]; während der wissenschaftliche Mensch in dieser Forderung das „böse Princip“ sieht.“ (2: 130) Unter dem wissenschaftlichen Menschen kann in diesem Kontext der Vertreter eines *areligiös-naturalistischen* Weltbilds verstanden werden. Dazu passt die Charakterisierung der Metaphysik₂ als Pseudowissenschaft, „welche von den Grundirrhümern des Menschen handelt, doch so, als wären es Grundwahrheiten“ (2: 40). Nietzsche 2 begrüßt es, dass eine „natürlichere, vernunftgemässere und jedenfalls unmythische Erklärung der Welt endlich wieder zum Siege kommen konnte“ (2: 310). Zu ihren Aufgaben gehört es, den supranaturalistisch aufgeladenen „Begriff der Strafe, der die ganze Welt überwuchert hat“, aus der Theorie des Menschen und der Welt zu eliminieren: „Ja, man hat die Tollheit so weit getrieben, die Existenz selber als Strafe empfinden zu heissen“ (3: 26), hat „in den Grund der Dinge“ und „in den Grund eurer Seelen“ „Lohn und Strafe hineingelogen“ (4: 120). Eine Variante dieses Denkens unterstellt: „Hier ist ein schweres Unglück, und hinter ihm *muss* eine schwere, *gleichschwere Schuld* verborgen liegen, ob wir sie schon nicht deutlich sehen! Empfindest du Unglücklicher nicht so, so bist du *verstockt*, – so wirst noch Schlimmeres zu erleben haben!“ (3:77) „Wer den Trieb zur Reinlichkeit auch im Geistigen hat, wird es nur eine Zeit lang in den Religionen aushalten und sich dann in eine Metaphysik₂ flüchten; später wird er sich dann von Stufe zu Stufe auch der Metaphysik₂ ent schlagen.“ (8: 331)

Das betrifft auch das *supranaturalistische* Konzept der Willensfreiheit, die „Fabel von der intelligenten Freiheit“ (2: 62). „Niemand ist dafür verantwortlich, dass er überhaupt da ist, dass er so und so beschaffen ist, dass er unter diesen Umständen, in dieser Umgebung ist.“ (6: 96) Wie ein naturalistischer Freiheits- und Verantwortungsbegriff aussehen könnte, ist gesondert zu untersuchen.

Wenn Nietzsche die „*Unschuld* des Werdens“ (6: 97) proklamiert, so tritt er zunächst einmal für ein von supranaturalistischen Restbeständen gereinigtes Weltbild ein. Im areligiösen Kontext ist das freiere, unabhängigere Denken eines, das sich von solchen Konstruktionen und den Bedürfniskonstellationen, auf denen sie beruhen, zu lösen versucht. „Eine Philosophie mit religiösen Bedürfnissen erfassen heisst sie völlig missverstehen. Man sucht einen neuen Glauben, eine neue Autorität – wer aber Glaube und Autorität will, der hat es an den hergebrachten Religionen bequemer und sicherer.“ (8: 468) Bezieht man das vorhin eingeführte Konzept des starken Geistes auch auf die Dimension des Weltbilds, so kann dieser als ein Mensch bestimmt werden, der eine areligiös-naturalistische

Weltbildtheorie *ausbält*, der bedürfniskonforme religiöse Weltbildannahmen, welche die mit dem menschlichen Leben verbundenen Belastungsfaktoren als überwindbar darstellen, nicht mehr *nötig* hat. „[U]nser *Trieb zur Erkenntnis* ist zu stark, als dass wir noch das Glück ohne Erkenntnis oder das Glück eines starken festen Wahnes zu schätzen vermöchten; es macht Pein, uns solche Zustände auch nur vorzustellen!“ (3: 264)

Der kritische Kopf löst sich auch von der Annahme, dass man

einen unmittelbaren Blick auf das Wesen der Welt, gleichsam durch ein Loch im Mantel der Erscheinung hätte und als ob es bevorzugte Menschen gäbe, welche, ohne die Mühsal und Strenge der Wissenschaft, vermöge eines wunderbaren Seherauges etwas Endgültiges und Entscheidendes über die Welt mitzuteilen vermöchten. Solche Menschen gibt es nicht, und das Wunder wird auch für den Bereich der Erkenntnis fürderhin keinen Gläubigen mehr finden. (8: 467)

Überall dort, „wo die Stärke eines Glaubens sehr in den Vordergrund tritt“, kommt der Verdacht auf, es könne ein bedürfniskonformes Denken vorliegen; bestätigt sich der Verdacht, so gilt, dass die Stärke des Glaubens „eine gewisse Schwäche der Beweisbarkeit“, eine „*Unwahrscheinlichkeit* selbst des Geglaubten“ (5: 398) anzeigt.

4. Nietzsches anthropologischer Realismus

Nietzsche 2 vertritt einen anthropologischen Realismus, der zu einer speziellen Illusionstheorie ausgebaut wird. Er unterscheidet klar zwischen der realistischen und der illusionistischen Haltung: „Wenn uns ein Uebel trifft, so kann man entweder so über dasselbe hinwegkommen, dass man seine Ursache hebt, oder so, dass man die Wirkung, welche es auf unsere Empfindungen macht, verändert: also durch ein Umdeuten des Uebels in ein Gut, dessen Nutzen vielleicht erst später ersichtlich sein wird.“ (2: 107) Der anthropologische Realist ist bestrebt, die Übel tatsächlich zu beseitigen oder zumindest zu verringern, während der den Belastungsfaktoren Ausweichende sich vielfach mit der Umdeutung der Übel begnügt: „Je mehr Einer dazu neigt, umzudeuten und zurechtzulegen, um so weniger wird er die Ursachen des Uebels in's Auge fassen und beseitigen; die augenblickliche Milde- rung und Narkotisierung, wie sie zum Beispiel bei Zahnschmerzen gebräuchlich ist, genügt ihm auch in ernsteren Leiden.“ (2: 107) „Aus Unkenntnis hielt man die augenblicklich wirkenden, betäubenden und berausenden Mittel, die sogenannten Tröstungen, für die eigentlichen Heilkräfte, ja, man merkte es nicht einmal, dass man diese sofortigen Erleichterungen oft mit der allgemeinen und tiefen Verschlechterung des Leidens bezahlte.“ (3: 56)

Die realistische Einstellung hat praktische Konsequenzen:

Mir scheint [...] die wichtigste Frage aller Philosophie zu sein, wie weit die Dinge eine unabänderliche Artung und Gestaltung haben: um dann, wenn diese Frage beantwortet ist, mit der rücksichtslosesten Tapferkeit auf die *Verbesserung der als veränderlich erkannten Seite der Welt* loszugehen. Das lehren die wahren Philosophen auch selber durch die That, dadurch, dass sie an der Verbesserung der sehr veränderlichen Einsicht der Menschen arbeiteten und ihre Weisheit nicht für sich behielten (1: 445).

Das religiöse Denken ist demgegenüber bereits in seinen frühen mythischen Formen auf scheinhafte Entlastung vom Realitätsdruck programmiert:

Dadurch, dass man sich viele Tausend Jahre lang die *Sachen* (Natur, Werkzeuge, Eigenthum jeder Art) ebenfalls belebt und beseelt dachte, mit der Kraft zu schaden und sich den menschlichen Absichten zu entziehen, ist das Gefühl der Ohnmacht unter den Menschen viel grösser und viel häufiger gewesen, als es hätte sein müssen: man hatte ja nöthig, sich der Sachen ebenso zu versichern, wie der Menschen und Thiere, durch Gewalt, Zwang, Schmeichelei, Verträge, Opfer, – und hier ist der Ursprung der meisten abergläubischen Gebräuche, das heisst eines erheblichen, *vielleicht überwiegenden* und trotzdem vergeudeten und unnützen Bestandtheils aller von Menschen bisher geübten Thätigkeit! (3: 34)

Der anthropologische Realist bejaht die Belastungsfaktoren, die mit der menschlichen Lebensform verbunden sind, er weicht ihnen nicht durch Erfindung einer höheren Realität aus. Es gilt, die „Erden-Realität“ nicht zugunsten einer phantasierten „wahren Welt“ (6: 374) zu entwerten und die „*Unlust am Menschen*“ zu überwinden, welche „die Brahmanen, Plato usw.“ dazu verleitet, „nach

einer *außermenschlichen göttlichen* Daseinsform zu trachten – jenseits von Raum Zeit Vielheit usw.“ (11: 203) „Man hat die Realität in dem Grade um ihren Werth, ihren Sinn, ihre Wahrhaftigkeit gebracht, als man eine ideale Welt *erlog* ... Die „wahre Welt“ und die „scheinbare Welt“ – auf deutsch; die *erlogne* Welt und die Realität ...“ (6: 258)

Aus der Sicht des anthropologischen Realismus gilt es, taub zu werden „gegen die Lockweisen alter metaphysischer Vogelfänger welche ihm [dem Menschen] allzulange zugeflötet haben: ‚du bist mehr! du bist höher! du bist anderer Herkunft‘“ (5: 169). Nietzsche ist es darum zu tun, „dass wir nicht mehr ‚Wünschbarkeiten‘ zu Richtern über das *Sein* machen! (12: 345) Von der „*Flucht* vor der Realität“ ist zum „Jasagen zur Realität“ (6: 311f.) zu gelangen.

Angesichts des „unvermeidlich-Natürliche[n]“ argumentiert Nietzsche ähnlich wie Holbach und Feuerbach:

Es ist der Kunstgriff der Religion und jener Metaphysiker, welche den Menschen böse und sündhaft von Natur wollen, ihm die Natur zu verdächtigen und so sich selber schlecht zu *machen*: denn so lernt er sich als schlecht empfinden, da er das Kleid der Natur nicht ausziehen kann. Allmählich fühlt er sich, bei einem langen Leben im Natürlichen, von einer solchen Last an Sünden bedrückt, dass übernatürliche Mächte nöthig werden, um die Last heben zu können, und damit ist das [...] Erlösungsbedürfniss auf den Schauplatz getreten, welcher gar keiner wirklichen, sondern nur einer eingebildeten Sündhaftigkeit entspricht. (2: 136)

Nietzsche bekämpft diejenigen, die „für die Leidenschaften einen bösen Blick“ haben, „von ihnen nur das Schmutzige, Entstellende und Herzbrechende kennen“ und die auf „Vernichtung der Leidenschaften“ (3: 488f.) aus sind. Die „Lehre von der *reinen Geistigkeit* [...] lehrte den Körper geringschätzen, vernachlässigen oder quälen, und um aller seiner Triebe willen den Menschen selber quälen und geringschätzen; sie gab verdüsterte, gespannte, gedrückte Seelen“ (3: 46f.). Supranaturalistisch verstandene Schuld und Sünde sind durch „Irrthümer der Vernunft“ in die Welt gekommen, „vermöge deren die Menschen unter einander, ja der einzelne Mensch sich selbst für viel schwärzer und böser nimmt, als es thatsächlich der Fall ist“ (2: 121).

Ein Hauptpunkt in Nietzsches anthropologischem Realismus ist ein bestimmtes Verhältnis zu den Begierden und Leidenschaften. Sie sind mit dem Menschsein notwendig verbunden und Kräfte, die man sich dienstbar machen kann. Eine generelle Feindschaft gegen die Begierden muss daher als kontraproduktives Ausweichen vor der *condition humaine* aufgefasst werden. Der anthropologische Realist strebt die Sublimation und Integration der Begierden an, nicht ihren Negation: „Die Leidenschaften und Begierden *vernichten*, bloss um ihrer Dummheit und den unangenehmen Folgen ihrer Dummheit vorzubeugen, erscheint uns heute selbst bloss als eine akute Form der Dummheit. Wir bewundern die Zahnärzte nicht mehr, welche die Zähne *ausreißen*, damit sie nicht mehr weh thun ...“ (6: 82)

Die Verwandtschaft mit der Theorie des bedürfniskonformen Denkens auf der Grundlage des anthropologischen Realismus zeigt sich z.B. in der Charakterisierung der „metaphysische[n] Philosophie“ (2: 23) als eine Denkweise, die mit bestimmten Hypostasierungen arbeitet. Das dem *Wert-rang* nach Höhere wird verwandelt in das der *Seinsart* nach Höhere; dadurch entsteht aus dem *relativen* Gegensatz zwischen dem höher und dem niedriger Gewerteten der *absolute* Gegensatz zwischen dem Reinen und dem Unreinen. Aus dieser Hypostasierung erwächst die Überzeugung, dass das (angeblich) Reine nicht aus dem (angeblich) Unreinen entstanden sein könne. Für die reinen Dinge wird ein höherer Ursprung, ein Wunderursprung angenommen. „Die Entstehung verherrlichen – das ist der metaphysische Nachtrieb, welcher bei der Betrachtung der Historie wieder ausschlägt und durchaus meinen macht, am Anfang aller Dinge stehe das Werthvollste und Wesentlichste.“ (2: 540)

Der supranaturalistisch eingestellte Metaphysiker₂ postuliert: „Die Dinge höchsten Werthes müssen einen anderen, *eigenen* Ursprung habe, – aus dieser vergänglichen verführerischen täuschenden geringen Welt [...] sind sie unableitbar! Vielmehr im Schoosse des Sein's, im Unvergänglichen, im verborgenen Gotte, im ‚Ding an sich‘ – *da* muß ihr Grund liegen, und sonst nirgendwo!“ (5: 16) Setzen Philosophen die höchsten, allgemeinen Begriffe „an den Anfang *als* Anfang“, so verweist dies

auf die Einstellung „[D]as Höhere *darf* nicht aus dem Niederen wachsen, *darf* überhaupt nicht gewachsen sein ...“ (6: 76).

Ähnlich wie Feuerbach sieht Nietzsche im Christentum, insbesondere im Urchristentum, eine Extremform der illusionistischen Haltung, die den Belastungsfaktoren ausweicht. Man rechnet mit „imaginäre(n) *Ursachen*“, unterstellt „imaginäre *Wirkungen* (‘Sünde’, ‘Erlösung’, ‘Gnade’, ‘Strafe’, ‘Vergebung der Sünde’)“, glaubt an eine „imaginäre *Teleologie*“ (‘das Reich Gottes’, ‘das jüngste Gericht’, ‘das ewige Leben’) (6: 181). Dass Nietzsche seine areligiöse Position in *dogmatischer* Form vertritt, erklärt die Schärfe vieler Formulierungen, gerade in Phase 3. „Eine Religion [...], die sich an keinem Punkte mit der Wirklichkeit berührt, die sofort dahinfällt, sobald die Wirklichkeit auch nur an Einem Punkte zu Rechte kommt, muss billiger Weise der ‚Weisheit der Welt‘, will sagen *der Wissenschaft*, todtfeind sein“ (6: 225).

Wenn zum Beispiel ein *Glück* darin liegt, sich von der Sünde erlöst zu glauben, so thut als Voraussetzung dazu *nicht* noth, dass der Mensch sündig sei, sondern dass er sich sündig *fühlt*. Wenn aber überhaupt vor allem *Glaube* noth thut, so muss man die Vernunft, die Erkenntniss, die Forschung in Misskredit bringen: der Weg zur Wahrheit wird zum *verbotnen* Weg [...]. Man muss Leidende durch eine Hoffnung aufrecht erhalten, welcher durch keine Wirklichkeit widersprochen werden kann, – welche nicht durch eine Erfüllung *abgethan* wird: eine Jenseits-Hoffnung. (6: 190)

Bezieht man das Konzept des starken Geistes auch auf die Belastungsfaktoren, denen das menschliche Leben ausgesetzt ist, so kann er als ein Mensch bestimmt werden, der die *condition humaine* bejaht, der alle Formen des bedürfniskonformen Ausweichens vor den mit dem menschlichen Leben verbundenen Belastungen zu vermeiden versucht. Er erkennt, „dass die Bedürfnisse, welche die Religion befriedigt hat und nun die Philosophie befriedigen soll, nicht unwandelbar sind; diese selbst kann man *schwächen*“; dann wird z.B. „das Seufzen über die innere Verderbtheit, die Sorge um das Heil“ durch ein anderes Bedürfnis *ersetzt* – „es sind angelebte, zeitlich begränzte Bedürfnisse“ (2: 48). „Das sogenannte metaphysische Bedürfnis beweist nichts über eine diesem Bedürfnisse entsprechende Realität: im Gegentheil, weil wir hier bedürftig sind, so hören wir die Sprache des Willens, nicht die des Intellekts und gehen irre, wenn wir dieser Sprache glauben.“ (8: 350)

Mit dem Gewissheitsverlangen wiederum hängt die Neigung zusammen, das eigene Wertsystem, die eigene Moral dadurch mit höheren Weihen auszustatten, dass sie in einer höheren Instanz übernatürlicher oder natürlicher Art verankert wird. Man „erfand [...] immer neue Gütertafeln und nahm sie eine Zeit lang als ewig und unbeding“ (3: 474). „Die Philosophen haben es gemacht wie ihre Völker: ihre enge *Moral* in das Wesen der Dinge hineingelegt. Das Ideal jedes Philosophen soll auch im An-sich der Dinge stecken.“ (9: 524) „Was die Philosophen ‚Begründung der Moral‘ nannten und von sich forderten, war, im rechten Licht gesehn, nur eine gelehrte Form des guten *Glaubens* an die herrschende Moral, ein neues Mittel ihres *Ausdrucks*, also ein Thatbestand selbst innerhalb einer bestimmten Moralität“ (5: 106).

Die *Erforschung* der Wertsysteme (Ideologien_{2,2}) nach erfahrungswissenschaftlichen Kriterien setzt die Erzeugung höherer Weihen nicht fort. Lange Zeit dachten die europäischen Denker nur, „um Etwas zu beweisen“, und ihnen stand bereits immer fest, „was als Resultat ihres strengsten Nachdenkens herauskommen *sollte*“; „heute ist uns umgekehrt jeder Denker verdächtig, der ‚Etwas beweisen will“ (5: 109) – im Sinne einer *Letztbegründung*.

Einer der Hauptunterschiede zwischen Nietzsche 1 und 2 besteht darin, dass Nietzsche 1 dazu tendiert, eine generelle *Illusionsbedürftigkeit* des Menschen zu postulieren. Er behauptet, „daß das Leben Illusionen braucht, d.h. für Wahrheiten gehaltene Unwahrheiten. Es braucht den Glauben an die Wahrheit, aber es genügt dann die Illusion“ (7: 433). Der Theoretiker schreibt bestimmten Überzeugungen den Status der *lebensnotwendigen Illusion* zu, die vor jeder kritischen Problematisierung zu schützen sei. „Ist die Religion nöthig, um zu leben, so ist der, welcher sie erschüttert, gemeingefährlich: ist die Lüge nöthig, so darf sie nicht erschüttert werden.“ (8: 355) Diese Theorie bringt den Philosophen in eine problematische Situation: Einerseits erkennt er Formen bedürfniskonformen Denkens und strebt an, sie durch besser begründete Auffassungen zu ersetzen, andererseits aber darf er

genau diesem Bedürfnis nicht konsequent nachgehen, da dies schädliche lebenspraktische Konsequenzen haben würde. Rückblickend schreibt Nietzsche: „Hinter meiner *ersten Periode* grinst das Gesicht des *Jesuitismus*: ich meine: das bewusste Festhalten an der Illusion und zwangsweise Einverleibung derselben als *Basis der Cultur*.“ (10: 507)

Für die kognitive Ideologietheorie – die in vielen Punkten Nietzsche 2 folgt – besteht der Konflikt in dieser Form gar nicht. Menschen sind Lebewesen, die Weltbilder (Ideologien_{2,1}) und Wertssysteme (Ideologien_{2,2}) benötigen. Wird eine bestimmte Ideologie_{2,1} tatsächlich oder vermeintlich als Illusion erkannt, so kann sie durch eine andere ersetzt werden, die zumindest zeitweilig nicht unter Verdacht steht. Ist sie allerdings die ideelle Grundlage z.B. der bestehenden Gesellschaftsordnung, so gerät auch diese ins Wanken und muss zumindest stark reformiert werden. Von einer generellen Angewiesenheit auf *Illusionen* kann also keine Rede sein. Richtig ist aber, dass das Wegbrechen einer bislang als Fundament dienenden Form des bedürfniskonformen Denkens Menschen zur Verzweiflung und Lebensverneinung führen *kann*, insbesondere dann, wenn die Konstellation der *Bedürfnisse* sich nicht verändert hat. Die möglichen lebenspraktischen Konsequenzen sind immer zu berücksichtigen, aber die kritische Erkenntnis darf sich durch diese Überlegungen nicht *bestimmen* lassen.

Ein neues Wertssystem fällt nicht mit einem „neue[n] Illusionsnetz“ (7: 130) zusammen. Wertüberzeugungen, die auf *Wertsetzungen* zurückgehen, sind keine Annahmen über die Realität; ein Erkenntnisanspruch kommt erst dann ins Spiel, wenn das Wertsystem in einer höheren Instanz verankert und als definitiv richtig ausgegeben wird.

5. Persönlichkeitsentfaltung im areligiösen Kontext

Die Mechanismen der Illusionsbildung sind solche der *Fremdbestimmung des Denkens*, die zugunsten der *Selbstbestimmung des Denkens* überwindbar sind, welche wiederum vielfältige lebenspraktische Konsequenzen hat. Die Zurückdrängung bedürfniskonformen Denkens in der vorwissenschaftlichen, der wissenschaftlichen und dann auch der weltanschaulichen Dimension lässt indes viele individuelle Ausformungen zu.

Nietzsche schätzt die „selbständigen, unabhängigen, unbefangenen Menschen“ (3: 146), nicht zuletzt im Bereich der Erkenntnis. Um z.B. neue Theorien zu entwickeln, die den vorliegenden in kognitiver Hinsicht überlegen sind, bedarf es einer geistigen Selbstständigkeit, Unabhängigkeit, Unbefangtheit. Entsprechendes gilt für die anderen Lebensbereiche. „[B]ahnbrechende[] Naturen“ sind „zu allen Zeiten für sich ihre Straße gezogen“, sie verfügen über „genug Kraft Zähigkeit Starrheit“, um zur „siegreiche[n] frohe[n] Isolation von den öffentlichen Meinungen“ (8: 466) fähig zu sein.

Der *creative, erfinderische* Kopf darf allerdings nicht mit dem *kritischen, undogmatischen* Kopf einfach gleichgesetzt werden, denn menschliche Kreativität kann sich auch im Einzugsbereich der dogmatischen Einstellung entfalten. Die kreativen Köpfe erfinden „neue Möglichkeiten des Lebens“ (8: 304), sie sind die „Versuchs-Stationen der Menschheit“ (9: 14). Die kreativen Köpfe *undogmatischer* Art tun dies in besonderem Maß.

Nietzsche ist es darum zu tun, die Entfaltung des starken und kreativen Geistes areligiöser Art zu begünstigen. Zu ihm passt eine bestimmte Werthaltung bzw. Moral, die sich von der *Bequemlichkeitsmoral* abgrenzt, der ein angenehmes, leichtes Leben über alles geht. Die Kräfte schöpferischer *Anspannung* kommen nicht zum Zug, wenn das Verlangen nach *Entspannung* dominiert. Nietzsche schreibt für Menschen, die es sich nicht leicht machen *wollen*, die Herausforderungen annehmen oder sogar gezielt suchen – für solche, die „es sich schwer machen und viel Selbstüberwindung üben“ (11: 61f.).

Die kognitive Ideologietheorie rechnet mit einem Kontinuum zwischen dem starken und dem schwachen Geist. Man kann und sollte versuchen, Schritt für Schritt geistig unabhängiger zu werden. Welchen Grad von Freiheit ein Mensch im Denken erreicht hat, zeigt sich daran, wie viel bedürfniskonforme Konstruktionen er noch braucht. An der Spitze der Skala steht der starke Geist, der tatsächlich innovative, kreative Leistungen erbringt – der *große Schaffende*. Er hat

eine Fähigkeit, über große Flächen seines Lebens hin seinen Willen auszuspannen und alles kleine Zeug an sich zu verachten und wegzuerwerfen“; er ist „ohne *Furcht vor der ‚Meinung‘*; es fehlen ihm die Tugenden, welche mit der ‚Achtung‘ und dem Geachtetwerden zusammenhängen, überhaupt alles, was zur ‚Tugend der Heerde‘ gehört. Kann er nicht *führen*, so geht er allein. (11: 452)

Zum Wertsystem Nietzsches gehört daher die Freude an denen, „die sich nicht abfinden, einfangen, versöhnen und verschneiden lassen“ (3: 629). Dem steht die „geschwächte, dünne, ausgelöschte, sich selbst leugnende und verleugnende Persönlichkeit“ (3: 577) gegenüber.

Um die Entwicklung möglichst vieler starker und schöpferischer Geister zu fördern, ist eine weitere Spielart der an Bacons Idolenlehre anknüpfenden Theorie des bedürfniskonformen Denkens erforderlich, die speziell über diejenigen Faktoren informiert, welche eine solche Entwicklung verhindern. Kreative Köpfe aller Art und insbesondere auch starke Geister areligiösen Typs werden durch bestimmte Denkweisen systematisch *entwertet*. Das Wissen um diese Entwertungsstrategien ermöglicht es, sich durch sie nicht anstecken zu lassen. „Selbst sein, sich selber nach eigenem Maass und Gewicht schätzen“, das war „die längste Zeit der Menschheit hindurch“ (3: 475) etwas *Fürchterliches*. So wirken die etablierte Sittlichkeit und die mit ihr verbundenen Gefühle „der Entstehung neuer und besserer Sitten entgegen“ (3: 32). „Unter der Herrschaft der Sittlichkeit der Sitte hat die Originalität jeder Art ein böses Gewissen bekommen“ (3: 24).

Die Abweichenden, welche so häufig die Erfinderischen und Fruchtbaren sind, sollen nicht mehr geopfert werden; es soll nicht einmal mehr für schändlich gelten, von der Moral abzuweichen, in Thaten und Gedanken; es sollen zahlreiche neue Versuche des Lebens und der Gemeinschaft gemacht werden: es soll eine ungeheure Last an schlechtem Gewissen aus der Welt geschafft werden (3: 147).

„Jeder, der das bestehende Sittengesetz umwarf, hat bisher zuerst immer als *schlechter Mensch* gegolten“ (3:33) – und sich häufig, wenn er die zugehörigen Wertmaßstäbe internalisiert hat, auch selbst als böse *empfunden*. Nietzsche will „den Menschen den guten Muth zu den als egoistisch verschrieenen Handlungen zurückgeben“ (3: 140). Das gilt nicht nur für die normative, sondern auch für die kognitive Dimension: „Alle *Methoden*, alle *Voraussetzungen* unsrer jetzigen Wissenschaftlichkeit haben Jahrtausende lang die tiefste Verachtung gegen sich gehabt“ (6: 179).

Als Leitbild der Persönlichkeitsentwicklung fungiert bei Nietzsche der starke Geist areligiösen Typs, der bedeutsame kreative Leistungen erbringt. Fasst man die Skala der möglichen Entwicklungsstadien ins Auge fasst, so läuft dies auf eine *Rangordnung der Persönlichkeiten* hinaus. Denen, die dieses Existenzideal in höherem Maß als andere verwirklichen, kommt ein höherer *Persönlichkeitsrang* zu. Nietzsche wendet sich gegen das „Dogma von der ‚Gleichheit der Menschen‘“ (3: 477), weil es die Herausbildung der qualitativen Besonderheit erschwert. Die eigene Persönlichkeit entfalten heißt ungleich, verschieden werden. Jeder muss dabei seinen eigenen Weg finden. „[F]olge mir nicht nach, – sondern dir!“ (3: 457) „[S]ei anders, als alle Übrigen und freue dich, wenn Jeder anders ist, als der Andere“ (9: 73). „Ein Jeder trägt eine productive Einzigkeit in sich, als den Kern seines Wesens; und wenn er sich dieser Einzigkeit bewusst wird, erscheint um ihn ein fremdartiger Glanz, der des Ungewöhnlichen. Dies ist den Meisten etwas Unerträgliches“ (1: 359). Zu jeder Entwicklungsstufe der Persönlichkeit gehört, idealtypisch gedacht, eine bestimmte Werthaltung bzw. Moral, die bestimmte *Tugenden* fordert. Unter undogmatischen Vorzeichen kommt es zum einen darauf an zu erkennen, welche Tugenden am besten zur jeweiligen Lebensform passen, zum anderen aber darauf, die Dogmatisierung des eigenen Wertsystems zu vermeiden.

Nietzsche verbindet nun aber auf noch genauer zu behandelnde Weise sein *Persönlichkeitsmodell* mit einem elitär-hierarchischen *soziopolitischen Modell*; diese Verbindung wird von der kognitiven Ideologietheorie aufgelöst. Reformuliert man einschlägige Statements Nietzsches wie „Ungleiches niemals gleich machen“ (6: 150) als persönlichkeits-theoretische Thesen, so lassen sie sich mit der Anerkennung elementarer Rechte eines jeden Menschen und der Gleichheit aller vor dem Gesetz vereinbaren. Dort, wo Nietzsches Ideologie, ins Spiel kommt, wird hingegen suggeriert, dass es auch in juristischer und sozialer Hinsicht *Sonderrechte* für die ‚höheren‘ Menschen gibt. Sie fallen im soziopolitischen Modell tendenziell mit den faktisch Herrschenden zusammen; diese aber können vom Typ des starken und kreativen Geistes weit entfernt sein.

Hebt man die Verbindung des persönlichkeits-theoretischen mit dem soziopolitischen Register auf, so lässt sich die Persönlichkeitsmoral – von Nietzsche abweichend – als ein Wertsystem auffassen, das einer elementaren Sozialmoral weiterreichende und strengere Regeln *hinzu*fügt. Innerhalb des persönlichkeits-theoretischen Registers kommt der Gleichheit – anders als z.B. im juristischen Kontext – kein hoher Wertrang zu, denn Personwerden ist ja Ungleichwerden. Hier auf Gleichheit zu bestehen, läuft darauf hinaus, die Persönlichkeitsrangordnung zu leugnen und die faktischen Differenzen zu nivellieren. Auf dieser Ebene ist es berechtigt zu sagen „dass die Forderung Einer Moral für Alle die Beeinträchtigung gerade der höheren Menschen ist, kurz, dass es eine *Rangordnung* zwischen Mensch und Mensch, folglich auch zwischen Moral und Moral giebt“ (5: 165). Diese Rangordnung der *Individuen* nach Kriterien des Verhältnisses zum bedürfniskonformen Denken und der kreativen Leistung darf jedoch nicht vermengt werden mit der Rangordnung der *Gruppen* bzw. *Klassen* nach Kriterien eines bestimmten soziopolitischen Programms.

Das Ziel, ein starker Geist zu werden und den eigenen Weg zu finden, steht im Gegensatz zur weithin wirksamen Tendenz, gut funktionierende Gruppenmenschen, ‚Herdenmenschen‘ hervorzu- bringen, die dem für die jeweilige Gruppe verbindlichen Leitbild ungebrochen folgen. Zu dieser Formungsstrategie gehört auch, die Individuen dahin zu bringen, dass sie sich aller Eigenschaften, die mit diesem Leitbild in Konflikt geraten, *schämen*: „Reichthum an Individuen ist Reichthum an solchen, die sich ihres Eigenen und Abweichenden nicht mehr schämen.“ (9: 557)

Menschen sind als soziale Wesen immer auch Gruppenwesen. Die Gruppenmoral ist daher nicht einfach zugunsten einer auf individuelle Entfaltung ausgerichteten Moral zu negieren, sondern durch sie zu relativieren und zu überformen, sodass der Spielraum für die Herausbildung der qualitativen Besonderheit genutzt wird. Mit Nietzsche ist der für die Gruppenmoral häufig explizit oder implizit erhobene Absolutheitsanspruch zu bekämpfen, der das Individuum auf seine Funktion für die Gruppe *reduziert*.

Die persönlichkeits-theoretische Variante des Bacon-Projekts bemüht sich, die Strategien zur Entwertung der Abweichenden zu erkennen und zurückzudrängen; eine dieser Strategien ist die Dif- famierung der *legitimen Sorge* um sich als *verwerfliche Selbstsucht*: „Deine Selbstsucht ist das Unheil deines Lebens‘ – so klang die Predigt Jahrtausende lang“ (3: 555). Der negativ aufgeladene Begriff der *Selbstsucht* ist ersetzbar durch den positiv besetzten Begriff der *Selbstliebe*. Das schließt eine Kritik an bestimmten Formen des Egoismus und Hedonismus keineswegs aus.

Eine genauer definierte Nächstenliebe kann sinnvoll sein. Nietzsche weist aber darauf hin, dass es Formen der Nächstenliebe gibt, die darauf beruhen, dass man sich selbst *nicht* liebt. Die Zuwendung zum anderen dient dann als Mittel, der eigenen Selbststeigerung auszuweichen: „[E]ure Nächstenliebe ist eure schlechte Liebe zu euch selber. Ihr flüchtet zum Nächsten vor euch selber und möchtet daraus eine Tugend machen [...]. Ihr haltet es mit euch selber nicht aus und liebt euch nicht genug“ (4: 77). Zu unterscheiden ist also zwischen einer Zuwendung zum anderen, die mit der Flucht vor sich selbst verbunden ist, und einer, die aus der „Zufriedenheit mit sich“ (3: 531) erwächst. „Die „weitläufigsten Anstalten unseres Lebens“ werden nur gemacht, „um vor unserer eigentlichen Aufgabe zu fliehen“ (1: 379).

Wie ist es nur möglich, auf *seinem* Wege zu bleiben! Fortwährend ruft uns irgend ein Geschrei seitwärts; unser Auge sieht da selten Etwas, wobei es nicht nöthig wird, augenblicklich unsere eigne Sache zu lassen und zuzu- springen. [...] [E]ben unser „eigener Weg“ ist eine zu harte und anspruchsvolle Sache [...], wir entlaufen ihm gar nicht ungerne, ihm und unserm eigenen Gewissen, und flüchten uns unter das Gewissen der Anderen (3: 567).

Nietzsche vertritt somit ein anspruchsvolles Existenzideal, und er analysiert Religion und Philosophie unter dem Gesichtspunkt, welche Leitvorstellungen transportiert werden und ob sie primär da- zu beitragen, das Leben bequem zu machen, ob sie die Bequemlichkeitsmoral stützen. Der ‚wahre‘ Philosoph *fordert* die Menschen, er sitzt „wie eine Bremse auf ihrem Nacken“ (7: 798). Die „Bürde des Individuums“ ist *nicht* „kleiner zu machen“, um so dessen „Verantwortung zu erleichtern“ (7: 662). Wer bestrebt ist, das bedürfniskonforme Denken zu überwinden, denkt nicht daran, seine strengeren „Pflichten zu Pflichten für Jedermann herabzusetzen“; er will „die eigne Verantwortlich-

keit nicht abgeben“ (5: 227). Nietzsche verachtet den, „der sich selber nicht beherrschen kann, der sich selber nicht besitzt“; er spricht von einer „Wetterfahne von Impulsen“ und einem „Mangel an Selbst“ (9: 578). „[M]an wird es endlich Jedem ansehen, ob er sich *jedes* Tags ein paar Mal *überwunden* hat oder immer hat gehn lassen.“ (10: 282f.)

Zur Persönlichkeitsrangordnung gehört das Mittelmaß, das seine Berechtigung besitzt. Nietzsches Erweiterung der Idolenlehre wendet sich insbesondere gegen diejenigen Strategien, mit denen die Mittelmäßigen die unabhängigeren und eigenständigeren Persönlichkeiten *entwerten* – die Ideologien₁ der Mittelmäßigkeit. Nichts gegen das Mittelmaß, nur das seine Grenzen verkennende Mittelmaß, das sich zum Maß aller Dinge erklärt und den außergewöhnlichen Menschen diskreditiert, ist zu bekämpfen. Der Philosoph hat „*allem* Mittleren den guten Muth zu sich selber zu erhalten“ (12: 560).

6. Von der Persönlichkeitsmoral zum großen Naturgesetz

Nun zu einer dunklen Seite in Nietzsches Philosophie. Die persönlichkeits-theoretische Sichtweise, die auf die Förderung des starken und kreativen Geistes ausgerichtet ist, kippt um in eine soziopolitische Perspektive, die sich auf die Erkenntnis und praktische Umsetzung des *großen Naturgesetzes* bezieht. Ein Aphorismus aus der *Fröhlichen Wissenschaft* zeigt diese Ambivalenz: „*Was heisst Leben?* – Leben – das heisst: fortwährend Etwas von sich abstossen, das sterben will; Leben – das heisst: grausam und unerbittlich gegen Alles sein, was schwach und alt an uns, und nicht nur an uns, wird. Leben – das heisst also: ohne Pietät gegen Sterbende, Elende und Greise sein?“ (3: 400) Ist das Individuum bestrebt, Formen bedürfniskonformen Denkens zu überwinden, so kommt es darauf an, das von sich abzustoßen, was die weitere Entwicklung hemmt (und in diesem Sinn „sterben will“). Das illusionäre Denken dieser oder jener Art ist dasjenige, „was schwach und alt an uns, und nicht nur an uns“, geworden ist; gegen es müssen wir „grausam und unerbittlich“ sein, um wachsen zu können. Um ein starker Geist werden zu können, ist es erforderlich, „ohne Pietät gegen Sterbende, Elende und Greise“ im *mentalen* Sinn zu sein, d.h. gegen Theorien und Weltanschauungen, die eigentlich schon überholt sind. „Du sollst nicht tödten“ – aber fortwährend tödten wir die Gedanken und Produkte Anderer, es ist nöthig, fortwährend lassen wir in uns etwas sterben, damit etwas anderes lebe. Wie das Leben des Menschen mit einem fortwährenden Absterbenlassen Hand in Hand geht: die Menschheit muß sich immer *häuten*.“ (9: 236) Der zitierte Aphorismus lässt aber auch eine ganz andere Interpretation zu, die ins soziopolitische Register dogmatischer Art gehört und dem Sozialdarwinismus, dem Rassismus, dem Faschismus zuarbeitet. Diese Deutung hat zwei Bestandteile: Erstens wird das *Leben im Allgemeinen* – nicht nur die Persönlichkeitsentwicklung – als ein Geschehen aufgefasst, in dem das nicht mehr Lebensfähige, das Schwache und Alte ständig ausgeschieden wird; zweitens wird *gefordert*, sich so zu verhalten, dass man im Einklang mit der *Natur des Lebens* steht. Dem großen Naturgesetz entsprechend handelt man demnach, wenn man unerbittliche Härte walten lässt gegen *reale* „Sterbende, Elende und Greise“, gegen *reale* Alte und Schwache.

Nietzsche denkt in beiden Registern: Zum einen plädiert er für die Überwindung des bedürfniskonformen Denkens, zum anderen vertritt er die Theorie des großen Naturgesetzes, die eine auf seine Ideologie₃ als Legitimationsinstanz zugeschnittene *neue Form* des bedürfniskonformen Denkens darstellt. Er schwankt zwischen beiden Denkweisen hin und her und vermengt sie; daher ist er *auch* ein fundamental zweideutiger und gefährlicher Denker. So stellt die nationalsozialistische Berufung auf Nietzsche keineswegs ein *totales* Missverständnis dar.

Dass ihm die areligiös-naturalistische Metaphysik₂ des großen Naturgesetzes plausibel erscheint, hängt damit zusammen, dass er den Entwicklungsprozess der starken Persönlichkeit auf das Leben im Allgemeinen *projiziert* hat. Die Einsicht in den Mechanismus der periodischen Abstoßung bestimmter Theorien, Weltanschauungen, Wertüberzeugungen um des persönlichen (und dann auch des kollektiven) Wachstums willen verwandelt sich so in die Erkenntnis einer *objektiven Entwicklungslogik des Lebens*. Eine Aufforderung wie „[W]as fällt, das soll man auch noch stossen“ (4: 261), bedeutet im ersten Register etwas ganz anderes als im zweiten.

Nietzsche 3 folgt über weite Strecken dieser Metaphysik₂, die formal ähnlich funktioniert wie die marxische Entfremdungstheorie. Der Theoretiker meint, die harten Grundgesetze des Lebens zu kennen, von denen man in der Praxis abgewichen ist, und er will in neuer Form eine Praxis wiederherstellen, die der Natur des Lebens entspricht.

Der Kranke ist ein Parasit der Gesellschaft. In einem gewissen Zustande ist es unanständig, noch länger zu leben. [...] Eine neue Verantwortlichkeit schaffen, die des Arztes, für alle Fälle, wo das höchste Interesse des Lebens, des *aufsteigenden* Lebens, das rücksichtsloseste Nieder- und Beiseite-Drängen des *entartenden* Lebens verlangt – zum Beispiel für das Recht auf Zeugung, für das Recht, geboren zu werden, für das Recht, zu leben ... (6: 134)

Nietzsche 3 spricht vom „Gesetz der *Selektion*“, das dadurch durchkreuzt worden sei, dass man die „Partei alles Schwachen“ genommen habe, „alles dessen, was *zu Grunde geben soll*“ (6: 374). Diese *Entfremdung von der natürlichen Ordnung* ist wieder rückgängig zu machen. Nietzsches scharfe Ablehnung des Christentums hängt zum Teil damit zusammen, dass er ihm in der Drei-Phasen-Theorie der Geschichte den entscheidenden ‚Sündenfall‘ zuschreibt: Durch das „Mitleiden der That mit allen Missrathnen und Schwachen“ (6: 170) habe das Christentum das zuvor noch weitgehend befolgte „Gesetz der *Selektion*“ durchbrochen. Daraus ergibt sich: „Die Schwachen und Missrathnen müssen zu Grunde gehen: erster Satz *unsrer* Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen.“ (6: 170)

Das Mitleiden kreuzt im Ganzen Grossen das Gesetz der Entwicklung, welches das Gesetz der *Selection* ist. Es erhält, was zum Untergange reif ist, es wehrt sich zu Gunsten der Enterbten und Verurtheilten des Lebens, es giebt durch die Fülle des Missrathnen aller Art, das es im Leben *festhält*, dem Leben selbst einen düsteren und fragwürdigen Aspekt. (6: 173)

Die Hypostasierung der anspruchsvollen Persönlichkeitsmoral zum großen Naturgesetz hat verheerende Konsequenzen. Derjenige, der es erkannt zu haben und so über das vermeintlich höhere Wissen zu verfügen glaubt, meint objektiv beurteilen zu können, welches Leben lebenswert ist und welches nicht. Jede ihm missliebige Gruppe kann durch Zuordnung zum „*entartenden* Leben[]“ theoretisch zum Tod verurteilt werden; die faktische Tötung folgt dann bei Bedarf nach. Es ist etwas grundsätzlich anderes, ob z.B. ein starker Geist freiwillig aus dem Leben scheidet, „wenn es nicht mehr möglich ist, auf eine stolze Art zu leben“ (6: 134), oder ob andere Menschen aufgrund ihrer gesellschaftlichen Position (z.B. als Arzt) und ihrer vermeintlichen Einsicht in das große Naturgesetz darüber befinden, ob jemand am Leben bleiben darf oder nicht. Die Selbsttötung ist unter bestimmten Bedingungen „eine ganz natürliche nahe liegende Handlung, welche als ein Sieg der Vernunft billigerweise Ehrfurcht erwecken sollte“; ihr wird die Sucht gegenüber gestellt, „sich mit ängstlicher Berathung von Aerzten und peinlichster Lebensart von Tag zu Tag fortzustricken“ (2: 85); vgl. ERGÄNZUNG 21, Abschnitt 6.4.

Nietzsche 3 glaubt, „zwei Jahrtausende Widernatur und Menschenschändung“ durchschaut zu haben: „Jene neue Partei des Lebens, welche die grösste aller Aufgaben, die Höherzüchtung der Menschheit in die Hände nimmt, eingerechnet die schonungslose Vernichtung alles Entartenden und Parasitischen, wird jenes *Zuwiel an Leben* wieder möglich machen, aus dem auch der dionysische Zustand wieder erwachsen muss.“ (6: 313) Durch dieses fragwürdige Theorem wird die Vernichtung alles Missliebigen legitimiert. Es handelt sich um ein weiteres beliebig anwendbares Denkmuster. Jeder kann es nutzen, um die in seinem Wertsystem negativ Bewerteten auszuschalten: „Voll ist die Erde von Überflüssigen, verdorben ist das Leben durch die Viel-zu-Vielen.“ (4: 55) Es gibt nach dieser Theorie objektiv misslungene Fälle, denen keine Lebensberechtigung zukommt. Dann erscheint es als gute Tat, die Entarteten zu eliminieren. Die Grundidee kann z.B. auch rassentheoretisch ausbuchstabiert werden. Alle Theorien dieser Art glauben, das große Naturgesetz definitiv erkannt zu haben und zu seiner konsequenten Umsetzung beitragen zu müssen.

7. Nietzsches soziopolitisches Programm und seine Dogmatisierung

Für Ansätze, die in der Tradition aufklärerischen Denkens verwurzelt sind, liegt es nahe, eine *nichtletztgültige* und *gradualistische* Haltung zu vertreten: „Versuchen wir, unsere Einsichten so weit wie möglich

im Volk zu verbreiten, wobei auch kleine Fortschritte wichtig sind; jeder Mensch hat die Chance, im Denken und Leben *stärker*, d.h. unabhängiger und freier zu werden“. Nietzsche schlägt einen deutlich anderen Weg ein. Er vertritt eine extrem *elitäre* Einstellung, die mit einer unüberbrückbaren Differenz zwischen Elite und Masse rechnet, sowie ein streng hierarchisches gesellschaftliches Ordnungsmodell. Damit verbunden ist die dogmatische Überzeugung, das *definitiv richtige* soziopolitische Programm erkannt zu haben, das aus dem großen Naturgesetz ableitbar sein soll. Dabei orientiert sich Nietzsche an einem Kulturmodell, das er in einer bestimmten Entwicklungsphase Griechenlands beispielhaft realisiert sieht; auf dieses Modell besinnt er sich in neuer, der zeitgenössischen Weltlage angepasster Form zurück.

Durch die Bindung an diese Ideologie₃ erfahren Nietzsches Aussagen über starke und schwache Persönlichkeiten eine spezifische Zuspitzung. Die starke Persönlichkeit ist nach den bisherigen Bestimmungen erstens eine, die sich vom bedürfniskonformen Denken so weit wie möglich zu lösen versucht und die zweitens den Prinzipien des anthropologischen Realismus folgt. Jetzt kommt drittens hinzu: Die starke Persönlichkeit ist ein Elitemensch, der von der Masse völlig abgetrennt und zur Herrschaft über sie bestimmt ist. Der *Herr* ist auch der, der im Gesellschaftssystem bereits das Sagen hat oder dazu ausersehen ist, künftig das Sagen zu haben und die ‚Sklavenmenschen‘ zu beherrschen. Nietzsche nimmt an, dass im großen Naturgesetz genau diese Herrschaftsordnung angelegt ist, von der die Menschen jedoch leider abgefallen seien.

Die kognitive Ideologietheorie löst Nietzsches Verbindung zwischen der persönlichkeits-theoretischen Perspektive und seiner mit dogmatischem Anspruch vertretenen Ideologie₃ auf. Das Festhalten am elitär-hierarchischen Ordnungsmodell, das bereits bei Nietzsche 1 ausgeformt ist, verhindert, dass die aufklärerische Tendenz seiner Theorie des bedürfniskonformen Denkens sich ungehindert entfalten kann. Während zum illusionstheoretischen Ansatz am besten ein soziopolitisches Programm passt, das sich die Förderung selbstbestimmter Denk- und Lebensformen bei möglichst vielen Menschen zum Ziel setzt, visiert Nietzsche, Elite und Masse auf essenzialistische Weise trennend, eine „neue Art Versklavung“ an, die angeblich „zu jeder Verstärkung und Erhöhung des Typus ‚Mensch‘ gehört“ (3: 629).

Der Übergang von Nietzsche 1 zu 2 ist über weite Strecken eine Wende von der Metaphysik₂ zur illusionenkritischen Aufklärung und zur undogmatischen Einstellung. Hinsichtlich der Ideologie₃ hält Nietzsche 2 – und vor allem Nietzsche 3 – jedoch am elitär-hierarchischen Ordnungsmodell und dessen dogmatischer Überhöhung fest; die höheren Weihen werden nur mittels einer anderen Hintergrundtheorie erlangt als im Frühwerk. Ein Blick auf Nietzsche 1 lohnt sich daher. Leitend ist hier die Werthaltung „Nur auf den Genius, den großen Einzelnen kommt es an – alles andere ist nur von Bedeutung, sofern es zur Erzeugung des Genius beiträgt“. Der Genius ist für Nietzsche 1 „Ziel-punkt und letzte Absicht der Natur“ (7: 336), die Natur strebt danach, „zur *Vollkommenheit* zu kommen“ (7: 413). Die „letzte Absicht der Natur“ gilt es nach dem bekannten Muster zu erkennen, um dann aktiv zur Realisierung des vorgegebenen Zwecks der Menschheit beizutragen. Die „Vollendung der Natur“ besteht eben in der „*Erzeugung des Philosophen, des Künstlers und des Heiligen in uns und ausser uns*“ (1: 382).

Der „grausame Ursprung“ des Staates „und das barbarische Gebahren desselben“ weisen darauf hin, dass der Staat „seinem letzten Zweck nach, eine Schutz- und Pflgeanstalt für *Einzelne*, für den Genius“ (7: 168) ist. Das Bestreben, Gesellschaft und Staat ganz darauf auszurichten, „einer geringen Anzahl olympischer Menschen die Produktion der Kunstwelt zu ermöglichen“ (1: 767), wird so mit höheren Weihen ausgestattet. Als naturgemäß gilt ein Zustand, in dem die große Mehrheit der Menschen in der „Welt der Noth“ (1: 714) schuftet, um den wenigen höheren Menschen die wahre Kulturarbeit zu ermöglichen. Löst das Sklaventum sich auf, so kann der Genius nicht mehr erzeugt werden. Die *natürliche* Rolle der Bevölkerungsmehrheit ist die des Dieners für die höheren Menschen.

Die Bildung, die vornehmlich wahrhaftes Kunstbedürfnis ist, ruht auf einem erschrecklichen Grunde [...]. Damit es einen breiten tiefen und ergiebigen Erdboden für eine Kunstentwicklung gebe, muß die ungeheure Mehrzahl

im, Dienst einer Minderzahl, *über* das Maaß ihrer individuellen Bedürftigkeit hinaus, der Lebensnoth sklavisch unterworfen sein. Aufn ihre Unkosten, durch ihre Mehrarbeit soll jene bevorzugte Klasse vom Existenzkämpfe ent-rückt werden, um nun eine neue Welt des Bedürfnisses zu erzeugen und zu befriedigen. (1: 767)

Demokratisierungstendenzen, die zu befürworten für eine aufklärerische Haltung nahe liegt, er-scheinen als *widernatürlich*: Während der gute alte Sklave sich mit seiner Dienerrolle abfindet, will der schlechte neue Sklave seine Ketten sprengen; eben dieses Streben führt aber dazu, dass die ‚wahre‘ Kultur zerstört und unmöglich wird. Die Auflösung der strikten Herrschaftsstrukturen muss daher gestoppt und die Erneuerung der naturgemäßen Ordnung angestrebt werden.

Diese metaphysische₂ Legitimation einer harten Herrschaftsordnung lässt eine beliebige Ver-schärfung des Leidens zu, ja fordert sie sogar: „Das Elend der mühsam lebenden Menschen muß noch gesteigert werden“ (1: 767). Die „herrliche Kultur“ ist für Nietzsche 1 notwendig ein „bluttrie-fender Sieger [...], der bei seinem Triumphzuge die an seinen Wagen gefesselten Besiegten als Skla-ven mitschleppt“, denen jedoch „eine wohlthätige Macht die Augen verblendet hat“, etwa durch die Vorspiegelung einer „Würde der Arbeit“ (1: 768f.).

Dem Staat kommt für die Erreichung der ‚wahren‘ Kultur eine entscheidende Bedeutung zu, denn allein durch seine „eiserne Klammer“ kann jene „Scheidung der Gesellschaft“ (1: 769) in Herr-schende und Beherrschte vorgenommen werden. Nietzsche betont,

mit welcher mitleidlosen Starrheit die Natur, um zur Gesellschaft zu kommen, sich das grausame Werkzeug des Staates schmiedet – nämlich jenen *Eroberer* mit der eisernen Hand, der nichts als die Objektivation des bezeichne-ten Instinktes ist. An der undefinirbaren Größe und Macht solcher *Eroberer* spürt der Betrachter, dass sie nur Mit-tel einer in ihnen sich offenbarenden und doch vor ihnen sich verbergenden Absicht sind. (1: 770)

Die metaphysische₂ Rechtfertigung des starken Staats, der eine strikte Scheidung der Gesellschaft etabliert, führt auch zur höheren Legitimation des Krieges. Bei den Griechen konnten nur in den Zwischenpausen des „schrecklichen Kriegsgewölk[s]“ die „leuchtenden Blüten des Genius“ (1: 772) hervorsprießen. Nietzsche hebt hervor, „daß der Krieg für den Staat eine ebensolche Nothwen-digkeit ist, wie der Sklave für die Gesellschaft“ (1: 774). Nur im Krieg wird deutlich, dass der Staat keine „Schutzanstalt egoistischer Einzelner“ ist, „sondern in Vaterlands- und Fürstenliebe einen e-thischen Schwung aus sich erzeugt, der auf eine viel höhere Bestimmung hinweist“ (1: 774).

Dem Nicht-Genius kommt, für sich genommen, keine Würde zu – nur insofern er zum „Mittel des Genius“ wird, erhält er einen „Grad von Würde“:

[J]eder Mensch, mit seiner gesammten Thätigkeit, hat nur soviel Würde, als er, bewußt oder unbewusst, Werk-zeug des Genius ist; woraus sofort die ethische Consequenz zu erschließen ist, daß der „Mensch an sich“, der ab-solute Mensch, weder Würde, noch Rechte, noch Pflichten besitzt: nur als völlig determinirtes, unbewussten Zwecken dienendes Wesen kann der Mensch seine Existenz entschuldigen. (1: 776)

Die griechische gilt Nietzsche 1 als diejenige Kultur, in der die letzte Absicht der Natur zum Vor-schein gekommen ist. Die metaphysische₂ Kulturinterpretation erblickt in den „Erscheinungsformen des hellenischen Wesens nur nothwendige Hilfsmechanismen und Vorbereitungen jenes letzten Zieles“ (7: 336). Durch Rückbesinnung auf die ‚wahre‘ griechische Kultur soll die Krise der Gegen-wart bewältigt werden. Das gilt auch für „die Stellung des *hellenischen Weibes*“, die in neuerer Zeit als „unwürdig und der Humanität widerstrebend“ angesehen wird: „sollte nicht das Wesen und die Stel-lung des hellenischen Weibes einen *nothwendigen* Bezug zu den Zielpunkten des hellenischen Willen’s haben?“ (7: 349)

Aus dem Glauben an einen normativ gehaltvollen Plan der Natur ergibt sich auch ein spezifisches Bildungskonzept. Während die „wahre Bildung“ an „der aristokratischen Natur des Geistes fest-hält“, sind diejenigen, die für die Erweiterung der Bildung eintreten, bestrebt, „die heiligste Ordnung im Reiche des Intellectes umzustürzen, die Dienstbarkeit der Masse, ihren unterwürfigen Gehorsam, ihren Instinkt der Treue unter dem Scepter des Genius“ (1: 698). Eine „Bildung der Masse“ stellt somit einen Verstoß gegen die „heilige Naturordnung“ dar, der das Ziel „Bildung der einzelnen aus-gelesenen, für große und bleibende Werke ausgerüsteten Menschen“ (1: 698) entspricht.

Während dieses soziopolitische Programm bei Nietzsche 2 aufgrund der antimetaphysischen₂ Ausrichtung phasenweise zurückgedrängt, nicht aber ganz überwunden wird, kommt es bei Nietzsche 3, der auch eine neue, dazu passende dogmatische Metaphysik₂ etabliert, wieder verstärkt zum Zug. Er erweist sich als Entfremdungdenker, der die verloren gegangene natürliche Ordnung wiederherstellen will. So konstatiert er, dass das *natürliche* bzw. dem Wesen der Geschlechter entsprechende Verhältnis zwischen Mann und Frau ausgehöhlt werde: „Das Weib will selbständig werden“ (5: 170), aber es ist „etwas zur Dienstbarkeit Vorbestimmtes und in ihr sich Vollendendes“ (5: 175). Der das Wesen der Frau vermeintlich Kennende nimmt Anstoß an der „Corruption der Instinkte“ (5: 172). Die generelle These von der Notwendigkeit der Sklaverei für eine höhere Kultur kann zur Legitimation jeder beliebigen ‚Sklaverei‘ verwendet werden.

In diesem Kontext zeigen sich auch weitere nachteilige Folgen der Verbindung des Persönlichkeitstheoretischen Modells mit der elitär-hierarchischen Ideologie₃. Im ersten Register ist der herausragende Mensch der starke und kreative Geist, der sich vom bedürfniskonformen Denken weitestgehend gelöst hat; im zweiten Register gehört zu den herausragenden Menschen gerade auch – wie das Denken von Nietzsche 1 zeigt – der *Eroberer*, der andere Völker brutal unterwirft. Die Verteidigung des starken Geistes gegen Entwertungsversuche ist etwas grundsätzlich anderes als die Verteidigung der Stärke des Eroberertyps. Die Befreiung vom bedürfniskonformen Denken darf insbesondere nicht mit der Befreiung der ‚Bestie Mensch‘ (6: 99) vermengt werden. Bei Nietzsche 3 entsteht zuweilen der Eindruck, dass es nötig sei, das gezähmte Raubtier Mensch von seiner Zähmung zu befreien, um es wieder zu Eroberungen zu befähigen, aus denen dann eine neue, mit dem großen Naturgesetz im Einklang stehende Weltordnung hervorgeht. Um eine ‚höhere Cultur‘ zu erzeugen, erscheint es unausweichlich, dass ‚Raubmenschen, noch im Besitz ungebrochener Wollenskräfte und Macht-Begierden‘ (5: 206), sich andere unterwerfen. Die ‚wahre‘ Kultur scheint nur realisierbar zu sein, wenn ein ‚unbedingt Befehlende[r]‘ (5: 120) die Dinge in die Hand nimmt. Zu den alten und neuen Vornehmen gehört die ‚entsetzliche Heiterkeit und Tiefe der Lust in allem Zerstören, in allen Wollüsten des Siegs und der Grausamkeit‘ (5: 275).

In diesem Kontext spielt die neue Metaphysik₂ vom universell wirksamen Willen zur Macht eine wichtige Rolle; vgl. Kapitel 4.2.3. Herrscht nämlich bereits in der Natur, dem großen Gesetz entsprechend, ‚die tyrannisch-rücksichtenlose und unerbittliche Durchsetzung von Machtansprüchen‘ (5: 37), so ist diese auch auf menschlicher Ebene *berechtigt*. Das ist von dem Entwurf einer Kultur der zunehmenden Selbstbestimmung des Denkens und Lebens, einer Persönlichkeitskultur im Rahmen des weltanschaulichen Toleranzprinzips meilenweit entfernt.

Im Persönlichkeitstheoretischen Register ist es sinnvoll, dass die stärkeren Köpfe sich den schwächeren zuwenden und sie in ihrer Entwicklung hin zu einem weniger bedürfniskonformen Denken zu fördern versuchen. Im Eroberungsregister hingegen liegt es nahe, dass sich diejenigen, die eine rigide Herrschaftsordnung zu etablieren bzw. aufrechtzuerhalten versuchen und sich dabei als ‚höhere‘ Menschen begreifen, von den ‚niedereren‘ Menschen fernhalten. Würden sie von ihrer Denk- und Lebensweise angesteckt, so würde dies die ‚wahre‘ Herrschaftsordnung aufweichen. Im Eroberungsregister ist die Vermischung der ‚Herrenmenschen‘ mit den ‚Sklavenmenschen‘ zu vermeiden. Rassentheorien, die auf andere Weise ebenfalls auf dem Glauben an das große Naturgesetz beruhen, haben diese Konsequenzen systematisch entfaltet.

Für Nietzsches dogmatische Ideologie₃ stellen demokratische Tendenzen einen Abfall von der natürlichen Ordnung der Dinge dar. Eine neue Form der aristokratischen Kastenherrschaft müsse etabliert werden, um zu einer neuen Hochkultur vordringen zu können. Die ‚wahre‘ Aristokratie nimmt ‚mit gutem Gewissen das Opfer einer Unzahl von Menschen hin [...], welche *um ihretwillen* zu unvollständigen Menschen, zu Sklaven, zu Werkzeugen herabgedrückt und vermindert werden müssen‘ (5: 206). Die Lehre vom Willen zur Macht fungiert in diesem Kontext als Ideologie₁, welche Nietzsches soziopolitische Programm untermauert: ‚Leben selbst ist *wesentlich* Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung‘ (5: 208). Jedes autoritäre Regime

kann sich so als mit dem Wesen des Lebens übereinstimmend begreifen. Den Demokraten hingegen wird vorgeworfen, sie wollten eine diesem Wesen widersprechende Gesellschaft, die deshalb zum Untergang verurteilt ist. Natürlich bzw. wesentlich ist eine hierarchisch in Herren und Sklaven gegliederte Gesellschaft. Beide Gruppen folgen einer spezifischen Moral. Eine Entartung liegt vor, wenn die Sklavenmoral zur vorherrschenden Moral wird. Nietzsche erwägt nicht die Möglichkeit einer elementaren Sozialmoral, auf der dann die anspruchsvolle Persönlichkeitsmoral aufbaut.

Die Hypostasierung der anspruchsvollen Persönlichkeitsmoral zum großen Naturgesetz, in dem auch das elitär-hierarchische Ordnungsmodell verankert wird, führt bei Nietzsche zu einer neuen Variante des entfremdungstheoretischen Drei-Phasen-Schemas der Geschichte. Die *ursprüngliche* Herrenmoral ist durch die sich immer weiter ausbreitende und insbesondere durch bestimmte Religionen gestützte Sklavenmoral angekränktelt und zurückgedrängt worden. Phase 1 ist durch die ursprünglichen aristokratischen Werturteile gekennzeichnet, Phase 2 ist das lange Stadium des *Niedergangs* dieser Einstellung, in dem der ‚Herdeninstinkt‘ immer stärker zur Vorherrschaft gelangt; Phase 3 steht für die künftige Erneuerung der aristokratischen Werte, die durch Nietzsche in der Gegenwart angebahnt wird. Verantwortlich für den Übergang von Phase 1 in Phase 2 ist „die *priesterliche* Kaste“ (5: 264), insbesondere in ihrer jüdischen Gestalt. Sie vollzieht eine Umwertung der Werte, indem sie die aristokratischen Leitwerte entwertet.

Alles, was auf Erden gegen „vor Vornehmen“, „die Gewaltigen“, „die Herren“, „die Machthaber“ gethan worden ist, ist nicht der Rede werth im Vergleich mit dem, was *die Juden* gegen sie gethan haben: die Juden, jenes priesterliche Volk, das sich an seinen Feinden und Überwältigern zuletzt nur durch eine radikale Umwerthung von deren Werthen, also durch einen Akt der *geistigsten Rache* Genugthuung zu schaffen wusste. (5: 267)

Sie haben verkündet: „[D]ie Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten, die Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Hässlichen sind auch die einzig Frommen, für sie allein giebt es Seligkeit [...]“ (5: 267) Die brisante These, dass „mit den Juden *der Sklavenaufstand in der Moral*“ (5: 268) beginne, beruht auf der herausgearbeiteten Hypostasierung. Nietzsche argumentiert in diesem Kontext nicht biologisch (z.B. rassentheoretisch), sondern kulturphilosophisch-werttheoretisch, doch das eine lässt sich leicht mit dem anderen verbinden. Außerdem kann die Konstruktion genutzt werden, um die Herrschaft über die Juden geschichtsphilosophisch zu legitimieren: Beginnt der Sklavenaufstand in der Moral mit ihnen, so muss das Bestreben, eine neue Herrenmoral zu begründen, mit der Niederhaltung der Juden kombiniert werden, da von ihnen – sofern sie an der beschriebenen Werthaltung festhalten – eine Gefahr für jede Herrenmoral ausgeht. Dabei können dann unterschiedliche Varianten der Niederhaltung gewählt werden.

Das Christentum interpretiert Nietzsche als Weiterführung der jüdischen Tendenz, welche die Entfremdung von den ‚wahren‘ Werten vorantreibt. Auch die Demokraten und die Sozialisten werden den Kräften des Verfalls zugerechnet, die sich gegen die Vornehmen verschworen haben. Seine welthistorische Mission sieht Nietzsche darin, die vornehmeren Ideale erneut zur Geltung zu bringen. Dazu muss die zur Vorherrschaft gelangte Sklavenmoral systematisch entlarvt und eine neue Herrenmoral begründet werden, welche den ‚Sündenfall‘ aufhebt. Die Geschichte erscheint im entfremdungstheoretischen Register als Schauplatz des großen Kampfs zwischen Herren- und Sklavenmoral, in dem die „vornehme Werthungsweise aller Dinge“ (5: 287) zwar gegenwärtig verloren hat, aber der Kampf geht weiter, und die neue Herrenmoral wird in der Zukunft siegen. Vom Entfremdungsschema, das an die dogmatische Haltung gekoppelt ist, löst sich die kognitive Ideologietheorie grundsätzlich, und damit entfällt auch die Möglichkeit, den jeweiligen Gegner mit der „Widernatur“ (5: 286) in Verbindung zu bringen.

Nietzsche ist aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie und der undogmatischen Aufklärungsphilosophie (insbesondere der areligiösen Variante) ein Denker mit zwei Gesichtern. Er ist über weite Strecken ein undogmatischer kritischer Aufklärer, anthropologischer Realist und Theoretiker des bedürfniskonformen Denkens. Nietzsche ist aber auch *Gegenaufklärer*, der selbst Mechanismen des bedürfniskonformen Denkens verfällt, eine neue dogmatische Metaphysik₂ verkündet, ein elitär-hierarchisches Gesellschaftsmodell vertritt und den Raubtiermenschen verherrlicht. Diese Verbin-

dung lässt sich auf die beschriebene Weise auflösen. Zu dieser Auflösung gehört auch, dass die extreme Wertung „Nur auf den großen Einzelnen kommt es an“, die zu einer radikalen Trennung der Menschentypen in essenzialistischem Stil und zur Vernachlässigung der elementaren Sozialmoral führt, ersetzt wird durch „Auch auf den großen Einzelnen – der vorrangig als starker und kreativer Geist begriffen wird – kommt es an“. Für die produktive Weiterführung von Denkansätzen Nietzsches ist es wichtig, seine dunklen Seiten nicht auszuklammern und herunterzuspielen, sondern sich ihnen zu stellen.

ERGÄNZUNG 24: Mannheims Wissenssoziologie

1. Zur Wissenssoziologie im Allgemeinen und zu Schelers Ansatz

Die in den 20er Jahren von Max Scheler (1874–1928) und Karl Mannheim (1893–1947) entwickelten wissenssoziologischen Ansätze verlagern die Ideologiediskussion auf signifikante Weise. Im Konservatismus, Liberalismus, Sozialismus, Faschismus usw. geht es primär darum, eine bestimmte Ideologie₃ – und damit zusammenhängend auch eine Ideologie₂ – durchzusetzen, die gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrem Sinn zu gestalten. Geschieht dies im Rahmen einer dogmatischen Einstellung, die das definitiv richtige soziopolitische Programm zu vertreten meint, so wird der Gegner mit Ideologie₁ vorwürfen konfrontiert – ihm wird nicht zuletzt vorgehalten, die definitiv falschen Werte und Ziele zu verfolgen. Scheler und Mannheim gehen demgegenüber zumindest ansatzweise zur neutralen Erforschung der Ideologien_{3/2} und ihrer Verbindung mit den konkreten Lebenssituationen der Individuen und Gruppen über. Beides wird gebraucht: das engagierte Eintreten für soziopolitische Programme und Weltanschauungen wie auch die Erforschung von Ideologien_{3/2}, möglichst nach erfahrungswissenschaftlichen Prinzipien; vgl. Kapitel 5.2.

Die Wissenssoziologie ist das Resultat des Versuches, die Diskussion des Ideologieproblems aus den ideologisierten_{3/2} politischen Kämpfen der Zeit herauszulösen und zum Gegenstand der wertfreien Analyse einer einzelwissenschaftlichen soziologischen Spezialdisziplin zu machen. Diesen Versuch der methodisch-systematischen Grundlegung einer soziologischen Spezialdisziplin, die sich gezielt den Beziehungen und Abhängigkeiten zwischen Wissen und Gesellschaft als eigenem Erkenntnisgegenstand zuwendet, hat es in den zwanziger Jahren nur in Deutschland gegeben. (Lieber 1985: 66)

ERGÄNZUNG 24 konzentriert sich hauptsächlich auf Mannheims Ansatz; auf Scheler wird nur kurz eingegangen – vgl. aber ERGÄNZUNG 15. Scheler bindet die Wissenssoziologie direkt an seine in philosophisch-metaphysischer Form entfaltete Weltanschauung, während die kognitive Ideologietheorie die erfahrungswissenschaftliche Forschung von solchen starken Prämissen freizuhalten sucht. Schelers Ziel ist es, „eine metaphysisch fundierte Lehre von den gesellschaftlichen Bedingungen der Entstehung und Ausbreitung bestimmter Weltanschauungen und Theorien zu entwickeln“, wobei er „die Existenz einer hinsichtlich ihrer Geltung von historisch-soziologischen Faktoren unabhängigen Wert- und Geistsphäre“ annimmt; zu seiner Theorie gehört das „Theorem einer dem Wesen des Geistes notwendig zukommenden Ohnmacht gegenüber dem sinnblinden Schicksalsgang der massiveren Realfaktoren“ (Lenk 1984: 41) Dabei unterscheidet er zwischen Ideal- und Realfaktoren: „Die Idealfaktoren bilden ein Reich ewiger Wahrheiten, Ideen und Wertwesenheiten in eigener, zeitlos gültiger Rangordnung. Ihnen steht eine davon wesensverschiedene, rein naturale Triebstruktur als Unterbau oder als Inbegriff der Realfaktoren gegenüber, ebenso absolut gültig und historisch invariant.“ (Lieber 1985: 77)

Schelers Wissenssoziologie dringt aufgrund der engen Bindung an die „Lehre vom ewig-gültigen Reich der Ideen und Wertwesenheiten in eigener unwandelbarer Gesetzmäßigkeit“ (84), die für andere Ideologien₂ nicht akzeptabel ist, nur teilweise zu einer *weltanschauungsneutralen* Erforschung der Beziehungen zwischen Wissen und Gesellschaft vor. Wichtige Einsichten werden vor allem dort erlangt, wo generell die Weltanschauungs- und Programmgebundenheit der Gruppen und Kulturformen konstatiert, die Unterschiedlichkeit der Ideologien_{3/2} herausgearbeitet und mit der konkreten Lebenssituation der Gruppen in Verbindung gebracht wird.

An eine bestimmte Weltanschauung gebunden ist auch Schelers in ERGÄNZUNG 15 behandelte „Abgrenzung von drei Wesensformen des Wissens, nämlich Heilswissen, Bildungswissen, Herrschaftswissen“, die darauf abzielt, „gegenüber dem vorherrschend gewordenen und vom Positivismus allein als wissenschaftlich anerkannten Herrschafts- und Leistungswissen die Eigenständigkeit von Religion und Metaphysik als nicht ersetzbare Kultur- und Bildungsformen des Menschen zu verteidigen“ (86). Die *weltanschauungsanalytische Ideologieforschung* arbeitet heraus, wie die jeweils zugrunde liegende Weltansicht im Einzelnen aufgebaut ist. Dabei ist auch zu klären, welche *Wissensansprüche* erhoben werden, etwa in Form religiösen Heilswissens. In dieser Disziplin wird aber nicht

darüber diskutiert, ob diese Ansprüche auch *berechtigt* sind. Die *Rekonstruktion* von Weltanschauungen, soziopolitischen Programmen und den zugehörigen Wissensansprüchen ist von deren *kritischer Prüfung* zu unterscheiden, die in einem anderen Diskurs erfolgt. Die These, positive Wissenschaft, Religion und Metaphysik seien „zeitlos gültige[] Wesensformen menschlichen Wissens“, die „in jedem historischen Zeitpunkt nebeneinander“ (77) bestehen, kann weder durch eine bloße Analyse, noch durch eine Soziologie der Weltanschauungen begründet werden. Ob z.B. die Religion eine solche Wesensform darstellt, lässt sich nicht dadurch klären, dass man auf faktische Gestalten religiösen Glaubens hindeutet, sondern nur dadurch, dass man zumindest einige sich auf die Existenz übernatürlicher Entitäten beziehende Annahmen, auf denen die diversen Religionen beruhen, als vertrauenswürdig erweist. Bei Scheler hat das Theorem die *dogmatische* Funktion, grundsätzliche Angriffe auf Religion und Metaphysik dadurch auszuhebeln, dass diese als unverzichtbare „Wesensformen menschlichen Wissens“ behauptet werden.

2. Von Mannheims Wissenssoziologie zur kognitiven Soziologie der Weltanschauungen und der soziopolitischen Programme

Mannheims geht es um „die Umformung der traditionellen Ideologietheorie zur Wissenssoziologie, zu einer dem politischen Kampf enthobenen und in diesem Sinne neutralen Methode einzelwissenschaftlicher Analyse, die im Kanon akademisch etablierter geistes- und sozialwissenschaftlicher Forschung ihren anerkannten Platz finden soll“ (90). Ich versuche nun, die Wissenssoziologie Mannheims in eine den Prinzipien der kognitiven Ideologietheorie folgende *kognitive Soziologie der Weltanschauungen und der soziopolitischen Programme* zu transformieren. Das geschieht in der Hauptsache durch drei Maßnahmen: Erstens wird klarer als bei Mannheim zwischen Weltanschauungs- sowie Programmanalyse und -soziologie unterschieden. Zweitens wird im soziologischen Bereich ein anderes, nämlich der kognitiven Hermeneutik folgendes Modell benutzt. Mannheim vertritt hier eine Variante der deterministischen Manifestationstheorie der Ideologie; vgl. Kapitel 3.7.3. Drittens wird die weltanschauungs- und programmanalytische Ideologie_{2,3}forschung (einschließlich ihrer soziologischen Unterformen) klarer als bei Mannheim von der erkenntniskritischen Ideologie₁forschung abgegrenzt.

2.1 Mannheims Verständnis von Ideologie

[Marxistische] Ideologiekritik und Wissenssoziologie unterscheiden sich vor allem darin, daß der von beiden verwandte Ideologiebegriff eine völlig unterschiedliche Bedeutung annimmt. Während dieser in der ideologiekritischen Tradition eine vorwiegend pejorative, polemische Funktion besitzt, erhält er innerhalb der wissenssoziologischen Entwürfe Schelers und Mannheims einen „wertfreien“, neutralen Charakter. (Lenk 1984: 42)

Für Theoretiker, die in terminologischen Fragen eine essenzialistische Position vertreten, gibt es hier ein Entweder-oder, welches in der komplexen Ideologieforschung aufgelöst wird; vgl. Kapitel 1.2. Erkenntniskritische, weltanschauungs- und programmanalytische Ideologieforschung sind drei Arbeitsfelder, zu denen jeweils ein bestimmter Ideologiebegriff gehört. Im ersten Fall wird ein Ideologiebegriff mit „vorwiegend pejorative[r] [...] Funktion“ gebraucht, in den beiden anderen Fällen hingegen ein wertfreier, neutraler Ideologiebegriff. „Die Mannheimsche Wissenssoziologie läßt sich *auch* als Theorie der Ideologie⁺ interpretieren, welche die Ideologiepflichtigkeit des Menschen demonstriert: Werthaltungen bzw. Willensrichtungen können wir nicht generell ablegen.“ (Tepe 1988: 203) Der eine Ideologiebegriff schließt den anderen nicht aus. Die essenzialistische Auffassung „Der kritische ist der einzig ‚wahre‘ Ideologiebegriff“ stellt eine Fehleinschätzung dar.

Mannheim unterscheidet zwischen dem partikularen und dem totalen Ideologiebegriff; der erste ist der erkenntniskritischen Dimension zuzuordnen:

Beim *partikularen* Ideologiebegriff geht es darum, daß hier ganz bestimmte Vorstellungen als mehr oder weniger bewußte Verhüllungen bezeichnet werden. „Es kann sich hierbei um eine ganze Skala, von der bewußten Lüge bis zur halbbewusst instinktiven Verhüllung, von der Fremdtäuschung bis zur Selbsttäuschung, handeln.“ (Topitsch/Salamun 1972: 44)

Zum wissenssoziologischen Ansatz gehört demgegenüber „ein radikal oder total gefasster Ideologiebegriff [...], der alles Denken – also auch das eigene – als sozial-seinsverbunden und standortbedingt anerkennt“ (Lieber 1985: 91). Damit wechselt Mannheim von der *Kritik* an den Ideologien₁ zur *Analyse* der als in formaler bzw. struktureller Hinsicht unvermeidbar angesehenen Ideologien_{2/3} über, die dann *soziologisch* mit der Lebenssituation der Trägergruppen in Verbindung gebracht werden. „Die Methode systematischer Erschließung dieser Zusammenhänge hat nichts mehr von Verdächtigung oder Pejoration an sich, sondern meint nur noch wertfreie, systematisch vollzogene und methodisch gesicherte ‚Zurechnung‘ von Seinslagen und Denkstandorten sozialer Gruppen im historisch gesellschaftlichen Geschehen.“ (91) Was immer von der Theorie Mannheims im Einzelnen zu halten ist, die grundsätzliche Ausrichtung seines Ansatzes ist sinnvoll und fruchtbar. Sind Menschen an einen weltanschaulichen Rahmen – und dann auch an ein daraus abgeleitetes soziopolitisches Programm – gebundene Lebewesen, so ist es sinnvoll, diese Bindung genauer unter die Lupe zu nehmen. Das jeweilige Überzeugungssystem ist zu rekonstruieren, seine Voraussetzungen sind zu erschließen, und dann ist soziologisch sein Verhältnis zu den konkreten Lebensbedingungen der ihm folgenden Menschen zu bestimmen.

Nebenbei sei bemerkt, dass auch innerhalb der erkenntniskritischen Ideologie₁forschung ein *totaler* Ideologiebegriff verwendet werden kann, der jedoch eine andere Stoßrichtung hat. Innerhalb der Weltanschauungsanalyse zeigt der totale Ideologiebegriff an, dass alles Denken eines Individuums stets in eine Ideologie₂, einen weltanschaulichen Rahmen eingebettet ist. In der erkenntniskritischen Dimension indiziert hingegen der *andere* totale Ideologiebegriff, dass man sich nicht damit begnügt, einige Überzeugungen des Gegners als mehr oder weniger bewusste Verhüllungen zu kritisieren, sondern dass man – um Formulierungen Mannheims zu verwenden – „die gesamte Weltanschauung des Gegners (einschließlich der kategorialen Apparatur) in Frage“ (Mannheim 1969: 54) stellt. Dieser totale Ideologiebegriff fällt zusammen mit Ideologie₄ = *definitiv* falsches Bewusstsein weltanschaulicher oder soziopolitischer Art; vgl. Kapitel 1.3. Ein Beispiel dafür ist die der dogmatischen Haltung verpflichtete Religionskritik, die von einer areligiösen „kategorialen Apparatur“ getragen wird; vgl. ERGÄNZUNG 21. Im ersten Fall, d.h. beim partikularen Ideologiebegriff, meint man mit dem Gegner „auf derselben Basis zu stehen“ (Mannheim 1969: 54) und nimmt an, dass die Täuschungsquellen beseitigt werden können; im zweiten Fall, d.h. beim totalen *erkenntniskritischen* Ideologiebegriff (Ideologie₄) ist der Verdacht hingegen radikal: Das eine Gedankensystem wird aus der Sicht des anderen grundsätzlich problematisiert.

2.2 Weltanschauungsanalyse und Weltanschauungssoziologie

Zunächst zur Unterscheidung zwischen Weltanschauungs*analyse* und *-soziologie*, die Übertragung auf soziopolitische Programme kann dann leicht vorgenommen werden. Zur Weltanschauungs*analyse* gehört die Aufgabe,

die jeweiligen Systematisierungszentren, d.h. jene letzten kategorialen Struktureinheiten, an welchen jedes denkende Individuum innerhalb eines Kulturkreises notwendig partizipiert, begrifflich zu erfassen. Jedem Denken inhärieren nach Mannheim bestimmte, vor aller Reflexion im Medium begrifflicher Erkenntnis liegende Voraussetzungen, die [...] gleichsam die geistige Lebensluft bilden, in welcher das erkennende Subjekt atmet. Deshalb berufe man sich auf diese Prämissen wie auf Selbstverständlichkeiten, die keiner weiteren Begründung bedürften. (Lenk 1984: 42)

Zu verschiedenen Zeiten und in unterschiedlichen soziokulturellen Kontexten sind unterschiedliche „werthafte[] Setzungen, Kategorien und unbefragte[] Aprioritäten lebendig“ (43).

Der Weltanschauungs*soziologie* ist demgegenüber „die Lehre von der Seinsverbundenheit des Wissens“ zuzuordnen, „welcher die Aufgabe zukommt, die Tatsache der Seinsgebundenheit des Denkens aufzuweisen, zu beschreiben und in ihrer Struktur zu analysieren und sich dann in einem weiteren Denkschritt auch Gedanken über die *erkenntnistheoretische Relevanz* dieser Tatsache zu machen“ (Topitsch/Salamun 1972: 45). Unter „Seinsgebundenheit“ kann im Rahmen der kognitiven Ideologietheorie verstanden werden, dass die Weltanschauungen und die soziopolitischen Programme von Individuen und

Gruppen vertreten werden, die in einem bestimmten soziokulturellen Kontext leben, in dem diese Denkformen *eine bestimmte Funktion erfüllen*. Eine neue Weltanschauung etwa fällt nicht vom Himmel, sie kommt vielmehr in einem bestimmten soziokulturellen Kontext unter genauer zu klärenden Bedingungen auf und lässt sich als Versuch begreifen, die hier entstandenen Orientierungsprobleme zu lösen. Jede Weltanschauung und jedes soziopolitische Programm sind in diesem Sinn seinsgebunden, d.h. *an einen soziokulturellen Kontext gebunden, in dem sie eine Funktion erfüllen*.

Welche erkenntnistheoretische Relevanz dieser Gebundenheit zukommt, ist im *erkenntnistheoretischen* Diskurs zu klären; beide Ebenen sind zu trennen. Es wäre ein Fehler, den Aufweis der Seins- bzw. soziokulturellen Gebundenheit und Funktionalität einer Weltanschauung direkt als Stütze einer *relativistischen* Position zu verbuchen. „Seinsverbundenheit und mangelnde Objektivität des Denkens werden [...] identisch“ (Lenk 1984: 46) – diese Konsequenz ist keineswegs unumgänglich. Für die kognitive Soziologie der Weltanschauungen, der soziopolitischen Programme wie auch der Wissenschaft gilt keineswegs die These, die Neusüss der Wissenssoziologie zuschreibt, „*daß es objektive wissenschaftliche Erkenntnis überhaupt nicht geben kann*. Alle Wissenschaft löst sich ihr auf in Weltanschauung.“ (Neusüss 1968: 25) Lenk weist richtig darauf hin, dass der Aufweis der „sozialen Bedingtheit“ des menschlichen Bewusstseins „*noch nichts* über seinen Erkenntniswert [besagt], denn ‚bedingt‘ von gesellschaftlichen Verhältnissen ist Bewußtsein *stets*, das richtige wie das falsche“ (Lenk 1984: 357). Weltanschauliche Annahmen, Willensrichtungen und Wünsche wirken sich auf das Denken ebenso aus wie soziokulturelle Kontexte, aber diese Bindungen machen es nicht notwendig objektinadäquat. Die als Weltanschauungsanalyse *und* Weltanschauungssoziologie reformulierte Wissenssoziologie bewegt sich auf einer anderen Ebene als die erkenntniskritische Ideologie₁forschung; die Vermengung der Perspektiven ist zu vermeiden. Der Aufweis der eine bestimmte Art des Denkens tragenden Prämissen und Interessen sagt noch nichts über den *Wahrheitsgehalt* der zugehörigen Theorien aus.

Jedes Denken ist weltanschauungsgebunden, und die Bindung an eine Ideologie₂ wirkt zunächst einmal *welterschließend*, sodass neue Wirklichkeitszusammenhänge erkannt werden können. Mit jedem weltanschaulichen Rahmen und speziell mit jedem Wertsystem und jeder Willensrichtung sind bestimmte *Chancen zur Erkenntnis von Wirklichkeitszusammenhängen* gegeben, ihnen eröffnen sich jeweils spezifische Aspekte der Wirklichkeit. Wenn es bei Mannheim heißt: „[D]ie *Fassungskraft* der verschiedenen Standorte wird an ihren Kategorialapparaturen, ihrem Bedeutungsreichtum usw. meßbar und umkreisbar“ (Mannheim 1969: 244), so deutet das in diese Richtung. „Das ‚Heineinragen‘ des ‚voluntaristischen‘ Moments in das Wissen stellt dessen Gültigkeit [...] nicht in Frage. Im Element der Perspektivität ist Objektivität möglich. Erst das ‚Hineinragen‘ der *hypostasierten* Wertorientierung stellt eine Gefahr für die naturalistische Erkenntnis dar.“ (Tepe 1988: 205) Die unvermeidliche Ideologie₂ kippt, wenn die Mechanismen des bedürfniskonformen Denkens wirksam werden, in eine Ideologie₁ um. Mit diesen Phänomenen befasst sich bekanntlich die erkenntniskritische Ideologie₁forschung.

In einem weiteren Schritt sind die Wissenschaften in die Überlegungen einzubeziehen. Mannheim hat erkannt,

daß auch das wissenschaftliche Denken nicht von allen gesellschaftlichen Einflüssen völlig isoliert werden kann, wie dies extrem positivistische Verfechter des Ideals einer „reinen“ Wissenschaft verschiedentlich behauptet haben. Denn auch das wissenschaftliche Denken geht nicht in einem absolut wertfreien Raum vor sich, sondern stets innerhalb eines bestimmten gesellschaftlichen Rahmens, dessen Normen und Interessenrichtungen die Fragestellungen und Problemauswahl, den Betrachtungsaspekt und die methodischen Perspektiven des wissenschaftlichen Forschers mitbestimmen. Aber diese teilweise normative Fundierung und soziale Bedingtheit alles Denkens muß keineswegs bedeuten, daß jedes wissenschaftliche Denkergebnis von vornherein ideologisch_[1] im Sinne von parteiisch und interessensgebunden ist, was bei *Mannheim* leider nicht deutlich genug zum Ausdruck kommt. (Topitsch/Salamun 1972: 45f.)

Das hängt damit zusammen, dass Mannheim keinen klaren „Unterschied zwischen der Tatsachenerkenntnis und den verschiedensten werthaft-weltanschaulichen Inhalten unseres Bewusstseins“ (46) macht.

Die Wissenssoziologie soll nach Mannheim eine

aufklärerische Funktion in der und für die Gesellschaft haben. Wissenssoziologie kann zwar von Ideologie_[2/3] als standortbedingtem, befangenem Denken nicht befreien, aber sie kann diese Befangenheit und perspektivische Verengung des Denkens mindern, indem sie sie durchsichtig macht. Das Reflexivwerden des standortbedingten Denkens durch die Wissenssoziologie und mittels der Wissenssoziologie verändert dieses Denken selbst – es ist in seinem möglichen Wahrheitsanspruch relativiert und muß demzufolge ein Element ständiger Revisionsbereitschaft in sich enthalten und öffentlich bekunden. (Lieber 1985: 94)

Aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie bedarf es hier der Differenzierung:

1. Die Bindung an eine Weltanschauung, an einen geistigen Standort *überhaupt* ist nicht aufhebbar, wohl aber kann man von einer Ideologie₂ zu einer anderen übergehen.
2. Eine Weltanschauung kann prinzipiell sowohl in dogmatischer als auch in undogmatischer Form vertreten werden, mag letztere auch nicht zu jedem Zeitpunkt realisierbar sein.
3. Die Weltanschauungs*analyse* (nicht die Weltanschauungs*soziologie*) macht die Bindung an eine Weltanschauung, an eine bestimmte Perspektive des Denkens bewusst und durchsichtig. Das bedeutet jedoch nicht zwangsläufig, dass sich substanziell etwas ändert. „Das Reflexivwerden des standortbedingten Denkens“ kann einfach dazu führen, dass man sich der weltanschaulichen Perspektive, der man bislang intuitiv gefolgt ist, nun bewusst wird und sie als Perspektive weiß, ohne diese *inhaltlich* zu modifizieren. Es ist auch möglich, dass ein Individuum, das sich seiner weltanschaulichen Bindung bewusst geworden ist, weiterhin an der *dogmatischen* Überzeugung festhält, dass dies die definitiv wahre Weltanschauung sei.
4. Zu unterscheiden ist daher zwischen dem einfachen Bewusstwerden des eigenen geistigen Standorts und einem speziellen Bewusstsein dieser Art, welches zur *Problemmatisierung* des weltanschaulichen Absolutheitsanspruchs führt. Im ersten Fall ändert sich nur der *Bewusstseinsgrad*, mit dem man einer weltanschaulichen Perspektive folgt, während im zweiten Fall zusätzlich die frühere dogmatische durch eine undogmatische Haltung *ersetzt* wird. Das eigene Weltbild etwa wird nun als hypothetische Konstruktion begriffen, die auch verfehlt sein könnte. Mit der undogmatischen Einstellung sind das weltanschauliche Toleranzprinzip und „ein Element ständiger Revisionsbereitschaft“ verbunden. Der „Schein des Selbstverständlichen“ (Lenk 1984: 42) und des absolut Gültigen wird aufgelöst. „Ideologien_[2/3] verlieren die Ausschließlichkeit des Gegeneinanderstehens, sie werden durch Selbstdistanzierung vermittelbar.“ (Lieber 1985: 95). Bei Mannheim heißt es: „Indem ich den Sichtindex zu einer sich als absolut nehmenden Sicht hinzufüge, neutralisiere ich in einem bestimmten Sinne schon die Sichtpartikularität.“ (Mannheim 1969: 259)
5. Eine solche Preisgabe des *absoluten* weltanschaulichen Wahrheitsanspruchs darf wiederum nicht mit der generellen Preisgabe *jedes* Wahrheitsanspruchs vermengt werden. Das zeigt sich bereits auf wissenschaftlicher Ebene: Wer seine Theorie als hypothetische und damit irrtumsanfällige Konstruktion begreift, kann dennoch an dem Anspruch festhalten, eine Theorie zu vertreten, die den konkurrierenden hinsichtlich der Phänomenkonformität und Erklärungskraft *überlegen* ist. Entsprechendes gilt für Weltbildtheorien. „Das Reflexivwerden des standortbedingten Denkens“ führt also keineswegs notwendigerweise dazu, dass das Denken „in seinem möglichen Wahrheitsanspruch relativiert“ wird, es ermöglicht und begünstigt aber die Auflösung *absoluter* Wahrheitsansprüche.

Ich behaupte keineswegs, dass sich all diese Differenzierungen bereits bei Mannheim finden, aber er zeigt einige Tendenzen, die in diese Richtung weisen. So schreibt er:

In Wahrheit determiniert ist nur derjenige, der die wesentlichsten determinierenden Faktoren nicht kennt, sondern unmittelbar unter dem Druck ihm unbekannter Determinanten handelt. Jede Reflexivmachung der bislang uns beherrschenden Determinanten setzt diese herab aus der Sphäre der unbewußten Motivationen in das Gebiet des Beherrschbaren, Kalkulierbaren, des Objektivierten. Wahl und Entscheidung werden dadurch nicht aufgehoben (Mannheim 1969: 166).

Zu berücksichtigen sind allerdings nicht nur die impliziten Ideologien_{2/3}, die von der *Weltanschauungsanalyse* bewusst gemacht werden, sowie die soziologisch erschließbaren soziokulturellen Rahmenbedingungen, sondern auch die von der *erkenntniskritischen Ideologieforschung* aufgedeckten Formen des bedürfniskonformen Denkens. Diese Diskurse werden von Mannheim nicht genügend auseinander gehalten. Auf die weltanschauungsanalytische Ideologie₂forschung lassen sich die folgenden Sätze beziehen:

Daß die Wissenschaft (im Sinne der Lehre von der Wertfreiheit der Wissenschaft) nicht dazu da ist, Propaganda zu machen und Wertungen mitzuteilen, sondern Tatsachen festzustellen, versteht sich von selbst; was die Wissenssoziologie [hier: die Weltanschauungsanalyse] entdeckt, ist nur, daß nachdem das Wissen von diesen Elementen der Propaganda und Wertung befreit ist, in ihm noch immer ein meistens nicht explizit gewordenes aktivistisches Element steckt, das man nicht entfernen, höchstens in die Sphäre der Kontrollierbarkeit heben kann und soll. (254)

Der Ideologie₂, in der man steckt, kann man sich erstens bewusst werden und sie so „in die Sphäre der Kontrollierbarkeit heben“, man kann sie zweitens aber auch durch eine andere Ideologie₂ ersetzen. Insbesondere folgt auch jedes Individuum, das erfahrungswissenschaftlich tätig ist, bestimmten Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen. Um eine immer fehlbar bleibende Objektivität zu erreichen und zu sichern, muss das bedürfniskonforme Denken zurückgedrängt werden, das auf weltanschauungs- und insbesondere auf wertsystemkonforme Ergebnisse programmiert ist.

Es besteht aber die Gefahr, dass die Einsicht in die Weltanschauungsgebundenheit und die soziokulturelle Gebundenheit („Seinsgebundenheit“) des Denkens mit einer deterministischen Manifestationstheorie verbunden wird; vgl. Kapitel 3.7.3. Dann kommen Denkbestrebungen zur Geltung, „die die Idee einer möglichen objektiven Wahrheitserkenntnis überhaupt zugunsten der These von der Ideologiehafteit_[1] alles Denkens preisgeben, um auf diese Weise eigene interessengebundene Behauptungen der allgemeinen wissenschaftlichen Kontrolle zu entziehen“ (Topitsch/Salamun 1972: 47).

Mit der Wissenssoziologie Mannheims ist auch die Erwartung verbunden, durch diese Art der Forschung zur *Entschärfung* der weltanschaulichen und soziopolitischen Kämpfe beitragen zu können. Aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie ist festzuhalten, dass die *soziologische* Untersuchung der „Beziehungen und Abhängigkeiten zwischen Wissen und Gesellschaft“ (Lieber 1985: 66) nur dann zu einer solchen Entschärfung führen kann, wenn sie mit der *erkenntniskritischen* Problematisierung der dogmatischen Haltung verbunden wird. Erst dann, wenn die Kontrahenten erkennen, dass der Anspruch, die definitiv wahre bzw. richtige Ideologie_{3/2} zu vertreten, unbegründet ist und auf einem beliebig anwendbaren Denkmuster beruht, können die sich aus diesem Anspruch ergebenden rigiden Kampfformen überwunden, zumindest aber zurückgedrängt werden.

2.3 Zum Konzept der freischwebenden Intelligenz

Bei den Intellektuellen kann die wissenssoziologische Aufklärung nach Mannheim das „Vermögen zur Distanzierung von eigener sozialer Gebundenheit des Denkens“ (95) verstärken.

So kann Mannheim die Intellektuellen, die die Träger dieser Bewegung des Reflexivwerdens des Ideologiedenkens sind, als „sozial freischwebend“ bestimmen und ihnen das Vermögen zusprechen, sich aus der Verklammerung in partikuläre Sichtweisen und Interessen heraus auf einen Standort zu erheben, an dem etwas vom Gesamtsinn der Geschichte aufleuchte. Die sozial freischwebende Intelligenz hat dank ihrer Einsicht in die Partikularität aller sich bekämpfenden Gruppen, Schichten und Klassen die Möglichkeit der Kontrolle aller Befangenheiten, denen auch sie immer wieder unterliegt. Sie ist deshalb dazu prädestiniert, in der kritisch gewordenen Denklage der Gegenwart die „Intention auf das Ganze“ wachzuhalten. (95)

Die Rede „vom Gesamtsinn der Geschichte“ zeigt an, dass auch Mannheims Wissenssoziologie mit bestimmten weltanschaulich-metaphysischen Prämissen arbeitet – diese sind nur andere als bei Scheler. Die *statische* Metaphysik Schelers wird bei Mannheim durch eine in der Tradition Hegels stehende *dynamische* ersetzt; in beiden Fällen ist der Theoretiker offenbar überzeugt, über die definitive weltanschauliche Wahrheit zu verfügen. Mannheim setzt voraus, „daß es so etwas wie einen Ge-

samtsinn in der Geschichte gibt, der als ein werdender die sich bekämpfenden Klassen und Gruppen durchwaltet und den die Wissenssoziologie in ihren kultursynthetischen Entwürfen immer umfassender freilegen kann“ (98f.). Er rechnet in einigen Texten mit einem „im Werden begriffenen Absoluten“, das „nur als metaphysisches Postulat eingeführt werden kann“ (Lenk 1984: 43). Im „werdenden Absoluten“ soll „der archimedische Punkt liegen, der den relativistischen Konsequenzen des Historismus, die Mannheim als Gefahr empfindet, ihren bedrohlichen Charakter nehmen könne“ (45). „Ein Stück Wiederanknüpfung an oder Wiederbelebung von Hegelscher Totalitätskonzeption der Geschichte als sich entfaltender und zu sich selbst kommender Sinn scheint das Resultat von Mannheims abschließenden Überlegungen zur Relativismusproblematik zu sein.“ (Lieber 1985: 99) Die kognitive Soziologie der Weltanschauungen und der soziopolitischen Programme, die sich an der erfahrungswissenschaftlichen Grundhaltung orientiert, trennt sich von allen (dogmatischen) Konstruktionen dieser Art; dadurch wird es möglich, zu Ergebnissen zu gelangen, die für Vertreter *aller* Weltanschauungen im Prinzip akzeptabel sind.

Nun zur Rolle, die der Intelligenz zugeordnet wird. Mannheims Konzept des *freischwebenden Intellektuellen* ist an seine dynamische Metaphysik₂ gebunden. Die „freischwebende Intelligenz“ hat „kraft ihrer Einsicht in die Partikularität aller sich bekämpfenden Gruppen, Schichten und Klassen ihre eigene Erkenntnisapparatur von allen Befangenheiten leergefegt“ (Lenk 1984: 44). Eliminiert man die starken metaphysischen Prämissen, so lassen sich indes *einige* Elemente des Konzepts verteidigen:

1. Diejenigen Menschen, welche die Bindung an eine Weltanschauung bewusst und durchsichtig machen, sind immer Intellektuelle in einem weiten Sinn.
2. Auch diejenigen, welche zur *Problematisierung* von weltanschaulichen Absolutheitsansprüchen gelangen, sind stets Intellektuelle. Sie sind die ersten Vertreter der undogmatischen Einstellung und des weltanschaulichen Toleranzprinzips, die erst später auch von anderen Teilen der Bevölkerung akzeptiert werden.
3. Die Entwicklung *neuer* Weltanschauungen, soziopolitischer Programme und wissenschaftlicher Theorien ist immer die Leistung von Intellektuellen, von kreativen und manchmal auch kritischen Köpfen.
4. Kritische Intellektuelle können dazu beitragen, ein „Ableiten in Extremismen“ (Lieber 1985: 67) zu verhindern.

Die kognitive Ideologietheorie vermeidet es jedoch, *der* Intelligenz im essenzialistischen Stil bestimmte Fähigkeiten oder gar die historische Mission zuzuschreiben, die große Kultursynthese vorzubereiten.

2.4 Wissenssoziologie und Marxismus

Nach dem Erscheinen von Mannheims Buch *Ideologie und Utopie* ist vielfach die These vertreten worden, seine Wissenssoziologie „sei die Marxsche Theorie im Gewande bürgerlicher Wissenschaft“ (Lenk 1984: 41). Ideologietheoretiker, die dem Marxismus mehr oder weniger nahe stehen – zu ihnen gehören auch Lenk und Lieber –, weisen diese Auffassung zurück und sind bestrebt, Mannheim Missverständnisse des ‚wahren‘ Marxismus nachzuweisen. Die Frage, ob marxistische Denkelemente in Mannheims Theorie eingeflossen und wie sie gegebenenfalls dabei verändert worden sind, ist im Hinblick auf die *manifestationstheoretische Komponente* wichtig, denn diese greift auf die im historischen Materialismus angelegte Manifestationstheorie zurück.

Mannheims Wissenssoziologie ist mit einer Einstellung verbunden, die „Reformen zur Verhinderung revolutionärer Umbrüche“ (44) befürwortet, während der klassische Marxismus für eine soziale Revolution plädiert und diese zudem als unausweichlich voraussagt. Marxismusnahe Theoretiker sehen darin einen Rückfall hinter Marx' Einsichten; so beklagt Lenk „die Herauslösung des Ideologieproblems aus dem theoretischen Zusammenhang der Marxschen Theorie“ (45). Erkennt man jedoch, dass die marxistische Geschichtstheorie in beiden Entwicklungsphasen des Denkens von Marx und Engels, wie in ERGÄNZUNG 22 gezeigt, auf dem Hyperutopismus und weiteren Formen bedürfniskonformen Denkens beruht, so gilt es, gerade *solche* revolutionären Umbrüche zu verhin-

den, die von der Erwartung einer in bestimmter Hinsicht vollkommenen Gesellschaft angetrieben werden. Revolutionäre Umbrüche sind nur unter ganz bestimmten Bedingungen sinnvoll. Der „Gedanke einer künftigen Aufhebung gesellschaftlicher Antagonismen“, wie Marx sie konzipiert, ist für die kognitive Ideologietheorie in der Tat „zur Illusion geworden“ (47). Da die für die materialistische Geschichtsauffassung charakteristische Annahme der letztlich bestimmenden Rolle der Ökonomie selbst mit bedürfniskonformen Konstruktionen zusammenhängt, ist auch die mit ihr verbundene manifestationstheoretische Ideologienlehre preiszugeben.

2.5 Zum Begriff des *seinsverbundenen Denkens*

Die kognitive Ideologietheorie wendet sich speziell von einigen wissenschaftstheoretisch relevanten Thesen Mannheims ab. Versteht man unter dem *seinsverbundenen Denken*, den Begriff präzisierend, ein in einem bestimmten soziokulturellen Kontext entstandenes und in ihm eine bestimmte Funktion erfüllendes Denken, so ist Mannheims Unterscheidung zwischen dem *seinsverbundenen* und dem *nichtseinsverbundenen* Denken aufzulösen, denn *alles* Denken ist in dem erläuterten Sinn *seinsverbunden* bzw. *seinsgebunden* – ebenso wie es *weltanschauungsgebunden* ist.

Unterscheidet man ferner strikt zwischen Weltanschauungsanalyse und – nach empirisch-rationalen Standards verfahrenender – Erkenntniskritik, so wird ein weiterer Fehler Mannheims sichtbar, der in folgendem Zitat zum Ausdruck kommt:

Zum *seinsverbundenen* Denken [...] rechne ich das historische Denken (die Art und Weise, wie man sich Geschichte vorstellt und für andere darstellt), das politische Denken, das Denken in den Sozial- und Geisteswissenschaften und auch das Denken des Alltags. [...] [B]eim *seinsverbundenen* Denken ragt das denkende Subjekt konstitutiv in das Denkergebnis hinein; die Ergebnisse der exakten Naturwissenschaften denkt der Idee nach ein ‚Bewusstsein überhaupt‘ in uns, die Ergebnisse des *seinsverbundenen* Denkens denkt, wie Dilthey es ausgedrückt hat, der ‚*ganze Mensch*‘. (Mannheim 1964: 569f.)

Durch *Weltanschauungsanalyse* wird dargelegt, von welchen Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen ein bestimmtes Denken (einschließlich des naturwissenschaftlichen und mathematischen Denkens) getragen wird; welchen kognitiven Wert eine wissenschaftliche Theorie, gleichgültig welcher Disziplin, hat, wird hingegen in der *kritischen Prüfung* geklärt, die in den Realwissenschaften (zu denen die Mathematik nicht gehört) nach erfahrungswissenschaftlichen Kriterien erfolgen sollte. Das „denkende Subjekt“ bzw. die Prämissen, von denen aus ausgeht, ragen keineswegs in dem Sinn „konstitutiv in das Denkergebnis“ hinein, dass es a priori die Resultate des Forschungsprozesses festlegen würde. Das ist vielmehr gerade kennzeichnend für das bedürfniskonforme und *nicht* für das empirisch-rationale Denken. Es besteht immer die Gefahr, dass ideologie_{2/3}konforme Ergebnisse hervorgebracht werden, die dann fälschlich als im strengen Sinn wissenschaftlich *ausgegeben* werden, die also den Status von Ideologien₁ haben.

Mannheim nimmt an, dass beim „Wissenstypus nach dem Paradigma $2 \times 2 = 4$ “ die „Genesis nicht in das Denkergebnis eingeht“ (Mannheim 1989: 251), während beim historisch-sozialen Erkenntnistyp die Genesis geltungsrelevant sei. Diese Unterscheidung ist grundsätzlich verfehlt, denn bei *allen* Wissenschaften kommt es darauf an, dass diejenigen Faktoren, welche von außen auf die wissenschaftliche Erkenntnis einwirken (gesellschaftliche Rahmenbedingungen, Wertüberzeugungen, Interessen usw.) und ihre *Richtung* mitbestimmen, nicht die *Ergebnisse* der Forschung festlegen. Büßt die Wissenschaft ihren ergebnisoffenen Charakter ein, so schlägt sie in ideologie_{2/3}konforme Pseudowissenschaft um. Nach Hans Albert hat auch bei der Mathematik und den Naturwissenschaften

der Sozialprozeß für die geistige Entwicklung entscheidende Bedeutung [...]. Die „Seinsverbundenheit des Denkens“ ist, soweit sie überhaupt konstatierbar ist, ein allgemeines Phänomen und nicht an einen bestimmten Wissenschaftsbereich gebunden. Allerdings lassen sich aus diesem Phänomen keinerlei negative Konsequenzen für das Geltungsproblem ziehen, und zwar auch nicht für den Bereich der Sozialwissenschaften.“ (Albert 1972: 64)

Eine Form der Ideologie₁, die den Erkenntnisprozess stören kann, liegt z.B. vor, wenn herrschende Gruppen „die Fähigkeit verlieren, bestimmte Tatsachen zu sehen, die sie in ihrem Herrschaftsbewußtsein verstören könnten“, und wenn „bestimmte unterdrückte Gruppen geistig so stark

an der Zerstörung und Umformung einer gegebenen Gesellschaft interessiert sind, daß sie unwissenschaftlich nur jene Elemente der Situation sehen, die diese zu negieren suchen“ (Mannheim 1969: 36). Das, was mit der eigenen Willensrichtung nicht im Einklang steht, wird vom bedürfniskonformen Denken ignoriert oder weginterpretiert. Da Menschen in allen Lebensbereichen und speziell auch in den Wissenschaften aus der – sich aus der Weltanschauungsgebundenheit ergebenden – *Perspektivität* nicht herauskommen, ist in *allen* Realwissenschaften zu fragen, „wie *im* Elemente dieser *Perspektivität* Erkenntnis und Objektivität möglich ist“ (255). Die generelle Antwort auf diese Frage Mannheims lautet: durch Anwendung der Prinzipien empirisch-rationalen Denkens.

[D]ie Lehre von der *wesensmäßigen Perspektivität* darf nicht dazu dienen, einer bewußten Propagandawissenschaft ein gutes Gewissen zu verleihen, also ihr zu sagen erlauben, daß unsere Erkenntnis um so echter wird, je mehr wir das Weltbild und den Geschichtsverlauf in unsere eigene Richtung konzipieren [...]. Die Lehre von der *Perspektivität* behauptet demgegenüber, daß es, auch wenn wir uns die größte Mühe geben, alle bewußten und unbewußten Fälschungen in unserem Geschichtsbilde auszumerzen, einen unvermeidlichen Rest in der Geschichtskonstruktion gibt, in dem der Standort, von dem aus wir die Geschichte betrachten, zur Geltung kommt. (Mannheim 1980: 306)

2.6 Erkenntniskritische Weiterführung der Theorie der Weltanschauungen

Knüpft man aus der Sicht der kognitiven Hermeneutik (vgl. Kapitel 3.1) an Überlegungen Mannheims an, so lässt sich das Theorem der Weltanschauungsgebundenheit menschlichen Lebens zu einer *umfassenden Theorie der Ideologie₂* ausbauen. Jede Ideologie₂ besteht aus einem Weltbild (Ideologie_{2,1}) und einem Wertsystem (Ideologie_{2,2}). Eine solche Weltanschauung entsteht durch die kreative Denktätigkeit eines Individuums oder einiger Individuen. Sie kann dann von anderen Menschen akzeptiert werden und sich in den gesellschaftlichen Gruppen durchsetzen. In solchen Fällen wirkt sie als Kristallisationszentrum soziokultureller Aktivitäten.

Aus jedem weltanschaulichen Ansatz lassen sich zu ihm passende bereichsspezifische Ziele gewinnen: soziopolitische und wirtschaftliche, moralische, ästhetische Programme, aber auch Erkenntnisziele. So führen religiöse Weltbildannahmen in vielen Fällen zu einem Erkenntnisprogramm, das darauf ausgerichtet ist, Genaueres über die unterstellten übernatürlichen Entitäten herauszufinden. Hier lässt sich eine Verbindung zur kognitiven Hermeneutik, gerade auch in ihrer literaturwissenschaftlichen Gestalt, herstellen. Ein schriftstellerisch tätiges Individuum wird nicht nur in einen bestimmten weltanschaulichen Rahmen hineinsozialisiert, sondern auch in das zugehörige Literaturprogramm. Verändert sich seine Weltanschauung, so führt dies in der Regel dazu, dass es intuitiv versucht, sein Literaturprogramm und die daraus ableitbaren einzelnen Textkonzepte an die neue Ideologie₂ anzupassen. Ähnlich kann im Hinblick auf eine Gruppe argumentiert werden, in welcher eine bestimmte Weltanschauung dominiert.

Während es sich bei Weltbildern und wissenschaftlichen Theorien um Erkenntnisversuche handelt, sind Wertsysteme anders einzuordnen. Sie beruhen im Kern auf *Wertsetzungen*, auf Entwürfen der Lebensorientierung. Im Kontext der dogmatischen Einstellung werden diese dann zu den definitiv richtigen Werten, Normen und Zielen hochstilisiert, d.h. mit einem unbegründeten Erkenntnisanspruch ausgestattet, der auf das Gewissheitsverlangen zurückzuführen ist. Eine neue Lebensorientierung kommt stets in einem bestimmten soziokulturellen Kontext auf und stellt einen Versuch dar, aktuelle Orientierungsprobleme durch einen neuen Ansatz besser als zuvor zu bewältigen.

Verbindet man die weltanschauungsanalytische Sichtweise mit der erkenntniskritischen Theorie des bedürfniskonformen Denkens, so ergibt sich ein spezifischer Blick auf die Philosophiegeschichte. Viele Philosophien sind Metaphysiken₁, d.h. darauf angelegt, die jeweiligen Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen *begrifflich-theoretisch zu entfalten*. Das geschieht zumeist in dogmatischer Form; man geht dann von der irrigen Überzeugung aus, es sei möglich, zur definitiv wahren Weltanschauung vorzudringen. Darüber hinaus wird in diesem Bereich häufig unterstellt, die Philosophie habe es durchgängig mit *Erkenntnisproblemen* zu tun. Das trifft nicht zu: Nur Weltbildtheorien stellen Erkenntnisversuche dar, nicht aber Wertsysteme. Durch sie werden Probleme der praktischen Lebensorientierung gelöst. Viele Umorientierungen im Bereich der (dogmatischen) Metaphysiken₁ erweisen

sich bei genauerer Analyse als Konsequenzen einer neuen Wertsetzung, die immer auch eine *Lebenshaltung* und *Willensrichtung* ist. Bildet sich eine neue Ideologie_{2,2} heraus, so muss nicht nur dieser Teil der zuvor akzeptierten Weltanschauung umgebaut werden, sondern es entsteht auch das Bedürfnis, das Weltbild auf das veränderte Wertsystem abzustimmen. Dogmatische Metaphysiken₁ sind häufig von Mechanismen des bedürfniskonformen Denkens bestimmt, die in einem solchen Fall darauf ausgerichtet sind, eine zum neuen Wertsystem passende Weltbildtheorie hervorzubringen. Die Probleme der traditionellen Metaphysik₁ sind daher zu einem erheblichen Teil als *Scheinprobleme* einzuschätzen. Wandlungen auf der Ebene der Wertsystems und der Lebenshaltung führen zu Wandlungen der mit absolutem Erkenntnisanspruch auftretenden Metaphysiken₂, die einander bekämpfen. Vieles von dem, was metaphysisch₂ als Erkenntnisfortschritt auftritt, erweist sich als Ausformung eines anderen Wertsystems und eines anderen Lebensgefühls. Die systematisierende Entfaltung eines Wertsystems stellt keine *Wirklichkeitserkenntnis* dar. Die Anpassung des Weltbilds an die neue Lebenshaltung bewegt sich zwar in der Erkenntnisdimension, folgt aber der Logik des bedürfniskonformen Denkens und ist somit keine *echte* Erkenntnisleistung. In Anlehnung an Mannheim formuliert: „Spannungen des existentiellen Andersseins“, die sich aus den unterschiedlichen Wertsystemen und Lebensorientierungen ergeben, erscheinen fälschlich als bloße „Spannungen des Andersdenkenden“, die „im Zeichen der Einheitlichkeit der Vernunft ausgeglichen werden“ (Mannheim 1964: 598) können. Die Konflikte der dogmatischen Metaphysiken₂ werden von dieser fundamentalen Selbsttäuschung getragen: Man glaubt, es mit *theoretischen* Problemen zu tun zu haben, die sich durch besseres Denken bewältigen lassen, während über weite Strecken einfach der Konflikt zwischen unterschiedlichen Wertsystemen und Lebenshaltungen ausgetragen wird.

Abschließend ist auf Fehleinschätzungen in den ausgewerteten Einführungen hinzuweisen. Nach Lenk erklärt Mannheim „die Ideologiehafte [...] zum Wesensmerkmal der menschlichen Denkstruktur schlechthin [...]. Der Anspruch auf Wahrheit erscheint in dieser Perspektive als Selbsttäuschung, die durch die Verwechslung bestimmter historisch möglicher Sichten mit der Einsicht in den Gesamtverlauf der Geschichte zustande kommt.“ (Lenk 1984: 42) Die als Bindung an einen weltanschaulichen Rahmen verstandene Ideologiehafte₂ kann durchaus als „Wesensmerkmal der menschlichen Denkstruktur schlechthin“ aufgefasst werden. Daraus aber folgt, wie die obigen Erläuterungen zeigen, keineswegs, dass der „Anspruch auf Wahrheit [...] als Selbsttäuschung“ zu begreifen ist. Entsprechend wird mit „dem *totalen* Ideologiebegriff“ nicht zwingend, wie Topitsch und Salamun annehmen, „die *gesamte Weltanschauung und Bewußtseinsstruktur* als ideologisch₁ hingestellt“ (Topitsch/Salamun 1972: 44), sondern es geht darum, die unvermeidliche Bindung an eine Ideologie_{2/3} freizulegen.

Lieber schreibt Mannheim eine „Radikalität des Ideologieverdachts₁“ (Lieber 1985: 94), einen „total gefasste[n] Ideologie₁verdacht“ (98) zu. Dort, wo die unauflösliche Bindung an Ideologien_{2/3} genauer untersucht wird, macht es jedoch keinen Sinn, von Ideologieverdacht zu sprechen. Der Ausdruck „Ideologieverdacht“ gehört zur erkenntniskritischen Ideologie₁forschung.

Die Weltanschauungsanalyse und -soziologie kann zur Problematisierung und Überwindung der dogmatischen Einstellung beitragen, indem sie den Menschen „die Naivität der Befangenheit nimmt“ (94). Sie ist aber nicht dazu in der Lage, generell „Ideologiebildung₁“ zu kontrollieren und die Menschen gegen sie [...] wachsam zu machen“ (94), da sie sich überhaupt nicht in *kritischer* Absicht mit Formen des bedürfniskonformen Denkens befasst. Weltanschauungsanalyse und -soziologie können zwar einen gewissen Beitrag zur „Entradikalisierung der politisch-ideologischen_{1/2} Auseinandersetzungen“ (98) leisten, die entscheidenden Beiträge erfolgen jedoch in der erkenntniskritischen Ideologie₁forschung.

3. Mannheims Variante der deterministischen Manifestationstheorie

Es hat sich gezeigt, dass die Wissenssoziologie Mannheims für die kognitive Soziologie der Weltanschauungen, der soziopolitischen Programme und der Wissenschaften in einigen Punkten anschlussfähig ist. Die deterministische Manifestationstheorie, die bereits in Kapitel 3.7.3 zur Sprache ge-

kommen ist, wird hingegen grundsätzlich abgelehnt. Mannheims Variante dieser Theorie nimmt – Denkmuster des historischen Materialismus aufgreifend – an, dass sich aus der objektiven Seinslage einer Gruppe die ihr entsprechende Weltsicht *zwangsläufig* ergibt. Er postuliert, „daß dieser oder jener Lagerung diese oder jene Sicht [...] *entspricht*“ (Mannheim 1969: 55). Die in einer Gruppe dominierende Weltanschauung erscheint so als gesetzmäßig erfolgende Manifestation ihrer objektiven Lage. Dieses Modell kann, Barth folgend, auch als Version des allgemeinen Basis-Überbau-Modells bezeichnet werden, sofern man unter „Basis“ die primäre, alles Weitere letztlich bestimmende Sphäre und unter „Überbau“ die sekundäre Sphäre des Denkens und seiner Ausformungen versteht, die durch primäre Sphäre zumindest in den Hauptzügen determiniert wird, sodass sich die primäre in der sekundären Sphäre manifestiert. Nach diesem Modell ziehen Veränderungen in der primären solche der sekundären Sphäre nach sich – der gedankliche Überbau, der z.B. auch die Rechtsvorstellungen einschließt, wird an die veränderte Basis angepasst.

Mannheims Variante des deterministischen Manifestationstheorie, der zufolge sich aus der Seinslage einer Gruppe eine bestimmte Weltsicht und gegebenenfalls auch Wissenschaft als funktional auf sie zugeschnittener Überbau, dem kein objektiver Erkenntniswert zukommt, ergibt, ist grundsätzlich verfehlt:

1. Das spezifische Basis-Überbau-Modell des historischen Materialismus ist, wie in ERGÄNZUNG 22 dargelegt, eine bedürfniskonforme Konstruktion, die dazu dient, den Übergang zur in sozialer Hinsicht vollkommenen Gesellschaft als historisch notwendig darstellen zu können.
2. Im Modell, das die Lebenssituation der Gruppe als materielle Basis begreift, die einen bestimmten ideellen Überbau des Gruppendenkens erzeugt, der als Ideologie₁ zu begreifen ist, wird die Rolle des kreativen Individuums nicht angemessen bestimmt. Der deterministische Ansatz verkennt vor allem dreierlei:
 - a) Es besteht immer die Möglichkeit, dass ein bestimmtes Problem, z.B. ein weltanschauliches Orientierungsproblem, ungelöst bleibt.
 - b) Jede neue Weltanschauung stellt – ebenso wie jede neue wissenschaftliche Theorie – eine kreative Leistung eines Individuums dar, die nicht antizipierbar ist. Man kann die objektive Lage einer bestimmten Gruppe und die Problemsituation in der weltanschaulichen oder der wissenschaftlichen Dimension noch so genau erkennen, die neue *Problemlösung* lässt sich daraus nicht direkt ableiten.
 - c) Hinzu kommt, dass im Prinzip immer mehrere Problemlösungen möglich sind. Das Basis-Überbau-Modell wird hingegen von der Vorstellung geleitet, dass es z.B. für bestimmte wirtschaftliche Probleme, die entweder bereits aufgetreten sind oder in Zukunft auftreten werden, nur *eine* Lösung gibt.

Generell gilt: Aus einer Problemkonstellation ergibt sich nicht *zwangsläufig*, welche Strategie bei der Bewältigung dieser Probleme verfolgt wird.
3. Soziale Gruppen stellen im Hinblick auf ihre impliziten Weltanschauungen und die sich daraus ergebenden Programme häufig keine homogenen Größen dar. Die Mehrheit tendiert vielleicht zu einer bestimmten Ideologie_{2/3}, die wiederum in mehreren Varianten vertreten wird. Weltanschauungen und soziopolitische Programme werden in vielen Fällen von Angehörigen *unterschiedlicher* Gruppen akzeptiert. Bei dem Versuch, die verschiedenen Bereiche der Gesellschaft nach den Zielvorstellungen umzubauen, die sich aus einer bestimmten Weltanschauung ergeben, spielen zwar manchmal bestimmte Gruppen (wie z.B. das Bürgertum) eine zentrale und führende Rolle, aber grundsätzlich gilt, dass Angehörige unterschiedlicher Gruppen dieselbe Weltauffassung in den Grundzügen teilen und sich für dasselbe soziopolitische Programm engagieren können. Es ist daher zu vermeiden, eine bestimmte Weltanschauung oder ein bestimmtes daraus abgeleitetes soziopolitisches Programm eindeutig und exklusiv einer bestimmten Gruppe zuzuordnen. Es trifft nicht zu, dass sich aus der besonderen Lebenssituation einer Gruppe notwendig die Weltsicht dieser Gruppe ergibt.

4. Der deterministische Ansatz stellt aus erkenntniskritischer Sicht ein beliebig anwendbares Denkmuster dar, das dazu genutzt werden kann, die sich aus der eigenen Ideologie_{2/3} ergebende Problemlösungsstrategie als definitiv richtig und alternativlos auszugeben. Die kognitive Soziologie fragt demgegenüber immer auch danach, welche alternativen Problemlösungsstrategien denkbar gewesen wären.

Barth hat die manifestationstheoretische Komponente der mannheimschen Wissenssoziologie und den sich daraus ergebenden Gruppenrelativismus prägnant herausgearbeitet. Während die kognitive Ideologietheorie dem empirisch-rationalen Denken vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Art eine Eigenständigkeit zubilligt und fordert, es auf die bestmögliche Lösung kognitiver Probleme auszurichten, gibt es für die Manifestationstheorie letztlich gar keine *echten* Erkenntnisprobleme, die sich mit kognitiven Mitteln mehr oder weniger gut bewältigen lassen. Jedes Gruppendenken bringt eine situationskonforme Antwort auf bestimmte Fragen hervor, die es dann fälschlich für wahr hält; es gebe keine Möglichkeit der Problemlösung nach Standards empirisch-rationalen Denkens. Wissenschaft im herkömmlichen Sinn sei unmöglich: Sie erweise sich bei genauerer Analyse als dem jeweiligen Gruppendenken dienende Instanz. Jede Gruppe bringt, sofern ihre Mitglieder wissenschaftlich tätig sind, ihre eigene Gruppenwissenschaft hervor; dabei ist sie in der Illusion befangen, etwas Gültiges über Wirklichkeitszusammenhänge herausgefunden zu haben. Mannheims manifestationstheoretischer Ansatz führt zum Gruppenrelativismus und zur Destruktion der Wissenschaft als Erkenntnisunternehmen. Diese radikale Position wird bei Mannheim allerdings insofern eingeschränkt, als er behauptet, die Mathematik und die Naturwissenschaft seien vom Gruppenrelativismus nicht betroffen.

Wird im manifestationstheoretischen Zusammenhang von der „Ideologiehafteigkeit des menschlichen Denkens“ (Barth 1974: 282) – oder auch nur des sich auf soziale Zusammenhänge beziehenden Denkens – gesprochen, so ist damit nicht die Bindung an eine Ideologie₂ gemeint, die ja wie gesehen die Objektivität der Erkenntnis keineswegs ausschließt. Gemeint ist auch nicht die Ideologiehafteigkeit₁, denn dieser Begriff setzt ebenfalls voraus, dass Objektivität, wenn auch hypothetisch-fehlbarer Art, erreichbar ist; es wird nur behauptet, dass *einige* Erkenntnisansprüche unberechtigt sind und sich auf das bedürfniskonforme Denken zurückführen lassen. „Ideologiehafteigkeit“ bedeutet hier „Unausweichlichkeit des Gruppendenkens“, deren man sich nur bewusst werden kann. Mit diesem durch die manifestationstheoretische Komponente der Wissenssoziologie vermittelten Bewusstsein ist die Abkehr vom Verständnis der Wissenschaft als Erkenntnisunternehmen verbunden, das verlässliches, aber grundsätzlich fehlbares Wissen über Wirklichkeitszusammenhänge hervorbringt. Wissenschaft könne, sofern sie sich auf soziale Zusammenhänge bezieht, nur Gruppenwissenschaft ohne objektiven Erkenntniswert sein, die innerhalb der Institution Wissenschaft Theorien entwickelt, die auf die Seinslage der Gruppe zugeschnitten sind. „Seinsverbundenheit des Denkens“ bedeutet hier nicht, wie in der kognitiven Soziologie, „Gebundenheit des Denkens an einen bestimmten soziohistorischen Kontext“, sondern „Determiniertheit des Denkens durch die objektive Lebenssituation der Gruppe“.

Aus dem Dargelegten ergibt sich, dass bei einschlägigen Aussagen Mannheims – z.B.: „Das menschliche Denken konstituiert sich nicht freischwebend im sozial freien Raum, sondern ist im Gegenteil stets an einem bestimmten Ort in diesem verwurzelt“ (282f.) – zwei Lesarten zu erwägen sind. Richtig ist, dass das menschliche Denken immer soziokulturell verortet ist, was aber den Gewinn objektiv gültigen Wissens nicht ausschließt. Falsch hingegen ist, dass der soziokulturelle Kontext im Allgemeinen oder die Lebenssituation einer in ihm verwurzelten Gruppe im Besonderen das menschliche Denken in dem Sinne determiniert bzw. bedingt, dass es die Ergebnisse dieses Denkens festlegt.

Es ist zulässig und lohnend, erkenntnistheoretisch, soziologisch, biologisch usw. nach den Bedingungen zu fragen, „unter denen Erkenntnis überhaupt zustande kommt“ und dabei herauszuarbeiten, dass die Erkenntnis, insbesondere auch die wissenschaftliche, „von einer Fülle von atheoretischen Faktoren abhängt, die aber [...] auf das theoretische Verhalten [...] einen unverkennbaren

Einfluß ausüben“ (283). Daher ist es auch berechtigt, den Erkenntnisakt mit Mannheim „als ein Organon der Lebensdurchdringung eines bestimmt gearteten Vitalwesens in einem bestimmt gearteten Lebensraume“ (283) zu betrachten. Verfehlt ist es jedoch, daraus auf die *Unmöglichkeit* objektiver Erkenntnis zu schließen. Der Nachweis, dass Erkenntnis aller Art von diversen „atheoretischen Faktoren abhängt“, ist keine *Begründung* für den erkenntnistheoretischen Relativismus.

Die „Weiterführung der Idolenlehre Bacons“, wie auch die kognitive Ideologietheorie sie betreibt, sieht ihre Aufgabe darin, „einen Katalog dieser Elemente aufzustellen und durch die Erkenntnis der möglichen Fehlerquellen die Sachhaltigkeit der Erkenntnis zu gewährleisten“; demgegenüber behauptet die Manifestationstheorie „eine Relation zwischen dem Denkergebnis und der geschichtlich-sozialen Situation des denkenden und erkennenden Subjekts, die ‚notwendig‘ und darum unaufhebbar ist“ (283).

Zu unterscheiden sind daher auch zwei Bedeutungen des „Wort[es] ‚bedingen“ (284). „Das Denken ist durch den Standort des Denkenden bedingt“ besagt im ersten Fall „Das Denken ist *abhängig* von bestimmten Faktoren wie z.B. dem soziokulturellen Kontext und dem weltanschaulichen Rahmen, aber so, dass diese Bedingtheit den Gewinn objektiver Erkenntnis nicht ausschließt“. Im zweiten Fall besagt er hingegen „Das Denken wird durch bestimmte Faktoren *determiniert*, mit der Folge, dass der Gewinn objektiver Erkenntnis ausgeschlossen ist“. Die einfache Abhängigkeit weist ein hohes Maß an Variabilität auf; so ist z.B. zu bedenken, dass die Abhängigkeit des Verhaltens von bestimmten Trieben sich nicht immer auf dieselbe Weise auswirkt: „Das durch Erfahrung und Einsicht gewarnte oder erwartungsvoll gestimmte Individuum wird nun auf ähnliche Umweltskonstellationen anders reagieren als früher.“ (284). Entsprechendes gilt für andere Abhängigkeiten, z.B. von der im Sozialisationsprozess erworbenen Weltanschauung.

Der Denkende bewegt sich in einem Gefüge von Erwartungen, das eine konkret faßbare Wirkung ausübt auf die Art, wie er das Geschehen begreift, deutet und wertet. Dieses Gefüge stellt sich dar als eine begriffliche Apparatur, in welcher eine individuelle Perspektive sich objektiviert hat. Wunschvorstellungen und Lebensziele bilden den Pol, auf den diese Apparatur ausgerichtet ist. (286)

Aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie ist es von zentraler Bedeutung, die Ideologiehafteit₂, d.h. die Weltanschauungsgebundenheit, sowie die damit verbundene Bindung an einen soziokulturellen Kontext, die in formaler Hinsicht unaufhebbar sind, nicht mit der Ideologiehafteit₁ zu vermengen, d.h. mit der angeblich unaufhebbaren Gebundenheit des *Denkergebnisses* an den gruppenmäßigen Standort des Denkenden. Das deterministische Verständnis des Worts „bedingen“ ist zu überwinden. Die Abhängigkeit von einem weltanschaulichen Rahmen und einem soziokulturellen Kontext besagt dann nur, „daß es sich für das Verständnis einer geistigen Schöpfung empfiehlt, die allgemeinesgeschichtlichen und gesellschaftlichen Umstände, unter denen sie entstanden ist, zu berücksichtigen“ (286), ohne deren konstitutive bzw. determinierende Rolle zu behaupten.

Die kognitive Ideologietheorie grenzt sich von der deterministischen Manifestationstheorie ab (vgl. Kapitel 3.7.3): Objektive Erkenntnis ist möglich, der Gewinn objektiver Erkenntnis kann aber durch Mechanismen des bedürfniskonformen Denkens gestört werden – und dieses ist in vielen Fällen *Gruppendenken*, welches die in der Gruppe dominierenden Überzeugungen und Wünsche der Gruppe durch kognitiv fragwürdige Konstruktionen als wissenschaftlich gesicherte Erkenntnisse ausgibt.

Noch einmal zum Relativismusproblem. Die kognitive Ideologietheorie verwirft den *erkenntnistheoretischen Relativismus*, der die Möglichkeit objektiver Erkenntnis – auch solcher hypothetisch-fehlbarer Art – bestreitet; der Gruppenrelativismus ist eine seiner Varianten. Davon ist die *soziokulturelle und historische Relativierung* zu unterscheiden, die erkenntnistheoretisch unanstößig ist. So führt die Überwindung der dogmatischen Einstellung zu einer gewissen *Relativierung* der behandelten Positionen: Eine Weltanschauung oder ein soziopolitisches Programm, das zuvor als definitiv wahr bzw. richtig betrachtet worden war und mit Alleinvertretungsanspruch auftrat, wird nun zurückgestuft zu *einer Sichtweise unter mehreren möglichen, die ernsthaft zur Diskussion stehen*. Zu einer weiteren Relativierung führt die These, dass die Wertsysteme (Ideologien_{2,2}) im Kern Wertsetzungen und keine Erkenntnis-

leistungen sind. Die neuen werthalt-normativen Lebensorientierungen stellen Versuche dar, praktische Orientierungsprobleme, die in einem bestimmten soziokulturellen Kontext aufgetreten sind, zu bewältigen. In diesem Zusammenhang ist zu untersuchen, ob die neue Wertsetzung – vergleicht man sie mit Alternativen – tatsächlich *geeignet* ist, die anstehenden Probleme zu lösen. Ferner ist zu prüfen, ob und in welchem Maß eine Problemlösungsstrategie, die in einem bestimmten soziokulturellen Kontext tatsächlich funktioniert, auf andere Kontexte dieser Art und damit auch auf unterschiedliche Phasen der historischen Entwicklung *übertragbar* ist – zunächst einmal ist eine neue Wertorientierung auf den soziokulturellen Entstehungskontext bezogen. Damit hängt die erste Form der Relativierung zusammen: Gibt man dem Gewissheitsverlangen nach, so wird die in einem bestimmten soziokulturellen Kontext entstandene Werthaltung zu der absolut gültigen hochstilisiert und die denkerische Beschäftigung mit ihr erscheint fälschlich als *Erkenntnis* – z.B. eines objektiv existierenden Reichs der ewigen Werte.

Die kognitive Ideologietheorie wendet sich mit Barth gegen die relativistischen Konsequenzen der Manifestationstheorie, aber die Ausgangsposition ist eine andere. Für Barth besteht das „Wesensmerkmal, das den Menschen zum Menschen macht“, in der Bezogenheit auf die „Idee[n] der Wahrheit und der Gerechtigkeit“ (290). Für die kognitive Ideologietheorie ist die Leitidee der Gerechtigkeit der Ebene der Wertsysteme zuzuordnen, die im Kern Wertsetzungen zur Lösung von Lebensproblemen sind. Verschiedenen Wertsystemen korrespondieren so unterschiedliche Vorstellungen von Gerechtigkeit. Es wird nicht angenommen, dass es ein Wesen bzw. eine Idee der Gerechtigkeit gibt, das bzw. die *erkannt* werden könnte. Es verhält sich vielmehr so, dass die jeweils befürwortete Lösung von sozialen Gestaltungsproblemen immer auch *als gerecht empfunden* wird; d.h., es wird ein *formaler* Bezug zum Leitbegriff hergestellt. Die inhaltliche Füllung variiert hingegen mit den Wertsystemen.

Als grundlegend für die menschliche Existenzform sieht die kognitive Ideologietheorie den empirischen Wahrheitsbegriff an. Menschliches Leben beruht auf der Überzeugung, dass es möglich ist, Wirklichkeitszusammenhänge zutreffend zu erfassen und damit objektiv gültiges Wissen zu erlangen. Andere Wahrheitsbegriffe werden hingegen problematisiert, sofern sie mit der dogmatischen Haltung und den Mechanismen des bedürfniskonformen Denkens zusammenhängen. Bei Barth wird demgegenüber auf eine unspezifische Weise von der „Idee der Wahrheit“ gesprochen, sodass auch absolute Wahrheitsansprüche eingeschlossen sind: „Der Anspruch eines philosophisch-wissenschaftlichen Satzes, wahr zu sein, bleibt unbedingt auch dann, wenn, was die Geistesgeschichte demonstriert, die menschliche Erkenntnisbemühung und ihre Resultate sich in einem ständigen Prozeß der Revision befinden.“ (287) Eine bestimmte Theorie oder Philosophie als wahr zu behaupten, schließt den Anspruch auf „verpflichtende[] Allgemeingültigkeit“ (288) ein. Dieser Anspruch kann jedoch in einigen Fällen unberechtigt sein, z.B. dort, wo ein Wertsystem, eine bestimmte Lebenshaltung als wahr behauptet wird. Die Idee der Wahrheit ist daher präziser als Idee der empirischen Wahrheit zu fassen, welche die Möglichkeit objektiver Erkenntnis fehlbarer Art ins Auge fasst. Die Rede von der „Unbedingtheit der Idee der Wahrheit“ (288) ist problematisch; sie passt am besten zum dogmatischen Anspruch auf definitive Allgemeinverbindlichkeit.

Nach Barth stellt die deterministische Manifestationstheorie

die Beschaffenheit und den Aufbau des menschlichen Geistes in Frage [...]. Die Verfälschung, durch welche die geistigen Funktionen für Prozesse der organischen Natur ausgegeben werden und wonach sie dann als bloße Instrumente im Lebenskampf gelten, richtet sich nicht nur gegen jenes Wesensmerkmal, das den Menschen zum Menschen macht, sondern sie bedeutet zugleich einen Angriff auf die Voraussetzungen, welche die unumgängliche Grundlage aller sozialen Beziehungen und Gebilde darstellen. (290)

Barth scheint somit eine scharfe Trennung zwischen Prozessen der organischen Natur und geistigen Funktionen anzunehmen. Die kognitive Ideologietheorie stellt die geistigen Funktionen demgegenüber in den Zusammenhang der organischen Natur, betont dabei aber den qualitativen Unterschied. Die geistigen Funktionen des Menschen sind auch „Instrumente im Lebenskampf“, aber der Kampf ums Überleben und dann auch um die Verbesserung des Lebens erfolgt unter besonderen Rahmen-

bedingungen, die in der Tierwelt nicht oder nur in Ansätzen gegeben sind: Menschliches Leben ist weltanschauungsgebunden; damit hängt auch die Bindung an die Sprache und an eine Gesellschaft zusammen, die nach Prinzipien gestaltet worden ist, die aus dem jeweiligen weltanschaulichen Rahmen abgeleitet sind.

Der Mensch wird in eine bestimmte Umgebung hineingeboren, er übernimmt – allmählich und zunächst widerstandslos – mit der Sprache und dem vorgelebten Verhalten der Eltern ein Weltbild, das in gefühlsbetonten Begriffen den Niederschlag von Lebenserfahrung und Einsicht vermittelt. Auf diese Weise macht sich der Mensch im häuslichen Kreise ein Konglomerat von Wertungen und Anschauungen zu eigen, die sich auf alles beziehen, was zum alltäglichen Leben gehört. Die passive Haltung wird später ergänzt durch die eigene spontane Aktivität, wodurch die Überlieferung, in welcher der Mensch aufgewachsen ist, eine spezifische Umformung im Sinne persönlicher Impulse erfährt. (285)

Die Sicherung des Überlebens erfolgt im Rahmen der Erfahrungserkenntnis, zu deren Struktur der empirische Wahrheitsbegriff gehört. Die deterministische Manifestationstheorie biologischer Art erkennt die qualitative Besonderheit der menschlichen Lebenssicherung nicht. Sie sieht im menschlichen Geist nur ein Epiphänomen der primären biologischen Sphäre, das in der bloßen Funktionalität aufgeht. Demgegenüber kommt es darauf an, das Denken bzw. das Geistige als komplexere Weise der Lebensorganisation zu begreifen. Es ist nicht falsch, den Erkenntnisakt mit Mannheims Worten „als ein Organon der Lebensdurchdringung eines bestimmt gearteten Vitalwesens in einem bestimmt gearteten Lebensraume“ (383) zu sehen, sofern man dann die bestimmte Artung dieses Vitalwesens Mensch akzentuiert.

Die deterministische Manifestationstheorie ist, wie bereits in Kapitel 3.7.3 dargelegt, in sich widersprüchlich und daher aufzugeben. Daraus ergibt sich das Ziel, die radikale Position aufzulösen, dabei aber den rationalen Kern zu bewahren, aus dem sie durch Verabsolutierung hervorgegangen ist. Die radikale These „Dieses soziopolitische Programm (Ideologie₃) ist nichts als der Ausdruck der Interessen einer bestimmten Gruppe“ ist zu transformieren in „Dieses Programm tritt mit dem Anspruch auf, eine überzeugende Lösung für bestimmte soziopolitische Gestaltungsprobleme zu bieten“; dieser Anspruch kann berechtigt sein. Zu kritisieren ist dabei auch die dogmatische These „Dieses soziopolitische Programm ist das definitiv richtige“; sie ist zu transformieren in „Dieses soziopolitische Programm ist den konkurrierenden aus bestimmten Gründen vorzuziehen“; auch dieser Anspruch kann berechtigt sein. Dann ergibt sich ein differenziertes Bild: Ein Problemlösungsvorschlag, der sich als *ungeeignet* erweist, kann in einigen Fällen auf die Interessenlage einer Gruppe zurückgeführt werden. Man schlägt dann diejenige Lösung vor, welche mit der eigenen Interessenlage am besten im Einklang steht, ohne zu prüfen, ob sie auch geeignet ist, das jeweilige Problem zu lösen. Es ist also nicht falsch, von *einigen* Ideologie₃ zu sagen, sie seien „nur der Ausdruck sozialer Interessen“ (288); der Fehler der Manifestationstheorie besteht darin, dass sie diesen speziellen Fall vorschnell verallgemeinert. Es ist unzulässig, Formen und Produkte des Denkens direkt als Manifestationen einer primären Sphäre zu betrachten, aber es ist legitim, die bereits als defizitär erwiesenen Formen und Produkte des Denkens auf bestimmte Faktoren – wie den individuellen weltanschaulichen Rahmen, den ‚Geist der Zeit‘, die spezifische Interessenlage eines Individuums oder einer Gruppe usw. – zurückzuführen.

Jedes mit einem Geltungsanspruch, sei dieser nun kognitiver oder werthalt-normativer Art, auftretende Denken ist zunächst einmal ernstzunehmen und kritisch zu prüfen. Die radikale Manifestationstheorie tut das nicht; für sie ist von vornherein klar, dass es sich um den Ausdruck der als primär angesetzten Sphäre handelt, dem kein Geltungsanspruch zukommt. Deswegen wird eine allegorische, einen versteckten tieferen Sinn unterstellende Interpretation vorgenommen, die freizulegen versucht, worum es *eigentlich* geht, nämlich um die Durchsetzung der in der primären Sphäre verankerten Tendenzen. Die auf bestimmte Fälle durchaus anwendbare Deutung „Diese Theorie tritt mit einem Wahrheitsanspruch auf, aber *eigentlich* geht es nur darum, die Interessen einer bestimmten Gruppe – oder was immer als primäre Sphäre angesetzt wird – zur Geltung zu bringen“ wird auf *alle* Theorien bezogen. Die Manifestationstheorie begreift die kritische Auseinandersetzung mit Theo-

rien und Philosophien als Scheingefecht, welches den immer gleichen Primärvorgang – Wille zur Macht steht gegen Wille zur Macht, Gruppeninteresse steht gegen Gruppeninteresse usw. – mit dem Mäntelchen umhüllt, es gehe um die Lösung von kognitiven Problemen oder von werthaf-normativen Orientierungsfragen. Geht es aber, wie die Manifestationstheorie behauptet, *eigentlich* um den Machtwillen, die Durchsetzung von handfesten wirtschaftlichen und politischen Interessen usw., so liegt es nahe, von der verschleierte zur unverschleiert-brutalen Durchsetzung der eigenen Interessen überzugehen, die ganz darauf verzichtet, das betrügerische oder selbstbetrügerische Spiel der rationalen Argumentation zu spielen. Ist z.B. der im Sinne Nietzsches verstandene Wille zur Macht die primäre Instanz, so kann die radikale Manifestationstheorie leicht so verstanden werden, dass es am besten sei, die eigenen Machtambitionen unter Verzicht auf die epiphänomenalen und scheinrationalen Argumentationen durchzusetzen. Betrachtet man solche Konstruktionen kritisch von außen, so fällt auf, dass sie auf bedürfniskonforme Konstruktionen keineswegs verzichten, sondern sie nur in die postulierte primäre Sphäre verschieben. Wird z.B. rassentheoretisch der Kampf der verschiedenen Rassen um die Weltherrschaft als Primärvorgang angesetzt, so wird in einigen Fällen angenommen, dass eine bestimmte Rasse zur Weltherrschaft berufen sei, was eben darauf hinausläuft, dass die dieser Rasse zugeschriebene werthaf-normative Orientierung mit höheren Weihen ausgestattet wird.

Dass die radikale Manifestationstheorie in sich widersprüchlich und deshalb als Theorie unhaltbar ist, kümmert die Vertreter dieser Sichtweise häufig wenig. Ihnen liegt hauptsächlich an der Nutzanwendung der Theorie: Sie verleiht der brutalen Verfolgung der eigenen Interessen ein gutes Gewissen, indem sie unterstellt, *alle* Theorien seien den primären Interessen dienliche Konstruktionen. Die Wahrheitssuche, die Suche nach der bestmöglichen Lösung kognitiver Probleme erscheint als illusionäres Unterfangen.

Barth sieht in Mannheims Wissenssoziologie eine eindeutig relativistische, jeden Wahrheitsanspruch auflösende Konzeption. Seine Kritik trifft zwar einige Komponenten der Theorie, sie stellt aber durch die vereindeutigende Tendenz ein Verkennen ihres Erkenntnispotenzials dar. So läuft die „Behauptung, daß alles menschliche Denken in einer unaufhebbaren Weise durch den Standort des Denkers bedingt sei (Barth 194: 282), keineswegs zwingend auf eine kultur- und gruppenrelativistische Position hinaus. Diese Tendenz Mannheims, der aber eine andere entgegensteht, wird von Barth prägnant herausgearbeitet.

3.1 Mehr zur Kritik des Gruppenrelativismus

Einige Theorien postulieren eine *starke* Bindung der Erkenntnisbemühungen an die jeweilige Ideologie_{2/3}, dergestalt, dass wissenschaftliche Erkenntnis stets nur als *durch deren Prämissen determinierte Forschung* stattfinden könne. Hier gibt es zwei Hauptvarianten. Die einen nehmen an, dass dies für alle menschlichen Erkenntnisprozesse gilt; die anderen behaupten, dass dies nur auf die Geistes- und die Sozialwissenschaften, nicht aber auf die Naturwissenschaften und auch nicht auf die Logik und die Mathematik zutrifft.

Die kognitive Hermeneutik zeigt, dass man die eigenen weltanschaulichen und soziopolitischen Überzeugungen bei der Textarbeit in den Hintergrund drängen und sich auf eine Weise mit der Beschreibung und Erklärung der Texteeigenschaften beschäftigen kann, dass deren Resultate auch für die Vertreter anderer Ideologien_{2/3} verbindlich sind. *Objektivität fehlbarer Art* ist demnach in den Geisteswissenschaften genauso erreichbar wie in den Naturwissenschaften; vgl. Kapitel 3.1. Die eine Determination durch die Ideologien_{2/3} behauptenden Theorien führen hingegen zwangsläufig zum *erkenntnistheoretischen Relativismus*. Demnach spielt zumindest in der geistes- und sozialwissenschaftlichen Erkenntnis jede Auffassung dieser Art zwangsläufig ihr eigenes wissenschaftliches Spiel, sodass Objektivität in diesem Bereich unerreichbar ist. Daraus ergibt sich die Forderung, die – angeblich auf fehlerhaften Prämissen beruhende – Objektivitätsidee preiszugeben, mit gutem Gewissen direkt ideologie_{2/3}gebundene Wissenschaft zu betreiben und deren Eigenart dadurch herauszuarbeiten, dass man die eigenen ideologischen_{2/3} Prämissen ins Bewusstsein hebt. Diese Reflexion ist für beide oben

genannte Hauptvarianten relevant. Im zweiten Fall soll dadurch geklärt werden, was die Geistes- und Sozialwissenschaften, denen Objektivität verwehrt sein soll, von den zur objektiven Erkenntnis fähigen Naturwissenschaften *unterscheidet*.

Die relativistische Auffassung, dass zumindest einige Wissenschaften nur in ideologie_{2/3}determinierter Form möglich sind, wird in vielen unterschiedlichen Formen vertreten. So ist die Philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers (vgl. Tepe 2007: Kapitel 12) ebenso eine Konzeption dieser Art wie die Wissenssoziologie Karl Mannheims, die eine Ideologietheorie im engeren Sinn darstellt. Bei Mannheim wird der dargelegte Relativismus mit einer ökonomischen Manifestationstheorie der Ideologie verbunden, wie sie in anderer Form auch im Marxismus auftritt; vgl. Kapitel 3.7.2 und ERGÄNZUNG 22. Die erkenntnistheoretische Brisanz, die einer solchen Manifestationstheorie innewohnt, lässt sich anhand von Barths Ausführungen über die Wissenssoziologie Karl Mannheims studieren. Dass Mannheims Konzept auch wissenschaftlich fruchtbare Komponenten aufweist, ist bereits gezeigt worden.

Die „Behauptung, daß alles menschliche Denken in einer unaufhebbaren Weise durch den Standort des Denkers bedingt sei“ (Barth 1974: 282), bedeutet in diesem Theorietyp mehr als „Alles menschliche Denken ist an einen bestimmten weltanschaulichen Rahmen gebunden“ (vgl. *These 1* in Kapitel 3.3) oder „Alles Denken findet in einem bestimmten soziokulturellen Kontext statt“ (vgl. *These 0* ebenda). Hier gilt:

Der Inbegriff der Staats- und Gesellschaftsphilosophie, die Anschauungen über das Wesen des Menschen, die Gesamtheit der sittlichen Gesetze und Wertvorstellungen, mit Einschluß der erkenntnistheoretisch-logischen Analysen lassen sich den jeweils bestehenden geschichtlich-sozialen Verhältnissen eindeutig und notwendig zuordnen. (282)

Den genauer zu charakterisierenden Lebensbedingungen einer Gruppe *entspricht* eine bestimmte Ideologie_{2/3} und, sofern vorhanden, eine bestimmte Form der Wissenschaft. Die Menschen denken sowohl in weltanschaulicher als auch in wissenschaftlicher Hinsicht *zwangsläufig* in den Bahnen, die ihnen durch ihre gruppenspezifische Lebenssituation vorgezeichnet sind. Eine bestimmte Form der Weltanschauung und der Wissenschaft ist daher nichts anderes als eine Manifestation der für eine Gruppe spezifischen Lebensbedingungen auf der Ebene des Denkens. Die Menschen kommen aus dem *durch ihre Lebenssituation determinierten Gruppendenken* nicht heraus; dieses entspricht der Lage der Gruppe und den sich daraus ergebenden Interessen, aber ihm kommt nie objektive Gültigkeit zu. Gruppenweltanschauung steht gegen Gruppenweltanschauung, Gruppenwissenschaft gegen Gruppenwissenschaft. Diese Konzeption führt also zu einer spezifischen Form des Relativismus, zum *Gruppenrelativismus*.

Nach der Manifestationstheorie kann man der Determination der Denkformen durch die Lebenssituationen von Gruppen zwar nicht entkommen, aber man kann sich ihrer *bewusst* werden. Indem die Theorie ins Bewusstsein hebt, dass alles Denken unausweichlich Gruppendenken ist, löst sie den Wahrheits- und Objektivitätsanspruch auf, den Menschen zumeist mit ihren Weltbildannahmen und wissenschaftlichen Theorien verbinden. Sie glauben, etwas über Wirklichkeitszusammenhänge herausgefunden zu haben, doch diese Einschätzung erscheint nun als Selbsttäuschung. Die vermeintlich objektiv gültige Aussage entpuppt sich als Ausdruck des Gruppendenkens, das in der Funktionalität für dieses aufgeht und nichts über Wirklichkeitszusammenhänge besagt. Damit wird das Verständnis der Wissenschaft als *Erkenntnisunternehmen* destruiert.

Wird im manifestationstheoretischen Zusammenhang von der „Ideologiehafteigkeit des menschlichen Denkens“ (282) gesprochen, so ist damit nicht die Ideologiehafteigkeit₁ gemeint, denn der Begriff des bedürfniskonformen Denkens setzt ja die Möglichkeit objektiver Erkenntnis logisch voraus. Die erkenntniskritische Ideologie₁theorie unterscheidet zwischen dem verzerrten und dem unverzerrten Denken und strebt an, das auf bedürfniskonforme Weise verzerrte Denken aufzudecken, um es zu überwinden. Hier wird nur behauptet, dass *einige* Erkenntnisansprüche unberechtigt sind. Die gruppenrelativistische Manifestationstheorie der Ideologie lehnt demgegenüber das Programm der erkenntniskritischen Ideologie₁forschung grundsätzlich ab, da sie es für nicht realisierbar hält; dem-

nach gibt es keine Alternative zum Gruppendenken. Hier besteht also ein fundamentaler Theoriekonflikt, d.h., im Rahmen der Ideologieforschung werden einander ausschließende Grundpositionen bezogen.

Anders ist das Verhältnis zur weltanschauungs- und programmanalytischen Ideologie_{2/3}forschung. Die Behauptung der unvermeidbaren *strukturellen* Bindung an eine Ideologie_{2/3}, die mit der Möglichkeit objektiver Erkenntnis durchaus zu vereinbaren ist, kann von der Manifestationstheorie akzeptiert werden; sie wird dann aber aus dem *objektivistischen* Kontext gelöst und in den *Gruppensubjektivismus* eingefügt. Die These „Menschliches Leben und Denken ist stets an eine Ideologie_{2/3} gebunden, die jedoch veränderbar und durch eine andere ersetzbar ist“ (vgl. Kapitel 1.4) wird *deterministisch verschärft* zu „Menschliches Leben und Denken ist stets an diejenige Ideologie_{2/3} gebunden, die sich *notwendig* aus den Lebensbedingungen der jeweiligen Gruppe ergibt“. Da das von den Kontrahenten gerade bestritten wird, besteht auch hier ein fundamentaler Theoriekonflikt. Die radikale Manifestationstheorie der Ideologie lässt sich mit einem erfahrungswissenschaftlich ausgerichteten Konzept letztlich nicht vereinbaren.

Der Manifestationstheorie kann ein spezifischer Ideologiebegriff zugeordnet werden:

Ideologie₈ = Denken als notwendige Manifestation der primären Sphäre

Während die Begriffe der Ideologie_{2/3} zunächst einmal nur mögliche *Forschungsgegenstände* bezeichnen, nämlich Weltanschauungen und soziopolitische Programme, ist der Ideologiebegriff₈ direkt an eine theoretische Annahme gebunden. Hier besteht eine gewisse Verwandtschaft mit dem Ideologiebegriff₁, sofern der Begriff des verzerrten Denkens auf die Überzeugung verweist, dass sich Formen illusionären Denkens identifizieren und überwinden lassen. Die Stoßrichtung ist jedoch eine andere. Ist objektive Erkenntnis unmöglich, so kommt es darauf an, die Illusion, diese sei erreichbar, zu durchschauen. Nach dieser Auffassung ersetzt die erkenntniskritische Ideologie₁theorie nur eine Erkenntnisillusion durch eine andere; die Manifestationstheorie hingegen erhebt den Anspruch, diesen Zusammenhang zu durchschauen, ohne ihn aber durchbrechen zu können. Man gelangt eben nur zu dem Bewusstsein, dass sich die primäre Sphäre *zwangsläufig* im Denken manifestiert.

Aus der Annahme, dass sich die Menschen notwendig in den Denkbahnen bewegen, die ihnen durch ihre gruppenspezifische Lebenssituation vorgezeichnet sind, ergibt sich eine Variante des achten Ideologiebegriffs:

Ideologie_{8a} = Denken als notwendige Manifestation der Lebenssituation bzw. Seinslage der Gruppe

Am Beispiel des Gruppenrelativismus soll nun gezeigt werden, wie die radikale Manifestationstheorie kritisiert werden kann. Sie ist in sich widersprüchlich und deshalb unhaltbar. Die Schwächen werden sichtbar, wenn man über den Status dieser Theorie nachdenkt: Die gruppenrelativistische Manifestationstheorie *impliziert* nämlich einen Anspruch auf objektive Erkenntnis eines Wirklichkeitszusammenhangs, der mit den Grundlagen dieser Theorie in Widerspruch steht. Sie löst zwar die Erkenntnisansprüche auf, mit denen das Denken auftritt, macht aber für sich selbst, ohne dies zu reflektieren, eine Ausnahme. Es wird behauptet, „daß der Mensch zwangsläufig denkt und handelt, wie es ihm durch den Unterbau ‚vorgeschrieben‘ wird“ (287), und zwar so, dass objektiv gültige Erkenntnis dadurch von vornherein ausgeschlossen ist. Unbemerkt bleibt dabei, dass die Manifestationstheorie selbst beansprucht, einen *Wirklichkeitszusammenhang* erfasst zu haben, nämlich den zwischen der Lebenssituation und dem Denken einer Gruppe. Eine solche objektiv gültige Erkenntnis kann es nach der Theorie jedoch gar nicht geben.

Wäre die Theorie aber zutreffend, so gäbe es mindestens eine Form des auf soziale Zusammenhänge bezogenen Denkens, die kein rein funktional zu sehendes Gruppendenken ohne Erkenntniswert wäre. Ist es jedoch in *einem* Fall möglich, objektive Erkenntnis zu erlangen, so bricht die Theorie zusammen. Unterstellt wird ja, dass es keine Ausnahme vom allgemeinen Determinationszusammenhang gibt.

Wäre aber die Bedingtheit „notwendig“ und „eindeutig“, das heißt so beschaffen, daß der Mensch zwangsläufig denkt und handelt, wie es ihm durch den Unterbau „vorgeschrieben“ wird, dann ließe sich eine Abhängigkeit des einen vom andern überhaupt nicht erkennen. Man könnte dann höchstens feststellen, daß in andern Zeitaltern anders gedacht wurde (287).

Ein Vergleich wäre nicht möglich. „Wenn nun aber das Denken überhaupt seinsverbunden, das heißt ideologisch^[8] wäre, so müßte jede mögliche Position sich die Enthüllung der Dependenz von ihren eigenen realen Interessen gefallen lassen.“ (289) Diese Entwertung trifft letztlich auch die eigene Position.

Manifestationstheoretikern, welche die Möglichkeit objektiver Erkenntnis bestreiten, kann außerdem entgegengehalten werden, dass sie in der Lebenspraxis ständig *voraussetzen*, dass es verlässliches Erfahrungswissen und damit objektive Erkenntnis hypothetischer und damit fehlbarer Art gibt – auch im menschlichen Bereich. Damit aber widerspricht sich der Theoretiker in einer weiteren Hinsicht, d.h., er wendet de facto Annahmen an, die nach der Theorie des unausweichlichen Gruppendenkens nicht zulässig sind. Die vorwissenschaftliche Erfahrungserkenntnis beruht eben *nicht* auf der Prämisse, dass alles Denken durch Gruppeninteressen inhaltlich festgelegt ist, und es kann bezweifelt werden, dass Menschen, die ihr Alltagsdenken konsequent gemäß der radikalen Manifestationstheorie uminterpretieren und -organisieren würden, überhaupt lebensfähig wären. Menschen sind Lebewesen, die auf Erfahrungswissen angewiesen sind, um ihr Leben zu erhalten und ihre Lebenssituation zu verbessern (vgl. den *Thesenkomplex 3* in Kapitel 3.4).

Die Kritik der radikalen Manifestationstheorie führt zu einer weiteren Unterthese:

These 3.9: Menschen sind Lebewesen, die an die Grundüberzeugung gebunden sind, dass es möglich ist, Wirklichkeitszusammenhänge, insbesondere solche lebenswichtiger Art, zutreffend zu erfassen. Der *Begriff der empirischen Wahrheit* gehört zur *condition humaine*. Das schließt nicht aus, dass andere Wahrheitsbegriffe problematisch sind.

Dass zwischen gut bestätigtem, aber grundsätzlich fehlbarem und definitiv gesichertem Wissen zu unterscheiden ist, wird allerdings erst relativ spät erkannt. Es gibt Theorien, die auf philosophisch-grundsätzlicher Ebene die These vertreten, objektive Erkenntnis empirischer Art sei aus diesem oder jenem Grund *unmöglich*. Deren Vertreter übersehen in der Regel, dass ihre eigene Lebenspraxis auf der gegenteiligen Überzeugung beruht und ohne sie zusammenbrechen würde. Sie verkennen ein Element der *condition humaine*.

Bei den erkenntniskritischen Ideologietheorien ist nicht nur zwischen dogmatischen und undogmatischen Varianten zu unterscheiden (vgl. Kapitel 3.5), sondern auch zwischen *radikalen* und *gemäßigten* Ansätzen. Als radikal werden hier diejenigen Theorien bezeichnet, welche die Angewiesenheit der menschlichen Lebensform auf verlässliches empirisches Wissen und somit auf objektive Erkenntnis an den entscheidenden theoretischen Punkten unberücksichtigt lassen und ein reduktionistisches Nichts-als-Konzept vertreten. Eine Variante behauptet: „Alles das, was als objektive empirische Erkenntnis ausgegeben wird, ist nur Ausdruck der Interessenlage dieser oder jener Gruppe und speziell dieses oder jenes Individuums“. Der radikale Perspektivismus dieser Art nimmt an, dass verlässliche empirische Erkenntnis unmöglich ist, dass es nur miteinander konkurrierende Interessenartikulationen gibt, die *unberechtigterweise* einen Anspruch auf objektive Gültigkeit erheben.

Die Manifestationstheorie wirkt zunächst einmal aufgrund ihres Überbietungsanspruchs faszinierend; da sie in sich widersprüchlich ist, lässt sie sich jedoch nicht aufrechterhalten. Darüber hinaus hat sie negative Konsequenzen. Sie läuft nämlich auf eine grundsätzliche Entwertung des Denkens und insbesondere des *kritischen* Denkens hinaus. Ist alles Denken die notwendige Manifestation der zugehörigen primären Sphäre mit Dienerfunktion, so lohnt es sich gar nicht, sich z.B. intensiv mit Argumenten der Gegner auseinanderzusetzen und sie kritisch zu prüfen, da jede derartige Kritik von vornherein als bloße Manifestation einer *anderen* Ideologie⁸ erscheint. Die Manifestationstheorie zerstört so nicht nur die als Erkenntnisunternehmen verstandene Wissenschaft, sondern darüber hinaus die auf rationale Begründung ausgerichtete Vernunft im Allgemeinen.

Im Unterschied zur Manifestationstheorie strebt die kognitive Ideologietheorie an, in den Bereichen der erkenntniskritischen, weltanschauungs- und programmanalytischen Ideologieforschung zu *Erkenntnisfortschritten* zu gelangen. Objektive Erkenntnis ist möglich, der Gewinn objektiver Erkenntnis kann aber durch Mechanismen des bedürfniskonformen Denkens gestört werden. Dieses ist in *einigen* Fällen Gruppendenken, welches die Grundüberzeugungen, Interessen und Wünsche einer Gruppe durch kognitiv fragwürdige Konstruktionen als wissenschaftlich gesicherte Erkenntnisse ausgibt. Hier wird auch das Wahrheitsmoment der radikalen Manifestationstheorie sichtbar: Aus der richtigen Einsicht, dass es nicht nur objektive Erkenntnis mit unterschiedlichem Verlässlichkeitsgrad gibt, sondern auch bedürfniskonformes Gruppendenken, wird durch vorschnelle Verallgemeinerung: „*Alles* Denken ist Gruppendenken ohne Erkenntniswert“. Darüber hinaus gibt es individuelle Formen des bedürfniskonformen Denkens, z.B. das im Alltagsleben auftretende Wunschdenken. Auch Anhänger manifestationstheoretischer Ansätze unterstellen häufig stillschweigend, dass defizitäre Denkweisen dieser Art existieren und dass sie auch überwindbar sind; sie erkennen indes nicht, dass ihre deterministische Theorie eine solche Korrektur gar nicht zulässt.

Zusammenfassend kann als Unterthese formuliert werden:

These 9.10: Das deterministische Unterbau-Überbau-Schema ist eine Fehlkonstruktion, die auf einer defizitären Anthropologie beruht. Darüber hinaus handelt es sich auch hier um ein beliebig anwendbares Denkmuster, das jede Position benutzen kann, um ihre Werte, Normen und Ziele in der primären Sphäre, die damit den Status der höheren Instanz gewinnt, zu verankern.

ERGÄNZUNG 25: Zur Ideologietheorie Zimas: Konvergenzen und Differenzen

Peter V. Zimas 1989 veröffentlichtes Buch *Ideologie und Theorie. Eine Diskurskritik* gehört zu den letzten groß angelegten ideologietheoretischen Entwürfen im deutschsprachigen Raum. Es ist etwa zeitgleich mit meinen beiden Büchern *Theorie der Illusionen* (Tepe 1988) und *Illusionskritischer Versuch über den historischen Materialismus* (Tepe 1989) erschienen. Da es sich um ein facettenreiches Theorieangebot mit hohem Anspruch handelt, lohnt sich eine ausführliche kritische Auseinandersetzung in der Form des *Durchargumentierens*.

Der komplexe Textaufbau macht es schwer, die zentralen Komponenten der Theorie Zimas korrekt zu identifizieren. Darüber hinaus stellt seine Neigung zur *vagen und unklaren Thesenformulierung* einen Störfaktor für eine Diskussion aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie und der undogmatischen Aufklärungsphilosophie dar; eine Begriffs- und Arbeitsfelddifferenzierung (vgl. Kapitel 1.2) ist häufig nicht einmal ansatzweise zu erkennen. Einige Beispiele: Zu Beginn des Vorworts erklärt Zima die „Beziehung zwischen Ideologie und Theorie“ (9) zum Hauptgegenstand seiner Untersuchung, ohne zu klären, was er unter „Ideologie“ und „Theorie“ versteht: Ist, um nur die Hauptvarianten zu erwähnen, die Ideologie_{1/2/3} gemeint? Daher ist unklar, wie die Behauptung, die beiden Erscheinungen seien „auf allen Ebenen miteinander verquickt“ (9), zu verstehen ist. Ohne eine Begriffsexplikation lässt aber auch die Formulierung der „zwei komplementären Fragen, *wie sich Ideologie und Theorie voneinander unterscheiden und wie sie aufeinander einwirken*“ (10), ganz unterschiedliche Deutungen zu. Sinnoffen werden im Vorwort ferner die „Hauptthesen dieser Arbeit“ formuliert:

Die wesentlichen Unterschiede zwischen Ideologie und Theorie werden auf sprachlicher, auf diskursiver Ebene sichtbar, wo Ideologie und Theorie als zwei gegensätzliche Diskurstypen erscheinen, die aufgrund ihrer strukturellen Besonderheiten unterschiedliche gesellschaftliche Funktionen erfüllen. Die komplementäre These lautet, daß diese beiden Diskurstypen nur im dialektischen Gegensatz zueinander definiert werden können. Anders gesagt: Ideologie und Theorie sind nicht unabhängig voneinander zu beschreiben. (12)

Etwas später heißt es, „daß Ideologie und Theorie einander als sprachliche, diskursive Strukturen wechselseitig bedingen und daß sie auf keiner der hier erwähnten Ebenen zu trennen sind“ (18). Die begriffliche Unklarheit wird durch die ‚dialektische‘ Redeweise noch vergrößert; diese Tendenz wirkt sich im gesamten Buch aus.

Um eine *konstruktive* Auseinandersetzung mit Zima führen zu können, stelle ich die terminologischen Defizite nicht ins Zentrum der Debatte, sondern setze bei seiner *Positionsbestimmung* an. Zima ist an einer „semiotische[n] Erweiterung der Kritischen Theorie“ interessiert: „Global betrachtet geht es darum, die Kritische Theorie als Diskurstheorie neu zu bestimmen.“ (13) Bei der Fortführung dieser Denktradition zeigt er nun das Bestreben, Elemente des *kritischen Rationalismus* zu integrieren. Hier gibt es Berührungspunkte mit der kognitiven Ideologietheorie, die ja ebenfalls an die kritisch-rationalistische Ideologienlehre anknüpft, wenngleich sie in einigen Punkten Revisionen vornimmt; vgl. Kapitel 6.1. Die sich aus dieser Konstellation ergebenden Gemeinsamkeiten zwischen Zimas Ansatz und der kognitiven Ideologietheorie sollen zunächst herausgearbeitet werden.

1. Konvergenzen zwischen der Theorie Zimas und der kognitiven Ideologietheorie

Im zweiten Teil des Buches stellt Zima den „Entwurf einer textsoziologischen oder sozio-semiotischen Theorie der Ideologie“ (215) vor und führt dann seine beiden Ideologiebegriffe ein.

1.1 Textsoziologie

Zimas Konzept der *Textsoziologie* geht „von der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Habermas“ (220) aus. Während die Soziolinguistik sich vor allem „für die *natürliche Sprache* und deren Varianten sowie [...] für das *gesprochene Wort*“ (222) interessiert, befasst sich die Textsoziologie „vorwiegend oder ausschließlich mit *geschriebenen Texten abgeleiteter oder sekundärer Sprachen*“, z.B. den „Sprachen der Fiktion, der Wissenschaft, der Ideologie, der Philosophie, der Werbung“ (223). „Der wesentliche Unterschied zwischen ihnen und der natürlichen Sprache besteht darin, daß sie, um funktionieren zu können, die Existenz einer natürlichen Sprache (des Deutschen, des Englischen) voraus-

setzen.“ (223) Mithilfe der natürlichen Sprache werden „sekundäre, abgeleitete Systeme“ (229) – etwa Kunstrichtungen und Philosophien – konstruiert. So werden in Ideologien₃ „Wörter der natürlichen Sprache mit neuen Bedeutungen und Konnotationen versehen [...], die häufig die alten Bedeutungen überwuchern: Man denke an das Wort ‚Führer‘“ (229).¹¹³

Von jeder Ideologie₃ – aber auch von jeder Ideologie₂ – kann man sagen, dass sie „auf Selektionen, Definitionen, Klassifikationen und Implikationen [gründet], die die Sätze der ideologischen_[3/2] Rede miteinander verbinden und das ideologische_[3/2] Erzählen erst ermöglichen“ (226). So stellt z.B. der „marxistisch-leninistische[] Diskurs[]“ (226) ein bestimmtes Denk- und Sprachsystem dar. Das Denksystem lässt sich im Sinne der kognitiven Ideologietheorie genauer als ein *Überzeugungssystem* charakterisieren, das aus einem Weltbild und einem Wertsystem besteht. Daraus ergeben sich unter anderem divergierende normative Kunstbegriffe: „was der eine als Kunst verehrt, ist dem anderen entartete Kunst, dekadente Kunst oder schlicht Schmiererei“ (229).

Zima plädiert dafür, dass „der theoretische Diskurs nicht nur seine eigene gesellschaftliche Position reflektiert, sondern die Reflexion dazu benutzt, sich den Argumenten anderer, *heterogener* Diskurse zu öffnen, um im Bereich der Sozialwissenschaften gemeinsam mit ihnen eine neue dialogische Objektivität zu fundieren“ (233). Nur „autonome Individuen [...] können Selbstreflexion, Dialog und kritische Überprüfung von Hypothesen (im Sinne des Kritischen Rationalismus) ernst nehmen und verwirklichen“ (233f.). Zima schlägt somit vor, „das Verfahren der kritischen Überprüfung, für das Popper und Albert plädieren, in die Textsoziologie als Variante der Kritischen Theorie aufzunehmen“ (234). Aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie ist das ein begrüßenswerter Spielzug. In der Tat ist „[d]ie dialogische Offenheit der Theorie [...] in der kommunikativen Praxis der Sozialwissenschaften nur dann gewährleistet, wenn Theoreme nicht dogmatisiert werden, wenn jedes Theorem als Hypothese einer offenen Diskussion und Überprüfung ausgesetzt wird“ (234).

Sinnvoll ist ferner das Ziel,

die verschiedenen Gruppensprachen einer Gesellschaft zu erkennen und sie voneinander zu unterscheiden. Adjektive wie „revisionistisch“, „reaktionär“ oder „internationalistisch“ kündigen eine marxistisch-leninistische Gruppensprache an, die sich auf allen Ebenen vom liberalen, konservativen oder anarchistischen Sprachgebrauch unterscheidet. (238)

Die Gruppenpositionen treten indes nicht nur auf lexikalischer Ebene, sondern „vornehmlich auf semantischer und narrativer Ebene in Erscheinung“ (238). Auf semantischer Ebene dringen „die kollektiven Positionen und Interessen in die Sprache ein“ (238). Es gibt einen „gruppenspezifischen Charakter der Klassifizierungsprozesse und Klassifizierungsmuster“ (239). Der *Kode* z.B. einer Wissenschaftlergruppe kann „als ein *System von Definitionen, Gegensätzen und Unterschieden* aufgefaßt werden“ (240).

In diesem Kontext kommt – im Anschluss an Luis J. Prieto – ein *erkenntniskritischer* Gesichtspunkt zur Sprache: Prieto weist „darauf hin, daß die herrschenden Gruppen stets bestrebt sind, ihre Relevanzkriterien als natürlich darzustellen und den historischen, partikularen und instrumentellen Charakter dieser Kriterien zu vertuschen“ (239). Die kognitive Ideologietheorie bringt das mit dem *Gewissheitsverlangen* in Verbindung, das zur *Dogmatisierung* zentraler Komponenten des jeweiligen Überzeugungssystems führt; vgl. Kapitel 4.7. So erscheinen z.B. die eigenen soziopolitischen Werte und Ziele als die *definitiv richtigen*. Einschränkend ist zweierlei anzumerken:

1. Die Dogmatisierungstendenz ist keineswegs auf „die herrschenden Gruppen“ beschränkt; vgl. ERGÄNZUNG 22.
2. Die Redeweise „Die Herrschenden behaupten von ihren Klassifikationen (Taxonomien), sie seien objektimmanent“ (239) ist ungenau. Der Grundvorgang besteht darin, dass die eigenen Überzeugungen kognitiver oder werthaft-normativer Art als definitiv gültig bzw. absolut wahr angesehen werden. Im ersten Fall gelten sie als dem jeweiligen Objekt *entsprechend*, nicht als *objektim-*

¹¹³ „[I]n der natürlichen Sprache gibt es keine konventionell abgesicherte semantische Verbindung zwischen ‚Sein‘ und ‚Eigentlichkeit‘ oder ‚völkisch‘ und ‚total‘“ (241).

manent; im zweiten Fall erscheinen die eigenen Werte und Ziele als in einer höheren Instanz übernatürlicher oder natürlicher Art *verankert* und in diesem Sinne als ihr immanent – das Wort „objektimmanent“ passt jedoch nicht. Entsprechend ist die Rede, die jeweiligen Relevanzkriterien würden als *natürlich* dargestellt, zu präzisieren: Werden z.B. Werte in einer übernatürlichen Instanz verankert, so passt das Wort „natürlich“ nicht.

Anschlussfähig ist für die kognitive Ideologietheorie die folgende Passage:

Jedes gesellschaftliche Kollektiv bedient sich – ob es sich selbst primär als politisch, religiös oder wissenschaftlich einstuft – eines besonderen Vokabulars, das es von anderen Gruppen unterscheidet. Zugleich teilt es sein lexikalisches Repertoire in Übereinstimmung mit einem besonderen Kode (einem Klassifikationssystem) ein, der die Relevanzkriterien und Taxonomien anderer Gruppen ganz oder teilweise ausschließt. Es ist deshalb prekär, vom semantischen oder gar kulturellen Kode einer ganzen Gesellschaft zu sprechen (248).

Dabei kann „[d]as katholische, protestantische, liberale, sozialistische, anarchistische oder kommunistische Vokabular [...] schon während der *primären Sozialisierung* eine wesentliche Rolle spielen und später auf die Fachsprachen einwirken“ (248). Die „lexikalische Komponente des Soziolekts“ ist hier weniger wichtig als die semantische: „Erst die semantische Konstruktion, die Relevanz, die Klassifizierung und Kodifizierung machen aus dem Soziolekt eine Einheit, die sich von der natürlichen Sprache als *langue* und von anderen Gruppensprachen abhebt“ (248). Aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie ist allerdings zu beachten, dass ein solches Sprachsystem stets von einem *Überzeugungssystem* getragen wird. Das betrifft auch den Hinweis, dass „sich die Opfer – auch die des Nationalsozialismus und des Stalinismus – das lexikalische Repertoire des herrschenden Soziolekts zu eigen machen“ (249). Das hängt eben damit zusammen, dass sie die diesem Soziolekt zugrunde liegenden *Überzeugungen* akzeptieren.¹¹⁴ Entsprechendes gilt für den folgenden Satz:

Ein weiterer Aspekt der Soziolekt-Problematik besteht darin, daß der Einzelne oder die Gruppe versuchen kann, zwei oder mehr Soziolekte miteinander zu kombinieren. Auch in solchen Fällen kommt es zu Ungereimtheiten und semantischen Verschiebungen innerhalb der einzelnen Gruppensprachen. Die Auseinandersetzungen innerhalb eines bestimmten Soziolekts, etwa zwischen marxistischen und nichtmarxistischen Katholiken, sind in diesem Zusammenhang zu betrachten (250).

Für die kognitive Ideologietheorie besteht der zentrale Vorgang hier in der Kombination unterschiedlicher *Überzeugungssysteme* (Ideologien_{3/2}), die sich auch in den zugehörigen Sprachsystemen manifestiert. Solche Kombinationen bzw. Synthesen führen häufig zu *Widersprüchen* innerhalb des Ausgangssystems: Man übernimmt z.B. eine bestimmte Annahme aus einer anderen Weltanschauung, ohne zu bemerken, dass sie nicht zu den Prämissen der eigenen passt.

Sowohl Ideologien_{3/2} als auch sozialwissenschaftliche (und andere) Theorien können „als Soziolekte und/oder Diskurse beschrieben“ (250) werden. „Subjekte kommunizieren in einem historischen Sprachsystem, dessen Bedeutungen sich ändern und dabei stets von neuem besondere, partikuläre Positionen und Interessen ausdrücken.“ (251) Zutreffend ist auch, dass „Soziolekte und Diskurse aufeinander reagieren, einander bestätigen, miteinander verschmelzen oder in Konflikt geraten“ (252). Die Bindung menschlichen Lebens an Ideologien_{3/2} ist immer auch eine Bindung an „Gruppen, Soziolekte und Diskurse“ (252), was jedoch nicht ausschließt, dass diese durch kreative Individuen verändert werden. Bezogen auf den Positivismusstreit weist Zima mit Recht darauf hin, „daß eine theoretische Diskussion zum Scheitern verurteilt ist, solange die Beteiligten vieldeutige Lexeme wie ‚Kritik‘ und ‚Wissenschaft‘ verwenden, ohne sich über die Funktion dieser Lexeme in verschiedenen *Soziolekten* im klaren zu sein“ (315).

1.2 Die diskursiven Verfahren der Ideologie

Zima nimmt mit Olivier Reboul an, dass Ideologen₁ durch „sprachliche[] ‚Tricks‘ [...] das Denken in bestimmte Richtungen lenken und die kritische Reflexion erfolgreich verhindern“ (255). Er will über

¹¹⁴ Dem „semantische[n] Gegensatz *individuelle Initiative/ staatliche Bevormundung*“, der grundlegend für den „liberalen Diskurs[]“ (252) ist, liegen bestimmte Überzeugungen kognitiver und werthaft-normativer Art zugrunde.

Reboul hinausgehend zeigen, „wie diese verschiedenen rhetorischen Formen ein diskursives (semantisch-narratives) Ganzes bilden“, und fragt deshalb, „mit welchen semantischen und syntaktischen Verfahren der Schein der Natürlichkeit hervorgerufen wird“ (255).

Zima schlägt dann eine „Doppeldefinition der Ideologie“ vor, die zwischen einem positiven und einem erkenntniskritischen Ideologiebegriff unterscheidet: „*Die Ideologie als Diskurs, als transphrastische Struktur ist – im Unterschied zur natürlichen Sprache – ein sekundäres modellierendes System, dem das lexikalische Repertoire, die semantischen Gegensätze und die kodifizierten Klassifikationen sowie die Aktantenmodelle und die narrativen Abläufe eines Soziolekts zugrundeliegen.*“ (256) Unter einer Ideologie im positiven Sinn wird somit das *Sprachsystem einer Gruppe*, d.h. ein Soziolekt, verstanden. Ein solches Sprachsystem ist ein Diskurs, d.h. eine „transphrastische Struktur“, die auf der natürlichen Sprache als „sekundäres modellierendes System“ aufbaut. Es weist ein bestimmtes lexikalisches Repertoire, bestimmte semantische Gegensätze und Klassifikationen auf (um nur diese Aspekte herauszugreifen). Nach Zimas Definition stellen allerdings auch Weltanschauungen (Ideologien) aller Zeiten sowie mit wissenschaftlichem Anspruch auftretende Theorien aller Art, also auch *naturwissenschaftliche* Theorien, Ideologien im positiven Sinn dar. Damit nähert er sich dem anthropologischen Ansatz der kognitiven Ideologietheorie an, welche Menschen als ideologie_{2/3}gebundene Lebewesen begreift, die für Ideologien₁ anfällig sind. Seine These lässt sich ja folgendermaßen fassen: *Menschen sind an Sprachsysteme von Gruppen (Soziolekten) gebundene Lebewesen.* Das lässt sich als ein weiterer Ideologiebegriff festhalten:

Ideologie₉ = Sprachsystem einer Gruppe (Soziolekt)

„So betrachtet, unterscheidet sich die Ideologie₉ durch nichts von der Theorie als Fachsprache, die ebenfalls ein sekundäres modellierendes System ist, in dem die Bedeutungen der natürlichen Sprache in Übereinstimmungen mit Gruppeninteressen umgedeutet werden.“ (256) In der Tat: *Alle Ideologien_{3/2} und alle Theorien* sind immer auch Ideologien₉, d.h. Sprachsysteme einer Gruppe (Soziolekten), sekundäre modellierende Systeme, die auf der natürlichen Sprache aufsitzen.¹¹⁵ Aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie ist hinzuzufügen, und das leitet bereits zur erkenntniskritischen Dimension über: *Alle Sprachsysteme von Gruppen – und damit alle Ideologien_{3/2} und alle Theorien – können vom bedürfniskonformen Denken (Ideologien₁) befallen sein.* Darüber hinaus ist es legitim und nützlich, über die anthropologische Ebene hinausgehend eine *spezielle* Theorie zu entwickeln, die sich mit der *besonderen Ideologiegefährdung der modernen Sozialwissenschaften und Möglichkeiten der Gegensteuerung* beschäftigt.

Im folgenden Schritt nimmt Zima „eine zweite ‚restriktive‘ Definition des ideologischen₁₁ Diskurses“ vor:

Die Ideologie₁₁ ist ein diskursives, mit einem bestimmten Soziolekt identifizierbares Partialsystem, das von der semantischen Dichotomie und den ihr entsprechenden narrativen Verfahren (Held/Widersacher) beherrscht wird und dessen Aussagesubjekt entweder nicht bereit oder nicht in der Lage ist, seine semantischen und syntaktischen Verfahren zu reflektieren und zum Gegenstand eines offenen Dialogs zu machen. Statt dessen stellt es seinen Dialog und seinen Soziolekt als den einzig möglichen (wahren, natürlichen) dar und identifiziert sie mit der Gesamtheit seiner wirklichen und potentiellen Referenten. (256)

Da die Bindung an gruppenspezifische Sprachsysteme zur *condition humaine* gehört, kann generell gefragt werden, wie Soziolekten durch Ideologien₁ *deformiert* werden. Darüber hinaus können die speziellen Ideologiegefährdungen untersucht werden, die im Einzugsbereich moderner Ideologien₃ auftreten. Auf beiden Ebenen gilt: Bei jedem Sprachsystem einer Gruppe ist es prinzipiell möglich, sich bewusst zu machen, mit welchem lexikalischen Repertoire, welchen semantischen Gegensätzen, Klassifikationen usw. man arbeitet. Man kann es lernen, „seine semantischen und syntaktischen Verfahren zu reflektieren“. Anders gewendet: Es ist möglich, die Annahmen, auf denen das Überzeugungssystem der jeweiligen Gruppe beruht, zu *explizieren*. Darüber hinaus ist es möglich, ein solches Denk- und Sprachsystem als *hypothetische Konstruktion des menschlichen Geistes* zu begreifen, für die kein absoluter Wahrheitsanspruch erhoben werden kann. In diesem Sinne plädiert Zima für den Über-

¹¹⁵ Daher gilt: „Der Soziolekt als Gruppensprache bildet den gemeinsamen Nenner von Ideologie₃ und Theorie, deren Diskurse aus einem oder aus mehreren Soziolekten hervorgehen.“ (416)

gang von der dogmatischen Haltung, die ihren „Soziolekt als den einzig möglichen (wahren, natürlichen)“ begreift, zur undogmatischen Einstellung. Vergleicht man dieses Konzept jedoch mit der erkenntniskritischen Ideologie₁theorie, so zeigt sich, dass damit nur ein kleiner Teil der bedürfniskonformen Irrtümer erfasst ist. Die Ideologie₁bildung geht nicht in der *Dogmatisierung* eines Soziolekts auf. In erkenntniskritischer Hinsicht hat Zimas zweiter Ideologiebegriff daher nur eine *begrenzte Reichweite*; vgl. die Kapitel 4.1, 4.2, 4.3, 6.1.

Weiterer Differenzierungsbedarf kommt hinzu:

1. Ein Aussagesubjekt, das „seine semantischen und syntaktischen Verfahren“ *artikuliert* (und in diesem Sinne reflektiert), macht sie damit nicht schon automatisch „zum Gegenstand eines offenen Dialogs“, in dem man für Argumente des Kontrahenten offen ist. Die *Explikation* der Prämissen des eigenen Denk- und Sprachsystems kann nämlich auch im Licht einer dogmatischen Einstellung erfolgen.
2. Klärungsbedürftig ist erstens die Rede von den „narrativen Verfahren (Held/Widersacher)“ sowie zweitens die Behauptung, das Aussagesubjekt identifiziere seinen Diskurs und Soziolekt „mit der Gesamtheit seiner wirklichen und potentiellen Referenten“.
3. Bei der präzisierenden Deutung der Rede vom „dialektischen [...] Gegensatz zwischen Ideologie₁₁ und Theorie“ (256) sind wiederum die beiden angeführten Optionen zu beachten. *Option 1* besagt: Im Rahmen von Soziolekten aller Art können sich Ideologien₁ entwickeln, von denen sich Theorien durch ideologie₁kritische Reflexion weitgehend befreien können. *Option 2* besagt: Im Rahmen von modernen Ideologien₃ als spezifischen Soziolekten bilden sich besondere Formen der Ideologie₁ heraus, von denen sich sozialwissenschaftliche Theorien durch ideologie₁kritische Reflexion weitgehend befreien können.

Im nächsten Abschnitt greift Zima auf seine bereits in der Einleitung eingeführte These zurück, „daß [moderne] Ideologie₃ als soziale und historische Erscheinung einer ‚entfalteten städtischen Marktwirtschaft‘ (Adorno) zuzurechnen ist“ (257). Zima fällt nicht auf, dass er gerade eben den Ideologiebegriff, eingeführt hat, der keine historische Relativierung zulässt. So stellt z.B. auch jede Religion eine Ideologie₃ dar – eine *Gruppensprache*, die ein bestimmtes lexikalisches Repertoire, bestimmte semantische Gegensätze und Klassifikationen verwendet. Es ist überhaupt nicht einzusehen, dass es „wenig Sinn hat, von Ideologien₁₁ der feudalen Arä“ (257) zu sprechen.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen der modernen und der antiken Problematik besteht sicherlich darin, daß es in den griechischen und römischen Gesellschaften keine Natur- und Sozialwissenschaft im modernen Sinne gab und folglich auch keine symbiotische und polemische Wechselbeziehung zwischen „Wissenschaft“ und „Ideologie“. Diese Beziehung ist jedoch für die moderne Ideologie₁₁, die häufig zu Recht als „Pseudowissenschaft“ bezeichnet wurde, charakteristisch. (257f.)

Dort, wo ein neuer Typ von Wissenschaften auftritt, können sich Ideologien₃ – aber auch Ideologien₂ – auf diese berufen und z.B. mit dem (in einigen Fällen unberechtigten und als ideologisch₁ zu bewertenden) Anspruch auftreten, selbst eine solche Art von Wissenschaft zu sein. Strukturell Vergleichbares ist jedoch in früheren Gesellschaftsformen möglich: So kann sich z.B. ein soziopolitisches Programm auf eine damals als Leitdisziplin geltende Naturphilosophie stützen und beanspruchen, es sei *naturphilosophisch begründet*.

Richtig ist jedoch, dass sich zumindest einige *moderne* Ideologien₃ auf Sozialwissenschaften i.w.S. berufen, was spezifische Ideologie₁gefährdungen zur Folge hat. Ich greife Zimas Anliegen auf, eine spezielle Theorie zu entwickeln, die sich auf die Wechselbeziehung zwischen modernen Sozialwissenschaften, modernen Ideologien₃ und den sich hier herausbildenden (pseudowissenschaftlichen) Ideologien₁ beschäftigt, nehme aber aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie nun zu erläuternde Modifikationen im Theorieaufbau vor.

Zima berücksichtigt nicht nur die Wechselbeziehung moderner Ideologien₃ mit *modernen Sozialwissenschaften*, sondern auch die mit *Rahmenbedingungen der modernen Gesellschaft*, die sich zunächst im westlichen Kontakt entwickelt haben; als Stichworte können „Marktwirtschaft“ und „Kapitalismus“ gelten. Aus der kognitiven Ideologietheorie lässt sich das folgende Konzept ableiten: Bilden sich in der

Neuzeit und Moderne neue gesellschaftliche Strukturen heraus, so ist zu erwarten, dass moderne Ideologien₃ sich auf diese beziehen und positiv oder negativ zu ihnen Stellung nehmen. Soziopolitische Programme *aller* Art streben ja an, die gesellschaftlichen Strukturen im Sinne bestimmter Werte und Ziele zu *gestalten*; dabei werden sie sich auf die für die jeweilige Zeit und Kultur grundlegenden gesellschaftlichen Strukturen beziehen und artikulieren, ob sie diese in der Hauptsache beibehalten und weiterentwickeln oder aber grundsätzlich verändern wollen. Anzunehmen ist daher, dass moderne Ideologien₃ zur modernen Marktwirtschaft und zum Kapitalismus Stellung nehmen werden – auch dann, wenn diese Strukturen im eigenen Land noch gar nicht oder erst ansatzweise entwickelt sind, denn man muss ja entscheiden, nach welchen Prinzipien man das eigene Land in Zukunft gestalten will.

Bei der Erforschung der modernen soziopolitischen Programme geht die kognitive Ideologietheorie nach den Prinzipien der kognitiven Hermeneutik vor: Nach dem Grundsatz „Erst verstehen, dann kritisieren“ (vgl. Kapitel 3.2) kommt es darauf an, aus den Texten, den politischen Handlungen und anderen Phänomenen die zugrundeliegenden soziopolitischen Überzeugungen, Werte und Ziele auf ideologie_{3/2}neutrale Weise zu erschließen und als phänomenprägend aufzuweisen. Dabei zeigt sich, dass die Denk- und Sprachsysteme der modernen Ideologien₃ sehr unterschiedlich aufgebaut sind.

Vergleicht man diesen Ansatz mit Zimas Ausführungen, so fällt auf, dass er eine stark vereinfachende Herangehensweise wählt, die nicht ideologie_{3/2}neutral, sondern von vornherein an eine *marxismusknahe Sozialtheorie* gebunden ist. Er stellt nämlich die *generelle* These auf, dass moderne Ideologien₃ als „Polemiken gegen die Herrschaft der Marktgesetze, des Tauscherts“ (258) zu interpretieren sind. „In der modernen, der bürgerlichen Gesellschaft kristallisiert sich [...] ein globaler Gegensatz zwischen [moderner] Ideologie_[3] und Markt, zwischen ideologischem_[3] Wert und Tauschwert heraus, der im 19. Jahrhundert klare Konturen und im 20. Jahrhundert extreme Formen annimmt.“ (258) Die kognitive Ideologietheorie hebt diese Engführung wieder auf, da sie dazu verführt, modernen Ideologien₃ durchgängig zuzuschreiben, ihre soziopolitischen Werte und Ziele dem *Tauschwert* gegenüberzustellen, obwohl dieser Begriff im jeweiligen Denk- und Sprachsystem vielleicht gar nicht auftritt oder nur eine untergeordnete Rolle spielt. Es darf also nicht von vornherein (ohne Alternativen ernsthaft erprobt zu haben) *als gültig vorausgesetzt* werden, dass moderne Ideologien₃ primär als „Polemiken gegen die Herrschaft des Marktgesetzes, des Tauscherts“ zu interpretieren sind. Dass es tatsächlich diverse „Kollektivsprachen oder Soziolekte [gibt], deren Diskurse sich gegen die Marktgesellschaft richten“, bedeutet nicht zwangsläufig, „daß es einen globalen strukturierenden Gegensatz zwischen Markt und [moderner] Ideologie_[3] gibt“ (261). Die generelle These, dass „die Ideologie_[3] als Diskurs in der modernen Marktgesellschaft [...] gegen die Indifferenz des Tauscherts mobilisiert“ (261), ist problematisch.¹¹⁶

Ich diskutiere im Folgenden einige Beispiele Zimas und skizziere in einigen Fällen, wie sie aus der Sicht des dargelegten Modells genauer zu analysieren und zu interpretieren sind.

Beispiel 1: „Polemiken gegen die Herrschaft des Geldes“ finden sich „bei Rousseau und den Romantikern“ (258) und dann natürlich bei Marx. Wie sich das der jeweiligen modernen Ideologie₃ zugrundeliegende Denksystem rekonstruieren lässt, habe ich in ERGÄNZUNG 22 am Beispiel des Denkens von Marx und Engels in großer Ausführlichkeit exemplarisch gezeigt. Für das von Marx vertretene soziopolitische Gestaltungsprogramm gilt in der Tat, dass es sich um eine „Kritik an der Vermittlung durch den Tauschwert, am Kapital und an der Marktgesellschaft allgemein“ (258) handelt; das gilt aber nicht für alle modernen Programme.

¹¹⁶ Weitere Beispiele für diese Sichtweise: „Die Indifferenz als Vertauschbarkeit und Nivellierung der kulturellen und sprachlichen Werte ist das Endstadium einer langen Entwicklung, zu denen die Ambiguität und Ambivalenz der Werte (der Wort-Werte) gehört.“ (262) In der Marktgesellschaft opponiert „die Ideologie_[3] der Indifferenz der Marktgesetze (des Tauscherts)“ (263). „[D]er Ideologe_[3] [wendet] sich stets von neuem gegen den Tauschwert“ (272).

Beispiel 2: Im Rahmen neuerer sozialistischer und speziell marxistischer Ideologien₃ wurde versucht, „marxistische Pauschalurteile über Geld, Ware und Marktgesetz in Frage zu stellen“ und „die Notwendigkeit eines ‚sozialistischen Marktes‘ plausibel zu machen“ (258; Šik). So kann sich ein sozialistisches Konzept der Gesellschaftsgestaltung entwickeln, das einerseits „die Vorteile der Marktwirtschaft voll nutzen“, andererseits „die ideologische_[3/2] und politische Hegemonie der Partei wahren“ (259) will.

Beispiel 3: Einige „konservative[] und rechtsradikale[] Kritiker des Kapitalismus“ „stellten das Geld als eine böse Gottheit dar“ (259) – als eine negative, unheilbringende Macht, die alles für das menschliche Zusammenleben Wertvolle zerstört. Dieser setzt z.B. Charles Maurras „das natürliche Gesetz des Blutes“ als positive Macht entgegen; seine Ideologie₃ arbeitet mit der „semantische[n] Dichtomie *sang / argent*“ (259). In solchen Fällen ist zu klären, ob tatsächlich an eine negative *höhere* Macht geglaubt wird, die hinter der Geldwirtschaft steckt – an einen „mythischen Aktanten“ –, oder ob dies nur eine Metapher für natürlich zu erklärende Fehlentwicklungen, für „finstere[] Mächte der Moderne“ (259) rein menschlicher Art darstellt.

Entsprechend ist hinsichtlich der nationalsozialistischen „Kritik an der Geldwirtschaft“ zu verfahren, die „einen antisemitischen mit einem antikapitalistischen Diskurs“ (259) verbindet. Hier spricht man „von ‚Bankhebräern‘, ‚Börsenjuden‘, dem ‚leihkapitalistischen Hebräertum‘ und der ‚jüdischen Börsendiktatur‘“ (259). Dadurch, dass die Prinzipien der modernen Geldwirtschaft auf eine empirisch-rational nicht stützbar Weise essenzialistisch im Judentum verankert werden, wird „ein besonders publikumswirksamer Diskurs“ erzeugt, der dem attackierten *System* „eine anthropomorphe Gestalt gibt“ (260), sodass es aussichtsreich erscheint, die Systemveränderung primär durch die Bekämpfung der Juden zu erreichen, die angeblich den Kern dieses Systems bilden. Die wissenschaftliche Rekonstruktion des zugrunde liegenden Überzeugungssystems und die kritische Analyse der hier wirksamen Formen bedürfniskonformen Denkens sind eine aufwändige Angelegenheit.

Beispiel 4: „[I]n den Schriften der ökologischen, feministischen und ökofeministischen Bewegungen“ finden sich „Angriffe auf die marktorientierte Technologie, die kommerzialisierte Sexualität (Pornographie) und die marktbedingte Umweltzerstörung“ (260). Auch hier ist erstens das jeweilige Überzeugungssystem sorgfältig zu rekonstruieren (in einigen Fällen zeigt sich eine Verwandtschaft mit sozialistisch-marxistischen Ideologie₃) und zweitens nach den in diesen Kontext auftretenden Formen bedürfniskonformen Denkens zu suchen; vgl. Kapitel 4.5.1.

Beispiel 5: Zima kommt auch auf das soziopolitische Programm „der ‚freien‘ oder der ‚sozialen‘ Marktwirtschaft“ zu sprechen;

Es ist in diesem Zusammenhang wichtig bedenken, daß gerade „Freiheit“ und „soziale Verantwortung“ oder „Gerechtigkeit“ als Ideologeme_[3] qualitative Werte bezeichnen, die jederzeit mit den Marktgesetzen kollidieren können: sooft der individuelle Unternehmer der wirtschaftlichen Konzentration zum Opfer fällt, sooft Sparmaßnahmen oder Fusionen auf Kosten der sozial Schwachen durchgesetzt werden. Auch die Apologien der Tauschgesellschaft – etwa im Liberalismus – laufen schließlich auf eine ideologische_[3] Verteidigung der Qualität gegen quantitative Kriterien hinaus. Der Grundwiderspruch der liberalen Ideologen_[3] ist in diesem Kontext zu verstehen: Sie verteidigen eine Gesellschaft, die immer wieder ihre Werte – individuelle Autonomie, Leistung, Gerechtigkeit, Freiheit, ethische Verantwortung und ästhetische Qualität – durch den Tauschwert negiert. (261)

Aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie ist diese Vorgehensweise problematisch: Zima nimmt hier keine *ideologie_{3/2}neutrale* Rekonstruktion der liberalen Ideologien₃ vor, sondern *bewertet* diese sogleich im Licht seiner eigenen Position, die offenbar im sozialistisch-marxismushen Spektrum verortet ist. Es wird nicht herausgearbeitet, wie Vertreter des Liberalismus den Zusammenhang zwischen Leitwerten wie Freiheit, soziale Verantwortung usw. und den Marktgesetzen interpretieren, welche Gestaltungsziele sie aus welchen Gründen verfolgen, sondern *von außen* wird der Begriff der Herrschaft des Tauschwertes an die liberalen Ideologien₃ herangetragen und zu deren *kritischer* Deutung genutzt, die einen „Grundwiderspruch der liberalen Ideologen_[3]“ konstatiert. Das ist im Rahmen einer kritischen Diskussion zwischen konkurrierenden soziopolitischen Programmen ein legitimer Spielzug, nicht aber im erfahrungswissenschaftlichen Diskurs.

Beispiel 6: Einige Ideologien₃ betrachten den „gleichgültige[n] Kapitalist[en]“, der im Prinzip bereits ist, *alles* zu verkaufen, wenn hinlängliche Gewinnaussichten bestehen, als Gegenbild; sie versuchen, die Konsumenten z.B. zu motivieren, „keine Waren aus Südafrika oder Chile (aus der Sowjetunion oder Vietnam) zu kaufen“ (263). Sie möchten die Individuen „zu ideologischen₃ Subjekten machen, die sich nicht mehr ausschließlich (überhaupt nicht mehr) am Preis orientieren“ (263).

Moderne Ideologien₃ haben „einen polemischen Charakter“ und sind „stets im Rahmen eines Konfliktmodells, d.h. im Zusammenhang mit anderen Ideologien₃ zu verstehen“ (263). Dabei ist zu beachten, „daß die meisten Ideologien₃ zwar miteinander konkurrieren und in Konflikt geraten, einander jedoch nicht in jeder Hinsicht ausschließen“ (264). Häufig zeigt sich das Bestreben, die für die konkurrierenden Ideologien₃ charakteristischen „Kriterien und Einteilungen entweder zu verurteilen [...] oder zu übergehen“ (273).

Zima wechselt zur erkenntniskritischen Ebene, wenn er „den Dualismus (Manichäismus) und den Monolog“ als „zwei wesentliche Charakteristika des ideologischen₁₁ Diskurses“ (264) betrachtet. Bestimmte soziopolitische Programme teilen „die Welt in Gut und Böse, Freund und Feind, Wahr und Falsch ein“ und erheben dabei „monologisch den Anspruch [...], nicht Partialsystem, sondern die ganze Wahrheit, die ganze Wirklichkeit zu sein“ (265). Hinsichtlich des „Dualismus (Manichäismus)“ reproduziert Zima den in Kapitel 6.1.1 bei Topitsch/Salamun herausgearbeiteten Fehler: Es wird nicht erkannt, dass es für wertsystemgebundene Lebewesen grundsätzliche Gegner bzw. Feinde gibt oder zumindest geben kann: Grundsätzlicher Gegner ist, wer das Gegenteil dessen will, was man selbst will. Das so verstandene dualistische bzw. bipolare Denken ist unanstößig und unvermeidlich. Die Ideologie₁bildung setzt erst dort ein, wo der grundsätzliche Gegner zum Repräsentanten des *objektiv* Bösen hypostasiert wird.¹¹⁷ Eine Mobilisierung von „Individuen und Gruppen [...] im Rahmen bestimmter diskursiver Schemata“ (265) ist auch unter undogmatischen Vorzeichen möglich und nötig, sie ist auch nicht zwangsläufig an Muster bedürfniskonformen Denkens gebunden. Der Begriff des Manichäismus bedarf daher der Differenzierung. Der scharfe Trennungsstrich „zwischen Freund und Feind“, der gemäß dem eigenen Wertsystem als einer „zwischen Gut und Böse“ (265) empfunden wird, ist auf der ersten Ebene unvermeidlich; erkenntnismäßig problematisch wird er erst, wenn auf der zweiten Ebene die Werthypostasierung hinzukommt. Der Übergang zur zweiten Ebene wird zweifellos durch eine Situation begünstigt, „in der Gruppen und Klassen einander im Extremfall mit Gewalt bekämpfen“ (265). „Es zeigt sich aber immer wieder, daß dualistische Schemata [im Sinne der *zweiten* Ebene] voll zum Tragen kommen, sobald ein Konflikt sich verschärft, sobald ein soziales Ereignis die Gemüter erregt.“ (265)

Einige dogmatische Ideologien₃, die nach dem Prinzip „Wer nicht für uns ist, ist gegen uns“ funktionieren, lassen „keinen Dialog mit andersartigen Sprachformen“ (265) zu; das ändert sich mit dem Übergang zur undogmatischen Einstellung. Es passt allerdings nicht ganz, wenn die Betrachtung der eigenen Überzeugungen als hypothetische Konstruktionen des menschlichen Geistes, die zwar auch irrig und anderen unterlegen sein *können*, die man aber als der Konkurrenz *überlegen* betrachtet, als „ironische Distanz dem eigenen Tun und Sagen gegenüber“ (265) bezeichnet wird. In diese Rede geht der in undogmatischer Form aufrechterhaltene *Überlegenheitsanspruch* nicht ein. Aus dogmatischer Perspektive, die sich im definitiven Wahrheitsbesitz glaubt, erscheint hingegen die undogmatische Einstellung als Schwäche und „als Verrat“ (265) an der wahren Lehre. Auf „die Argumente der Gegner ein[z]ugehen“ (265), gilt dann als *unnötig*.

Zima diskutiert die „These vom Ende des ideologischen Zeitalters“, die auch „Jürgen Habermas neuerdings weiterentwickelt“ (266). Sieht man von seinem bereits kritisierten Argumentationssche-

¹¹⁷ Vom dualistischen bzw. bipolaren Denken kann also nicht generell gesagt werden, es sei „ideologisch₁₁ im restriktiven Sinne, im Sinne des falschen Bewusstseins, weil e[s] der kritischen Reflexion, die die Zweideutigkeit der Erscheinungen und Begriffe zum Gegenstand hat, einen Riegel vorschiebt“ (273). Es trifft auch nicht zu, dass der „*dualistische Diskurs [...] keine Ambivalenzen zulassen [darf], wenn er praktisch werden will: entweder / oder*“ (273), denn der für das eigene soziopolitische Programm grundlegende Dualismus kann ja auch in undogmatischer Form vertreten werden.

ma der „Dialektik zwischen marktbedingter Indifferenz und ideologischer_[3] Reaktion“ (266) einmal ab, so ist eine Verwandtschaft mit meiner Auffassung zu konstatieren:

1. Die „Annahme, daß ideologische_[3/2] Entscheidungen in der modernen Industriegesellschaft allmählich von pragmatischen, technischen und wertindifferenten Entscheidungen verdrängt werden“ (266), läßt unberücksichtigt, dass ideologie_[3/2]gebundene Lebewesen auch pragmatische und technische Entscheidungen immer *vor dem Hintergrund* soziopolitischer und weltanschaulicher Überzeugungen treffen. „Daniel Bell und Raymond Aron irrten, als sie glaubten, pragmatische Wirtschaftsplanung und technologischer Fortschritt würden die ideologischen_[3/2] Fragestellungen allmählich verdrängen.“ (268)
2. Die Vertreter der These konzentrieren sich vielfach „auf die sogenannten Großideologien (Konservatismus, Liberalismus, Marxismus, Faschismus), die in der Zwischenkriegszeit große Massen bewegten, und vergessen dabei die ‚Kleinideologien‘ relativ homogener Splittergruppen, die in kurzer Zeit allerdings größere Teile der Gesellschaft erfassen können: Ökologen, Feministinnen, Pazifisten etc.“ (266). Dass *bestimmte* Formen der Ideologie_[3/2] an Bedeutung verloren haben, bedeutet eben nicht, dass *die* Ideologie_[3/2] generell am Ende ist. Übrigens beruht auch das so genannte postmoderne Denken auf bestimmten weltanschaulichen und soziopolitischen Prämissen.
3. Unbedacht bleibt ferner, „daß gerade in der modernen Gesellschaft, in der Religionen der Säkularisierung weichen, Ideologien_[3/2] für das individuelle und kollektive *Handeln* unentbehrlich werden“ (266). Insbesondere wird eine neue bzw. erneuerte weltanschauliche Orientierung benötigt. „Neue existentielle Fragen“ (267) können nur in der Dimension der Ideologie_[3/2] eine Antwort finden, und mit neuen Antworten sind wiederum neue Gefährdungen durch die in deren Kontext entstehenden Ideologien_[1] verbunden.
4. Es wird nicht klar genug gesehen, dass „[d]ie Entwicklung der Technik, Technologien und der Naturwissenschaften“ (267) stets vor dem Hintergrund bestimmter Ideologien_[3/2] *interpretiert und bewertet* wird. Ist „im Rahmen eines liberalen, marxistischen oder faschistischen Diskurses vom ‚technischen oder wissenschaftlichen Fortschritt‘ die Rede“, so werden die Begriffe der Technik und der Wissenschaft im Sinne der jeweiligen Ideologie_[3/2] aufgeladen und der eigenen Programmatik dienstbar gemacht, deren Ziel z.B. „die klassenlose Gesellschaft, die Herrschaft einer Rasse oder die völlig rationale Welt der Aufklärung“ (267) ist.

Zima kehrt dann wieder auf die erkenntniskritische Ebene zurück, um die „diskursiven Verfahren der Ideologie_[1]“ (268) herauszuarbeiten. „Der theoretische Diskurs, für den ich plädiere, geht von der eigenen Komplizenschaft mit der Ideologie_[3/2] aus und ist bestrebt, diese Komplizenschaft durch eine Analyse der diskursiven Verfahren der Ideologie_[1] abzuschwächen. Von einem radikalen Bruch mit der Ideologie_[3/2] kann in diesem Kontext [...] nicht die Rede sein.“ (268f.) Fehlerhaft würde Zimas Aussage, wenn man eine „Komplizenschaft mit der Ideologie_[1]“ annehmen würde. Mit der erkenntniskritischen Ideologietheorie ist das *sprachkritische* Ziel vereinbar, „den ideologischen_[1] Diskurs – soweit wie möglich – als eine Struktur, als semantisch-syntaktische Einheit zu beschreiben und zu zeigen, wie seine wesentlichen Aspekte einander ergänzen und bedingen“ (269). Zimas Konzentration auf die „Unterscheidung zwischen Ideologie_[1] und [sozialwissenschaftlicher] Theorie“ (269) halte ich jedoch für ergänzungsbedürftig, da das bedürfniskonforme Denken sich in *allen* Lebensbereichen geltend macht, sodass eine jeweils *bereichsinterne Gegensteuerung* erforderlich ist, die nicht generell auf die Wissenschaften oder sogar speziell die Sozialwissenschaften verlagert werden kann. In der weltanschaulichen und der soziopolitischen Dimension, in den Wissenschaften sowie im gesamten Alltagsleben lassen sich die zugehörigen Ideologien_[1] durch den konsequenten Übergang zur undogmatischen Einstellung deutlich zurückdrängen.¹¹⁸ Zima beschränkt sich hingegen auf *einen* Übergang dieser Art, nämlich auf den von der Ideologie_[1]anfälligkeit der modernen Ideologien_[3] zur von diesen Ideologien_[1] weitgehend befreiten Sozialwissenschaft. Unbestritten ist jedoch, dass mo-

¹¹⁸ Daher kann von der Ideologie_[3] nicht *generell* gesagt werden, sie sei „ein geschlossener Diskurs [...], der offene Fragen nicht kennt“ (277).

derne Ideologien₃ häufig auf ideologische₁ Denkfiguren zurückgreifen, um „ihre Argumente ‚wissenschaftlich‘ zu fundieren“ (269).

Mit Pierre Bourdieu kann gesagt werden, „daß die meisten politischen, geopolitischen, wirtschaftlichen, aber auch soziologischen Klassifikationen nicht neutral sind, sondern ideologische_{3/2} Interessen ausdrücken. Wer von einer ‚spanischen Nation‘ spricht [...], bestreitet implizit oder explizit, daß es so etwas wie eine galizische, katalanische, baskische oder andalusische Nation gibt.“ (270) Zu jeder Ideologie₃ – nicht nur der Moderne – gehört eine Entscheidung darüber, „welche sprachliche, geographische, politische Merkmale, Unterschiede und Gegensätze relevant sind und welche nicht: Sind bayerische Aussprache und Lebensart relevant oder nicht? [...] Ist der semantische Gegensatz zwischen Wirtschaft und Umwelt, Mann und Frau oder Bürgertum und Proletariat relevant?“ (270) Es trifft zu, dass derartige „Relevanzentscheidungen sehr häufig einen dualistischen Charakter aufweisen und daß die aus ihnen ableitbaren Klassifikationsverfahren von der semantischen Dichotomie strukturiert werden“ (270) Die kognitive Ideologietheorie hält jedoch daran fest, dass ideologie_{3/2}neutrale Klassifikationen *möglich* sind und für den erfahrungswissenschaftlichen Diskurs auch *benötigt* werden; vgl. Abschnitt 2.3. So lassen sich die Denk- und Sprachsysteme der Ideologien₃ ideologie_{3/2}neutral erforschen.

Das Denken, Handeln und Leben im Rahmen einer *dogmatischen* Ideologie₃ führt in einigen Fällen zu einem *Fanatismus*, der nach Zima damit zusammenhängt, „daß der geschlossene Diskurs der empirischen und dialogischen Überprüfung nicht zugänglich ist. Notfalls erschafft er [...] seine eigenen fiktiven Fakten“ (277), etwa die vermeintliche Existenz einer jüdischen Weltverschwörung. Der theoretische Diskurs muss „so offen konzipiert werden, dass er jederzeit die empirische und dialogische Überprüfung *zulässt*“ (277).¹¹⁹

Zima stellt fest,

daß man regelmäßig auf Texte stößt, deren Aussagesubjekte nicht eindeutig zu bestimmen sind, weil die Autoren sich aus psychischen oder sozialen Gründen auf mythische Aktanten berufen: auf ein *Er*, das Gott, die Wahrheit, die Nation oder die Partei sein kann; auf ein abstraktes *Wir*, das kein konkretes Kollektiv bezeichnet [...]; auf ein *Sie*, das alle, von den Göttern bis zu den Menschen, bezeichnen kann; schließlich auf ein anonymes *Man* (278).¹²⁰

Hier sollte nicht ohne Weiteres von „mythische[n] Aktanten“ – damit sind wohl fiktive Aktanten gemeint – gesprochen werden. Wird z.B. die Berufung einer Ideologie_{3/2} auf Gott als mythisch-fiktiv eingeschätzt, so erfolgt dies von einer areligiösen Position aus, die an der Existenz übernatürlicher Mächte generell zweifelt. Religiös Denkende sehen dies naturgemäß anders; vgl. ERGÄNZUNG 20, Abschnitt 2. Der areligiös Denkende konfrontiert z.B. die Behauptung des Religionslehrers „Gott verlangt Keuschheit von euch“ mit der kritischen Frage „Wie weißt du das?“ (278) und schätzt den Rückgriff auf Gott als Versuch ein, *eine menschliche Wertsetzung mit höheren Weiben auszustatten*.

Einige Ideologien_{3/2}, die sowohl im religiösen als auch im areligiösen Spektrum angesiedelt sein können, glauben, *in höherem Auftrag zu handeln* bzw. eine *objektive Mission* zu erfüllen. Zima markiert diese Tendenzen kritisch,¹²¹ ohne jedoch genauer anzugeben, wie eine empirisch-rationale Entkräftung möglich ist – z.B. durch Herausarbeitung einer Wertprojektion, die das eigene in das *definitiv richtige* Wertsystem verwandelt, indem es als dem Wesen des Menschen innewohnend gedacht wird; vgl. ERGÄNZUNG 22.

Eine Hauptthese Zimas ist bekanntlich, dass „die Grenzen zwischen Ideologie und Theorie fließend sind, weil der theoretische Diskurs in allen Fällen aus dem ideologischen hervorgeht“ (283). Diese ist nach der kognitiven Ideologietheorie *korrekturbedürftig*:

¹¹⁹ Von Wissenschaftlern wird erwartet, „daß sie mit widerlegbaren, überprüfbaren Hypothesen arbeiten“ (284).

¹²⁰ „In ideologischen_{3/2} Diskursen besonders beliebt ist das anonyme *Man*, hinter dem sich Autoren verstecken [...], wenn sie versuchen, die Autorität ihrer Aussagen ins Objektive zu steigern.“ (279) Häufig wird „eine Scheinobjektivität konstruiert, die oberflächlichen Lesern vielleicht gar nicht auffällt“ (280).

¹²¹ „Dem Auftraggeber *Kapitalismus*, dessen narratives Programm das *britische Volk* als Subjekt verwirklichen soll, opponiert der *Gegenauftraggeber Sozialismus*, dessen ‚falsche Götter‘ als Widersacher des Volkes [...] von Margaret Thatcher als Helferin [...] in die Flucht geschlagen wurden.“ (281) Dieser Satz steht im Kontext der Analyse eines Zeitungsartikels über „die Erfolge der Premierministerin“ (281).

1. Der theoretische Diskurs der Sozialwissenschaften geht nicht „in allen Fällen aus dem ideologischen_[3] hervor“, wenn man darunter versteht, dass die sozialwissenschaftliche Gegenstandskonstitution direkt *ideologie,abhängig* ist. Mit diesem Problem wird sich Abschnitt 2.3 genauer befassen.
2. Der theoretische Diskurs der Sozialwissenschaften geht nicht „in allen Fällen aus dem ideologischen_[1] hervor“, wenn man darunter versteht, dass er sich der gezielten Abkehr von Formen bedürfniskonformen Denkens verdankt; das trifft nur auf einige Fälle zu. Zima weist selbst darauf hin, dass die Sozialwissenschaft „häufig ideologische_[1] Aspekte aufweist“ (283).

Daher muss die ‚dialektische‘ Behauptung, die Grenzen zwischen Ideologie und Theorie seien fließend, durch präzisere Thesen *ersetzt* werden.

Richtig ist jedoch, dass auch eine Ideologie₃ „theoretisch brauchbares Wissen [...] hervorbringen kann, sobald die Praxis es erfordert“ (283) – insbesondere Wissen, das zur Realisierung des jeweiligen soziopolitischen Programms erforderlich ist; vgl. Kapitel 5.1. Aufgrund der Ausrichtung der Ideologie₃ auf wertgebundene soziopolitische Gestaltungsziele kann allgemein gesagt werden, „daß die Ideologie_[3] ein teleologisches Konstrukt ist“ (284) – dieses wird in einigen Fällen zu einer teleologischen Geschichtsauffassung hypostasiert; vgl. ERGÄNZUNG 22.

Nach Zima gibt „der theoretische Diskurs den hypothetischen, heuristischen Charakter seiner Begriffe und Theoreme zu [...], während der ideologische_[1] sie für notwendig oder natürlich erklärt. Dabei spielen mythische Aktanten [...] eine wichtige Rolle“ (284).

1. Von sozialwissenschaftlichen Theorien und darüber hinaus von Theorien allgemein kann man nicht *generell* sagen, dass sie den hypothetischen Charakter der Begriffe und Theoreme explizit einräumen, denn auch mit wissenschaftlichem Geltungsanspruch auftretende Theorien werden in vielen Fällen in *dogmatischer* Einstellung vertreten.
2. Umgekehrt kann von Ideologien_{3/2} nicht generell behauptet werden, dass sie ihre Begriffe und Theoreme „für notwendig oder natürlich“ erklären und auf „mythische Aktanten“ in dem Sinne zurückgreifen, dass sie an eine höhere Instanz übernatürlicher oder natürlicher Art glauben.¹²² Denn auch Ideologien_{3/2} können in *undogmatischer* Einstellung vertreten werden.

„Der ideologische_[1] Trick besteht darin, daß Aussagen über die Wirklichkeit dieser schlicht gleichgesetzt werden“ (286). Vage Formulierungen dieser Art begegnen im Buch häufig – und sie bedürfen der Präzisierung.¹²³ Die kognitive Ideologiekritik schlägt vor, von der *Verankerung des eigenen Überzeugungs- und speziell Wertsystems in einer höheren Instanz übernatürlicher oder natürlicher Art* zu sprechen; dadurch erhält das jeweilige Überzeugungssystem *höhere Weihen* und erscheint als *definitiv wahr*. Auf diese Weise entsteht auch der Anschein einer „objektimmanente[n] Teleologie“ (286). Der Vertreter einer solchen dogmatischen Ideologie_{3/2} begreift sich als *Sprachrohr* der jeweiligen höheren Instanz (vgl. 287).

Für die auf einer Werthypostasierung beruhende Ideologie_{3/2} Hitlers und andere Fälle gilt auch, dass die Ideologie₁bildung auf die „Sprache der Naturwissenschaften“ (286) zurückgreift und sich selbst als naturwissenschaftlich fundiert begreift. Das gilt wiederum nicht für *alle* Fälle.

In diesem Zusammenhang kommt Zima auf „die *Objektkonstruktion*“ zu sprechen, „die sowohl in den Naturwissenschaften als auch in den Sozialwissenschaften eine wesentliche Rolle spielt“ (287).

¹²² „Spricht jemand im Namen eines mythischen Aktanten, in Namen einer Gottheit, einer Wahrheit, der Menschheit oder der Natur, so büßt die Teleologie seines Diskurses ihren heuristischen, hypothetischen Charakter ein, und das vom Aussagesubjekt angepeilte *telos* wird zum einzig möglichen.“ (284) Die postulierte höhere Instanz ist in vielen Fällen „empirischen Untersuchungen unzugänglich“ (284). „Fast alle ideologischen_[1] Soziokulte haben solche autoritären, leeren und gegen jede Art von Kritik immunen Diskurse hervorgebracht.“ (285) So erklärt sich z.B. Adolf Hitler zum „Sprachrohr der *Natur* [...] mit dem Heilsauftrag“, einen Zustand „der *Rassenreinheit*“ (285) herzustellen. Das eigene Wertsystem wird hier wie in vielen anderen Konstellationen in eine höhere Instanz (in diesem Fall die *Natur*) projiziert und aus ihr dann als *höherer Auftrag* wieder herausgelesen. Bei Hitler erscheint „[d]as narrative Programm der Natur, das der Mensch erfüllen muß, wenn er nicht untergehen will, [...] als ein der Anziehungskraft vergleichbares Naturgesetz, dem sich niemand widersetzen kann“ (286).

¹²³ Das gilt auch für die Bestimmung der „Ideologie_[1] als ‚Identitätsdenken‘“ (287) bei Adorno und Horkheimer.

Er begreift seinen textsoziologischen Ideologiebegriff als „ein Modell, mit dessen Hilfe ich versuche, die Ideologie_[1] als Diskurs so zusammenhängend wie möglich zu erklären“, und räumt dabei ein, „daß es andere Modelle gibt, daß der Gegenstand auch *anders* konstruiert werden kann“ (287f.).

Der Ideologe_[1] klammert das Problem der Objektkonstruktion schlicht aus, weiß er weiß oder nur intuitiv befürchtet, daß eine Thematisierung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses und der Objektkonstruktion seinen Diskurs relativieren könnte. Es scheint mir notwendig, dieses Problem auch aus der Sicht des Ideologen_[1] zu betrachten: Wollte er den nur möglichen, kontingenten Charakter seiner Definitionen, Klassifikationen und Relevanzkriterien öffentlich zugeben, würde er sich in den Augen der meisten restlos diskreditieren. (288)

Dass Weltanschauungen, soziopolitische Programme und wissenschaftliche Theorien konstruktive Leistungen des menschlichen Geistes sind, zu denen es Alternativen gibt, erkennt die in allen Dimensionen anwendbare undogmatische Einstellung, während die dogmatische Haltung den hypothetischen Charakter dieser Gedankengebilde, dem Gewissheitsverlangen folgend, durch kognitiv fragwürdige Konstruktionen unter den Tisch kehrt. So entsteht das Bewusstsein, die *definitiv wahre* Lehre, in welchem Bereich auch immer, zu vertreten. Aus der Sicht der bedürfniskonform Denkenden, die auf definitive Wahrheit programmiert sind, erscheint die undogmatische Einstellung als verfehlt und als Zeichen der Schwäche: Man würde sich „restlos diskreditieren“ und wäre gewissermaßen aus der Wahrheit gefallen, wenn man sich nicht unbeirrbar zu ihr bekennen würde.¹²⁴ „Dieses Wissen in Frage zu stellen, kann sich nur ein Unwissender oder ein Verräter vornehmen ...“ (288). Die Argumente des Andersdenkenden „können ja nur Dummheit oder Frechheit sein, während die eigenen ausschließlich Wahrheit, Schönheit und Güte vermitteln“ (289).

Ideologien₃, wie der Nationalsozialismus gelangen nur dann „zu einer politischen Massenwirkung“ (288), wenn die dogmatische Haltung bei den Theorieproduzenten und beim Zielpublikum ungebrochen wirksam ist. Hätte Hitler, dem undogmatischen Denkstil folgend, „den nur möglichen, kontingenten Charakter seiner Definitionen, Klassifikationen und Relevanzkriterien öffentlich zuge[ge]ben“ und seine Thesen „zur Diskussion gestellt“ (288), so hätte er unter den damaligen Rahmenbedingungen keinen Erfolg gehabt. Das schließt jedoch nicht aus, dass auch eine *undogmatische* Ideologie₃ eine politische Massenwirkung entfalten kann, sofern auch das Zielpublikum entsprechend eingestellt ist. Nur vom dogmatischen Ideologen₃, „der mit seinem Diskurs auf größere Gruppen oder gar Massen [die ebenfalls dogmatisch eingestellt sind] einwirken will“, kann daher gesagt werden, dass er sich „nicht-ideologisches_[1] [...] Argumentieren vielleicht gar nicht leisten kann“ (289). Die undogmatische Aufklärungsphilosophie bestreitet, dass „jeder theoretische Diskurs, der auf Breitenwirkung abzielt, gleichsam unwillkürlich die hier beschriebenen ideologischen_[1] Verfahren entwickelt“ (289). „[D]as ‚Wollen‘ von Individuen und Gruppen“ wird unter dogmatischen Vorzeichen durch „ideologische_[1] Schemata“ (290) gestärkt, die unter undogmatischen Vorzeichen verschmätzt werden. Das „kollektive_[1] Handeln von Gewerkschaften, Parteien und Regierungen“ ist zwar „nur als ideologisches_[3/2] Handeln denkbar“, d.h. als *ideologie₃/gesteuertes Handeln*, doch das bedeutet nicht, dass es schicksalhaft dazu verdammt wäre auch „ideologisches_[1] Handeln“ (290) zu sein. Die dominierenden „Soziolekte und die ihnen entsprechenden semantischen Kodes [entscheiden] darüber, ob theoretische Diskurse gehört und verstanden werden oder ob nur ideologische_[1] Diskurse in der Öffentlichkeit eine Chance haben“ (290).

In vielen lateinamerikanischen, in den meisten afrikanischen und asiatischen Gesellschaften beherrschen ideologische_[1] Rhetoriken das Geschehen, weil die gesellschaftlichen Konflikte sich eher zuspitzen, statt abzunehmen. Das Engagement ist so stark, daß eine theoretische Distanzierung im Sinne von Norbert Elias kaum in Frage kommt. [...] Die ideologischen_[1] Schemata werden jedoch weiterhin durch die Vorherrschaft restringierter Kodes im Sinne von Basil Bernstein begünstigt: In einer sprachlichen Situation, in der bestimmten Gruppen nur ein be-

¹²⁴ Der dogmatischen Einstellung lässt sich der „Monolog“ zuordnen, „der keinen Widerspruch duldet“ (288), der undogmatischen Einstellung hingegen der Dialog, der um die prinzipielle Möglichkeit von Alternativen weiß. „In vielen mitteleuropäischen (nicht nur deutschen) Schulen war in der Zeit des Ersten Weltkriegs“ der „autoritär-monologische_[1] Diskurs_[1] [...] die herrschende Form“ (288). Auch der „monologische Diskurs“ marxistisch-leninistischer Art „duldet keine Widerrede, sooft er das ‚Wissen um den gesetzmäßigen Sieg des Sozialismus‘ beschwört“ (288).

grenzter Wortschatz und eine rudimentäre Syntax zur Verfügung stehen, setzen sich ideologische_[1] Diskurse leichter und schneller durch als theoretische, die auf eine relativ komplexe Syntax angewiesen sind und nicht immer auf Fachtermini verzichten können. [...] Angesichts dieser Tatsachen zeichnet sich in einer von den audiovisuellen Medien beherrschten Gesellschaft eine Gefahr für die Theorie ab: Dualistische Schemata [...] sind durch Fernsehen und Videofilm wesentlich leichter zu vermitteln als theoretische Erklärungen, Beschreibungen und Kritiken. Ein einfaches Mittel zur Bewältigung dieses Problems gibt es – soweit ich sehe – nicht. Jeder Wissenschaftler hat jedoch die Möglichkeit, der Ideologisierung_[1] seines Faches in Lehre und Forschung entgegenzuwirken. (291)¹²⁵

In diesem Kontext kommt Zima auch wieder auf den „Dualismus, Manichäismus“ zurück: „Wo Wahrheit und Lüge, Gut und Böse, Held und Antiheld aufeinanderprallen, kann es keinen Dialog geben.“ (289) Aus der oben formulierten Kritik ergibt sich folgende Differenzierung: Eine Ideologie₁ liegt nicht schon dann vor, wenn man zwischen „Wahrheit und Lüge, Gut und Böse“ unterscheidet und die mutigen Vertreter des eigenen Wertsystems als Helden betrachtet, sondern erst dann, wenn man über die definitive, absolute Wahrheit zu verfügen meint, die von den Andersdenkenden geleugnet wird, und daran glaubt, dass das im Sinne des eigenen Wertsystems Gute in einer höheren Instanz verankert und daher das *absolut* Gute ist.

„In der Vergangenheit hat sich immer wieder gezeigt, daß die skrupellosen sprachlichen Vereinfacher eher publikumswirksam auftreten konnten als gewissenhafte Theoretiker [...], die unaufhörlich von der Frage geplagt wurden: ‚Ist diese Aussage vertretbar, haltbar?‘“ (289). Erst wenn es gelingt, die undogmatische Einstellung in breiten Bevölkerungsschichten zu verankern, ist hier eine Veränderung zu erwarten.

Die „grobe_[1] Vereinfachung“ (290), die *dogmatische Übervereinfachung* ist von der Fähigkeit zu unterscheiden, komplexe Zusammenhänge so einfach wie möglich darzustellen; diese ist erforderlich, um gemäß dem Wertsystem der undogmatischen Aufklärungsphilosophie im *positiven* Sinn publikumswirksam werden zu können. Es ist daher nicht generell zu kritisieren, dass derjenige, der „sich politisch durchsetzen will, [...] in seinen Ansprachen und Schriften zur Vereinfachung neigen“ (290) wird; entscheidend ist, welche *Form der Vereinfachung* praktiziert wird.

Eine kritische Philosophie – Zima bringt die Kritische Theorie als Beispiel – kann unter bestimmten Bedingungen in „ein Ideologem_[1]“ (290) umschlagen: „Dem ‚Jargon der Eigentlichkeit‘ (Adorno) folgte ein ‚Frankfurter Jargon‘ [...]: ‚Verwaltete Welt‘, lautete eines der Pauschalurteile über die zeitgenössische Gesellschaft, in der freilich ohne Verwaltung nicht einmal der Autobus zur Universität abfahren würde.“ (290) Eine solche Theorie verkommt „zum ‚Jargon‘ [...], sobald sie ihrer Komplexität entledigt und [direkt] für praktisch-politische Ziele eingesetzt wird“ (290).

„Sind alle Ideologien gleichwertig?“ (292) Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, was man unter „Ideologie“ versteht und welche Wertmaßstäbe man anwendet. Ideologien_{3/2} können in unterschiedlichem Maß zur Lösung lebenspraktischer Probleme nach Standards empirisch-rationalen Denkens geeignet und in unterschiedlichem Ausmaß vom bedürfniskonformen Denken befallen sein. Nach dem Wertsystem der undogmatischen Aufklärungsphilosophie ist anzustreben, mit so wenig Ideologien₁ wie möglich auszukommen. Der „theoretische Wert eines Diskurses [nimmt] in dem Maße ab [...], wie er sich dem Idealtyp des ideologischen_[1] Diskurses annähert. Ein Text, der von allen hier dargestellten ideologischen_[1] Verfahren beherrscht wird, ist theoretisch nahezu wertlos“ (292). Texte, in denen sich das bedürfniskonforme Denken in einigen Teilen deformierend auswirkt, können jedoch in anderen Teilen „mitunter wichtige theoretische Erkenntnisse vermitteln“ (292).

Worauf ist die Entstehung solcher Mischformen zurückzuführen?

In einer Industriegesellschaft, in der viele Lebensbereiche von der Wissenschaft beherrscht werden, können Journalisten, Politiker und Geistliche nicht völlig auf theoretische Maßstäbe verzichten: Sie müssen wenigstens so tun, als dächten sie über das Gesagte nach, als führten sie einen Dialog mit wirklichen oder imaginären Ge-

¹²⁵ „Jedem Theoretiker fällt die Aufgabe zu, der Frage nachzugehen, wie sich die Interessen und Werte, die er verteidigt, auf seine diskursive Struktur auswirken.“ (295)

sprächspartnern, als stützten sie sich auf empirisch überprüfbare Aussagen. Auf diese Weise entsteht ein parasitärer Sprachgebrauch, der von den Ergebnissen der Forschung und vom Prestige der Wissenschaft lebt, ohne sich an deren theoretische Regeln und Verfahren zu halten. Größeren gesellschaftlichen Gruppen fällt es deshalb schwer, Theorie von Ideologie_[1], Wissenschaft von Pseudowissenschaft zu unterscheiden (292).

Damit korrespondieren Versuche engagierter Wissenschaftler, „mit Hilfe von ideologischen_[1] Verfahren ihrer ‚Wissenschaft‘ im gesellschaftlichen Alltag zum Durchbruch zu verhelfen“;

es gibt in unserer Gesellschaft eine Grauzone, in der Sozialwissenschaften und Ideologien_[1] ineinander übergehen, sich in einer Symbiose vereinigen, die für die ersteren verhängnisvoll werden könnte. (Die Naturwissenschaften scheinen in dieser Hinsicht weniger verwundbar zu sein, weil ihre Popularisierung in den Medien sich – soweit ich das beurteilen kann – nicht auf ihre stark formalisierten Diskurse auswirkt.) (293)

Ist eine bestimmte Ideologie₃ einer anderen vorzuziehen, „weil sie ‚fortschrittlich‘, ‚human‘ oder ‚gerecht‘“ (293) ist? Da es unmöglich ist, ein bestimmtes soziopolitisches Wertesystem als das *definitiv richtige* auszuzeichnen, gilt, dass Wertbegriffe wie „fortschrittlich“, „human“, „gerecht“ von verschiedenen Ideologien₃ mit *unterschiedlichen* Inhalten gefüllt werden. Im werthalt-normativen soziopolitischen Diskurs können auch empirisch-rationale Kriterien zur Kritik verwendet werden: Beruft sich z.B. eine bestimmte Ideologie₃ auf Erkenntnisse der Biologie oder einer anderen Wissenschaft, um ihre Programmatik als die definitiv richtige darzustellen, so kann der Nachweis, dass es sich gar nicht um *verlässliche wissenschaftliche Erkenntnisse nach empirisch-rationalen Denkstandards* handelt, zur Erschütterung dieses Anspruchs verwendet werden.

Das betrifft auch die Frage: „Ist ein marxistischer, liberaler oder feministischer Sozioloekt nicht *ipso facto* rationaler als ein faschistischer oder nationalsozialistischer?“ (293) Meine Antwort lautet *nein*. Es kann ja nicht *a priori* die Möglichkeit ausgeschlossen werden, dass sich ein autoritäres soziopolitisches Programm z.B. auf verlässliche biologische Erkenntnisse stützen lässt. Wäre z.B. die nationalsozialistische Rassentheorie *erfahrungswissenschaftlich begründbar*, so wäre damit auch das soziopolitische Streben, Rassenmischungen zu vermeiden, legitimiert. Der von Zima angeführte Gesichtspunkt, „daß nicht alle Werte gleichwertig, d.h. gleich rational oder verallgemeinerungsfähig sind“ (294), spielt hier keine zentrale Rolle. Würde man soziopolitische Positionen, die „sich gegen bestimmte Formen der Herrschaft richten“ (294), *von vornherein* solchen vorziehen, die für eine rigide Herrschaftsform plädieren, so würde man damit in die Muster dogmatischer Wertbegründung zurückfallen. Es ist *denkbar*, dass sich die Anwendung von „Gewalt“ und „Unterdrückung“ (294) unter bestimmten Bedingungen wissenschaftlich rechtfertigen lassen; entscheidend ist daher die kritische Prüfung solcher Argumentationen nach empirisch-rationalen Standards. Wie Zima, so kritisiert auch die undogmatische Aufklärungsphilosophie mit Karl Popper die relativistische „These, daß jedes beliebige Wertesystem sich in gleicher Weise verteidigen läßt und daß daher alle Wertesysteme gleich gültig (und daher gleichgültig) sind“ (294).

Wer die diskursiven Verfahren [der Ideologie₁] zum Gegenstand seiner Kritik macht, der wird einen Text nicht mehr pauschal verurteilen, weil er „positivistisch“, „neomarxistisch“ oder „feministisch“ ist. Er wird *a priori* sowohl dem feministischen als auch dem marxistischen oder dem kritisch-rationalistischen Ansatz „Theoriehaftigkeit“, Nuanciertheit und empirische Überprüfbarkeit zutrauen. Erst wenn eine Textanalyse zeigt, daß der Diskurs monologisch Dogmen verkündet [...], wird er ihn mit Hilfe des restriktiven Ideologiebegriffs_[1] kritisieren. (293)

Ich spitze die These, die Textwissenschaft als Beispiel nehmend, noch etwas zu: Bei der Lösung von Interpretationsproblemen, die etwa literarische Texte aufwerfen, sind zunächst einmal *alle* Angebote zur Kenntnis zu nehmen und nach kognitiven Kriterien auf ihre Textkonformität und Erklärungskraft hin zu prüfen. Keinem Sekundärtext wird *von vornherein* eine kognitive Leistungsfähigkeit abgesprochen – nach dem Motto „Arbeiten, die von der Position x getragen werden, sind *a priori* als wissenschaftlich irrelevant einzuschätzen“. Es wäre *unwissenschaftlich*, einen Interpretationstext „pauschal [zu] verurteilen, weil er ‚positivistisch‘, ‚neomarxistisch‘ oder ‚feministisch‘ ist“. Auf der anderen Seite werden dem jeweiligen Ansatz aber auch nicht „Theoriehaftigkeit“, Nuanciertheit und empirische Überprüfbarkeit“ *positiv zugesprochen* – sie werden nur für *möglich* gehalten. Zeigen sich bei der kritischen Prüfung der Argumentation gravierende kognitive Defizite, so wird versucht, diese ideo-

logie₁kritisch auf die Neigung zurückzuführen, eine projektiv-aneignende, d.h. *überzeugungssystemkonforme* Interpretation hervorzubringen.

Zimas im gesamten Buch immer wieder – in vager Form – aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von Ideologie und Theorie lässt sich im Rahmen der kognitiven Ideologietheorie *erkenntnis-kritisch* als Frage nach dem Unterschied zwischen dem bedürfniskonformen Denken (Ideologie₁) und der erfahrungswissenschaftlich verstandenen Theorie sozialwissenschaftlicher, aber auch anderer Art präzisieren. Die Antwort lautet dann: Der reflektierte Erfahrungswissenschaftler weiß um die Gefährdung wissenschaftlicher Aktivitäten durch die Mechanismen der Ideologie₁bildung und bemüht sich, diese so weit wie möglich auszuschalten. Insbesondere verzichtet er, sich auf kognitive Problemlösungsprozesse konzentrierend, darauf, *Propaganda* für eine bestimmte Ideologie_{3/2} zu machen. Mit Recht heißt es bei Zima: „Bei einigen Autoren geht [...] der theoretische Diskurs in Propaganda über“ (53). Er hält z.B. Elemente aus „Adornos Polemik gegen Karl Mannheim“ – der er „an entscheidenden Stellen zustimm[t]“ (53) – für *verfehlt* und ordnet sie als *übervereinfachende* Propaganda ein. Er macht den von ihm geschätzten Adorno mitverantwortlich für die „Slogans von Hitzköpfen, die guten Gewissens Mannheim einen Faschisten schimpfen“, und hält fest: „Auch hier wird eine negative Konnotationsskette konstruiert, die für Theoretiker nicht akzeptabel sein sollte.“ (53)

Insbesondere das Kapitel *Die diskursiven Verfahren der Ideologie* lehrt, dass es zwischen Zimas Ansatz und der kognitiven Ideologietheorie weitreichende Übereinstimmungen gibt, die eine Kooperation sinnvoll erscheinen lassen. Dabei hat sich mehrfach gezeigt, dass Zimas Neigung zur unklaren Thesenformulierung entgegenzuarbeiten ist – teils durch Präzisierung, teils durch inhaltliche Korrektur. Alle generellen Formulierungen wie „Ideologie und Theorie [sind] nicht unabhängig voneinander, sondern nur in ihrer dialektischen Wechselbeziehung auf sprachlicher, diskursiver Ebene zu definieren“ (53f.), „*Der Diskurs der Theorie ist als Reaktion auf den ideologischen Diskurs zu verstehen*“ (337) und „*Theorie ist die dialektische Negation der Ideologie, aus der sie hervorgeht*“ (340) sind mit drei Fragezeichen zu versehen und durch präzierte Thesen der in diesem Abschnitt vorgeschlagenen Art zu ersetzen.

Die Übereinstimmungen zwischen den theoretischen Konzeptionen hängen damit zusammen, dass beide Seiten *einige* Überzeugungen des kritischen Rationalismus teilen. Zima akzeptiert die Auffassung, „daß Wissenschaftlichkeit nur durch uneingeschränkte Kritik (kritische Überprüfung) und durch einen konsequenten Fallibilismus des Theoretikers gewährleistet werden kann“ (141). Hans Alberts Ideologie₁kritik gründet wie die Zimas auf der These,

daß die ideologische₁ Rede von nicht-kritisierbaren, nicht-falsifizierbaren und daher dogmatischen Voraussetzungen oder Letztbegründungen ausgeht. Wissenschaftliche Theorie und Versuche der Letztbegründung (wie Gott, Weltgeist oder ideale Sprachsituation) sind nach Albert unvereinbar, da solche Versuche darauf hinauslaufen, daß bestimmte Instanzen oder Werte dogmatisiert und der kritischen Prüfung entzogen werden. (142)

Einverstanden ist Zima „mit dem Vorschlag der Kritischen Rationalisten, Letztbegründungen durch kritische Diskussion oder Überprüfung zu ersetzen“ (143). Ferner stellt er heraus, „daß Topitschs und Salamuns Analysen wichtige Einsichten in die Struktur der Ideologie₁ enthalten, die sich z.T. mit den Ergebnissen meiner eigenen Forschung überschneiden“ (143).

Auf der anderen Seite begreift Zima sich bekanntlich in der Hauptsache als Vertreter der Kritischen Theorie. Sein Rückgriff auf bestimmte Denkelemente des kritischen Rationalismus stellt daher den Versuch dar, *diese in seine Variante der Kritischen Theorie zu integrieren*; es handelt sich somit um eine *begrenzte* Kooperation. Damit lassen sich die zentralen Unterschiede zur kognitiven Ideologietheorie, die nun herauszuarbeiten sind, in Verbindung bringen.

2. Differenzen zwischen Zimas Ansatz und der kognitiven Ideologietheorie

Im ersten Teil seines Buches setzt sich Zima mit anderen Theorien, die für die sozialwissenschaftliche Ideologieproblematik relevant sind, auseinander. Ich greife die Ausführungen zu Marx, Mannheim und Weber heraus. Übereinstimmung besteht darin, dass es unmöglich ist, die Ideologie_{3/2}bindung zu *überwinden* und zu einem archimedischen Punkt vorzudringen, der definitiv

„[j]enseits der Ideologie_[3/2]“ (63) liegt. Daraus ergibt sich auch, dass *dogmatische* Formen der Ideologie_[1] kritik zu verwerfen sind, die über die definitive Wahrheit zu verfügen glauben und den Kontrahenten daher ein definitiv falsches Bewusstsein (Ideologie_[4]) zuschreiben: „Die Position des Gesprächspartners wird zumeist als ‚ideologisch_[1]‘ abqualifiziert, während der eigene Standpunkt als ‚wissenschaftlich‘ verteidigt wird.“ (63)

2.1 Zu Marx

In ERGÄNZUNG 22, die hier als bekannt vorausgesetzt wird, habe ich, an Tepe 1989 anknüpfend, eine Interpretation und Kritik der marxistischen Geschichts- und Gesellschaftstheorie in den beiden Hauptphasen der Denkwicklung von Marx und Engels vorgelegt. Vor diesem Hintergrund erscheinen Zimas knappe Ausführungen problematisch. Von den zentralen Defiziten – in Stichworten: radikaler Utopismus, Wesensprojektion, Geschichtsprojektion, historischer Essenzialismus, radikaler Ökonomismus – geraten nur wenige Aspekte ins Blickfeld.

Mit Zima kann gesagt werden, dass die „Suche nach dem archimedischen Punkt“ bei Marx und Engels „eine besondere Form“ (66) annimmt. Die Bestimmung dieser Form ist jedoch zum Teil verfehlt:

Es geht nicht darum, ein wertfreies oder wertneutrales Wissen ausfindig zu machen, das sich an den Naturwissenschaften orientiert [...]. Im Gegenteil: den marxistischen Autoren, die für die Einheit von Theorie und Praxis plädieren, ist es um eine praktische Begründung der Wahrheit und der Wissenschaftlichkeit zu tun. Sie suchen nach dem Standort, von dem aus es gelingen könnte, nicht nur die bürgerliche Wissenschaft, sondern auch die bürgerliche Welt aus den Angeln zu heben. (66)

Sowohl im Früh- als auch im Spätwerk sind Marx und Engels auf eine Letztbegründung für das Bestreben ausgerichtet, „die bürgerliche Welt aus den Angeln zu heben“ und den Übergang zum Sozialismus/Kommunismus zu vollziehen. Die Denkmuster Hegels aufgreifende Theorie von der historischen Notwendigkeit des Übergangs zu einer neuen Gesellschaftsordnung beruht aber auf der Überzeugung, dass sich hinlängliche Indizien für diese Notwendigkeit objektiv und auf intersubjektiv prüfbarer Weise erkennen lassen.¹²⁶ Insbesondere in Phase 2 erfolgt dabei auch eine Orientierung speziell an den Naturwissenschaften.¹²⁷ Es geht Marx und Engels also *auch* „darum, ein wertfreies oder wertneutrales Wissen ausfindig zu machen, das sich an den Naturwissenschaften orientiert“. Zimas Ansatz koppelt die revolutionäre Zielsetzung von anderen Theorieteilern ab, was zu einer Überbetonung der „praktische[n] Begründung der Wahrheit und der Wissenschaftlichkeit“ führt.

Diese Fehlinterpretation zeigt sich auch in den weiteren Ausführungen. Es ist nicht falsch, über den Praxisbegriff des frühen Marx zu sagen: „Das Proletariat als Negation der bestehenden Klassengesellschaft bürgt für die Richtigkeit eines philosophischen Denkens, das [...] auf *Verwirklichung* drängt“ (67). Zima irrt jedoch, wenn er behauptet: „Die Frage nach der Verifizierbarkeit, Falsifizierbarkeit oder intersubjektiven Überprüfbarkeit einzelner Theoreme und Aussagen wird weder vom frühen noch vom späten Marx aufgeworfen. Ihm ist es nicht um Beweis, Widerlegung oder Testbarkeit zu tun, sondern um die praktische Verwirklichung der Theorie.“ (67) Da die Verwirklichung der kommunistischen Gesellschaft nicht als ethisch begründetes Ziel, sondern im Rahmen einer Geschichtsteleologie als sich notwendigerweise vollziehend gedacht wird, ist die „praktische Verwirklichung der Theorie“ unauflöslich mit der „Frage nach der Verifizierbarkeit, Falsifizierbarkeit oder intersubjektiven Überprüfbarkeit einzelner Theoreme und Aussagen“ *verbunden*. Es geht gerade darum, mit wissenschaftlichem Erkenntnisanspruch diejenigen Geschichtskräfte zu identifizieren, welche zur Revolution führen *müssen*. Dieser *Erkenntnisanspruch* der marxischen Geschichtstheorie wird auch verkannt, wenn Zima mit Gramsci behauptet: „schon beim jungen Marx zeigt sich, dass das ent-

¹²⁶ Kritisch akzentuiert: Durch die Projektion des eigenen Gesellschaftsideals in den Geschichtsprozess (Geschichtsprojektion) wird die eigene Ideologie_[3] mit einer wissenschaftlich nicht begründbaren *Verwirklichungsgarantie* ausgestattet.

¹²⁷ Etwas später räumt Zima allerdings selbst ein, dass Marx „seine eigene Methode an entscheidenden Stellen als Analogon zu naturwissenschaftlichen Verfahren auffaßte“ (69), ohne den Widerspruch zu seinen früheren Aussagen zu erkennen.

scheidende Kriterium für die Richtigkeit und Brauchbarkeit einer Theorie deren Umsetzung in die historische Tat ist“ (67). Damit wird die Geschichtsteleologie aus dem Theorieansatz eliminiert. Marx denkt hingegen nach dem folgenden Muster: Der Geschichtsprozess ist auf ein bestimmtes Ziel hin angelegt, und der für den Sinn der Geschichte sensibilisierte Theoretiker vermag *mit streng wissenschaftlichen Mitteln* das große Entwicklungsgesetz der Geschichte zu erkennen. Die „historische Tat“ des Proletariats ergibt sich demnach mit Notwendigkeit aus dem Gesamtprozess. Kurzum, Zima ordnet Marx' Theorie falsch ein.

Damit hängen weitere Fehlinterpretationen zusammen. Dass bei Marx „Wissenschaftlichkeit und Praxisbezug nicht zu trennen sind“ (68), trifft zu, doch auch dies ist eine Konsequenz des defizitären geschichtsteleologischen Ansatzes; daher ist auch dieses Element des marxischen Wissenschaftsverständnisses defizitär. Marx glaubt, dass das zunehmende Elend in der zeitgenössischen Gesellschaft das Proletariat *notwendigerweise* zu einem revolutionären Bewusstsein bringen wird, und das werde zur Folge haben, dass das Proletariat *zwangsläufig* „die alte Gesellschaft über den Haufen werfen wird“ (68). Marx' Rekonstruktion der kapitalistischen Wirtschaftsform „geht vom revolutionären Bewusstsein des Proletariats aus, auf dessen Universalcharakter er [...] seine Theorie als Wissenschaft gründet“ (71), doch der Glaube an das sich notwendigerweise herausbildende „revolutionäre[] Bewusstsein des Proletariats“ ergibt sich gerade aus dem unbegründeten Glauben an einen zielgerichteten Gesamtverlauf der Geschichte.

Hat man erkannt, dass es sich hier um bedürfniskonforme Irrtümer handelt, so kann ein Wissenschaftsbegriff, der im „Universalcharakter des Proletariats eine Garantie für die universelle Geltung der Marxschen oder der kommunistischen Theorie (Wissenschaft) abgibt“ (68), nicht länger verteidigt werden. Die Annahme, das Proletariat sei das „menschliche[] Gesamtsubjekt[], das die Beschränkungen aller bisherigen Klassengesellschaften sprengen wird“ (69), ist eine Konsequenz des defizitären geschichtsteleologischen Ansatzes.

Marx behauptet, „daß es *in* der Gesellschaft (um 1850) ein universelles Bewußtsein gibt, das zur Grundlage einer neuen, revolutionären Wissenschaftlichkeit werden kann. Vom Standpunkt dieses Bewußtseins aus werden die anderen Standpunkte als ideologisch_[1/4], d.h. als partikulare Verzerrungen oder Illusionen kritisiert.“ (69) Kritisch akzentuiert: Aus Marx' dogmatischer Geschichts- und Gesellschaftstheorie ergibt sich auch eine *dogmatische Ideologie_{1/4}theorie*, die andere Standpunkt als definitiv falsches Bewusstsein (Ideologie₄) zu entlarven versucht. Ob diese Konzeption Elemente enthält, die in die kognitive Ideologietheorie integrierbar sind, muss an anderer Stelle untersucht werden. *Nicht* anschlussfähig ist jedoch die zentrale These, das Proletariat sei die einzige aufsteigende Klasse, bei der die Präntention, „sie kämpfe für das Gemeinwohl“, „der Wirklichkeit entspricht. In allen anderen Fällen ist sie Ideologie_[1/4].“ (71) Vom „Universalcharakter des proletarischen Bewußtseins und der aus diesem hervorgehenden ‚kommunistischen Wissenschaft‘“ (70) kann nicht mehr ernsthaft die Rede sein.¹²⁸

¹²⁸ Zima hält Lukács (mit Recht) vor, das Proletariat sei in seiner Theorie „eine mythische Einheit [...], in die allerhand hineininterpretiert wird, was sie empirisch nicht enthält“ (74). „Rückblickend nimmt sich aber sein Versuch, der revolutionären Klasse ein Bewußtsein ‚zuzurechnen‘, wie der Versuch eines isolierten Intellektuellen aus, sein narzißtisches Verlangen in die Wirklichkeit zu projizieren.“ (75) „Der marxistische Revolutionär rechnet dem Proletariat das ‚wissenschaftliche‘ Bewusstsein seiner eigenen Gruppe [...] zu. Sollte sich dieser Verdacht erhärten, dann wäre Lukács' archimedischer Punkt der proletarischen Wissenschaft reine Fiktion.“ (78) Zimas Marx-Interpretation lässt aber nicht erkennen, dass er diese *Kritik* – wie es eigentlich konsequent wäre – auch auf Marx anwendet. Das schließt nicht aus, dass Lukács' Theorie auch einige Besonderheiten aufweist. So stattet er „die Partei (als kollektiven Intellektuellen) mit theoretischen Fähigkeiten und Kompetenzen aus, die bei Marx und Engels bestenfalls Befremden ausgelöst hätten“ (78). Zima ist zuzustimmen, wenn er darauf hinweist, dass „die Bindung der Theorie an bestimmte Gruppierungen oder Organisationen keine Gewähr für ihre kritische Kompetenz bietet, sondern diese eher einzuschränken droht“ (87). Es ist eine absurde Vorstellung, eine bestimmte Gruppierung sei unmittelbar ein Garant für Wissenschaftlichkeit. „Die Analyse ideologischer_[1] Diskurse läßt [...] vermuten, daß keine gesellschaftliche Gruppe die Wahrheit als Theorie oder Wissenschaft gepachtet hat, weil kein Soziokodex als lexikalisches Repertoire und Kode gegen die diskursiven Mechanismen der Ideologie_[1] immun ist“ (296).

Am Ende des Marx-Kapitels vollzieht Zima indes eine irritierende Wende in seiner Interpretation: Während seine bisherige Marxdeutung auf der *Ausklammerung* der geschichtsteologischen Grundlagen der Theorie beruhte, verweist er nun auf Autoren wie Hans Barth, Karl Löwith, Albert Camus, die „auf den prophetischen und zugleich teleologischen Charakter des Marxschen Werkes hingewiesen haben“ (72) – und scheint deren Thesen in der Hauptsache zu *akzeptieren*. Damit zieht er freilich seiner bisherigen Interpretationsstrategie, welche den marxischen Ansatz ja *unabhängig* von der Geschichtsteologie zu rekonstruieren versucht, den Boden unter den Füßen weg.

Zima versucht dabei, die offenbar von ihm *akzeptierte* These, „daß Marxens revolutionäre Theorie nicht von der christlich-hegelianischen Teleologie zu trennen ist“ (72), in ihrer Relevanz zu relativieren:

Ich meine allerdings, dass diese Erklärung nur einen Teil der Problematik erfaßt und dabei einen wesentlichen Aspekt [...] vernachlässigt: Marx war nicht nur Revolutionär, sondern auch (vielleicht *malgré lui*) Sozialwissenschaftler. Auch ihm war es um die Allgemeingültigkeit und Verbindlichkeit seiner Aussagen zu tun; dies ist einer der Gründe, weshalb er bisweilen Vergleiche zwischen seiner Argumentation und der der Naturwissenschaften anstellte. (72)

1. Erneut bemerkt Zima nicht, dass diese Auskünfte in Widerspruch zu seiner anfänglichen Behauptung stehen, es gehe im Marxismus „nicht darum, ein wertfreies oder wertneutrales Wissen ausfindig zu machen, das sich an den Naturwissenschaften orientiert“ (66).
2. Dass sich Marx als Sozialwissenschaftler versteht, trifft zu. Aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie stehen seine wissenschaftlichen Aktivitäten jedoch weitgehend (aber nicht durchgängig) im Dienst des geschichtsteologischen Ansatzes, der wiederum mit dem radikalen Utopismus verbunden ist. Das besagt jedoch, dass die Bezüge zur „christlich-hegelianischen Teleologie“ nicht, wie Zima wohl meint, vom eigentlichen Kern der marxischen Theorie *abtrennbar* sind. Wer sich konsequent von den geschichtsteologischen Denkmustern abwendet und dabei an einigen Elementen der marxischen Theorie festhält, *modifiziert* damit das Denken von Marx (um seine aktuelle Relevanz zu vergrößern). Eine solche Marx-*Revision* sollte sich nicht als wissenschaftliche Marx-Interpretation *missverstehen*.

Der Versuch von Marx und Engels – aber auch von Georg Lukàcs und vielen anderen Marxisten, die den „Glauben an die nahende Weltrevolution“ (74) teilen –, „die Frage nach dem richtigen, dem nichtideologischen_[1/4] Weg zu beantworten“ (72), ist, wie in ERGÄNZUNG 22 ausführlich dargelegt, als spezielle Ausformung des bedürfniskonformen Denkens zu betrachten und *grundsätzlich* abzulehnen. Die Einsicht „Es kann nicht Aufgabe einer Theorie sein, Illusionen zu rechtfertigen, auch dort nicht, wo sie am schönsten sind“ (84) kommt in Zimas Marx-Interpretation nicht hinlänglich zur Geltung.

Zima behauptet wie gesehen *generell*, „daß der archimedische Punkt (als ein ‚Jenseits der Ideologie_[3/2]‘ nicht zu haben ist“ (65), lehnt also Letztbegründungsversuche *aller* Art ab. Im gegenwärtigen Zusammenhang benutzt er jedoch eine deutlich schwächere Formulierung, was zu einem Widerspruch führt. Von Lucien Goldmanns Entwicklung heißt es, sie zeige, „wie der archimedische Punkt dem Marxismus allmählich verloren geht: [...] weil das Proletariat aufhört, eine revolutionäre Kraft zu sein und in die bestehende Gesellschaftsordnung integriert wird“ (66). Das scheint zu besagen, dass der Marxismus zu einer bestimmten *Zeit tatsächlich* über den archimedischen Punkt verfügte (als das Proletariat noch „eine revolutionäre Kraft“ war), diesen mit der Integration des Proletariats „in die bestehende Gesellschaftsordnung“ aber wieder verloren hat. Das ist eine *völlig andere These*. Wäre sie zutreffend, so wäre Zimas generelle These *falsch*, denn ein Punkt letzter Gewissheit wäre dann ja unter bestimmten Bedingungen sehr wohl erreichbar.

2.2 Zu Mannheim

In ERGÄNZUNG 24, die hier als bekannt vorausgesetzt wird, habe ich den wissenssoziologischen Ansatz Karl Mannheims dargestellt und aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie diskutiert. Vor

diesem Hintergrund gehe ich auf einige für den gegenwärtigen Argumentationszusammenhang relevante Passagen aus dem Mannheim-Kapitel ein.

In seiner Diskussion über „Mannheims Begriff der *freischwebenden Intelligenz*“ verweist Zima auf Mannheims These, „dass die Ideologiehafte und Standortgebundenheit [der sozialwissenschaftlichen und philosophischen] Diskurse überwunden werden muß und überwunden werden wird“ (99). Die kognitive Ideologietheorie gelangt mithilfe der Begriffs- und Arbeitsfelddifferenzierung (vgl. Kapitel 1.2) zu folgender präzisierender Explikation:

1. Versteht man unter „Ideologiehafte und Standortgebundenheit“ die Bindung an eine Ideologie_{2/3}, so kann diese nicht im Sinne der völligen Loslösung von Weltanschauungen und soziopolitischen Programmen überwunden werden.
2. Versteht man unter „Ideologiehafte“ hingegen die Bindung an bedürfniskonforme Irrtümer, so kann diese sehr wohl in dem Sinn überwunden werden, dass sich Ideologien₁ erkennen und ausschalten oder zumindest zurückdrängen lassen.
3. Während die erkenntniskritische Ideologieforschung *dogmatischer* Art mit einem „archimedischen Punkt“ rechnet, „von dem aus Ideologien₁ relativiert und kritisch durchleuchtet werden können“ (100), geht die *undogmatische* Variante nach Prinzipien erfahrungswissenschaftlichen Denkens vor.
4. Versteht man unter „Ideologiehafte“ speziell die Bindung an eine *dogmatische* Ideologie_{2/3}, so lässt sich diese durch die Bindung an eine *undogmatische* Ideologie_{2/3} ersetzen.
5. Im Rahmen der unauflösbaren Bindung an eine Ideologie_{2/3}, sei diese nun dogmatischer oder undogmatischer Art, kann – wie die kognitive Hermeneutik beispielhaft zeigt – eine Konzentration auf die Lösung kognitiver Probleme nach Prinzipien empirisch-rationalen Denkens erfolgen, die zu ideologie_{2/3}neutralen Ergebnissen führt. Während eine *absolute* Ideologie_{2/3}freiheit unerreichbar ist, ist eine *relative* Ideologie_{2/3}freiheit sehr wohl möglich: In dieser Dimension werden „ideologische_{2/3} Glaubensbekenntnisse allmählich in wissenschaftliche Hypothesen umgewandelt“ (100).

Ersetzt man den Begriff der *freischwebenden* durch den der *undogmatischen Intellektuellen*, so ergibt sich: Die undogmatisch eingestellten Intellektuellen können im Rahmen unterschiedlicher Ideologien_{2/3} (Punkt 1), an die sie gebunden bleiben, in allen Lebensdimensionen zur Zurückdrängung bedürfniskonformen Denkens beitragen (Punkt 2 und 3), undogmatische Formen der Ideologien_{2/3} entwickeln (Punkt 4) und dabei die Kooperation zwischen ihnen fördern sowie zu neuen Formen der Problemlösung in den Dimensionen der Ideologie_{2/3} gelangen. Ferner können sie Wissenschaft in *relativ* ideologie_{2/3}freier Form betreiben (Punkt 5). Auf diesem Weg wird zwar keine „Synthese jenseits der Ideologien_{2/3}“ erreicht, es erfolgt aber eine Distanzierung von den bestehenden dogmatischen Ideologien_{2/3}. Angestrebt wird eine *relative* Synthese, in die Komponenten aus unterschiedlichen undogmatischen Ideologien_{2/3} einfließen, nicht aber eine *absolute* Synthese jenseits aller Ideologien_{2/3}, die unmöglich ist; vgl. ERGÄNZUNG 20. Die undogmatischen Intellektuellen sind in gewisser Hinsicht „durch das Band der *Bildung*“ (99) verbunden, nämlich durch eine *Bildung empirisch-rationaler und speziell ideologiekritischer Art*, die allerdings mehr oder weniger konsequent angewandt wird. Ich behaupte im Unterschied zu Mannheim also nicht, dass es primär „die klassisch-humanistische Bildung“ ist, welche „die *Individuen* [...] in die Lage versetzt, gleichsam über ihren ideologischen_{1/2/3} Schatten zu springen“ (104)

Das 5-Punkte-Programm ist keineswegs mit dem Mannheims identisch, es kann aber als *Weiterentwicklungsversuch* begriffen werden. So lässt sich z.B. die „Erkenntnis der Partikularität einzelner ideologischer_{2/3} Standpunkte“ (101) dahin gehend reformulieren, dass die Ideologien_{2/3} als hypothetische Konstruktionen des menschlichen Geistes erkannt werden, für die grundsätzlich kein Absolutheitsanspruch erhoben werden darf, wie es im dogmatischen Denken geschieht. Mit Mannheim gesprochen: „Indem ich den Sichtindex zu einer sich als absolut nehmenden Sicht hinzufüge, neutralisiere ich in einem bestimmten Sinne schon die Sichtpartikularität.“ (101) Über die *dogmatischen* Ideologien_{2/3} kann man sich hingegen sehr wohl erheben (Punkt 4).

Reformuliert man den „Nexus zwischen Wertfreiheit und freischwebender Intelligenz“ (101) gemäß dem 5 Punkte-Programm, so lassen sich einige der von Zima referierten und diskutierten Positionen neu einschätzen:

1. Alexander von Schelting „behauptet, es gebe Intellektuellengruppen, denen eine ‚größere ‚Chance‘ objektiv gültiger wissenschaftlicher Erkenntnis zugestanden werden könne“ (191). Die Chancen, zu „objektiv gültiger wissenschaftlicher Erkenntnis“ vorzudringen, *erhöhen* sich mit dem Übergang zur *undogmatischen* Einstellung und speziell mit dem Wissen um die Mechanismen bedürfniskonformen Denkens.
2. Theodor Geiger „macht gerade die Intellektuellen für die Bildung von Ideologien_[1] und die Verschärfung ideologischer_[2/3] Konflikte verantwortlich“ (102). *Dogmatisch* eingestellte Intellektuelle sind für die „Bildung von Ideologien_[1]“ besonders anfällig; diese wiederum tragen zur „Verschärfung ideologischer_[2/3] Konflikte“ bei. Undogmatische Intellektuelle sind hingegen bestrebt, bedürfniskonforme Fehleinschätzungen zurückzudrängen und die Konflikte zwischen den Ideologien_[2/3] zu entschärfen.

Zima weist richtig darauf hin, dass die Intelligenz insgesamt „keine homogene Gruppe, sondern ideologisch_[2/3] heterogen“ (103) ist; die undogmatischen Intellektuellen stellen aufgrund der genannten Faktoren demgegenüber sehr wohl eine relativ homogene Gruppe dar. Zu Recht wendet sich Zima jedoch gegen Geigers These, „daß es ohne die Intelligenz gar nicht die ideologischen_[2/3] Gegensätze gäbe“ (102) – einige Intellektuellen tragen lediglich dazu bei, implizit wirksame Ideologien_[2/3] zu explizieren sowie zu systematisieren und agieren dann im Konkurrenzkampf als Vertreter bestimmter *expliziter* Ideologien_[2/3]. Hier gilt: „Die Intellektuellen entwickeln und vervollkommen zwar die Ideologien_[2/3]; aber in Übereinstimmung mit existierenden Interessen, Positionen und Rhetoriken.“ (102) In Einzelfällen begründen sie aber auch eine *neue* Weltansicht und ein *neues* soziopolitisches Programm.

Ich stimme Zima darin zu, dass von einer generellen „Wert- oder Ideologie_[2/3]freiheit der ‚intellektuellen‘ Position nicht die Rede sein kann. Weit davon entfernt, freischwebend und neutral zu sein, artikuliert die Intelligenz widersprüchliche kollektive Positionen, Probleme und Interessen.“ (103) Es gibt „keine wertfrei urteilende homogene Intelligenzschicht“ (104). Das schließt jedoch – wie bereits erwähnt – nicht aus, dass Intellektuelle unter besonderen Bedingungen zu verlässlicher Erkenntnis sozialer Phänomene vordringen können. Mannheims Konzept der „allumfassenden Synthese“ (103) hängt hingegen mit den metaphysischen₂ Prämissen seiner Theorie zusammen; vgl. ERGÄNZUNG 24.

Zima will im nächsten Schritt „zeigen, wie Mannheim – zugleich mit Maurice Halbwachs – Bewußtsein und Denken als gruppenspezifische Größen beschreibt, den Dialog *zwischen Wissenschaftlergruppen* thematisiert und dadurch den von Habermas (und den kritischen Rationalisten verwendeten Begriff der *Intersubjektivität* radikal in Frage stellt“ (105). Es ist sinnvoll, „zwischen dem Konsens *innerhalb* einer noetischen Gruppe [...] und dem Konsens *zwischen* zwei oder mehreren Gruppen“ (106) zu unterscheiden. Z.B. arbeiten Vertreter der Psychoanalyse und der empirischen Psychologie mit einer unterschiedlichen „Begriffs- und Kategorialapparatur“ (106, Mannheim). Im Rahmen einer bestimmten Apparatur dieser Art lässt sich relativ leicht ein Konsens erzielen, zwischen Vertretern differierender Begriffsapparate ist dies hingegen zumindest schwierig. Entsprechend ist zwischen „*intra*kollektiver und *inter*kollektiver Überprüfung von Aussagen“ (106) zu unterscheiden. Damit hängt wiederum Zimas Einführung eines eingeschränkten Begriffs der *Intersubjektivität* zusammen. Unter *Intersubjektivität* versteht er den Konsens „*innerhalb* einer ideologischen_[2/3] und/oder wissenschaftlichen Gruppe“ (106). Die „Kriterium der intersubjektiven Überprüfung von Aussagen“ hat seiner Ansicht nach „eine ideologisch_[3] homogene Gruppe (Gesellschaft) zur Grundvoraussetzung“ (107).

Zima beruft sich auf Mannheim, demzufolge Wertfreiheit in der auf soziale Phänomene bezogenen Erkenntnis zwar in dem Sinne möglich ist, dass man sich jeder (expliziten) Wertung enthält, dass aber Wertung „in einer viel tieferen Schicht unausschaltbar [ist], nämlich in der Perspektivität,

die in die Begriffsbildung eingegangen ist“ (107). Hier differenziert die kognitive Ideologietheorie wie folgt:

1. Der Sozialwissenschaftler i.w.S. ist an eine bestimmte (moderne) Ideologie₃ gebunden.
2. Der Sozialwissenschaftler i.w.S. ist zusätzlich an theoretische Prämissen bestimmter Art gebunden, z.B. an die spezifisch psychoanalytische Annahme des Unbewussten.
3. Die Ideologie₃ und die theoretischen Prämissen können sowohl in dogmatischer als auch in undogmatischer Form vertreten werden.

Dass es sozialwissenschaftliche Theorien i.w.S. gibt, die nur von bestimmten Gruppen akzeptiert werden, kann also damit zusammenhängen, dass die jeweilige Gruppe eng an eine bestimmte Ideologie_{3/2} gebunden ist und/oder damit, dass sie eng an bestimmte theoretische Prämissen gebunden ist. Zima schreibt etwas später: „Der Psychoanalytiker, der die Entwicklung einer Neurose schildert, erzählt etwas im Rahmen eines bestimmten *Diskurstyps*, der für Vertreter der empirischen Psychologie nicht akzeptabel ist, u.a. weil sie die semantischen Gegensätze bewusst/unbewusst, Ich/Es nicht akzeptieren.“ (116) Das bezieht sich zunächst einmal auf die differenzierenden *theoretischen* Prämissen; ob damit auch unterschiedliche Ideologien₃ verbunden sind, ist gesondert zu klären. Die Auskunft, dass Diskurse „stets aus Gruppensprachen“ (117) hervorgehen, ist in dieser Hinsicht zu ungenau. An der „Differenz zwischen intersubjektiver Kommunikation innerhalb einer Gruppe [...] und interdiskursiver Kommunikation zwischen heterogenen Gruppen“ ist jedoch festzuhalten; das „Zusammentreffen heterogener Diskurse“ und die damit verbundenen „Kollisionen von kollektiven Interessen, Werturteilen und Ideologien“ (117) bedürfen in der Tat der Erforschung.

Aus empirisch-rationaler Sicht darf man nicht dabei stehen bleiben, Konflikte dieser Art zu *konstatieren*. Insbesondere dann, wenn beide Seiten (hier Psychoanalytiker und empirische Psychologen) ihre Theorien auf *undogmatische* Weise vertreten, wird es möglich, über die Auffassung hinauszugehen, es handle sich um zwei in sich geschlossene Denk- und Sprachsysteme – dieser Eindruck entsteht gerade dadurch, dass die Theorien in *dogmatischer* Einstellung vertreten werden. Der *undogmatische* Psychoanalytiker wird zu zeigen versuchen, dass z.B. die Grundannahme der Existenz einer unbewussten seelischen Dimension und die konkreten Bestimmungen der Wirkungsweise dieser Dimension sich gemäß allgemeinen Standards empirisch-rationalen Denkens stützen lassen. Gelingt dies, so müsste der reflektierte, undogmatisch eingestellte empirische Psychologe einräumen, dass sein eigener Ansatz, so leistungsfähig dieser auch ist, nur eine begrenzte Reichweite besitzt und dass es wissenschaftlich zulässig ist, zusätzlich mit den Mitteln einer empirisch-rationalen Tiefenpsychologie Aussagen über die Wirkungsweise des Unbewussten zu machen.

Auf Zimas Habermas-Kritik gehe ich in ERGÄNZUNG 25 nicht näher ein, deute aber an einem Beispiel an, wie die kognitive Ideologietheorie einige Theorieelemente durch Reformulierung verteidigt. Habermas nimmt an, dass die Unterstellung einer *idealen Sprechsituation* für die sprachliche Kommunikation grundlegend ist. Meine Teilrettung dieses umstrittenen Theorems knüpft an *These 14* in ERGÄNZUNG 22, Abschnitt 3 an: Als weltanschauungs- und speziell wertsystemgebundene Lebewesen sind Menschen immer auch an utopische Vorstellungen, d.h. an Ideale gebunden. Aus dem jeweiligen Wertsystem ergeben sich Vorstellungen letzter Ziele (Ideale, Utopien), z.B. in soziopolitischer Hinsicht. In einem Wertsystem stecken, das heißt immer auch: die vollständige Verwirklichung dieses Wertsystems als letztes Ziel anerkennen.

Wer nun in undogmatischer Einstellung Erfahrungswissenschaft betreibt, sei es nun natur- oder geistes- bzw. sozialwissenschaftlicher Art, hat damit auch *ein Ideal anerkannt, das sich aus seinem wissenschaftlichen Wertsystem ergibt*: Anzustreben ist eine *Arbeitssituation*, in der die Beteiligten in der Lage sind, sich ganz auf die bestmögliche Lösung kognitiver Probleme nach empirisch-rationalen Kriterien zu konzentrieren, d.h. die Ideologien_{2/3}, denen sie lebenspraktisch verpflichtet sind, aus dem Problemlösungsprozess *auszuklammern*. Die reale Arbeitssituation in den Wissenschaften entspricht der idealen nur teilweise; es ist aber möglich, durch diese oder jene Maßnahme eine weitere *Annäherung* an die ideale erfahrungswissenschaftliche Arbeitssituation zu vollziehen.

Entsprechendes gilt für die *Kommunikations-* bzw. *Redesituation*. Aus dem Wertsystem des undogmatischen Erfahrungswissenschaftlers ergibt sich das Ideal einer Sprechsituation, in der alle mit den beteiligten Ideologien_{2/3} zusammenhängenden Störfaktoren des empirisch-rationalen Erkenntnisprozesses phasenweise ausgeklammert sind. Jenseits des ‚Schonraums‘ ungehinderter empirisch-rationaler Erkenntnis aber ist der Wissenschaftler *als Mensch* bestrebt, gemäß der von ihm akzeptierten Ideologie_{2/3} zu *leben*, d.h. die zugehörigen Ziele zu verwirklichen. Von der idealen erfahrungswissenschaftlichen Sprechsituation lässt sich in Anlehnung an Habermas sagen: „sie ist frei von herrschaftlichen Zwängen und setzt die argumentative Chancengleichheit der am Gespräch Beteiligten voraus; [...] sie setzt die Vertauschbarkeit der vorhandenen Dialogrollen voraus; [...] sie läßt nur den Zwang des besseren Arguments zu“ (113f.).¹²⁹ Diese Konstellation wird von undogmatischen Erfahrungswissenschaftlern in jeder wissenschaftlichen Redesituation als anzustrebendes Ideal vorausgesetzt, auch wenn man sich dessen nicht bewusst ist. Die reale Redesituation in den Wissenschaften entspricht der idealen nur teilweise; es ist aber möglich, durch diese oder jene Maßnahme eine weitere *Annäherung* an die ideale erfahrungswissenschaftliche Redesituation zu vollziehen.

Zima will zeigen, „daß die ‚ideale Sprechsituation‘ nicht vorausgesetzt werden *kann*, solange man davon ausgeht, daß sprachliche Strukturen gesellschaftlich und ideologisch_{3/2} *vermittelt* sind“ (114). Bezieht man dieses Argument speziell auf die vorgestellte Verteidigung durch Reformulierung, so ist es aus folgenden Gründen abzulehnen:

1. Die gesellschaftliche und ideologische_{3/2} Vermittlung sprachlicher Strukturen schließt nicht aus, dass ein ‚Schonraum‘ geschaffen und weiter ausgebaut werden kann, in dem es primär um die bestmögliche Lösung kognitiver Probleme geht.¹³⁰
2. Dass die reale Sprechsituation in diesem ‚Schonraum‘ nicht voll dem Ideal entspricht, ist unbestritten. Die *ideale Sprechsituation* wird keineswegs als *real* vorausgesetzt; man kann sich ihr jedoch schrittweise annähern.
3. Das Ideal der perfekten empirisch-rationalen Arbeits- und Sprechsituation gehört zur Einstellung des undogmatischen Erfahrungswissenschaftlers, der um seine grundsätzliche Ideologie_{3/2}gebundenheit und speziell darum weiß, dass seine weltanschaulichen sowie soziopolitischen Ziele und Interessen als Störfaktoren des empirisch-rationalen Erkenntnisprozesses wirken können, sodass es geboten ist, etwas dagegen zu tun.
4. Nach Zima ist der Begriff der Intersubjektivität hingegen „höchstens auf die sprachlichen Beziehungen *innerhalb* einer homogenen ideologischen_{2/3} (‚weltanschaulichen‘) Gruppe anwendbar“ (117). Dem ist entgegenzuhalten, dass der empirisch-rational verstandene Begriff der Intersubjektivität gerade dem ‚Schonraum‘ der relativ ideologie_{3/2}freien Erkenntnis zuzuordnen und somit *nicht* zu relativieren ist.

Zima ist der verfehlten Ansicht, aufgrund der Ideologie₃gebundenheit sei das Ideal einer bestimmten Sprechsituation *realitätsfremd*. Richtig bleibt allerdings, „dass kollektive Interessen, Werturteile und Ideologien_{3/2} nicht primär durch Sätze, sondern durch [...] Diskurse als semantisch-narrative Strukturen ausgedrückt werden“ (116). Der *sprachlichen* Ebene ist jedoch die des *Denkens* hinzuzufügen: Die Ideologie_{3/2}bindung kennzeichnet ein *gesamtes Denksystem*, sie ist nicht primär auf der Ebene der einzelnen Wörter und Sätze zu verorten; zu einem solchen Denksystem gehört auch ein bestimmter sprachlicher Diskurs – ein bestimmtes *Sprachsystem*. Einzelne Sätze z.B. des psychoanalytischen Diskurses können für den Diskurs der empirischen Psychologie akzeptabel sein; das gesamte

¹²⁹ Dazu gehören auch die Prinzipien: „Jeder soll jeden kritisieren dürfen; jeder soll jedes Argument in Frage stellen dürfen.“ (121)

¹³⁰ Zur kognitiven Hermeneutik gehört eine bestimmte Gruppensprache (Soziolekt), deren Besonderheit darin besteht, dass sie ideologie_{3/2}neutrale Erklärungen von Texteigenschaften ermöglicht. Das mit ihr verbundene Ideal der Arbeits- und Redesituation setzt *nicht* voraus, dass es „individuelle oder kollektive Subjekte“ geben kann, die schlechthin „über den [...] Soziolekten und Diskursen stehen“ (250f.). Dass „Soziolekte und Diskurse die *Grundlage* der kollektiven und individuellen *Subjektivität* bilden“, schließt also keineswegs den „Begriff einer idealen Sprechsituation“ (250f.) als *widersinnig* aus.

Sprachsystem wird jedoch *nicht* akzeptiert. Hier ist indes wieder die oben vorgenommene Relativierung zu bedenken, die sich aus dem Übergang zur undogmatischen Einstellung ergibt.

Nach Zima setzt jede „*Kommunikationssituation [...] voraus, dass die Kontrahenten in bestimmten diskursiven Strukturen (Soziolekten) argumentieren und Verständigung nur im dialogischen, interdiskursiven Verhältnis dieser Strukturen anstreben können. Verständigung findet nicht mit Hilfe von Sätzen, sondern mit Hilfe von Diskursen statt.*“ (118) Die auch von der kognitiven Ideologietheorie anerkannte Bindung an Denk- und Sprachsysteme sollte nicht im Sinne des erkenntnistheoretischen Relativismus *radikalisiert* werden. Gehen zwei konkurrierende Wissenschaftlergruppen zur undogmatischen Einstellung über, so werden sie damit auch fähig und bereit, die Prämissen ihrer eigenen Theorie – und darüber hinaus dann auch der jeweiligen Ideologie_{3/2} – unter dem Druck guter Argumente zu problematisieren und gegebenenfalls zu modifizieren. Das psychoanalytische Denksystem z.B. ist nicht *als solches* ein monolithischer Block.

In den Diskursen der Sozialwissenschaften gelten *verschiedene* Normen, die von der Konkurrenz bestimmter Werturteile und Ideologien_{3/2} Zeugnis ablegen. Wenn Vertreter der analytischen Philosophien oder kritische Rationalisten den „*dialektischen Widerspruch*“ als argumentative Norm ablehnen, so lehnen sie nicht nur eine Norm ab, sondern mit dieser die Werturteile, die ein gesellschaftskritischer Diskurs über eine gesellschaftliche Formation fällt. (119)

Zima ist hier auf die *dogmatische* Sicht der konkurrierenden sozialwissenschaftlichen Denksysteme und -schulen fixiert:

1. Ein *undogmatischer* Vertreter der Analytischen Philosophie oder des kritischen Rationalismus oder der kognitiven Ideologietheorie wird zunächst einmal versuchen, das jeweils vertretene Konzept dialektischen Denkens so klar wie möglich zu explizieren. Dann wird geprüft, ob es empirisch gehaltvoll und begründbar ist. Hier kann man z.B. zu folgendem Ergebnis kommen: „Ich verwende zwar den Ausdruck ‚Dialektik‘ ungern, aber wenn du das und das unter Dialektik, dialektischem Widerspruch usw. verstehst, habe ich inhaltlich keine Einwände – ich würde den Sachzusammenhang nur anders ausdrücken“. Es geht also gar nicht darum, ohne Prüfung der Sachlage „den ‚dialektischen Widerspruch‘ als argumentative Norm ab[zul]ehnen“, sondern zu prüfen, ob die Explikation einen vertretbaren Gehalt hat oder ob es sich um ein Theorem handelt, das erkenntniskritisch als Ausformung des bedürfniskonformen Denkens anzusehen und abzulehnen ist.¹³¹
2. Wer im letzteren Fall ein bestimmtes Konzept des dialektischen Denkens ablehnt, lehnt nicht zwangsläufig auch bestimmte Werturteile über den Kapitalismus ab. Man kann eine andere Gesellschaftsform anstreben und dennoch eine bestimmte Art des dialektischen Denkens ablehnen – und umgekehrt. Zima neigt hier dazu, *notwendige* Verbindungen zu postulieren, die dies gar nicht sind.
3. De facto kommt es häufiger vor, dass Gegner des dialektischen Denkens auch bestimmte Formen der (insbesondere marxistischen) Kapitalismuskritik ablehnen. Diese Verbindung ist ebenfalls nicht notwendig. Außerdem ist hier eine Arbeitsfelddifferenzierung nützlich: Eine Sache ist es, bestimmte Argumentationsformen kritisch auf ihren kognitiven Wert hin zu prüfen, eine andere, Argumente für oder gegen eine bestimmte Gesellschaftsform vorzubringen.; Letzteres gehört zum werthaft-normativen Diskurs, in dem unterschiedliche Ideologien₃ vertreten werden können.

Zima stellt in diesem Zusammenhang die generelle These auf, dass „*der Diskurs die Subjektivität des Einzelnen ausmacht*“. Ein Subjekt ohne Diskurs ist ein sprachloses Individuum. Die Fähigkeit, den ei-

¹³¹ „Während marxistische und hegelianische Diskurse Argumente für die Legitimität des ‚dialektischen Widerspruchs‘ akzeptieren, werden dieselben Argumente von Vertretern analytischer Philosophien oder des Kritischen Rationalismus abgelehnt.“ (122) Was aber ist, wenn nachgewiesen wird, dass diese Argumente keinen empirischen Gehalt besitzen und für beliebige Zwecke einsetzbar sind? Müsste ein Marxist, der auf die Dogmatisierung seiner Position verzichtet, diesen Nachweis nicht akzeptieren und anstreben, eine verbesserte Version der Dialektik vorzulegen, die der Kritik standhält?

genen Diskurs kritisch zu reflektieren und im Dialog zu relativieren, soll ihnen allerdings nicht abgesprochen werden.“ (119) Die kognitive Ideologietheorie behauptet auf damit verwandte Weise, dass beim ideologie_{2/3}gebundenen Lebewesen Mensch die jeweilige Ideologie_{2/3}, mit der stets ein bestimmtes Sprachsystem bzw. ein bestimmter Diskurs korrespondiert, die Subjektivität oder besser *Identität* des Einzelnen ausmacht: Ein menschliches Subjekt ohne Ideologie_{2/3} und das zugehörige Sprachsystem kann es nicht geben.¹³² Das bedeutet jedoch nicht, dass die menschliche Subjektivität *ausschließlich* durch die jeweilige Ideologie_{2/3} festgelegt wird, denn Menschen sind z.B. auch an die Prinzipien des Gewinns von Erfahrungswissen gebundene Lebewesen; vgl. Kapitel 3.4. Eben aufgrund dieser zweiten Bindung bleibt *nicht nur* die Möglichkeit, „den eigenen Diskurs kritisch zu reflektieren und im Dialog zu relativieren“.

Kommunizieren an *unterschiedliche* Ideologien_{2/3} gebundene, in *unterschiedlichen* Sprachsystemen bzw. Diskursen sozialisierte Individuen miteinander, so wird zwangsläufig z.B. „[e]in *Signifikans* wie *Wissenschaft, Theorie, Demokratie, Kunst* [...] von Gruppen und Individuen mit verschiedenen, auch kollidierenden *Signifikaten* verknüpft“ (120). In *dieser* Hinsicht ist „die Forderung nach identischen Bedeutungen [...] illusorisch“ (120). Die „ideologisch_[2/3] bedingten *dissensiones*“ stellen daher nicht – wozu Habermas tendiert – „verzerre^t Kommunikationsformen“ (120) dar. Die zentrale Differenz zu Zima besteht darin, dass er im ersten Teil des Buches nicht die Möglichkeit erkennt, im Rahmen der Ideologie_{2/3}bindung einen ‚Schonraum‘ empirisch-rationalen Erkennens einzurichten, der insbesondere im Licht der undogmatischen Haltung ausgebaut werden kann – er hält *relative* Ideologie_{2/3}freiheit dieser Art für unmöglich. Die i.w.S. sozialwissenschaftlichen Diskurse werden als in sich geschlossene Systeme gedacht.

Welcher Diskurs entscheidet darüber, welches Argument das bessere sei? [...] Nur wenn es den archimedischen Punkt jenseits oder über den Ideologien_[3/2] gäbe, von dem aus ein neutraler Beobachter den Streit schlichten könnte, wäre die Vorstellung von einem übergreifenden, den Gegensatz überwindenden theoretischen „Diskurs“ im Sinne von Habermas sinnvoll. (122)

Sowohl soziopolitische Programme als auch i.w.S. sozialwissenschaftliche Theorien werden erst durch die dogmatische Haltung in scheinbar in sich geschlossene, auf definitiv gültigen Prämissen beruhende Denksysteme *verwandelt*; in undogmatischer Einstellung kommt ihnen ein anderer Status zu. Zu berücksichtigen ist ferner, dass die Prinzipien empirisch-rationalen Denkens mit unterschiedlichen Ideologien_{3/2} *vereinbar* sind. Werden aber z.B. „marxistische und hegelianische Diskurse“ im Sinne dieser beiden Punkte *neu interpretiert*, so ist eine *gemeinsame Basis* mit „Vertretern analytischer Philosophien oder des Kritischen Rationalismus“ (122) gegeben, wonach dasjenige Argument das bessere ist, das sich als phänomenkonformer und erklärungskräftiger erweist. Ohne im Detail auf Habermas' Diskursverständnis einzugehen, kann gesagt werden, dass „die Vorstellung von einem übergreifenden, den Gegensatz überwindenden theoretischen ‚Diskurs‘“ keineswegs *aufgrund der Ideologie_{2/3}gebundenheit* unsinnig ist. Damit hängt zusammen, dass es möglich ist, für den ‚Schonraum‘ empirisch-rationalen Erkennens jenseits der ideologie_{2/3}getränkten Alltagssprache eine Form der Sprache zu entwickeln, die für die Lösung kognitiver Probleme besser geeignet ist. Zima schätzt die Situation also falsch ein, wenn er meint: „Die Illusion sprachlicher Neutralität oder Überparteilichkeit kann nur solange gehegt werden, wie die Theorie nicht über den Satz (als Sprachakt) hinausgeht.“ (122f.) So verwendet die kognitive Hermeneutik bei der Basis-Interpretation eine Sprache, die zwar auf der ideologie_{2/3}getränkten Alltagssprache *beruht*, aber mit bestimmten Vorsichtsmaßnahmen arbeitet, die es ermöglichen, das textprägende Überzeugungssystem des Autors, das möglicherweise stark von dem des Interpreten abweicht, zu erschließen. Die „Parteilichkeit oder Ideologie_[3/2]haftigkeit sprachlicher Konstruktionen“ (123) wird so phasenweise ausgehebelt. Richtig bleibt jedoch, dass wir „unsere Gedanken nicht in isolierten Wörtern oder Sätzen aus[drücken], sondern in mehr oder

¹³² In (begrenzter) Übereinstimmung mit Althusser und Pêcheux kann gesagt werden, „daß erst Ideologien_[3/2] Individuen und Kollektive zu handlungsfähigen Subjekten machen“ (121). Es trifft zu, „daß individuelle, kollektive Subjektivität und Ideologie_[3/2] unzertrennlich miteinander verwachsen sind und daß sich beide gleichzeitig in der Sprache, in der semantisch-syntaktischen Anordnung der Diskurse konstituieren“ (121).

weniger langen *Diskursen*, die in einer bestimmten soziohistorischen Situation auf andere Diskurse reagieren“ (242). „Erst jenseits des Satzgefüges treten die semantischen Unterschiede und Gegensätze in Erscheinung.“ (243) Man muss das gesamte Überzeugungs- und Sprachsystem in den Blick nehmen, um zu erkennen, welche spezifische Sinnbesetzung bestimmte Wörter und Sätze in diesem Diskurs erfahren.

2.3 Kritischer Kommentar zum Abschnitt Werturteilsfreiheit bei Max Weber: Theorie und Praxis

Im Vorspann des Buchkapitels, das auch den kritischen Rationalismus behandelt, befasst sich Zima zunächst mit „Max Webers Postulat der Werturteilsfreiheit“ (127); vgl. dazu meine Reformulierung in ERGÄNZUNG 19. Die Differenz zwischen beiden Ansätzen zeigt sich z.B. im folgenden Satz:

„Die Distanz zwischen Ideologie_{3/2} und Theorie ist in den Sozialwissenschaften zwar notwendig, sie ist aber nicht mit Hilfe des Weberschen Wertfreiheitspostulates zu erreichen. Der Sozialwissenschaftler, der auf diese Distanz Wert legt, muß folglich nach anderen Verfahren der Distanzierung Anschau halten.“ (127)

Beiden Positionen ist es darum zu tun, „die Autonomie des theoretischen Diskurses [zu] gewährleisten“ – „nuancierte Theorien“ sind von „kruder Propaganda“ (127) zu unterscheiden. In diesem Zusammenhang sind auch „die ideologischen_{3/2} und politischen Auseinandersetzungen zwischen Kommunisten und Faschisten, die die zwanziger und dreißiger Jahre beherrschten“ (128), zu berücksichtigen.

Zima stützt sich wie gesehen auf Mannheim, der „gar nicht abgeneigt war, die Forderung nach Wertfreiheit zu verteidigen“, aber erkannte, dass die Wertung „in einer viel tieferen Schicht unausschaltbar [ist], nämlich in der Perspektivität, die in die Begriffsbildung eingegangen ist“ (128; Mannheim). Auf dieses Argument bin ich bereits in Abschnitt 2.2 eingegangen. Beim Postulat der Wert(urteils)freiheit geht es nach meinem Verständnis gar nicht darum, einen „archimedischen Punkt“ (128) jenseits der Ideologie_{3/2}bindung zu erreichen, sondern nur darum, im Rahmen der unaufhebbaren Ideologie_{3/2}bindung einen ‚Schonraum‘ zu etablieren, in dem auf ideologie_{3/2}neutrale Weise nach der bestmöglichen Lösung kognitiver Probleme gestrebt wird. Für die wissenschaftliche Textinterpretation bedeutet das: Es wird nicht behauptet, dass es möglich ist, die eigenen Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen *völlig auszuschalten*, wohl aber, dass man sich auf das Überzeugungssystem eines Andersdenkenden verstehend einlassen kann, ohne es deshalb akzeptieren zu müssen; vgl. Kapitel 3.2. Dann können die festgestellten Texteigenschaften mittels Hypothesen über die textprägenden Autorinstanzen erklärt werden.

Die „ideologischen_{3/2} und politischen Auseinandersetzungen zwischen Kommunisten und Faschisten“ sind aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie als Kämpfe zwischen zwei in *dogmatischer* Einstellung vertretenen Ideologien_{3/2} einzuordnen, die Wissenschaft als der jeweiligen Ideologie_{3/2} dienendes, durchgängig ideologie_{3/2}konforme Ergebnisse hervorbringendes Unternehmen begreifen. Das hat zur Folge, dass das Denken der Gegenseite als definitiv falsches Bewusstsein (Ideologie₄) erscheint. Dieses grundsätzlich verfehlte Wissenschaftsverständnis gilt es zu überwinden; vgl. Kapitel 4.6.

Im Abschnitt über Weber geht Zima zu Beginn auf Missverständnisse des Prinzips der Wert(urteils)freiheit ein. Es handelt sich nicht um „ein Verbot [...], Werte, Wertungen und Wertsysteme zum Gegenstand der soziologischen Betrachtung zu machen“ (129). Das zeigt auch die Vorgehensweise der kognitiven Hermeneutik: Das Wertsystem des Autors des jeweiligen Textes, das Teil seines Überzeugungssystems ist, soll ja gerade *herausgefunden* werden. Wie man das herausgefundene Überzeugungssystem *bewertet*, hängt allerdings von der Ideologie_{3/2} des Interpreten ab.

Es wird auch nicht bestritten, dass Wissenschaftler in theoretischen Diskussionen von *Wertsetzungen* ausgehen; diese sind vielmehr „zu explizieren, zu definieren und gegeneinander abzugrenzen“ (129). Zu erkennen sind etwa „die Werturteile [...], die bei der Stoffauswahl und der Definition des Objektbereichs auf die Entscheidungen des Wissenschaftlers einwirken“ (130). Die kognitive (Hermeneutik und) Ideologietheorie stellt nicht in Abrede, dass sich die Ideologie_{3/2} des Interpreten auf die Stoffauswahl – Zima spricht auch von *Objektselektion* – auswirkt. So wird sich z.B. die feministische Literaturwissenschaftlerin vorrangig mit solchen literarischen Texten befassen, die sich mit ihren Hintergrundannahmen in Verbindung bringen lassen; als lohnende Untersuchungsobjekte erscheinen hier etwa Texte, in denen sich ein misogynen Frauenbild zeigt; vgl. ERGÄNZUNG 12. Dagegen ist nichts einzuwenden, denn jeder Textwissenschaftler muss eine *Textauswahl* treffen, und es ist legitim, dabei den sich aus den eigenen Hintergrundüberzeugungen ergebenden Interessen zu folgen. Das schließt indes nicht aus, dass sich der – zumindest *auch* – nach Gesichtspunkten der eigenen Ideologie_{3/2} ausgewählte Text *ideologie_{3/2}neutral* erforschen lässt; die kognitive Hermeneutik zeigt, wie das geht.

Diese Option bleibt bei Zima unberücksichtigt. Das kommt bereits in der Fragestellung zum Ausdruck:

„Wie ist eine rigide Trennung zwischen der wertenden, von Wertinteressen geleiteten Objektconstitution einerseits und der eigentlichen, der wertfreien, empirischen Untersuchung andererseits möglich?“ (130)

Am Beispiel der kognitiven Hermeneutik mache ich deutlich, dass die ideologie_{3/2}abhängige *Objektselektion* – als Antwort auf die Frage „Mit welchen Texten möchte ich mich wissenschaftlich beschäftigen?“ – nicht bereits eine *Objektconstitution* darstellt, sofern man darunter die Verwandlung eines Phänomens in einen *Gegenstand erfahrungswissen*

schaftlicher Forschung versteht. Zu einem solchen Gegenstand wird ein literarischer Text durch die Annahme, dass alle Texte dieser Art durch die künstlerischen Ziele und die Hintergrundüberzeugungen ihrer Produzenten geprägt sind; dadurch wird eine ergebnisoffene erklärende Textinterpretation allererst möglich. Diese Annahme lässt sich aber – anders als die Selektion der Texte, für die man sich besonders interessiert – nicht auf eine *ganz bestimmte* Ideologie_{3/2} zurückführen. Sie ist vielmehr im Prinzip mit *allen* Ideologien_{3/2} vereinbar, da sie keine *Wahrheitsansprüche* für die herausgefundenen textprägenden Instanzen erhebt. Sie eröffnet vielmehr das Feld der ideologie_{3/2}neutralen Textwissenschaft.¹³³ Es besteht daher gar keine Opposition „zwischen der wertenden, von Wertinteressen geleiteten Objekt-konstitution einerseits und der eigentlichen, der wertfreien, empirischen Untersuchung andererseits“.

„Weber möchte sowohl die in der Gesellschaft vorkommenden Werte als auch die Wertbeziehungen und Wertinteressen der Forscher zum Gegenstand soziologischer Diskussion machen; zugleich will er allerdings verhindern, dass sich Werturteile in die Untersuchung selbst, d.h. in die Objektsprache des Soziologen [...] einschleichen. [...] Semiotisch ausgedrückt: Weber lässt Wertungen im Bereich der Metasprache zu (Einwirkung des Wertinteresses auf die Objekt-konstitution), nicht jedoch im Bereich der Objektsprache, die werturteilsfrei sein soll.“ (131)

Die kognitive Hermeneutik verhindert durch bestimmte methodische Vorsichtsmaßnahmen, dass sich spezielle Werturteile *des Interpreten* – seien sie nun ästhetischer, ethischer, politischer oder anderer Art – in die Untersuchung einschleichen, denn nur dann können die *textprägenden Werturteile des Autors* verlässlich erschlossen werden.¹³⁴ Die Objektsprache des kognitiven Textwissenschaftlers ist ideologie_{3/2}neutral bzw. werturteilsfrei. Die Rede von der „Einwirkung des Wertinteresses auf die Objekt-konstitution“ habe ich bereits durch Differenzierung aufgelöst.

Auf mit Weber vergleichbare Weise geht die kognitive Hermeneutik davon aus, dass es in der Textwissenschaft einen Diskurs geben kann, der „zwar Sinnzusammenhänge herstell[t] und Wertprobleme deskriptiv behandl[t], selbst aber keine Werturteile enth[ä]lt“ (132). Da die „Diskurse der *wertenden Metasprache*“ wie dargelegt nur für „die Objektselektion“, nicht aber für die „Objekt-konstitution verantwortlich sind“, kann die kognitive Hermeneutik sie „sauber von den *wertfreien Diskursen der Objektsprache*“ (132) scheiden.

Zima stellt demgegenüber die verfehlt *generelle* These auf, dass die Metasprache „von der soziologischen Objektsprache nicht zu trennen ist“ (132); er unterscheidet nicht zwischen den für die *Objektselektion* und die *Objekt-konstitution* verantwortlichen Metasprachen bzw. -theorien. Das führt zu Fehlern im Einzelnen. So trifft die Behauptung, dass „in allen mir bekannten Fällen das lexikalische Repertoire und die semantischen Klassifikationen der Metasprache in die Objektsprache eingehen“ (132), auf die kognitive Hermeneutik nicht zu. Die Methode der Basis-Interpretation ist vielmehr darauf ausgerichtet, durch Ausklammerung der eigenen Ideologie_{3/2} „das lexikalische Repertoire und die semantischen Klassifikationen“ *des Autors* zu eruieren.

„[D]aß die Objektwahl vom subjektiven Interesse abhängt“, ist richtig; „daß das Objekt als solches erst durch die klassifizierende (sprachliche) Tätigkeit des Subjekts *zustandekommt*“ (132), trifft hingegen nur im Sinne der dargelegten allgemeinen Annahme zu, die ideologie_{3/2}neutrale Untersuchungen ermöglicht und nicht selbst einer bestimmten Ideologie_{3/2} zuzurechnen ist. „Dem Gedanken, daß das Subjekt sich [...] von seinem ursprünglichen lexikalischen Repertoire und seinen Klassifikationen trennen könnte“ – nicht im Sinne der völligen Überwindung, sondern der phasenweisen Ausklammerung –, haftet daher keineswegs „Widersinn an“ (132). Anhänger ganz unterschiedlicher Ideologien_{3/2}, die immer auch wertende Metasprachen sind, können es lernen, den gewohnten aneignenden Textzugang zurückzufahren und sich auf die Erklärung derjenigen Eigenschaften zu konzentrieren, welche der Text nachweislich hat. Die eigene Ideologie_{3/2} bildet zwar – wie bereits ausgeführt – einen erheblichen Teil der Identität des jeweiligen Individuums, aber die zugehörigen „Klassifikationen (als semantische Verfahren)“ (132) steuern gerade *nicht* direkt den kognitiv-hermeneutischen Interpretationsprozess. Es wäre daher verfehlt, das *Erkenntnisinteresse* der kognitiven Hermeneutik auf eine bestimmte Ideologie_{3/2} zurückführen zu wollen.

Die kognitive Ideologietheorie bestreitet nicht, dass die Objekt-konstitution in einzelnen sozialwissenschaftlichen Theorien i.w.S. ideologie_{3/2}abhängig erfolgt; das ist jedoch kennzeichnend für Dienertheorien, die von den strikt erfahrungswissenschaftlichen Theorien zu unterscheiden sind; vgl. Kapitel 5.1. Das gilt auch für die Textwissenschaft: Viele Textbeschreibungen und -interpretationen sind von vornherein auf die weltanschaulichen bzw. theoretischen Überzeugungen des Interpreten zugeschnitten. Im Prinzip können sich jedoch Vertreter unterschiedlicher weltanschaulicher und insbesondere soziopolitischer Positionen z.B. darüber *einigen*, welche Eigenschaften der jeweilige Text hat (Handlungsablauf, Figuren, Themen und Motive usw.). Insbesondere ist das Überzeugungssystem des Interpreten in der empirisch-rationalen Textwissenschaft *nicht* für die Objekt-konstitution verantwortlich. Aufgrund dieses Zusammenhangs können Anhänger aller Weltanschauungen diese Forschungsergebnisse akzeptieren; in einem weiteren Schritt werden diese dann innerhalb der jeweiligen Ideologie_{3/2} verarbeitet und bewertet. Diese Bewertung

¹³³ Die kognitiv-hermeneutische Forschungspraxis beruht außerdem auf der Annahme, dass sich die Überzeugungen der Menschen in den von ihnen hervorgebrachten Phänomenen, z.B. in literarischen Texten, *auf wissenschaftlich erkennbare Weise manifestieren*. Das führt dazu, dass auf ergebnisoffene Weise nach der Ideologie_{3/2} gesucht wird, die dem jeweiligen Text zugrunde liegt.

¹³⁴ Bei der Erklärung von Texteigenschaften mittels Hypothesen über die textprägenden Autorinstanzen hat es der Textwissenschaftler nicht „in erster Linie mit technischen Fragen zu tun, die sich auf das *Verhältnis* von Mittel und Zweck beziehen“ – „die Zweck-Mittel-Rationalität“ (131) spielt nur eine untergeordnete Rolle.

gen stehen in Konflikt miteinander, während die Beschreibung der Eigenschaften und deren Erklärung *im Prinzip* konsensfähig sind.

Die vorgetragenen Überlegungen lassen sich auf *alle* Sozial- und Geisteswissenschaften übertragen. Grundsätzlich ist bei allen sozialen Phänomenen eine *ideologie_{3/2}neutrale* Beschreibung und Erklärung möglich – man muss sie nur *wollen*. Zimas These kann damit als entkräftet gelten. Ihr kommt jedoch insofern eine *relative* Berechtigung zu, als viele sozialwissenschaftliche Theorien i.w.S. ganz oder teilweise durch die vom Theoretiker vertretene Ideologie_{3/2} geprägt sind. In der Textwissenschaft und anderen geistes- bzw. sozialwissenschaftlichen Disziplinen wird nicht hinlänglich zwischen ideologie_{3/2}neutraler Beschreibung und Erklärung sowie ideologie_{3/2}gebundener Wertung, die sich aus den eigenen Zielen und Interessen ergibt, unterschieden.

„Mir ging es hier vor allem darum zu zeigen, daß der Standpunkt des Wissenschaftlers von Werturteilen (Ideologien_{3/2}) abhängt (was Weber und seine Anhänger offen zugeben) und daß diese Werturteile, die die Metasprache eines Autors beherrschen, auch in die Objektsprache eingehen (was von Weber und seinen Anhängern bestritten wird). (133)

Zimas Denkfehler sind bereits herausgearbeitet worden. Zur Abrundung kommentiere ich weitere Formulierungen. Der Bezug auf die werthalt-normativen Voraussetzungen der jeweiligen Ideologie_{3/2} findet sich keineswegs zwangsläufig „in allen nachfolgenden Stufen der Untersuchung“; insbesondere beeinflussen diese Prämissen nicht „in der Gestalt von Erklärungshypothesen“ notwendigerweise „auch den Erklärungsvorgang“ (133; Rossi). Der empirische Textwissenschaftler z.B. ist in der Lage, sich auf fremde Überzeugungssysteme einzulassen und somit Erklärungshypothesen zu entwickeln, die sich als *textkonform* erweisen, aber inhaltlich *nicht* mit seinem eigenen Überzeugungssystem im Einklang stehen.

Mit dem von der kognitiven Hermeneutik entwickelten kritischen Analysemodell (vgl. Tepe/Rauter/Semlow 2009) lässt sich außerdem aufdecken, wo ein Geisteswissenschaftler „Maßstäbe der eigenen Kultur bewußt oder unbewußt auf andere Kulturen überträgt“ (134). Diese Erkenntnis ist wiederum – gemäß dem allgemeinen Bacon-Programm (vgl. ERGÄNZUNG 9) – der erste Schritt zur Besserung, d.h. zur Vermeidung einer solchen Übertragung.

Zima will nun zeigen, „daß auch Webers vermeintlich werturteilsfreie Soziologie zahlreiche Werturteile enthält“ (134). Er verwende Begriffe, „die in einer durkheimianischen oder marxistischen Untersuchung nicht vorkommen dürften“, und er erzähle „die soziale und historische Entwicklung auf eine Art [...], mit der sich Vertreter anderer soziologischer Wissenschaftlergruppen nicht einverstanden erklären könnten“ (134). Bei der Diskussion dieser These und der zugehörigen Argumente ist freilich zu unterscheiden zwischen dem *allgemeinen* Wertfreiheitsprinzip und der *speziellen Theorie*, die ein Vertreter dieses Prinzips (in der Soziologie, der Textwissenschaft usw.) aufstellt:

1. Eine spezielle Theorie soziologischer oder anderer Art steht mit anderen Theorien in einem Konkurrenzverhältnis und kann sich ihnen nach empirisch-rationalen Kriterien als über- oder unterlegen erweisen.¹³⁵
2. Lassen sich einer solchen Theorie kognitive Defizite nachweisen, so kann in einem zweiten Schritt untersucht werden, ob es sich hier um einen bedürfniskonformen Irrtum (Ideologie₁) handelt. Hier kann sich z.B. zeigen, dass es einem das Wertfreiheitsprinzip akzeptierenden Sozialwissenschaftler nicht *vollständig* gelungen ist, sein eigenes Wertsystem aus dem Streben nach der bestmöglichen Lösung kognitiver Probleme herauszuhalten. Akzeptiert er diesen Nachweis, so wird er versuchen, seine Theorie in diesem Punkt zu verbessern.
3. Bei den konkurrierenden Theorien ist wiederum zu unterscheiden zwischen denen, die strikt empirisch-rational vorgehen und denen, die das nicht tun. In ERGÄNZUNG 22 habe ich gezeigt, dass die marxistische Geschichts- und Gesellschaftstheorie mit den Prinzipien empirisch-rationaler Forschung in mehreren zentralen Punkten in Konflikt steht. Dass z.B. die Wissenschaftlergruppe der Marxisten mit bestimmten Theoremen Webers nicht einverstanden sind, ist daher nur dann *erfahrungswissenschaftlich relevant*, wenn sich der jeweilige Kritikpunkt empirisch-rational begründen lässt.

Kurzum, ein das Wertfreiheitsprinzip akzeptierender Wissenschaftler kann eine spezielle Theorie aufstellen, die ganz oder teilweise verfehlt ist. Es besteht auch die Möglichkeit, dass derartige kognitive Defizite „von ideologischen_{3/2} Interessen gesteuert“ (134) sind; es wäre jedoch ein Fehler anzunehmen, jeder Irrtum des Theoretikers ergebe sich *zwangsläufig* aus der von ihm vertretenen Ideologie_{3/2}.

Dass etwa Webers „Charisma-Begriff“ (135) von anderen Sozialwissenschaftlern i.w.S. abgelehnt wird, ist dann *unerheblich*, wenn mithilfe dieses Konzepts bestimmte soziale Phänomene nach kognitiven Standards erklärt werden können, die sich mit anderen Theorien nicht erklären lassen. An verschiedenen Stellen zeigt sich, dass bei Zima die eben vorgenommenen Differenzierungen fehlen; erst dadurch kann die verfehlt These, alle sozialwissenschaftlichen Theo-

¹³⁵ Die bestmögliche Erklärung der Texteigenschaften ist das gemeinsame Ziel empirisch ausgerichteter Textwissenschaftler. Hier sind zunächst einmal unterschiedliche Wege gangbar: hermeneutische, psychoanalytische, diskursanalytische usw. Verschiedene Interpretationsstrategien konkurrieren miteinander. Die kognitive Hermeneutik beansprucht jedoch zeigen zu können, dass ihr theoretischer Ansatz der Konkurrenz überlegen ist. Es wird somit nicht bestritten, dass die kognitive Hermeneutik Begriffe verwendet, die in einer marxistischen oder dekonstruktivistischen Untersuchung nicht vorkommen dürften; behauptet wird nur, dass sich dann, wenn Vertreter unterschiedlicher Literaturtheorien und Methoden der Textarbeit sich daran machen, nach strikt empirisch-rationalen Kriterien eine Erklärung der Texteigenschaften hervorzubringen, zeigen lässt, dass dieser Ansatz vorzuziehen ist.

rien seien durchweg – von jeweils unterschiedlichen – Ideologien_{3/2} gesteuert, eine Anfangsplausibilität gewinnen. So trifft es zwar zu, dass Webers Charisma-Begriff „in einem bestimmten semantischen Feld [funktioniert], das von den Gegensätzen *alltäglich/ außeralltäglich, alltäglich/ schöpferisch, alltäglich/ revolutionär* strukturiert wird“ (135), aber das bedeutet nicht automatisch, dass Webers Theorie mit Gegensätzen arbeitet, die *direkt aus einer bestimmten Ideologie_{3/2} stammen* – entscheidend ist eben, ob mithilfe einer solchen Theorie *phänomenkonforme Erklärungen nach strikt kognitiven Kriterien* erreichbar sind.¹³⁶ Ist das der Fall, so kann die Theorie im erläuterten Sinn als „werturteilsfrei (ideologie_{3/2}frei)“ (135) gelten. Gehört nun zu dieser in kognitiver Hinsicht überlegenen Theorie ein bestimmter Begriff, so sollten die Anhänger konkurrierender Konzepte ebenfalls mit diesem Begriff arbeiten, also ihre Theorie modifizieren. Zimas Relativismus gelangt hingegen nur zu der Auskunft „Die einen denken so, die anderen denken anders“. De facto gilt dies nur für Sozialwissenschaften i.w.S., die auf ideologie_{3/2}konforme Ergebnisse programmiert sind.

Entsprechendes gilt für die Annahme, dass „individuelle[] Subjekt-Aktanten als ‚schöpferische, revolutionäre Macht‘ für die großen historischen Umwälzungen verantwortlich“ (135) sind. Einige Ideologien_{3/2} glauben daran, dass historische Umwälzungen letztlich auf das Denken und Handeln außergewöhnlicher Individuen zurückzuführen sind, andere glauben nicht daran – dieser Gegensatz der Überzeugungen kann die empirisch-rationale Forschung motivieren, das Problem zu lösen. Lässt sich ein solcher Einfluss außergewöhnlicher Individuen *empirisch nachweisen* oder nicht? Ein Hauptfehler des erkenntnistheoretischen Relativismus besteht darin, dass der Eindruck erweckt wird, sozialwissenschaftliche Theorien seien in sich geschlossene Systeme, die durch *Glaubensüberzeugungen* der dargelegten Art von a bis z gesteuert werden. Damit wird dem Theorietyp, der auf Ideologie_{3/2}konformität programmiert ist, vorschnell der Status *der sozialwissenschaftlichen Theorie* verliehen, d.h., es wird suggeriert „Alle sozialwissenschaftlichen Theorien sind so“. Nach der kognitiven Ideologietheorie kommt es darauf, Sozialwissenschaftler auf eine *allgemeine erfahrungswissenschaftliche Orientierung* zu verpflichten und sie von dem Denkwang zu befreien, ideologie_{3/2}konforme Ergebnisse produzieren zu müssen.

„Die Behauptung, dass nicht Klassen oder Nationen, sondern charismatische *Individuen* (hauptsächlich oder vorwiegend) für historische Veränderungen verantwortlich sind“, stellt nicht, wie Zima meint, „ein *ideologisches_{3/2} Werturteil*“ (136) dar, sondern eine *theoretische Annahme*. Konkurrierende Theorien akzeptieren unterschiedliche theoretische Annahmen. Deren kognitiver Wert zeigt sich im empiriebezogenen Vergleichstest, und an empirischen Forschungsprozessen können sich Wissenschaftler aller Couleur beteiligen. Hier gilt „Es ist irrelevant, welche weltanschaulichen Überzeugungen du als Individuum hast, in diesem Bereich trittst du in den Wettstreit um die bestmögliche Erklärung von Phänomen ein, und dabei werden nur kognitive Kriterien verwendet; Theorien, die weniger gute Erklärungen als andere liefern, müssen modifiziert werden“. Während im Einzugsbereich ideologie_{3/2}- und insbesondere auch bedürfniskonformen Denken der „Gegensatz ideologisch_{3/2} annehmbar/ideologisch_{3/2} unannehmbar“ (136) bewusst oder unbewusst die zentrale Rolle spielt, gilt das nicht für das empirisch-rationale Denken. Hier werden *intersubjektiv gültige* Ergebnisse angestrebt, die aber nicht für jedermann *interessant* sind (vgl. 135).

Das Fehlurteil, „daß die ideologische_{3/2} Ausrichtung eines Diskurses [...] schon im Stadium der Objektkonstitution [...] festgelegt“ (136) wird, ist folgenreich – es verführt dazu, dass man mit gutem Gewissen ideologische_{3/2}gebundene Forschung betreibt, weil man sie als alternativlos betrachtet. Dazu gehört dann, dass „Webers Behauptung [...], Tatsachengliederung gehöre dem Bereich wertfreier Wissenschaft an“ (136), als fragwürdig betrachtet wird. Zimas auf die Sozialwissenschaften bezogener erkenntnistheoretischer Relativismus rechnet mit einer ideologie_{3/2}abhängigen Gegenstandskonstitution derart, *dass jede Sozialtheorie ihre eigenen Tatsachen hervorbringt*, womit auch die Tatsachenfeststellung letztlich zur Glaubensfrage wird. Die kognitive Hermeneutik zeigt am Beispiel der Textwissenschaft, dass dies eine Fehlkonstruktion ist: Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass z.B. bei einem Roman der Handlungszusammenhang, die Eigenschaften der Figuren, die verwendeten Themen und Motive, die Erzählhaltung, die Art der Schreibweise usw. *objektiv feststellbar* sind. So lassen sich z.B. Aussagen über die Kleidung einer Figur *am Text* dadurch als falsch erweisen, dass einerseits gezeigt wird, dass eine These wie „Werther läuft ständig in einem rot karierten Rollkragenpullover herum“ durch keine einzige Textstelle aus Goethes Roman gestützt werden kann, während sich andererseits aus mehreren Stellen unzweideutig erschließen lässt, wie Werther innerhalb der Textwelt tatsächlich gekleidet ist. Dass es in literarischen Texten *auch* vieldeutige, sinnoffene und sinnfreie Stellen gibt, steht auf einem anderen Blatt; vgl. Tepe 2007, Kapitel 2.4.

Aus der Sicht der erkenntnistheoretischen Ideologietheorie₁ erscheint die radikale These der ideologie_{3/2}abhängigen Gegenstandskonstitution und Tatsachenerzeugung darüber hinaus als Mittel, um der Theorienkonkurrenz *auszuweichen*. Hat jedes sozialwissenschaftliche Denk- und Sprachsystem, stamme es nun von Weber, Durkheim, Marx oder wem auch immer, seine *eigenen* Tatsachen, die von anderen soziologischen Wissenschaftlergruppen nur teilweise, manchmal sogar überhaupt nicht akzeptiert werden, so fördert das die wissenschaftliche *Bequemlichkeit*. Eine auf Tatsachenaussagen gestützte Kritik an seinen Thesen kann der Sozialwissenschaftler, ohne sich auf die Argumente inhaltlich einlassen zu müssen, einfach mit dem Hinweis vom Tisch fegen „Du berufst dich auf Tatsachenfeststellungen, die

¹³⁶ Es mag sein, dass Webers „methodologischer Individualismus“ aus einem „ideologische[n]_{3/2} Individualismus“ (137; Midgley) erwachsen ist; falls dieser Ansatz jedoch überprüfbar empirisch-rationale Erklärungsleistungen erbringt, wird diese Herkunft dadurch *irrelevant*.

nur für *deine* Theorie gültig sind, für *meine* aber nicht; meine Thesen können daher auf diesem Weg *grundsätzlich* nicht entkräftet werden“. Für ein empirisch-rationales Wissenschaftsverständnis ist der Nachweis, dass mit ideologie_{3/2}konformen Tatsachenaussagen gearbeitet wird, ein erstes Indiz dafür, dass eine Dienertheorie vorliegt, die *zu Unrecht* mit einem wissenschaftlichen Erkenntnisanspruch auftritt.

Zima vermengt die Ebene der *elementaren Gegenstandskonstitution* (durch die bestimmte Phänomene zu Objekten empirisch-rationaler Forschung werden) und dann auch die der *Tatsachenfeststellung* mit der Ebene der *theorieabhängigen Ordnung der Tatsachen*. Dass Weber die *Formen gesellschaftlicher Herrschaft* „mit Begriffen wie *charismatisch, traditionell* und *legal*“ gliedert, während ein Marxist an diesen Gegenstandsbereich mittels der Begriffe „*proletarisch, feudal, bürgerlich*“ (136) herangehen würde, hängt mit unterschiedlichen Theorieanlagen zusammen, die zunächst einmal zur Kenntnis zu nehmen und dann im Vergleichstest auf ihre kognitive Problemlösungskompetenz hin zu befragen sind. Dabei stellt sich in einigen Fällen auch heraus, dass es aussichtsreich ist, Elemente der Theorien a und b miteinander zu verbinden. Die Ordnung der Formen gesellschaftlicher Herrschaft „mit Begriffen wie *charismatisch, traditionell* und *legal*“ stellt keine elementare Gegenstandskonstitution dar.

Zimas Vermengungen zeigen sich auch in der Kritik an Webers Annahme, „eine ideologie_{3/2}freie (werturteilsfreie) Konstitution des Gegenstandes ‚Demokratie‘“ (136) sei möglich. Zunächst stelle ich die Sichtweise der kognitiven Ideologietheorie dar. Zu unterscheiden ist zwischen *werthaft-normativen* Demokratiebegriffen (die aus den jeweils akzeptierten Ideologien₃ abgeleitet sind) und *kognitiven* Demokratiebegriffen. Einen kognitiven Begriff kann man bilden, indem man Demokratie – ohne jede Wertung – als eine Staatsform definiert, welche bestimmte Eigenschaften (a, b, c) besitzt. Diejenigen realen Staatsformen, welche diese Eigenschaften tatsächlich aufweisen, werden zu einer Gruppe zusammengefasst und erfahrungswissenschaftlich untersucht. Man kann dann z.B. analysieren, wie diese Systeme funktionieren, welche Krisen in ihnen häufiger auftreten und ob diese sich durch bestimmte Strategien bewältigen lassen. Diese im ‚Schonraum‘ empirisch-rationales Erkennens erlangten ideologie_{3/2}freien Ergebnissen können wegen ihrer Programm- und Weltanschauungsneutralität von Vertretern unterschiedlicher Ideologien_{3/2} erstens *akzeptiert* und zweitens in deren Denkrahmen (*aneignend*) *interpretiert und bewertet* werden. So kann der Befürworter der Demokratie (im definierten Sinn) diese Erkenntnisse benutzen, um Krisen dieser Staatsform besser als zuvor zu *bewältigen*; während der Gegner der Demokratie sie verwendet, um diese Staatsform besser als zuvor zu *bekämpfen*. Der erkenntnistheoretische Relativist behauptet hingegen, dass jede Verwendung des Demokratiebegriffs *zwangsläufig* wertend ist:

„Wie soll er [der Hörer] aber ‚demokratisch‘ von ‚nichtdemokratisch‘ unterscheiden, ohne zu werten? Ebenso könnte er eine Quadratur des Kreises vornehmen: Wie soll er dem ‚Marxisten-Leninisten‘ plausibel machen, daß die ‚sozialistischen‘ Staaten, objektiv, wertfrei betrachtet, wirklich keine Demokratien sind. Wie soll er wertfrei entscheiden, ob Jugoslawien oder das Nicaragua der Sandinisten (1988) Demokratien oder Diktaturen sind? Er wird der einzige sein, der seinen Diskurs für werturteilsfrei hält; die anderen werden nur Ideologien_{3/2} sehen.“ (137)

Um besser zwischen dem kognitiven und dem werthaft-normativen Demokratiediskurs unterscheiden zu können, ist es sinnvoll, im ersteren Fall auf das Wort „Demokratie“ phasenweise zu verzichten und einfach von Typ a der Staatsform zu sprechen. Wechselt man nun in den werthaft-normativen Diskurs, so gilt:

1. Verschiedene soziopolitische Programme gelangen zu unterschiedlichen wertenden Demokratiebegriffen, d.h. zu divergierenden Verständnissen ‚wahrer‘ bzw. ‚echter‘ Demokratie. Die eine Ideologie₃ versteht unter ‚wahrer‘ Demokratie genau Typ a, die andere betrachtet diesen hingegen gerade als ‚unwahrer‘ Demokratie. Das hängt in der Regel damit zusammen, dass hier Demokratie explizit oder implizit durch eine unterschiedliche Menge von Eigenschaften charakterisiert wird.
2. Auf der werthaft-normativen Ebene kann man nicht „demokratisch‘ von ‚nichtdemokratisch‘ unterscheiden, ohne zu werten“. Auf der kognitiven Ebene kann man dies sehr wohl: „Demokratie“ ist einfach der gewählte *Name* für Typ a; für Staatsformen, die durch andere Eigenschaftsmengen gekennzeichnet sind, werden daher andere Bezeichnungen gewählt. Zu- und Abneigungen spielen hier keine Rolle.
3. Die Behauptung, „daß die ‚sozialistischen‘ Staaten [...] wirklich keine Demokratien sind“, ist dem werthaft-normativen Diskurs zuzuordnen: Der Anhänger einer bestimmten Ideologie₃ misst die Staatsform des realen Sozialismus an seinem Maßstab ‚echter‘ Demokratie und gelangt zu dem Ergebnis, dass sie diesem Maßstab in wesentlichen Punkten nicht genügt. Vertreter dieser Staatsform kommen hingegen zu dem Ergebnis, dass eine ‚wahre‘ Demokratie in ihrem Sinn vorliegt. An allen Werturteilen über das Vorliegen oder Nichtvorliegen einer ‚wahren‘ Demokratie sind Ideologien₃ direkt beteiligt. Solche Diskurse sind also *grundsätzlich* nicht werturteilsfrei; hier steht Ideologie₃ gegen Ideologie₃. Darüber hinaus ist zu beachten, dass auch die Vertreter des Wertfreiheitsprinzips Wörter wie „Demokratie“ manchmal in der mit erfahrungswissenschaftlichem Anspruch auftretenden Untersuchung im Sinne eines bestimmten werthaft-normativen Demokratiebegriffs verwenden; diese Defizite sind im erfahrungswissenschaftlichen Diskurs zu beseitigen.
4. Daraus folgt aber nicht – und das ist Zimas Fehler –, dass es *unmöglich* sei, die Staatsform der Demokratie werturteilsfrei zu untersuchen. Wird allerdings der erkenntnistheoretische Relativismus vertreten, so kann der auf der Hand liegende Befund, dass es *unterschiedliche* normative Demokratieverständnisse gibt, leicht als schlagendes Argument gegen eine wertfreie kognitive Demokratieforschung missverstanden werden. Zimas These, „daß das Wertfreiheitspos-

tulat eher dazu angetan ist, Ideologien_{3/2} zu tarnen, als Ideologie₁kritik zu fördern“ (138), setzt die Richtigkeit der relativistischen Position bereits als erwiesen voraus. Das schließt nicht aus, dass das Wertfreiheitspostulat in *einigen* Fällen tatsächlich zur Tarnung einer bestimmten Ideologie_{3/2} verwendet wird.

Zima fragt, ob nunmehr

„wirklich nichts anderes übrigbleibt als der ‚Kampf der ideologischen_{3/2} Götter‘, die keinen Kompromiß kennen. Es gibt, meine ich, sehr wohl einen Ausweg, der nicht – wie der Webers – an der Ideologie_{3/2} vorbeiführt, sondern gleichsam durch sie hindurch“ (137).

Im zweiten Teil des Buches, der in Abschnitt 1 bereits behandelt worden ist, führt Zima das genauer aus. Gegenwärtig heißt es:

„Die Alternative zu Webers wertfreiem Monolog [...] wäre daher ein ideologie₁kritischer Dialog, in dem die ideologischen_{3/2} Prämissen (die Werturteile) der Theorien bloßgelegt und im theoretischen Diskurs selbst aufgezeigt werden. Ideologisch im negativen Sinn, im Sinne des falschen Bewußtseins, handelt ein Wissenschaftler, der sich auf den offenen Dialog nicht einläßt oder gar behauptet, seine Theorie sei ‚objektiv‘: wertfrei, proletarisch, thomistisch – oder schlicht göttlich.“ (138)

Hier gibt es bekanntlich Übereinstimmungen zwischen Zima und der kognitiven Ideologietheorie. Letztere fordert von *allen* Wissenschaftlern (und somit *auch* von den Sozialwissenschaftlern), dass sie über die Ideologien_{3/2}, die sie akzeptieren, nachdenken und diese möglichst weitgehend offenlegen. Im Unterschied zu Zima differenziere ich aber zwischen den *ideologischen_{3/2}* und den für die jeweilige *Theorie* grundlegenden Prämissen, da diese nicht in einem direkten Zusammenhang mit der beteiligten Ideologie_{3/2} stehen müssen. Den *offenen Dialog* der Ideologien_{3/2} und der wissenschaftlichen Theorien zu fördern, ist ein zentrales Ziel der undogmatischen Aufklärungsphilosophie; vgl. ERGÄNZUNG 20, Abschnitt 6.

Eine gewisse Übereinstimmung ist auch auf der erkenntniskritischen Ebene zu konstatieren: Von beiden Positionen kann man sagen, dass sie die Anerkennung der Ideologie_{3/2}gebundenheit fordern und dazu aufrufen, auf die *Dogmatisierung* der eigenen Ideologie_{3/2} und der vertretenen sozialwissenschaftlichen Theorie zu verzichten. Ein archimedischer bzw. göttlicher Punkt ist weder für Weltanschauungen noch für sozialwissenschaftliche Theorien verfügbar. Auch hier gibt es jedoch gravierende Unterschiede, da Zima das Wertfreiheitsprinzip als neue Variante des Absolutheitsanspruchs missversteht und den zugehörigen Anspruch auf wissenschaftliche Objektivität als „[i]deologisch im negativen Sinn“ (Ideologie₁) einschätzt. Er vertritt ja die irrige Auffassung, sozialwissenschaftlichen Theorien seien von vorn bis hinten durch Ideologien₃ determiniert.

„Was kann sich der Theoretiker von einem solchen Dialog versprechen? Zunächst eine bessere, vielleicht selbstironische Kenntnis der eigenen Position; außerdem eine genauere Kenntnis der fremden Position, die dadurch weniger fremd wird; schließlich einen Überblick über das Verhältnis heterogener Theorien: über Konsensmöglichkeiten, Komplementarität und die unvermeidlichen, ideologisch_{3/2} bedingten Kollisionen, die jedoch alles andere als sterile Konflikte sind. Denn das Andersartige und Fremde macht nicht nur aggressiv, sondern auch nachdenklich und reflexiv.“ (138)

Wiederum gibt es Gemeinsamkeiten zwischen dem Ansatz Zimas und der kognitiven Ideologietheorie: Beide vertreten die eigene Ideologie_{3/2} ohne Absolutheitsanspruch (also in undogmatischer Form) und bemühen sich um die Explikation ihrer Prämissen. Gehen die Vertreter unterschiedlicher Positionen so vor, so erhält man „eine genauere Kenntnis der fremden Position, die dadurch weniger fremd wird; schließlich einen Überblick über das Verhältnis heterogener Theorien“. Dadurch geraten soziopolitische Programme und Weltanschauungen in den Blick, über die man vorher nicht nachgedacht hat. Ein Dialog mit Vertretern anderer Ideologien_{3/2} wird möglich, in dem auch Konsensmöglichkeiten sowie Komplementarität ausgelotet werden können. Es gilt, „das Andersartige und Fremde“ zu verstehen und möglicherweise von ihm zu lernen.

Nun zu den Differenzen:

1. Die kognitive Ideologietheorie ist zwanglos mit allen genannten Punkten vereinbar: Sie plädiert für die Haltung „Erst verstehen, dann kritisieren“ (vgl. Kapitel 3.2), vertritt auf allen Ebenen die Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz und geht nach dem Grundsatz „Erst die Gemeinsamkeiten, dann die Unterschiede“ vor (vgl. ERGÄNZUNG 20). Aufgrund der empirisch-rationalen Einstellung, die auf alle Lebensdimensionen bezogen wird, ist es möglich, einen ‚Schonraum‘ aufzubauen, in dem nach der bestmöglichen Lösung kognitiver Probleme gestrebt wird, was immer auch mit dem Lernen von anderen Sichtweisen verbunden ist.

2. Die relativistische Ideologietheorie hingegen gerät bei dem Versuch, das Angekündigte einzulösen, in erhebliche Schwierigkeiten. Denkt man sowohl die Ideologien_{3/2} als auch die von ihnen bestimmten sozialwissenschaftlichen Theorien als in sich geschlossene Denk- und Sprachsysteme, die auf wissenschaftlicher Ebene zu einer speziellen Objektconstitution mit systemspezifischen Tatsachen führen, so kann man sich zwar eine undogmatische Haltung und eine Explikation der Prämissen vorstellen, aber bereits die „genauere Kenntnis der fremden Position, die dadurch weniger fremd wird“, bereitet Schwierigkeiten. Wie soll unter diesen Voraussetzungen ein *zutreffendes Verstehen* eines andersartigen Denk- und Sprachsystems möglich sein? Ist hier nicht – wie z.B. auch in Gadammers Hermeneutik – nur ein aneignendes Verstehen erreichbar, welches das andere Denken stets *im Licht der eigenen Ideologie_{3/2}* interpretiert? Ein *objektives* Verstehen kann es für einen Relativisten doch gar nicht geben; der fremden Position wird ihre Fremdheit gleich wieder genommen. Das bedeutet auch, dass es – anders als in der kognitiven Hermeneutik und Ideologietheorie – keinen ideologie_{3/2}neutralen „Überblick über das Verhältnis heterogener Theorien“ geben kann.

Außerdem ist nicht erkennbar, inwiefern unter relativistischen Vorzeichen überhaupt Konsensmöglichkeiten und Optionen der Komplementarität bestehen. Divergiert bereits die Objekt- und Tatsachenkonstitution, so besteht ja keine *gemeinsame Basis*, wie sie für einen Konsens erforderlich ist. Daher ist fraglich, ob nicht doch nur übrig bleibt, dass die ideologisch_{3/2} bedingten Konflikte nun ohne Absolutheitsanspruch und im Bewusstsein der *eigenen* Prämissen (Stichwort: Reflexivität) ausgetragen werden. Das mag mit einem gewissen Abbau der Aggressivität verbunden sein, aber eine Nachdenklichkeit derart, dass man Argumente des Andersdenkenden akzeptieren und von ihnen lernen könnte, ist im relativistischen Kontext schwer vorstellbar.

Norbert Elias' Hypothese, „daß Distanzierung, Selbstkritik und Selbsterkenntnis [...] von einer Gesellschaftsordnung ermöglicht werden, in der Gruppen einander nicht mehr bedrohen, in der das Engagement für den eigenen Standpunkt nicht mehr mit dem Überleben verknüpft ist“ (138), passt deutlich besser zur kognitiven als zur relativistischen Ideologietheorie, für die z.B. eine Selbstkritik aufgrund von Argumenten, die aus dem Einzugsbereich einer anderen Ideologien_{3/2} stammen, kaum denkbar ist.

Die kognitive Ideologietheorie teilt Webers „Engagement für Neutralität und Wissenschaftlichkeit“ (138). Damit ist jedoch nicht zwingend die Unmöglichkeit verbunden, „sich als Wissenschaftler in einer ‚entzauberten Welt‘ mit einer besonderen Wertskala zu identifizieren“ (139). De facto ist die Ideologie_{3/2}gebundenheit ja stets auch eine Gebundenheit an ein bestimmtes Wertsystem. Daran ändert sich auch nichts, wenn man vom dogmatischen ins undogmatische Stadium übergeht. In einer „entzauberten Welt“ ist es jedoch nicht mehr möglich, eine besondere Wertskala als die einzig richtige auszuzeichnen. Das geht bei Zima durcheinander. Die „Unmöglichkeit der Parteinahme“ ist etwas völlig anderes als die „Unmöglichkeit ‚wissenschaftlicher‘ Vertretung von praktischen Stellungnahmen“ (139).

2.4 Zum Vorwort

Das bislang ausgesparte Vorwort enthält einige Passagen, die nunmehr besser zu verstehen – und zu kritisieren – sind. Die zu Beginn formulierte These, dass „Ideologie und Theorie [...] auf allen Ebenen miteinander verquickt sind“ (9), besagt zumindest auch, dass sozialwissenschaftliche Theorien einerseits unauflöslich an moderne Ideologien₃ *gebunden*, andererseits aber von ihnen zu *unterscheiden* sind. Zima beansprucht, „die Wechselbeziehungen zwischen [moderner] Ideologie_[3] und Theorie in einem neuen Licht darzustellen“ (15)

Er diskutiert den Versuch, die Unterscheidung zwischen Ideologie und Wissenschaft dergestalt vorzunehmen, dass zunächst die Eigenschaften wissenschaftlicher Theorien bestimmt werden und dann behauptet wird, diese komme Ideologien *nicht* zu. „Man hat bisher immer wieder versucht, wissenschaftliche Theorien mit Hilfe von Kriterien wie ‚Kohärenz‘, ‚Widerspruchsfreiheit‘, ‚Fruchtbarkeit‘ und ‚Einfachheit‘ zu definieren und zu beurteilen.“ (10) Thomas S. Kuhn schreibt etwa:

„Diese fünf Eigenschaften – Tatsachenkonformität, Widerspruchsfreiheit, Reichweite, Einfachheit und Fruchtbarkeit – sind allesamt geläufige Kriterien für die Beurteilung von Theorien.“ Wer bei der Lektüre dieses Satzes eine Abgrenzung von [moderner] Ideologie_[3] und [sozialwissenschaftlicher] Theorie im Sinne hat, wird leer ausgehen: Ideologien_[3] beziehen sich häufig auf Tatsachen (auf den Krieg in Vietnam, auf den russischen Einmarsch in Afghanistan oder den sauren Regen); Ideologien_[3] streben wie Wissenschaftler nach Kohärenz; einem Politiker ist es genauso peinlich wie einem Wissenschaftler, einen eklatanten Widerspruch zugeben zu müssen; Reichweiten sind schwer zu beurteilen, und die Reichweite einer Ideologie_[3] ist beliebig dehnbar; Einfachheit mag in den Naturwissenschaften ein sinnvolles, weil ökonomisches Prinzip sein [...], in den Sozialwissenschaften kann sie sich hingegen destruktiv auswirken, wenn sie dahingehend interpretiert wird, daß Komplexität und Nuancen unberücksichtigt bleiben: Gerade durch grobe Vereinfachungen kann sich Theorie in Ideologie_[1] verwandeln – wie der Slogan „wissenschaftliche Ideologie“ zeigt. (10)

Diese Argumentation ist aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie in wesentlichen Punkten verfehlt:

1. Richtig ist zunächst, dass bestimmte Eigenschaften sowohl wissenschaftlichen Theorien als auch Ideologien_{3/2} zukommen können. So kann eine Ideologie_{3/2} z.B. widerspruchsfrei sein, in ihrer Dimension eine große Reichweite besitzen, relativ einfach sein und von ihren Vertretern als fruchtbar betrachtet werden. Eine klare Abgrenzung zwischen Ideologien_{3/2} und wissenschaftlichen, speziell sozialwissenschaftlichen Theorien lässt sich so daher nicht erreichen.
2. Das negative Ergebnis hängt auch damit zusammen, dass Zima mit einem sehr weiten Begriff von sozialwissenschaftlicher Theorie arbeitet, der so ziemlich alle Theorien als wissenschaftlich anerkennt, die mit einem wissenschaftlichen *Erkenntnisanspruch* auftreten. Die kognitive Ideolo-

gietheorie verwendet das Wort „Wissenschaft“ demgegenüber – bezogen auf die Untersuchung von Wirklichkeitszusammenhängen aller Art – in einem engeren Sinn für solche Disziplinen, die sich auf empirisch-rationale Prinzipien verpflichten. Nicht alles, was als Wissenschaft auftritt bzw. zu einer bestimmten Zeit als Wissenschaft akzeptiert wird, nicht jede Wissenschaft *i.w.S.* stellt demnach eine Wissenschaft *i.e.S.* dar; vgl. Kapitel 4.6.

3. Das führt zu den folgenden Bestimmungen: Jeder Erfahrungswissenschaftler bewegt sich – wie jeder Mensch – innerhalb einer bestimmten Ideologie_{3/2}. In seiner erfahrungswissenschaftlichen Tätigkeit klammert er seine Hintergrundüberzeugungen jedoch so weit wie möglich aus, um zur bestmöglichen Lösung des jeweiligen kognitiven Problems zu gelangen. Zu verhindern ist, dass die Bindung an eine Ideologie_{3/2} dazu führt, dass direkt ideologie_{2/3}konforme Ergebnisse produziert werden, dass es also zu überzeugungs- und bedürfniskonformen Fehleinschätzungen (Ideologien₁) kommt.
4. Im Anschluss daran kann man zu Präzisierungen der von Kuhn angeführten Eigenschaften gelangen, die zu einer Abgrenzung zwischen Ideologien_{3/2} und *Erfahrungswissenschaften* führen:
 - a) Dass sich auch Ideologien_{3/2} auf Tatsachen beziehen, ist trivial. *Tatsachenkonformität* im erfahrungswissenschaftlichen Sinn ist etwas anderes. Sie hängt mit dem Streben zusammen, möglich alle Tatbestände im jeweiligen Untersuchungsfeld in der Theoriebildung zu berücksichtigen. Fehlerhafte Theorien und insbesondere bedürfniskonforme Fehleinschätzungen (Ideologien₁) tun das gerade nicht, sie kehren z.B. Tatsachen, die ihnen nicht in den Kram passen, einfach unter den Teppich. Das Vorgehen des konsequenten Erfahrungswissenschaftlers ist daher von dem des bedürfniskonform Denkenden grundsätzlich unterscheidbar.
 - b) Der konsequente Erfahrungswissenschaftler strebt nach einer widerspruchsfreien, kohärenten Theorie, räumt aber ein, dass das Streben nach Widerspruchsfreiheit auch bei Ideologien_{3/2} auftritt. Ideologien₁ sind demgegenüber häufig bereit, Widersprüche in ihren Konstruktionen zu akzeptieren und ersinnen in einigen Fällen spezielle Rechtfertigungen für dieses Vorgehen.¹³⁷
 - c) Der konsequente Erfahrungswissenschaftler strebt nach einer Theorie, die hinsichtlich der *Erklärungskraft* eine große Reichweite besitzt. Das ist von der sich auf Probleme der *Gesellschaftsgestaltung* beziehenden großen Reichweite einer Ideologie₃ zu unterscheiden; vgl. Kapitel 5.2.
 - d) Der konsequente Erfahrungswissenschaftler zieht, wenn er es mit zwei Theorien zu tun hat, die hinsichtlich der Erklärungskraft und der Tatsachenkonformität vergleichbar leistungsfähig sind, die *einfachere* vor. Das ist von der Vorliebe für – aus empirisch-rationaler Sicht – *viel zu einfache Theorien*, wie sie im Kontext bedürfniskonformen Denkens auftritt, ebenfalls grundsätzlich zu unterscheiden. Zima erkennt richtig: „Gerade durch grobe Vereinfachungen kann sich Theorie in Ideologie₁ verwandeln“; dies lässt „Komplexitäten und Nuancen unberücksichtigt“.

Das „Kriterium der Fruchtbarkeit“ habe ich noch ausgespart: „Ein Psychoanalytiker hält die Psychoanalyse für fruchtbar, ein Vertreter der empirischen Psychologie nicht; wo ein kritischer Rationalist fruchtbare ‚conjectures‘ und ‚refutations‘ sieht, sieht der Marxist sterilen Formalismus etc.“ (10f.) Verschiedene wissenschaftliche Theorien *i.w.S.* wenden dieses Kriterium auf ganz unterschiedliche Weise an: Was für den einen fruchtbar ist, hält der andere gerade für unfruchtbar. Der konsequente Erfahrungswissenschaftler strebt demgegenüber nach einer Theorie, die sich in Sachen *Erklärungskraft* und *praktische Anwendung* als besonders fruchtbar erweist. Bei der Psychoanalyse z.B. ist unklar, ob sie empirisch-rationale Denkstandards voll entspricht; sollte das nicht der Fall sein, so muss sie jedoch nicht gleich ganz verworfen werden – man kann auch eine *erfahrungswissenschaftliche Reformulierung* dieser Theorie anstreben.

Kurzum, die kognitive Ideologietheorie gelangt zu klaren Abgrenzungen zwischen Ideologie_{3/2} und Erfahrungswissenschaft. Dabei wendet sie auch das von Zima für ungeeignet gehaltene Verfahren an, die Eigenschaften von (erfahrungs-)wissenschaftlichen Theorien zu bestimmen. Behauptet wird freilich nicht, dass erfahrungswissenschaftliche Theorien in allen Fällen „widerspruchsfrei, ein-

¹³⁷ Von den Ideologien₁ gilt gerade nicht, dass sie „die recht präzisen Forderungen nach Widerspruchsfreiheit (Kohärenz) und Tatsachenkonformität“ anerkennen und „häufig in ideologische Praxis“ (11) umsetzen.

fach, tatsachenbezogen und fruchtbar“ (11) *sind*, sondern dass diese Kriterien auf *Ziele* zu beziehen sind, welche konsequente Erfahrungswissenschaftler anstreben. Außerdem gibt es gerade in den Wissenschaften i.w.S. „eine erkleckliche Anzahl von verworrenen, obskuren Theorien, die mit Tatsachen recht wenig zu tun haben“ (11). Der von Zima vertretene relativistische Ansatz kann allerdings, wie sich in der Zwischenzeit herausgestellt hat, von sozialwissenschaftlichen Theorien nicht ohne Weiteres fordern, dass sie mit den *Tatsachen* in Einklang stehen sollten, da ja angenommen wird, dass die Objekt- und Tatsachenkonstitution direkt von der jeweiligen Ideologie₃ gesteuert wird, sodass man es nach diesem Konzept stets mit ideologie₃abhängigen ‚Tatsachen‘ zu tun hat. Tatsachenkonformität in einem strengen Sinn kann es dann gar nicht geben.

Eine rigide Anwendung des Postulats der Widerspruchsfreiheit könnte sogar Absurditäten zeitigen: Eine marxistisch-leninistische oder nationalsozialistische Abhandlung über die Funktion des Staates, deren Autoren peinlich darauf achten, daß sich keine logischen Widersprüche einschleichen, wäre wissenschaftlich, während Michel Foucaults *L'Archéologie du savoir*, deren Autor unumwunden zugibt, dass er sich widerspricht, weil er seine Identität wechselt, unwiderruflich dem Verdikt der Ideologiekritik verfielen ... (11)

Das angesprochene Problem lässt sich aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie wie folgt lösen: Dass ein marxistisch-leninistischer oder nationalsozialistischer Theoretiker sich vielfach gezielt um die Vermeidung logischer Widersprüche bemüht, ist eine Sache; entscheidend ist jedoch, dass die jeweilige mit wissenschaftlichem Erkenntnisanspruch auftretende Theorie mit zentralen Prinzipien empirisch-rationalen Denkens *unvereinbar* ist; ERGÄNZUNG 22 hat dies beispielhaft für den Marxismus gezeigt. Eine Theorie wird also nicht schon dadurch *i.e.S.* wissenschaftlich, dass sie in bestimmter Hinsicht das Bestreben zeigt, logische Widersprüche zu vermeiden – obwohl das, wie oben dargestellt, ein Teilelement der erfahrungswissenschaftlichen Einstellung ist.

Wenn Foucault „zugibt, dass er sich widerspricht“, so kann dies – nach Wohlwollensprinzipien (vgl. Tepe 2007, Kapitel 1.9) – dahin gehend interpretiert werden, dass er seine theoretischen Positionen mehrfach *stark verändert* und in diesem Sinn auch seine Identität als Wissenschaftler gewechselt hat. Ob diese Theorieveränderungen nach empirisch-rationaler Kriterien zu *Erkenntnisfortschritten* geführt haben, ist gesondert zu prüfen. Wäre dies der Fall, so wäre der Widerspruch zwischen den Theorien a, b, c usw. positiv zu bewerten. Foucault wäre dann ein besonders produktiver Wissenschaftler, der kognitiv fruchtbare Positionswechsel vollzogen hat, zu denen dogmatisch eingestellte Wissenschaftler i.w.S. nicht in der Lage sind.

2.5 Widersprüche in Zimas Ideologietheorie

Während Zima im Kapitel *Die diskursiven Verfahren der Ideologie* eine mit dem kritischen Rationalismus und dann auch mit der kognitiven Ideologietheorie verwandte erkenntniskritische Konzeption entfaltet, vertritt er im ersten Teil seines Buches einen auf sozialwissenschaftliche Theorien zugeschnittenen erkenntnistheoretischen Relativismus, der damit *unvereinbar* ist. Er legt nämlich nahe, sozialwissenschaftliche Theorien seien von a bis z – und insbesondere hinsichtlich der Gegenstandskonstitution und Tatsachenfestlegung – *zwangsläufig* an bestimmte moderne Ideologien₃ gebunden, also unvermeidlicherweise *ideologie₃abhängig*. Diese inkohärente Theorieanlage ist nun genauer zu analysieren.

In Abschnitt 1.2 hat sich gezeigt, dass es viele Übereinstimmungen zwischen Zimas Ansatz und der erkenntniskritischen Ideologie₁theorie als Teil der kognitiven Ideologietheorie gibt. Diese Komponenten von Zimas Konzept beruhen jedoch auf *nichtrelativistischen* Grundlagen. Stillschweigend vorausgesetzt wird nämlich, dass eine kritische Überprüfung von Aussagen, die aus sozialwissenschaftlichen Theorien i.w.S. und den ihnen zugrunde liegenden Ideologien_{3/2} stammen, möglich ist. So wird z.B. die Ideologie_{3/2} des Nationalsozialismus als „geschlossener Diskurs“ bestimmt, der „offene Fragen nicht kennt“ (277). Der „Fanatismus“ des zugehörigen Handelns hängt damit zusammen, dass der geschlossene Diskurs sich durch Dogmatisierung gegen die „empirische[] und dialogische[] Überprüfung“ absperrt:

Notfalls erschafft er [...] seine eigenen fiktiven Fakten: die Dolchstoßlegende, die zionistische, kapitalistische oder kommunistische Weltverschwörung etc. Da sich die Fakten oder Ereignisse häufig auch dem Zugriff des theore-

tischen Diskurses entziehen, muß dieser so offen konzipiert werden, daß er jederzeit die empirische und dialogische Überprüfung *zuläßt*. (277)

Zima argumentiert hier ganz im Sinne des kritischen Rationalismus und der kognitiven Ideologietheorie: Er nimmt an, dass es möglich ist, z.B. den Glauben an die Dolchstoßlegende oder die jüdische Weltverschwörung als nicht faktenkonform zu erweisen und zu zeigen, dass „fiktive[] Fakten“ konstruiert werden, die zur jeweiligen Ideologie_{3/2} passen. Der Begriff der empirischen Überprüfung und insbesondere derjenige der „fiktiven Fakten“ sind mit einem *Objektivitätsanspruch* verbunden. Wäre die Ideologie₃abhängigkeit der Gegenstandskonstitution das letzte Wort, so könnte man nur festhalten „Die einen glauben an die Existenz einer jüdischen Weltverschwörung, die anderen nicht; für die einen handelt es sich um echte, für die anderen um fiktive Fakten – mehr können wir nicht sagen“. Vollziehen sozialwissenschaftliche Theorien ihre je eigene Objekt- und Tatsachenkonstitution, die sich aus ihrer Ideologie₃bindung ergibt, dann besteht keine gemeinsame Basis für die geforderte „empirische und dialogische Überprüfung“ – diese wird damit *unmöglich*. Zimas relativistische Ausgangsthese stellt daher aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie selbst ein zu überwindendes Dogma dar. Er folgt seinem „Vorschlag, das Verfahren der kritischen Überprüfung, für das Popper und Albert plädieren, in die Textsoziologie als Variante der Kritischen Theorie aufzunehmen“ (234), auf *inkonsequente* Weise, indem er das Prinzip der kritischen Prüfung, das ja vor allem als Prinzip der kritischen *empirischen* Prüfung von Aussagen zu verstehen ist, mit einem erkenntnistheoretischen Relativismus kombiniert, der es *destruiert*. Die konsequente „Aufnahme des Prinzips der kritischen Überprüfung in die Kritische Theorie“ (234) erweist sich so als weit folgenreicher, als Zima annimmt.

Das Prinzip der kritischen *empirischen* Prüfung gerät auch in Konflikt mit der bereits in Abschnitt 2.3 kritisierten These, „daß es keine neutrale oder objektive Relevanz (und Klassifikation) im Bereich der Sozialwissenschaften geben kann“ (240). Zimas Beispiele aus der literaturwissenschaftlichen Textinterpretation zeigen deutlich, dass er nur die *Direktinterpretation* eines literarischen Textes im Licht einer bestimmten Ideologie_{3/2} in den Blick bekommt, nicht aber die Möglichkeit einer kognitiven Interpretation, welche die festgestellten Texteigenschaften auf die textprägenden Autorinstanzen zurückführt.

Während Anhänger der Heideggerschen Ontologie Hölderlins Gedichte im Rahmen des semantischen Gegensatzes *Sein/Seiendes* lasen und versuchten (wenn auch intuitiv), die lexikalischen Einheiten des lyrischen Textes diesen beiden Klassen zu subsumieren, hob ein Vertreter der Kritischen Theorie wie Adorno die beiden Klassen *Integration/Emanzipation* und die ihnen entsprechenden Isotopien und Konnotationen hervor. Ein Grund, weshalb sich Ideologen_{3/2} (Politiker, Gewerkschaftler, Geistliche und Erzieher) selten über einen Text verständigen können, besteht darin, daß jeder von ihnen die Klasse und Isotopien privilegiert, die seinem Kode und indirekt den Interessen und Standpunkten seiner Gruppe entsprechen. Dies gilt nicht nur für Gedichte, sondern in noch stärkerem Ausmaß für Zeitungskommentare, Gesetze, Verträge und Verfassungen. (241)

Im dritten Teil des Buches bemüht sich Zima an einigen Stellen, die relativistischen Konsequenzen seines Ansatzes – und eine zu große Nähe zum radikalen Konstruktivismus – zu vermeiden. Er meint, „daß ‚Wirklichkeit‘ nicht ausschließlich im subjektiven Bereich angesiedelt werden sollte. Sie ist *nicht* mit der Summe der existierenden Soziolekte und Diskurse identisch. Wäre sie es, dann wäre empirische Überprüfung sinnlos“ (392). Seiner Ansicht nach

kann nicht behauptet werden, daß empirische Überprüfung immer nur *im Rahmen* eines bestimmten Diskurses oder Soziolektes möglich ist. Oft sprengt sie die Grenzen einer Gruppensprache: etwa dann, wenn sie auch Marxisten zwingt zu erkennen, daß die These über die Verelendung der Arbeiterklasse nicht den *Tatsachen* entspricht. Zwar kann das Aussagesubjekt in einem solchen Krisenfall mit Hilfe neuer Relevanzkriterien und Klassifikationen die Daten neu ordnen, aber es kann sich nicht der Beobachtung, die auch Vertretern anderer Gruppenstandorte zugänglich ist, einfach verschließen. Deshalb ist die dialogische Öffnung des Diskurses notwendig. Der offene Dialog bietet dem Aussagesubjekt die Möglichkeit, die Tatsachen in einem anderen semantisch-narrativen Kontext und im Rahmen einer anderen Objektkonstruktion zu beobachten. (395)

Mit dem Zugeständnis, dass es für Vertreter unterschiedlicher sozialwissenschaftlicher Theorien i.w.S. zumindest in einigen Punkten eine *gemeinsame Tatsachenbasis* gibt, gerät jedoch die relativistische Annahme in Konflikt, die *gesamte* Theorie sei ideologie₃abhängig. Ungeklärt bleibt, wie eine solche

gemeinsame Basis unter relativistischen Prämissen überhaupt gedacht werden kann. Zima betrachtet es ja als gewissermaßen wesensnotwendig, dass es in den Sozialwissenschaften „eine Vielzahl von Gruppen [gibt], von denen eine jede ihre besondere Sprache spricht und sich an politischen, ökologischen, kulturellen und religiösen Vorstellungen orientiert [...], die die anderen Gruppen oft nicht teilen.“ (54f.)

Eine weitere Inkohärenz im Theorieaufbau besteht darin, dass Zimas im zweiten Teil des Buches eingeführter allgemeiner bzw. positiver Ideologiebegriff von dem im ersten Teil benutzten abweicht und mit ihm nicht vereinbar ist. Zunächst versteht Zima unter Ideologie im positiven Sinn über weite Strecken ein soziopolitisches Programm der Neuzeit und Moderne wie Liberalismus oder Sozialismus, also eine *moderne Ideologie*₃. Im zweiten Teil definiert er die Ideologie im positiven Sinn hingegen ganz allgemein als *Soziolekt*, d.h. als Sprachsystem einer Gruppe, das auf einem bestimmten lexikalischen Repertoire, bestimmten semantischen Gegensätzen und Klassifikationen beruht. Ein theoretischer Konflikt entsteht, da Zima ja behauptet, „von Ideologien₃ könne man erst seit dem Beginn der bürgerlichen Ära sprechen“ (178); möglicherweise meint er auch von Ideologien₁, sie seien erst „in der bürgerlichen Marktgesellschaft“ (21) entstanden. Durch den Ideologiebegriff, zieht er dieser Auffassung indes den Boden unter den Füßen weg, denn die Bindung an Soziolekte gehört ebenso wie die an Ideologien_{3/2} und die Anfälligkeit für Ideologien₁ zur *condition humaine* – sie kann nicht historisch relativiert werden.

Für die Zima-Interpretation und -Kritik ergeben sich somit zwei Optionen:

- *Option 1*: Man arbeitet primär mit dem (unproblematischen) Ideologiebegriff₉. Damit wird die bisherige Konzentration auf das *Verhältnis der modernen Ideologien₃ zu den Sozialwissenschaften* zugunsten von Aussagen aufgehoben, die sich auf *alle* Ideologien_{3/2} und *alle* Wissenschaften i.w.S. beziehen. Insbesondere ist der Ideologiebegriff₉ nicht zwangsläufig mit einem erkenntnistheoretischen Relativismus verbunden; so ist ja ein Sprachsystem einer Gruppe denkbar, das gerade auf die bestmögliche Lösung kognitiver Probleme ausgerichtet ist. Der allgemeine Begriff der Ideologie im positiven Sinn ist auch mit dem von Zima abgelehnten Prinzip der Wertfreiheit problemlos vereinbar: Wissenschaftler, die diesem Prinzip folgen, entwickeln ebenfalls eine bestimmte Gruppensprache, die sich aber von anderen Formen der Gruppensprache grundsätzlich unterscheidet. Richtig ist, dass sich die „institutionalisierte Sozialwissenschaft“ wie jede wissenschaftliche Disziplin „nicht aus atomisierten Individuen, sondern aus Wissenschaftlergruppen und Soziolekten zusammen[setzt]“ (400); falsch hingegen ist, den Soziolekt einer Gruppe von Sozialwissenschaftlern als unauflöslich an eine bestimmte *Ideologie*₃ gebunden zu betrachten – und damit als gesteuert „von Gruppenkonflikten und ideologischen₃ Antagonismen“ (148).
- *Option 2*: Man arbeitet primär mit der bisherigen (problematischen) Hauptthese, dass sozialwissenschaftliche Theorien *zwangsläufig* an moderne Ideologien₃ gebunden sind, sodass miteinander unvereinbare Denk- und Sprachsysteme vorliegen. Dann erweist sich die Einführung des Ideologiebegriffs₉ als kontraproduktiv, da sie aufgrund des Rückzugs auf eine allgemeinere (anthropologische) Ebene die spezielle und starke Bindungsthese gerade *nicht* zu stützen vermag.

Da Zima an das relativistische Dogma glaubt, erkennt er nicht hinlänglich, dass es möglich ist, auch die „Frage nach den Kriterien für wissenschaftlich legitimes Sprechen“ ohne Absolutheitsanspruch zu behandeln und damit „die Spreu vom Weizen [zu] trennen“ (63). Nicht alles, was als wissenschaftliche Erkenntnis auftritt, genügt allgemeinen erfahrungswissenschaftlichen Standards, und das bedürfniskonforme Denken hat innerhalb der Institution Wissenschaft große Macht. In erkenntnistheoretischer Hinsicht reicht es somit nicht aus, die verschiedenen Wissenschaftsbegriffe auf unterschiedliche Soziolekte, Gruppeninteressen usw. zurückzuführen, denn das verführt dazu, Wissenschaft nicht primär als *Erkenntnisunternehmen*, sondern als Institution zu denken, die in erster Linie als Diener bestimmter Ideologien_{3/2} fungiert und *soziopolitische Gruppeninteressen* befriedigt; vgl. Kapitel 5.1. Das recht verstandene Wertfreiheitspostulat besagt keineswegs, „es gebe einen natürlichen Diskurs der ‚Wissenschaft‘“, der *nicht* auf konstruktiven Leistungen des menschlichen Geistes beruht, wohl aber wird angenommen, dass Objekte der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis nicht

zwangsläufig „in Übereinstimmung mit Interessen konstruiert“ werden, die sich direkt aus einer bestimmten Ideologie₃ ergeben – dadurch aber wird es möglich, dass die Objektkonstruktion „dem Objekt irgendwie ‚entspricht‘“ (326). Daraus, „daß das Objekt eine Konstruktion des Subjekts ist und daß diese Konstruktion nicht von den semantischen und syntaktischen Verfahren des Subjekts zu trennen ist“ (391), folgt eben *nicht*, dass der Mensch „die Wirklichkeit nicht objektiv, sondern nur als seine eigene Konstruktion oder Erfindung begreifen“ (392) könne.

Stellt sich heraus, dass eine mit wissenschaftlichem Anspruch auftretende Textinterpretation erstens nicht textkonform ist und dass sich diese kognitiven Defizite zweitens auf das Bestreben zurückführen lassen, eine ideologie_{3/2}konforme Deutung hervorzubringen, so ist sie damit als *pseudowissenschaftlich* erwiesen. Dabei wird Wert darauf gelegt, dass auch Vertreter der *eigenen* Ideologie_{3/2} diesen Denkfehlern erliegen können. Das ist etwas deutlich anderes als das dogmatische Verfahren, den eigenen Standpunkt uneingeschränkt als *wissenschaftlich*, den des Andersdenkenden aber generell als *ideologisch*_{1/4} abzutun. Ich verteidige also die These, es sei *im Rahmen* der Ideologie_{3/2}bindung ein Standpunkt erreichbar, „von dem aus ‚wissenschaftliches‘, ‚theoretisches‘ oder ‚nichtideologisches_[1]‘ Sprechen über die Wirklichkeit möglich“ (64) ist, sofern man darunter ein Vorgehen versteht, das primär auf die Lösung von Erkenntnisproblemen nach erfahrungswissenschaftlichen Kriterien ausgerichtet ist.

Der konsequente Relativist, der speziell an die unvermeidliche und durchgängige Ideologie₃abhängigkeit *sozialwissenschaftlicher* Theorien glaubt, muss letztlich das – im zweiten Buchteil auch von Zima verfolgte – Projekt, die Mechanismen ideologischen₁ Denkens auf überprüfbare Weise herauszuarbeiten, wieder preisgeben, da es unter diesen Prämissen *unmöglich* erscheint. Unter der Prämisse in sich geschlossener Denk- und Sprachsysteme mit zugehörigen Formen der Objektkonstitution muss es als grundsätzlich verfehlt gelten, einem Andersdenkenden vorzuwerfen, er arbeite mit „fiktiven Fakten“ (277) – denn jedes System erzeugt nach dieser Auffassung ja seine eigenen Fakten.

Unter relativistischen Vorzeichen kann sinnvollerweise nur gefordert werden, man solle versuchen, die eigenen ideologischen_{3/2} Prämissen zu *explizieren*, und sich ihrer *benusst* werden. Daraus ergibt sich eine Variante der semantischen Opposition *dogmatisch / undogmatisch*, die gegenüber der Position der undogmatischen Aufklärungsphilosophie deutlich eingeschränkt ist: Eine dogmatische Haltung liegt nach diesem Verständnis vor, wenn man die eigene Ideologie_{3/2} für definitiv wahr hält und ihr einfach folgt, ohne weiter über sie nachzudenken. Anders formuliert: Der dogmatische Vertreter einer bestimmten Ideologie₃ stellt seinen Diskurs in dem Sinne als den einzig möglichen dar, dass er ihn für absolut wahr hält. Eine undogmatische Haltung ist demgegenüber erreicht, wenn man die eigene Ideologie_{3/2} als eine konstruktive Leistung des menschlichen Geistes erkennt, für die kein Absolutheitsanspruch erhoben werden kann,¹³⁸ und deren Prämissen zu explizieren vermag. Sein Ansatz geht davon aus, dass es mehrere soziopolitische Optionen gibt, die prinzipiell vertretbar sind. Der Unterschied zur semantischen Opposition *dogmatisch / undogmatisch* unter nichtrelativistischen Vorzeichen besteht darin, dass das Prinzip der *Konkurrenz* ausgeschaltet ist und mit ihm der sich daraus ergebende *Überlegenheitsanspruch*; vgl. ERGÄNZUNG 20. Da es für den konsequenten Relativisten keine gemeinsame Tatsachenbasis zwischen mehreren Denk- und Sprachsystemen gibt, bleibt nur die – stets auch resignative – Feststellung: „So sehe ich das (wobei ich von den und den Prämissen ausgehe) – du aber siehst es anders (wobei du von anderen Prämissen ausgehst); mit diesem Konflikt müssen wir leben, wir können dies aber mit Bewusstheit und ohne Absolutheitsanspruch tun“.

Nach Zima gilt: „alle Diskurse der Sozialwissenschaften sind ideologisch_[3]“ (56), sie treten aber nicht zwangsläufig mit einem absoluten Wahrheitsanspruch auf. Im undogmatischen sozialwissenschaftlichen Diskurs reflektiert das theoretische Subjekt seine semantischen und syntaktischen Verfahren. Unter relativistischen Vorzeichen ist zwar ein Verzicht auf Absolutheitsansprüche möglich, nicht aber „eine Überwindung der eigenen Partikularität durch dialogische Objektivierung und Dis-

¹³⁸ „Indem ich zeige, daß mein Diskurs aus einem bestimmten Soziolekt hervorgeht und daß mein Theoriebegriff nur eine mögliche Objektkonstruktion ist, [...] gebe ich die Kontingenz meiner Konstrukte zu“ (398).

tanzen (56), denn einen echten Dialog kann es zwischen voneinander abgeschotteten Denk- und Sprachsystemen gar nicht geben. Zimas Position ist insgesamt widersprüchlich: Zima 1 sucht den echten Dialog mit anderen Positionen und strebt speziell eine Annäherung an den kritischen Rationalismus an; Zima 2 vertritt hingegen eine relativistische Sichtweise, die einen echten Dialog von vornherein ausschließt. Das Wertfreiheitspostulat, wie Max Weber, der kritische Rationalismus und die kognitive Ideologietheorie es vertreten, kann nicht „durch Distanzierung dem eigenen Diskurs, der eigenen Ideologie_[3] gegenüber“ (152), d.h. durch die Preisgabe bloß des Absolutheitsanspruchs *ersetzt* werden. Die „eigene[] Komplizenschaft mit der Ideologie_[3/2]“ anzuerkennen, gehört einer anderen Ebene an als die „Analyse der diskursiven Verfahren der Ideologie_[1]“; hier ist ein „radikale[r] Bruch mit der Ideologie_[1]“ (269) weiterhin anzustreben.

Zu berücksichtigen ist auch, dass es in bestimmten Entwicklungsphasen einiger *naturwissenschaftlicher* Disziplinen Versuche gibt, sie direkt auf eine bestimmte Ideologie_{3/2} wie z.B. den Marxismus-Leninismus oder den Nationalsozialismus zu verpflichten; vgl. Kapitel 4.6. Dass auch Naturwissenschaften vom bedürfniskonformen Denken (Ideologie₁) befallen sein können, bleibt bei Zima unerkannt, zumindest unerwähnt. Der Relativist Zima ist offenbar der Ansicht, dass es einen *grundsätzlichen* bzw. *wesenhaften* Unterschied zwischen Natur- und Sozialwissenschaften gibt. Demnach können die Naturwissenschaften, da sie sich vom Einfluss der Ideologien_{3/2} weitgehend abzukoppeln vermögen, den Status ‚normaler Wissenschaften‘ erlangen; den Sozialwissenschaften sei demgegenüber dieser Status *grundsätzlich* verwehrt, da sie *nicht* dazu in der Lage seien, sich vom Einfluss der Ideologien_{3/2} freizuhalten – in dieser Dimension existiert daher *unausweichlich* eine Vielzahl von Gruppen, von denen eine jede ihre besondere ideologie₃gebundene Sprache spricht.

Sind Menschen Lebewesen, die an – veränderbare – weltanschauliche und soziopolitische Vorstellungen gebunden sind (vgl. Kapitel 3.3), so gilt dies jedoch für *alle* Wissenschaftler in *allen* Disziplinen. Auch jeder Naturwissenschaftler hat *als Mensch* eine Ideologie_{3/2}, die jedoch weitgehend implizit bleiben kann, und ist daher der Gefahr ausgesetzt, dass diese Prämissen sich auf seine Erkenntnisaktivitäten deformierend auswirken; vgl. Kapitel 4.1 und 4.2. Gelingt es nun in den *Naturwissenschaften*, diese Störfaktoren in den Griff zu bekommen, so ist dies prinzipiell auch in den *Sozialwissenschaften* möglich, da die Situation der Wissenschaftler – Bindung an eine Ideologie_{3/2}, die dazu verführt, die kognitive Tätigkeit auf die Hervorbringung ideologie_{3/2}konformer Ergebnisse zu reduzieren – sich nicht *grundlegend* unterscheidet, wie Zima fälschlich unterstellt.

Zima vertritt eine neue Variante der Sonderstellungstheorie, die einen *absoluten* bzw. *wesenhaften* Unterschied zwischen Natur- und Sozial- bzw. Geisteswissenschaften behauptet. Diese Theorie ist aufgrund der vorgebrachten Argumente als *grundsätzlich verfehlt* zu betrachten. Diese Kritik schließt eine *relative Eigenständigkeit* der einzelnen Wissenschaftsgruppen nicht aus; vgl. Tepe 2007: Kapitel 1.2. Absolute Sonderstellungstheorien wirken als Hemmschuhe der Entwicklung der Erfahrungswissenschaften, da sie auf die Verteidigung des in vielerlei Hinsicht *defizitären* Status quo hinauslaufen, der als *wesensgemäß* ausgegeben wird. Der Sozialwissenschaftler hat eben nicht „nur die Wahl: zu verstummen oder sich für einen der ideologischen_[3] Begriffe zu entscheiden“ (55). Die Soziolekte der miteinander konkurrierenden Wissenschaftlergruppen sind nicht zwangsläufig ideologie₃gebundene Gruppensprachen. Aus dem relativistischen Ansatz ergibt sich, dass konkurrierende Theorien in den Sozialwissenschaften *von vornherein als legitime Formen ideologiegebundener Sozialwissenschaft zu respektieren* sind. Nach dieser Auffassung gibt es also mehrere *wissenschaftlich legitime* ideologisch_[3]-theoretische Gruppen, die ihre besondere Sprache sprechen. Die Botschaft lautet: „Das muss in den Sozialwissenschaften aufgrund ihrer Bindung an moderne Ideologien₃ so sein – wir sollten daher die Orientierung am erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnisideal, dem nur die Naturwissenschaften genügen können, als Irrweg erkennen“.

Die kognitive Ideologietheorie plädiert dafür, *innerhalb* der Ideologie₃gebundenheit eine Konzentration auf die bestmögliche Lösung kognitiver Probleme nach Prinzipien empirisch-rationalen Denkens vorzunehmen. Der so charakterisierte Sozialwissenschaftler i.e.S. weiß um den hypothetischen Charakter seiner theoretischen Konstruktionen, berücksichtigt Alternativen und sucht den

Dialog mit Vertretern anderer Theorien. Es geht – wie die kognitive Hermeneutik beispielhaft zeigt – nicht nur darum, den eigenen sozialen und sprachlichen Standort zu reflektieren und dessen Dogmatisierung bzw. Verabsolutierung zu vermeiden, sondern *zusätzlich* darum, einen Bereich zu betreten, in dem die Durchsetzung der eigenen Position und Interessen hinter dem Bestreben zurücktritt, nach allgemeinen erfahrungswissenschaftlichen Kriterien zur bestmöglichen Lösung kognitiver Probleme zu gelangen. Der empirisch-rational vorgehende Textwissenschaftler ist nicht mehr darauf fixiert, eine zu seinen eigenen Hintergrundannahmen passende Interpretation eines Textes zu gewinnen. Erfahrungswissenschaftlich vorzugehen bedeutet hier: ergebnisoffen nach den textprägenden Instanzen zu fragen und es ertragen können, wenn dabei nicht solche Ergebnisse herauskommen, die mit den eigenen Hintergrundannahmen im Einklang stehen. In einem weiteren Schritt kann man dann z.B. die herausgefundenen Weltsicht im Licht der eigenen Position *kritisieren* und *beurteilen*.

Zimas Ansatz begnügt sich über weite Strecken mit einer Binnendifferenzierung innerhalb des relativistischen Gesamtkonzepts, während die kognitive Ideologietheorie zeigt, wie sich der erkenntnistheoretische Relativismus vermeiden lässt. Der Sozialwissenschaftler ist zwar als Mensch an eine Ideologie_{3/2} gebunden, aber er vermag in seiner kognitiven Aktivität diese Bindung *auszuklammern* und so zu ideologie_{3/2}neutralen Ergebnissen vorzudringen. Zima liegt zwar nicht falsch, wenn er sich dagegen wendet, die Theorie als einen Diskurs aufzufassen, der in einem *absoluten* Sinn „jenseits der Ideologie₃“ (56) zu verorten ist; er vermag aber nicht zu sehen, dass mittels der Ausklammerungsstrategie ein *relatives* ‚Jenseits der Ideologie₃‘ erreichbar ist, in dem z.B. Textwissenschaftler aus unterschiedlichen ideologischen_{3/2} Lagern nach derjenigen Erklärung der Texteigenschaften suchen, welche das Kriterium der Textkonformität am besten erfüllt.

Zima betont, dass sein Ansatz „sich durch sein Postulat eines dialektischen Gegensatzes zwischen Ideologie_{3/1} und Theorie wesentlich von anderen Ansätzen unterscheidet, in denen versucht wird, Ideologie_{3/1} und Theorie (Wissenschaft) sowie den ideologischen_{3/1} und den wissenschaftlichen Standort sauber voneinander zu trennen“ (56). Die von ihm häufig verwendete *dialektische* Redeweise hängt mit seinen *relativistischen* Prämissen zusammen. Zima erkennt nicht, dass es möglich ist, die Ideologie₃bindung des Sozialwissenschaftlers anzuerkennen und dennoch den „ideologischen_{3/1} und den wissenschaftlichen Standort sauber voneinander zu trennen“, sodass Ideologien₁ so weit wie möglich vermieden werden. Er ordnet alle Versuche, zwischen Ideologie_{3/2} und Erfahrungswissenschaft klar zu unterscheiden, vorschnell denjenigen Konzepten zu, welche die Ideologie₃bindung des Sozialwissenschaftlers *leugnen*.

Noch eine Anmerkung zur in der Hegel-Marx-Tradition stehenden Rede von *dialektischen Gegensätzen*. Sie erweckt den Eindruck, dass sich bestimmte Sachzusammenhänge nicht durch das ‚normale‘ empirisch-rationale Denken erkennen lassen, sondern dass es dazu des ‚höheren‘ dialektischen Denkens bedarf. Nach der formulierten Kritik ist dieser Anspruch im vorliegenden Fall zurückzuweisen: Die Rede vom dialektischen Gegensatz zwischen Ideologie und Theorie ist an einen defizitären relativistischen Ansatz gebunden; der Ausdruck „dialektisch“ dient dazu, den entscheidenden Sachzusammenhang zu *verschleiern*, indem etwas als notwendig dargestellt wird, was überhaupt nicht notwendig ist.

Die kognitive Ideologietheorie unterscheidet bei mit sozialwissenschaftlichem Erkenntnisanspruch auftretenden Texten zwischen *kognitiven* Aussagen (die auch falsch sein können) und *werthafte-normativen* Aussagen, die sich auf die vom Autor vertretene Ideologie₃ zurückführen lassen. Von den letzteren kann man mit Zima sagen, dass ihnen bestimmte wertimprägnierte Dichotomien zugrunde liegen, „die nur von Angehörigen einer bestimmten Gruppe (von Sprechern eines bestimmten Soziolektivs) als objektiv anerkannt werden“ (57). Bezogen auf eine empirisch-rationale sozialwissenschaftliche Theorie kann man zwar auch von einer Gruppensprache reden; diese beruht aber nicht auf *speziellen* werthafte-normativen, sondern primär auf kognitiv-theoretischen Prämissen, die eben deshalb mit empirisch-rationalen Argumenten *kritisierbar* sind. Diese Differenzierung ist z.B. für die Einschätzung der „semantischen Dichotomie Demokratie/Totalitarismus“ (57) relevant: In der

werthaft-normativen Dimension verweist diese Dichotomie in der Regel auf die *Ablehnung* der als totalitär bezeichneten Gesellschaftsordnungen aus der Sicht einer Ideologie₃, die in der demokratischen Denktradition steht. In der kognitiven Dimension geht es hingegen um die *empirische* Frage, ob die als totalitär bezeichneten Gesellschaftsordnungen tatsächlich eine gemeinsame Grundstruktur aufweisen. Die Anerkennung derartiger Forschungsergebnisse ist zwar häufig, aber keineswegs zwangsläufig mit der generellen Ablehnung totalitärer Gesellschaften verbunden. Gesetzt den Fall, die These einer gemeinsamen Grundstruktur sei empirisch hinlänglich gestützt, so würde dieses Forschungsergebnis eine kommunistische Ideologie₃, die behauptet, „dass Kommunismus und Faschismus [...] in absolutem Gegensatz zueinander stehen“ (57), d.h. *gar nichts* gemeinsam haben, in Schwierigkeiten bringen. Während der dogmatische Kommunist diese Erkenntnis mit vorgeschobenen Argumenten einfach unter den Tisch kehren würde, da nicht sein kann, was nicht sein darf, würde der undogmatische Kommunist ins Nachdenken geraten und die entsprechenden Thesen seiner Ideologie₃ möglicherweise reformulieren. In einigen Fällen kann die Rezeption von Forschungsergebnissen auch dazu führen, dass man zu einer anderen Ideologie₃ übergeht.

In *allen* Wissenschaften i.w.S. *kann* der einer bestimmten Ideologie_{3/2} verpflichtete „Soziolekt eines Autors dessen Rede in bestimmte Bahnen lenk[en], ohne dass er sich dessen immer bewußt ist“ (58). In vielen Fällen folgt der i.w.S. wissenschaftliche „Diskurs blindlings einer Ideologie_[3/2]“ (58). Während Zima behauptet, „daß es in den Sozialwissenschaften keine ‚normal science‘ im Sinne von Kuhn gibt“ (58) *und geben kann*, hält die kognitive Ideologietheorie an dieser Möglichkeit fest und bestreitet, dass es bezogen auf soziale Zusammenhänge nur die direkt „von Ideologien_[3] gelenkten Diskurse“ (58) gibt und dass diese als *in sich geschlossene Denksysteme* begriffen werden müssen, die einer Kritik von außen letztlich nicht zugänglich sind.

In der Textwissenschaft läuft das relativistische Plädoyer für eine undogmatische Haltung darauf hinaus, dass alle oder fast alle Literaturtheorie-Methoden-Komplexe von vornherein als wissenschaftlich akzeptabel eingestuft werden. Die Botschaften lauten: „Du kannst, wenn du auf den bislang erhobenen Anspruch, den archimedischen Punkt gefunden zu haben, verzichtest, so weitermachen wie bisher – (nahezu) alle Arten der Textinterpretation sind wissenschaftlich legitim; wer etwas anderes behauptet, ist einfach *intolerant*“. „Ideologie_{3/2}gebundene Textinterpretationen sind *unvermeidlich*, und deshalb sind sie auch in der Textwissenschaft in Ordnung“. „Wenn Interpretationsansätze einander logisch ausschließen, so musst du das *hinnehmen*, da die zugrundeliegenden Literaturtheorie-Methoden-Komplexe wissenschaftlich legitim sind; wer daran Anstoß nimmt, hat nicht verstanden, worum es eigentlich geht“. „Wenn dein Vorgehen von einer anderen Position aus kritisiert wird, so kannst du das ignorieren, denn es handelt sich um *in sich geschlossene Denksysteme*, die einer Kritik von außen letztlich nicht zugänglich sind“. „Jede Ideologie₃ hat ihren eigenen Wissenschaftsbegriff, der zu respektieren ist“. „Die Anhänger eines anderen Denksystems denken *total* anders als du; daher ist eine wissenschaftliche Kooperation mit Andersdenkenden immer nur von begrenzter Reichweite“.

Der erkenntnistheoretische Relativismus stellt bezogen auf die Textwissenschaft eine Theorie dar, die projektiv-aneignende Interpretationen, welche den Text für das Überzeugungssystem des Interpreten vereinnahmen, *rechtfertigt*. Dabei spielt das Argument, dies Vorgehen sei aufgrund der Ideologie₃gebundenheit *unvermeidlich*, eine zentrale Rolle. Die kognitive Hermeneutik demonstriert jedoch theoretisch und praktisch, dass und wie diese Art der Deutung sich vermeiden lässt; dadurch wird die relativistische Position *widerlegt*. Dann aber reicht es nicht aus, projektiv-aneignendes Interpretieren nun in einer undogmatischen, reflektierten bzw. durch Ironie gebrochenen Form zu praktizieren und für wissenschaftsfähig zu erklären, denn auch der reflektierte Vertreter einer Ideologie_{3/2} wird, wenn die zusätzliche Orientierung an Prinzipien empirisch-rationalen Denkens unterbleibt, weiterhin eine Direktanwendung des eigenen Ideen- und Wertesystems vollziehen. Der Verzicht auf den Absolutheitsanspruch hat unter relativistischen Vorzeichen nur zur Folge, dass auch Vertretern *anderer* Positionen das Recht zugestanden wird, projektiv-aneignend zu verfahren. Nach der kognitiven Hermeneutik stellt das eine verfehlte Form der Toleranz dar (vgl. ERGÄNZUNG 20), die dazu führt, dass immer neue ideologie_{3/2}konforme Textinterpretationen erzeugt werden, die als un- bzw. pseu-

dowissenschaftlich zurückzuweisen sind. Es kommt darauf an, mit diesem Interpretationsstil zu *brechen*, und das ist nur möglich, wenn auch die zugehörigen *Rechtfertigungstheorien* überwunden werden.

Entsprechend reicht es nicht aus, wenn Vertreter einer ideologie_{3/2}gebundenen Textwissenschaft darauf verzichten, für ihren Wissenschaftsbegriff weiterhin „einen Universalitätsanspruch“ (63) zu erheben und andere Wissenschaftsbegriffe tolerieren. Es kommt vielmehr darauf an zu erkennen, dass eine strikt ideologie_{3/2}gebundene Disziplin *überhaupt keine* Wissenschaft i.e.S. ist.

Zu trennen ist zwischen empirischen Aussagen teils deskriptiver, teils erklärender Art und der Nutzung dieser Aussagen für das eigene Überzeugungssystem. In der kognitiven Textwissenschaft lernt man es, die eigenen weltanschaulichen und soziopolitischen Überzeugungen und Interessen phasenweise zurückzustellen. Die Bindung des Wissenschaftlers an Ideologien_{3/2} wird *überlagert* durch die Fähigkeit, sich auf fremde Ideen- und Wertsysteme (Weltanschauungen) einzulassen, was zu weltanschauungsneutralen Ergebnissen führt; es wird dann *irrelevant*, von welcher speziellen Position aus man ein anderes Denken rekonstruiert. Man kann im Rahmen der eigenen Ideologie_{3/2}bindung erkennen, dass der Autor eines Textes anders tickt. Ein Überzeugungssystem *herauszufinden*, ist eine Sache, es zu *akzeptieren*, eine andere. Nicht schlechthin *außerhalb* jeder ideologischen_{3/2} Bindung, wohl aber *innerhalb* der ideologischen_{3/2} Differenzen lässt sich ein Bereich etablieren, in dem man sich darauf konzentriert, nach allgemeinen erfahrungswissenschaftlichen Kriterien zur bestmöglichen Lösung kognitiver Probleme zu gelangen. Der empirisch vorgehende Textwissenschaftler ist nicht mehr darauf *fixiert*, um jeden Preis eine zu seinen eigenen Hintergrundannahmen passende Interpretation eines Textes zu erzeugen. Er ist sich zudem dessen bewusst, dass es ein starkes Verlangen nach bedürfniskonformen Interpretationen gibt, dem man zu widerstehen lernen kann.

Während die Erklärung von Texteigenschaften ideologie_{3/2}neutral verfährt (es geht nur darum herauszufinden, welche Hintergrundannahmen den Text geprägt haben, ohne positiv oder negativ zu ihnen Stellung zu nehmen), ist die *Kritik* an diesen Hintergrundannahmen immer positionsgebunden. Sobald man beginnt, das Wissen über die textprägenden Instanzen mit dem eigenen weltanschaulichen und/oder soziopolitischen Rahmen in Beziehung zu setzen, trennen sich die Wege: Während X das herausgefundene Ideen- und Wertsystem akzeptiert, wird es von Y verworfen. Die Ergebnisse einer solchen kritische Auseinandersetzung hängen direkt davon ab, welche Ideologie_{3/2} man vertritt – diese Auseinandersetzung ist nicht dem textwissenschaftlichen, sondern dem weltanschaulichen bzw. dem soziopolitischen Diskurs zuzuordnen.

Das im Hinblick auf die Textwissenschaft Gesagte lässt sich, wenn man die erforderlichen gegenstandsbezogenen Modifikationen vornimmt, auf *alle* Geistes- und Sozialwissenschaften übertragen. Trotz der unaufhebbaren Bindung an eine Ideologie_{3/2} ist es möglich, eine Erkenntnisform zu begründen, in der Menschen mit den unterschiedlichsten Hintergrundüberzeugungen sich primär um die bestmögliche Lösung kognitiver Probleme bemühen und in der Lage sind, zu *ideologie_{3/2}neutralen* Ergebnissen zu gelangen, die eben deshalb für Vertreter der unterschiedlichsten Ideologien_{3/2} akzeptabel sind.

3. Zima über die Entstehung und Entwicklung des Ideologiebegriffs

In den nächsten beiden Abschnitten wende ich mich der Einleitung *Ideologie: Versuch einer Begriffsbestimmung* zu, um auch hinsichtlich der Entwicklung des Ideologiebegriffs und seiner Abgrenzung von anderen Begriffen wie Kultur, Religion usw. Konvergenzen und Differenzen herauszuarbeiten.

Zima weist auf unterschiedliche Bedeutungen des Worts „Ideologie“ hin. Es wird z.B. „als Synonym von ‚Bewußtsein‘, ‚Kultur‘, ‚Weltanschauung‘, ‚Mythos‘, ‚falschem Denken‘ oder gar ‚Idee‘ verwendet“ (17). In seinen Überlegungen zur „Entstehung und Entwicklung des Ideologiebegriffs“ konstatiert Zima, „daß die Vorstellung von einem verzerrten oder falschen Denken, das individuelle oder kollektive Interessen verdecken oder rechtfertigen soll, von der Idee der wahren Erkenntnis oder der Wissenschaft begleitet wird“ (18). In Francis Bacons Idolenlehre geht es um den „Gegensatz zwischen Pseudokenntnis und Wissenschaft“, um die Kritik des „Eindringen[s] der Vorurteile

in die Wissenschaft“ (19). Das Aufkommen einer neuen Art der (Natur-)Erkenntnis, die erfahrungswissenschaftlichen Prinzipien folgt, zieht in der Tat das Bestreben nach sich, diejenigen Faktoren zu identifizieren und auszuschalten oder zumindest zurückzudrängen, welche den empirisch-rationalen Erkenntnisprozess behindern und stören. Dann aber muss die folgende Auskunft als verfehlt gelten: „Unbeantwortet bleibt bei Bacon die Frage nach den Kriterien, die eine klare Unterscheidung von Vorurteil und wahrem Wissen gestatten würden.“ (19) Zweifellos bedürfen Bacons Ausführungen vielfach der Präzisierung, aber aus den Kapiteln 4.1 und 4.2 ergibt sich, dass das Projekt, die den erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnisprozess störenden Faktoren zu ermitteln und zurückzudrängen, *durchführbar* ist. Das Wissen im Sinne echter empirisch-rationaler Naturerkenntnis (die indes keinen Anspruch auf definitives, endgültiges Wissen erhebt) zeichnet sich eben dadurch aus, dass es von diesen Störfaktoren *nicht* befallen ist. So wird z.B. darauf geachtet, dass man nicht nur diejenigen Tatsachen zur Kenntnis nimmt, die gut zu den eigenen Überzeugungen passen; man sucht sogar *gezielt* nach Tatbeständen, welche die eigene Theorie in Schwierigkeiten bringen könnten, um diese einer harten Bewährungsprobe zu unterziehen. Der zitierte Satz soll offenbar besagen, dass Bacons Projekt einer „klare[n] Unterscheidung von Vorurteil und wahrem Wissen“ *gescheitert* sei; das bleibt jedoch eine bloße Behauptung. Etwas später spricht Zima von „Bacons These über die Kontamination der Wissenschaften durch Vorurteile“ (21) – das klingt so, als habe Bacon zwar diese Kontamination erkannt, aber keine wirksamen Mittel gefunden, sie wie beabsichtigt aufzulösen. Das aber trifft nicht zu.

Zima nimmt sich auch Auguste Comtes Versuch vor, „einen klaren Trennungsstrich zwischen Theologie und Metaphysik auf der einen, und (Natur-)Wissenschaft auf der anderen zu ziehen“ (20). Aufgrund von Comtes „Feststellung, dass Religion und Metaphysik bereits wissenschaftliche Elemente enthielten“, sowie aus seinem „Gedanke[n], daß auch die positive Wissenschaft – wie alles menschliche Wissen – von der Relativität gekennzeichnet sei“, gelangt Zima zur „Skepsis dem Comteschen Versuch gegenüber, Metaphysik und positives Wissen sauber voneinander zu trennen“ (20f.). Ich kommentiere diese Argumentation, ohne näher auf Comtes Theorie einzugehen, aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie:

1. Der erste Punkt lässt sich zwanglos so auffassen, dass *im Kontext* einer religiösen Weltanschauung oder einer metaphysischen₂ Weltbildtheorie auch das Erfahrungswissen weiterentwickelt werden kann – sowohl in der vorwissenschaftlichen als auch in der (i.w.S.) wissenschaftlichen Dimension. Die einzelnen Annahmen bzw. Überzeugungen lassen sich jedoch klar der Dimension der religiösen Weltanschauung *oder* des empirischen Wissens zuordnen.
2. Der zweite Punkt lässt sich dahin gehend verstehen, dass die Erfahrungswissenschaften, in undogmatischer Einstellung betrieben, den Anspruch auf *absolutes* Wissen preisgegeben haben. Erfahrungswissen, sei es nun vorwissenschaftlicher oder wissenschaftlicher Art, ist häufig sehr gut bewährtes und verlässliches, aber nie definitives Wissen. In puncto Verlässlichkeit ist es somit keineswegs „von der Relativität gekennzeichnet“.

Aus den angeführten Punkten kann also – unabhängig von der für Comte spezifischen positivistischen Denkweise – keineswegs gefolgert werden, dass sich Religion, Metaphysik und Erfahrungswissen nicht voneinander trennen lassen; vgl. dazu auch ERGÄNZUNG 20. Dass jeder, der empirisches Wissen erlangt, sich immer auch im Rahmen einer bestimmten Ideologie_{2/3} bewegt, schließt nicht aus, dass man beide Dimensionen voneinander *unterscheiden* kann und dass das Erfahrungswissen eine *relative Eigenständigkeit* besitzt.

Zima ist es – anders als dem kognitiven Ansatz – nicht primär um eine *allgemeine* Theorie der Ideologie_{1/2/3} zu tun, sondern um eine *spezielle* Theorie der in der Neuzeit und Moderne sich entwickelnden soziopolitischen Programme – der *modernen* Ideologien₃.¹³⁹ Das ist ein berechtigtes Anliegen, das aber am besten vor dem Hintergrund einer *allgemeinen* Theorie zu realisieren ist, welche die Ideologie_{1/2/3} in der *condition humaine* verankert. Hat man die *allgemeine*, anthropologisch fundierte Theorie

¹³⁹ Entsprechend bezeichne ich die in der Neuzeit und Moderne hervorgebrachten Weltanschauungen als *moderne* Ideologien₂.

der Ideologie_{1/2/3} im Blick, so ist klar, dass die Entwicklung von Ideologien_{2/3} in der menschlichen Geschichte lange Zeit unabhängig von den modernen Wissenschaften stattfand, da es diese noch gar nicht gab. Ferner gibt es bedürfniskonformes Denken, also Ideologien₁, offenbar in *allen* Phasen der Geschichte.

Von der modernen (Natur-)Wissenschaft und Bacons Irrtums- und Ideologietheorie kann man zwar in sozialhistorischer Perspektive sagen, dass sie beide „in einer bürgerlichen, säkularisierten Gesellschaft“ entstehen, aber auf Bacons Theorie (und die an sie anknüpfende kognitive Ideologietheorie) ist das, „was Adorno über die Entstehung der Ideologie schreibt“, dass nämlich „das Wesen von Ideologie selbst“ „bürgerlich“ (21) sei, nicht anwendbar. Bedürfniskonformes Denken (Ideologie₁) gibt es auch in vorbürgerlichen Zeiten, und die Rechtfertigung von Machtverhältnissen ist nicht der einzige Bereich, in dem sich diese Art des Denkens zeigt. Im übrigen sind auch dogmatische Rechtfertigungen von gegebenen oder erstrebten gesellschaftlichen Ordnungen, die das Gewissheitsverlangen befriedigen, viel älter als die bürgerliche Marktgesellschaft; man denke nur an die Verankerung einer solchen Ordnung im göttlichen Willen. Ideologie₁ lässt sich nicht historisch auf „eine[] entfaltete[] städtische[] Marktwirtschaft“ (21) beschränken. Die erkenntniskritische Theorie Bacons *entsteht* zwar in deren Kontext, ist aber mit dem Ziel verbunden, die Naturforschung substantiell zu verbessern. Sinnvoll bleibt es jedoch, eine spezielle Theorie der *modernen* Ideologien_{3/2} zu entwickeln, die im Kontext der *modernen* Gesellschaft entstanden sind und auf deren Besonderheiten reagieren.

Bezogen auf Marx, Lukács und Goldman, deren Theorien im zweiten Kapitel des Buches intensiver behandelt werden, heißt es dann: „Auch sie versuchten, obwohl auf ganz andere Art als Comte, den archimedischen Punkt jenseits der Ideologie_{3/1} zu finden: die Stelle, von der aus es gelingen könnte, das falsche Bewusstsein im Lichte der Wahrheit aufzulösen.“ (22) In der Tat meinen viele Marxisten, „auf dem archimedischen Punkt zu stehen und die Pseudowissenschaften ihrer Kontrahenten als Ideologien_{4/1} aus den Angeln heben zu können“ (22). Zima weist darauf hin, dass auch „die Marxsche Lehre gegen Ideologie_{1/1}kritik nicht immun ist“ – dass sie in gewisser Hinsicht ebenfalls „eine Ideologie_{1/1} ist“ (22). Hier geht es wieder um den Aspekt „Rechtfertigung von Machtverhältnissen“. Eine Theorie, die z.B. den Wirtschaftstheorien von Ricardo und Smith vorwirft, zur illusionären „Rechtfertigung bestehender Machtverhältnisse“ (22)¹⁴⁰ beizutragen, kann nach der Etablierung des sozialistischen Gesellschaftssystems selbst dazu verwendet werden, die neuen Machtverhältnisse auf ebenfalls scheinhafte bzw. illusionäre Weise zu rechtfertigen. Aus einer ideologie₁kritischen Theorie (dogmatischen Typs) wird so eine neue Ideologie₁ gewonnen, welche die Herrschaft der kommunistischen Partei auf problematische Weise legitimiert.¹⁴¹

4. Kritik des essenzialistischen Vorgehens und Ausbau der kognitiven Ideologietheorie

Zima unternimmt es nun, „das Verhältnis der Ideologie zu Kultur, Religion, Weltanschauung und Propaganda sowie zum Mythos näher zu bestimmen“ (22). In ERGÄNZUNG 5, die Kapitel 1.4 zugeordnet ist, habe ich einige Fehleinschätzungen Zimas bereits kritisch beleuchtet. Aus der Sicht der in Kapitel 1 entfalteteten *komplexen* Ideologieforschung – die dann zur *kognitiven* Ideologietheorie ausgeformt wird – beruht Zimas Vorgehen auf dem *essenzialistischen* Zugang zur Begriffs- und Definitions-

¹⁴⁰ Hier müsste ferner diskutiert werden, ob jede Rechtfertigung bestehender Machtverhältnisse scheinhaft bzw. ideologisch₁ ist. Nach meiner Auffassung ist zwar jede Rechtfertigung dieser Art *ideologie_{3/1}gebunden*, aber sie kann in diesem Bezugsrahmen durchaus legitim sein. Davon sind Rechtfertigungen zu unterscheiden, die illegitim und illusionär sind.

¹⁴¹ Zumindest partielle Übereinstimmung mit Zima besteht auch hinsichtlich der Kritik an Marx' Lehre von der historischen Notwendigkeit bzw. vom Plan der Geschichte und damit an der *Geschichtsprojektion*; vgl. ERGÄNZUNG 22, Abschnitt 5. Seiner Ansicht nach macht sich die marxsche Kritik an Hegel „nicht nur die historisierte Dialektik zu eigen [...], sondern zusammen mit ihr auch die jüdisch-christliche Teleologie, die dem Hegelianismus zugrunde liegt“ (26). „[D]er Marxismus-Leninismus konnte als Erlösungsreligion wahrscheinlich nur aus einer christlich-jüdischen Überlieferung hervorgehen“ (27). Marx wird von mir zugeschrieben, mit der bewussten und kritischen Aneignung Hegels zugleich *unbeabsichtigt* eine Anverwandlung der jüdisch-christlichen Denktradition zu vollziehen.

problematik, der zugunsten eines *nichtessenzialistischen* Zugangs zu überwinden ist. Setzt man bei den unterschiedlichen Verwendungsweisen des Worts „Ideologie“ an und unterscheidet man mehrere Arbeitsfelder der Ideologieforschung, so erscheint es verfehlt, nach dem Verhältnis *der* Ideologie bzw. *der modernen* Ideologie zu x (Kultur, Religion usw.) zu fragen, denn damit wird ein einheitliches *Wesen der (modernen) Ideologie* unterstellt. Statt dessen ist nach dem Verhältnis der (um vorläufig bei diesen Varianten zu bleiben) Ideologie_{1/2/3} zu x zu fragen; vgl. Kapitel 1.4. Termini wie „Kultur“ und „Mythos“, deren unterschiedlichen Gebrauch Zima durchaus konzidiert, sind also nicht von *dem* Ideologiebegriff abzugrenzen, sondern auf *mehrere* Ideologiebegriffe und Arbeitsfelder zu beziehen; das kann im Folgenden allerdings nur skizzenhaft geschehen. In der Detailarbeit wird sich zeigen, dass Zimas Ausführungen auch viele haltbare Elemente aufweisen: Diese greife ich auf, verpflanze sie in einen *nichtessenzialistischen Kontext* und baue so die kognitive Ideologietheorie weiter aus.

4.1 Kultur und Ideologie

Eine Kultur im Sinne der geläufigen Rede etwa von „malaiischer, deutscher oder portugiesischer Kultur“ (23) steht auch für *objektive* Größen und ist daher von einer Weltanschauung (Ideologie₂) als einer *mental*en Größe zu unterscheiden. Aber jede Kultur *beruht* gemäß der weltanschauungsanalytischen Ideologie₂theorie auf einer bestimmten Ideologie₂ oder auf dem Zusammenspiel mehrerer; sie ist immer durch bestimmte weltanschauliche Hintergrundannahmen geprägt. Entsprechend *beruht* die mit der jeweiligen Kultur verbundene gesellschaftliche Ordnung auf einer bestimmten Ideologie₃ oder auf dem Zusammenspiel mehrerer. Ferner können in jeder Kultur bedürfniskonforme Irrtümer (Ideologien₁) unterschiedlicher Art auftreten.

Aus Zimas Sprachgebrauch geht hervor, dass er unter „(moderner) Ideologie“ hauptsächlich soziopolitische Programme (Ideologien₃) der neueren Zeit versteht: Er spricht z.B. von „konservativer, liberaler oder kommunistischer Ideologie_[3]“ (23). Richtig wird darauf hingewiesen, dass im Rahmen einer bestimmten Kultur häufig *mehrere* Ideologien₃ vertreten werden können. „Ein malaiischer Südseeinsulaner kann Anhänger einer marxistisch-leninistischen oder liberalen Ideologie_[3] sein, ohne deshalb seine gesamte Kultur aufzugeben.“ (23) Man kann sagen, „daß die Kultur einer Gesellschaft das übergreifende System ist, *in dem* ideologischen_[3/2] Auseinandersetzungen stattfinden“ (26). Das Wort „Kultur“ bezeichnet „jene Gemeinsamkeiten [...], die alle oder fast alle Mitglieder einer Gesellschaft miteinander verbinden. Es geht um jenes spontane Einverständnis zweier politisch verfeindeter Italiener, die lauthals über einen politischen Witz lachen, der weder ins Deutsche noch ins Englische zu übersetzen ist“ (24).

Im Anschluss an Zima lassen sich Kulturen von Ideologien₃ abgrenzen: Eine Kultur *beruht* auf bestimmten Werten und Normen, „die den (kleinsten) *gemeinsamen Nenner* einer Gesellschaft bilden“ (24), während eine bestimmte Ideologie₃ auf *soziopolitischen* Werten und Normen *beruht*, die häufig nur von einer bestimmten Gruppe oder mehreren Gruppen einer Gesellschaft vertreten werden. Das gilt jedoch nicht in *allen* Fällen: Dort, wo es nur *eine* Ideologie₃ gibt, können deren Prämissen auch zum „*gemeinsamen Nenner* einer Gesellschaft“ gehören. Insgesamt ist es jedoch berechtigt, die „Ideologie_[3] als Partialsystem gegen die Kultur als Universalsystem von Werten und Normen abzugrenzen“ (27).

Die Solidarität ist „innerhalb bestimmter ideologischer_[3/2] Gruppierungen wesentlich stärker [...] als in Gruppen, die spontan entstehen (z.B. bei einem gemeinsamen Mittagessen im Restaurant) oder ihr Dasein wirtschaftlichen Interessen verdanken (z.B. ein Mieterverein)“ (24). Neben „den Gemeinsamkeiten, die es in jeder Gesellschaft zweifellos gibt“, existieren freilich auch *Herrschaftsmechanismen*, die z.B. „dort zutage treten, wo der ‚richtige‘ Sprach- und Lebensstil die politische Karriere begünstigt und wo Kulturbesitz als Statussymbol eine entscheidende Rolle spielen kann“ (24f.).

Wie Zima, so habe auch ich Reserven gegen eine „Konsenstheorie der Kultur, die die Gemeinsamkeiten hervorkehrt, ohne das Konfliktpotential zu berücksichtigen“ (24). Ein soziokultureller

Konsens kann auch eine „erzwungene Gemeinsamkeit“ (25) sein.¹⁴² Die kognitive Ideologietheorie begreift die jeweiligen Herrschaftsverhältnisse dabei als *Umsetzungen soziopolitischer Programme*, wobei diese nicht immer explizit formuliert sind. Im Rahmen bestimmter Herrschaftsverhältnisse werden Elemente einer Kultur dann auch „als Herrschaftsinstrumente eingesetzt“ (25).

Da die kognitive Ideologietheorie nicht an marxistische Prämissen gebunden ist und in ERGÄNZUNG 22 zu einer prinzipiellen Marxismuskritik gelangt, unterschreibt sie nicht dieser Theorietradition zugehörige generelle Thesen wie die, „daß die herrschende Kultur die Kultur der Herrschenden ist“ (25). Ob und in welchem Sinn der „Universalcharakter der Kultur [...] auf Herrschaft gegründet“ (25) ist, bedarf näherer Untersuchung. Zu klären ist auch, ob die Einheit einer Kultur immer eine *erzwungene* Einheit ist (vgl. 27).

Innerhalb eines bestimmten soziokulturellen Kontexts treten Auseinandersetzungen auf, die speziell für die kognitive Hermeneutik von Interesse sind:

Konflikte, in denen es um die konservative oder revolutionäre Interpretation eines Autors (etwa Hölderlins oder Büchners) geht; in denen ein einflußreicher Philosoph oder Religionsstifter kritisiert wird (ich denke an die Kritik des Konfuzianismus in der chinesischen Kulturrevolution); in denen schließlich die Umdeutung einer ganzen Kultur im Rahmen einer besonderen Ideologie_[3/2] auf dem Spiel steht. (25f.)

Meine Position – die sich von der Zimas stark unterscheidet – ist die folgende:

1. Besteht in einem bestimmten soziokulturellen Kontext ein Konflikt zwischen mehreren Ideologien_{3/2}, so wird dieser dort, wo es die als Geisteswissenschaften bezeichneten Institutionen gibt, *auch* auf deren Terrain ausgetragen. Existieren zwei ideologische_{3/2} Hauptrichtungen, so werden Autoren und deren Texte, die für *beide* relevant sind (das können im deutschen Kontext zu einer bestimmten Zeit z.B. Hölderlin oder Büchner sein), auf jeweils *überzeugungssystemkonforme* Weise interpretiert. Durch Anwendung des von der kognitiven Hermeneutik entwickelten Modells für die kritische Analyse von Interpretationstexten (vgl. Tepe/Rauter/Semlow 2009) kann in vielen Fällen gezeigt werden, dass solche ideologie_{3/2}konformen Interpretationen erhebliche kognitive Defizite aufweisen und als *pseudowissenschaftliche Vereinnahmungsdeutungen* einzuschätzen sind.
2. Dort, wo es eine revolutionäre Veränderungen anstrebende Ideologie_{3/2} gibt, werden die im bestehenden soziokulturellen Zustand als Leitfiguren geltenden Philosophen oder Religionsstifter kritisiert und durch andere Leitfiguren ersetzt, die zum neuen soziokulturellen System passen. Dabei spielt die Kritik nach den kognitiven Standards des empirisch-rationalen Denkens häufig eine untergeordnete oder gar keine Rolle – im Kern geht es darum, ein bestimmtes kulturprägendes Überzeugungs- und insbesondere Wertsystem *durch ein anderes zu ersetzen*. In solchen Zusammenhängen wird häufig eine von der neuen Ideologie_{3/2} abhängige „Aneignung und Umwertung der alten Kulturtraditionen“ (26) vollzogen.

Zima unterscheidet nicht zwischen dem kognitiven und dem aneignenden Zugang zu Texten und anderen Kulturphänomenen. Die ideologie_{3/2}konforme Aneignung eines Texts ist etwas anderes als die Erschließung der textprägenden weltanschaulichen Hintergrundannahmen auf dem Weg kognitiver Hypothesenbildung und -überprüfung. Zima scheint nur einen aneignenden Textzugang zu kennen. Er konstatiert: „In den divergierenden Hölderlin-Interpretationen Heideggers, Lukács' und Adornos wird der von den drei Philosophen gemeinsam verehrte Dichter als Zeuge verschiedener, miteinander unvereinbarer Ideologien_[3/2] zitiert.“ (26) Dass es sich dabei um projektiv-aneignende Interpretationen handeln *könnte*, deren kognitive Defizite sich aufdecken lassen, kommt ihm nicht in den Sinn. Dort, wo „eine von allen Kontrahenten anerkannte Kulturtradition“ (26) zur Debatte steht, ist die Verführung groß, die Texte, Autoren usw. mit kognitiv unsauberen Mitteln exklusiv für die eigene Ideologie_{3/2} zu reklamieren.

¹⁴² In seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Theorie von Jürgen Habermas, die „den ideologischen Faktor unterschätzt und vernachlässigt“ (107), schreibt Zima, Habermas sei durch bestimmte Prämissen daran gehindert, „Lebenswelt und Kultur als ambivalente Einheiten wahrzunehmen, in denen Verständigung und Konsens auf jahrhundertalter Herrschaft gründen“ (113). „Das Konsensideal selbst ist ideologisch_[1] belastet, wie die zahlreichen Kritiken am amerikanischen Funktionalismus zeigen.“ (113)

Zima kommt auch auf den „künstlichen und voluntaristischen Charakter der Ideologie_[3]“ zu sprechen:

Es trifft zwar zu, daß [moderne] Ideologien_[3] im Gegensatz zu Kulturen in relativ kurzer Zeit entstehen können und häufig *ad hoc* konstruiert werden. Bekannte Beispiele sind neben dem Nationalsozialismus und dem Marxismus-Leninismus der Maoismus, der Anarchismus, der Boulangismus oder der spanische Karlismus. Zugleich sollte aber die Tatsache berücksichtigt werden, dass [moderne] Ideologien_[3] nicht *nur* als künstliche Konstrukte verstanden werden können, weil sie nicht in einem Vakuum entstehen, sondern in einem ganz bestimmten historischen und kulturellen Kontext: Sie sind Bestandteile gelebter Kulturen. (27)

Ein soziopolitisches Programm entsteht in einigen, aber nicht in allen Fällen in relativ kurzer Zeit. Immer aber entwickelt sich eine Ideologie₃ „in einem ganz bestimmten historischen und kulturellen Kontext“. So konnte die nationalsozialistische Ideologie_{3/2} „nur in einem kulturellen Kontext entstehen, in dem bestimmte nationale, antisemitische und religiöse Vorurteile sowie altgermanische, sozialistische und messianische Mythen eine wichtige Rolle spielten“ (27).¹⁴³

Nach Zima kann moderne Ideologie₃ „als künstlich bezeichnet werden, sofern sie von bestimmten Organisationen als pseudowissenschaftliches Konstrukt in kurzer Zeit hervorgebracht und für wirtschaftliche, politische oder militärische Ziele eingesetzt wird“ (28). Für die *Anhänger* etwa der nationalsozialistischen Ideologie_{3/2} stellen deren zentrale Thesen jedoch in der Regel kein „pseudowissenschaftliches Konstrukt“ dar, das gezielt zur Manipulation der Bevölkerung verwendet wird; vgl. Kapitel 4.5. Da der Begriff des Künstlichen einer kritischen Außenperspektive entspringt, ist er im kognitiv-rekonstruierenden Kontext problematisch. Zima geht hier unvermittelt von allgemeinen Aussagen über die kulturelle Einbettung soziopolitischer Programme zur erkenntniskritischen Ebene über, indem er zumindest einigen Programmen vorwirft, *pseudowissenschaftliche* Konstrukte zu sein. Welche Kriterien er dabei anwendet, bleibt vorerst unklar.

Richtig ist, „daß wesentliche Bestandteile der Kultur dem Einzelnen und der Gruppe nicht bewußt sind“ (28). Entsprechendes gilt für die Ideologien_{3/2}: Menschen als weltanschauungsgebundene Lebewesen sind sich zumeist der Hintergrundannahmen, denen sie in allen Lebensbereichen folgen, nicht bewusst. Ob es sinnvoll ist, diese These mit dem psychoanalytisch verstandenen Unbewussten in Verbindung zu bringen, bedarf indes näherer Untersuchung. Die Teilhabe am „Kulturunbewussten“ (28) verstehe ich zunächst einmal als Teilhabe an den weltanschaulichen Hintergrundannahmen, welche die jeweilige Kultur geprägt haben. Das sich in die Kultur einfügende Individuum saugt mit den kulturellen Regelungen, ohne es zu bemerken, auch die ihnen zugrunde liegenden Überzeugungen in sich auf. Mit Zima bin ich darin einig, dass sich die „unreflektiert oder gar unbewusst verwendeten Dichotomien, Unterscheidungen oder Klassifikationen“ häufig auch auf wissenschaftlicher Ebene zeigen, z.B. „in der sozialwissenschaftlichen Diskussion“ (29). Entscheidend ist hier jedoch die Frage, welchen *Stellenwert* sie im wissenschaftlichen Diskurs haben. Zima erinnert in diesem Zusammenhang an den „strukturierenden Gegensatz zwischen hermeneutischen und analytischen Wissenschaften, an dem sich im deutschen Kulturbereich immer wieder heftige Diskussionen entzünden“ (29). Eines ist es zu untersuchen, wie diese Entgegensetzung *entstanden* ist – z.B. „im Zusammenhang mit dem deutschen Protestantismus“ (29) –, etwas anderes ist es zu fragen, ob sie *berechtigt* ist.

4.2 Religion und Ideologie

Zunächst wieder kurz zur Begriffs- und Arbeitsfelddifferenzierung. Jede Religion *ist* eine bestimmte Art der Weltanschauung (Ideologie₂). Da es auch areligiöse Weltanschauungen gibt, bilden Religionen nur den einen Grundtyp der Ideologie₂; „Religion“ und „Ideologie_[2]“ dürfen daher nicht „als Synonyme“ (29) behandelt werden. Einige, aber nicht alle religiöse Weltanschauungen entwickeln auch explizit ein dazu passendes soziopolitisches Programm (Ideologie₃); Entsprechendes gilt für areligiöse Weltanschauungen. Nach Auffassung der undogmatischen Aufklärungsphilosophie – insbe-

¹⁴³ Die Begriffe des Vorurteils und des Mythos problematisiere ich an dieser Stelle nicht.

sondere ihrer areligiösen Variante (vgl. ERGÄNZUNG 21) – bestehen religiöse Ideologien₂ zu einem erheblichen Ausmaß aus bedürfniskonformen Fehleinschätzungen (Ideologien₁).

Eine areligiös begründete oder eine nur locker mit einer bestimmten Religion verknüpfte moderne Ideologie₃ hat den „Gegensatz heilig/profan“ nicht als „zentrales Thema“ (30); das ist bei einer direkt aus einer bestimmten religiösen Weltanschauung abgeleiteten soziopolitischen Programmatik jedoch anders.

Die Ideologie₃ stellt ein auf Gesellschaftsgestaltung ausgerichtetes „Partialsystem“ dar, „das kollektive Orientierungen und Interessen artikuliert“ (30); es *beruht* aber immer auf Prämissen, die der Ebene der Ideologie₂ zuzuordnen sind. Eine religiöse Weltanschauung, die sich *durchgesetzt* hat, ist zugleich eine „gelebte Tradition“ (30); das gilt jedoch nicht für eine neue Religion in der Etablierungsphase. Religiöse *und* areligiöse Weltanschauungen werden häufig auf dogmatische Weise vertreten – mit einem Anspruch auf definitive bzw. absolute Geltung. „Im christlichen oder islamischen Mittelalter war die Religion koextensiv mit einer bestimmten Kulturform“ (30), d.h. es handelt sich um soziokulturelle Konstellationen, die von einer *eindeutig dominierenden* religiösen Weltanschauung geprägt werden und daher relativ homogen sind.

Zima betont etwas später, „dass die Geistlichen den Universalanspruch ihrer Werte und Wertsetzungen keineswegs aufgegeben haben“ (31). Das gilt aber auch für einige Vertreter areligiöser Weltanschauungen. Der weltanschauliche Code fungiert *immer* als eine Art Super-Code über allen Bereichscodes (vgl. 31).

Dass *die* Ideologie₃ „als Partialsystem aus der sozialen Differenzierung entstanden ist“ (32), trifft nicht zu, denn soziopolitische Programme gab es schon in früheren Zeiten, z.B. im Mittelalter. Bezogen auf *moderne* Ideologien₃ ist die These jedoch diskutabel.

Ähnlich wie die Religion beansprucht die Ideologie₃ Allgemeingültigkeit; auch sie wird häufig (von Liberalen, Faschisten, Marxisten-Leninisten) als „Super-Code“ definiert, der die Normen der Moral, der Wirtschaft, der Politik und des Rechtssystems zu bestimmen hat. Aber sie ist keine Religion, bestenfalls Religionsersatz: denn ihr fehlt sowohl die historische Universalität des Christentums (des Islams) als auch die „gelebte Praxis“ (32).

1. Ein soziopolitisches Programm fungiert *niemals* als Super-Code, sondern die ihr zugrunde liegende Weltanschauung. Eine Ideologie₃ muss daher mit einer Ideologie₂ verbunden sein, um diesen Status erhalten zu können.
2. Dass eine soziopolitisches Programm bzw. die zugehörige Weltanschauung aktuell keine „historische Universalität“ besitzt, kann sich in Zukunft ändern; auch eine bestimmte Religion besitzt ja in der Entstehungsphase keine derartige Universalität. Entsprechendes gilt für die „gelebte Praxis“.

Zima erinnert daran,

daß die [moderne] Ideologie₃ häufig als Religionsersatz aufgefaßt und eingesetzt werden kann. Trotz dieser Ersatzfunktion ist sie in erster Linie ein säkularisiertes Wertsystem, in dem der religiöse Gegensatz zwischen *heilig* und *profan* bestenfalls eine sekundäre Rolle spielt. In den religiösen Systemen hingegen steht dieser Gegensatz im Mittelpunkt und bildet die Grundlage der religiösen Orientierung. (32)

Viele moderne Ideologien₃ sind säkularisierte Wertsysteme, aber nicht alle. Bezogen auf das Stichwort „Religionsersatz“ sollte der Zusammenhang *wertneutral* formuliert werden: Für jedes soziopolitische Programm areligiöser Art und die zugehörige Weltsicht ergibt sich als mögliches Ziel, dass die Dinge des Lebens, die bislang gemäß religiösen Überzeugungen geregelt worden sind (z.B. Hochzeiten, Begräbnisse) nun nach areligiösen Überzeugungen gestaltet werden sollen. In dogmatischen areligiösen Weltanschauungen werden *gesamtgesellschaftlich verbindliche* Regelungen dieser Art angestrebt, in undogmatischen Varianten hingegen nicht. Bestimmte Lebensprobleme *müssen* gelöst werden: Wird also die bisherige religiöse Lösung abgelehnt, so muss eine Lösung gefunden werden, die im Einklang mit den neuen areligiösen Überzeugungen steht; vgl. ERGÄNZUNG 21, Abschnitt 3.

„Sicherlich kann es auch im [modernen] ideologischen₃ Bereich ‚sakrale‘ Sphären geben wie die von Franco erbaute Gedenkstätte [...] oder das Leninmausoleum in Moskau; diese haben jedoch eine vorwiegend diesseitige Funktion und sind nicht auf das Jenseits ausgerichtet.“ (32) Auch hier setzt

die kognitive Ideologietheorie anders an: Die Verehrung bestimmter Personen, z.B. politischer Führer, ist eine Möglichkeit, die in der *condition humaine*, hier der Weltanschauungs- und speziell der Wertesystemgebundenheit menschlichen Lebens, angelegt ist. Obwohl sie sich historisch zunächst im religiösen Kontext herausbildet, ist die Verehrung im areligiösen Kontext strukturell von gleicher Art. Hier sollte man indes nicht von einer *sakralen* Sphäre sprechen, sondern von einer vom Alltagsleben abgegrenzten *herausgehobenen* Sphäre, in der es z.B. darum geht, sich auf die von der politischen Leitfigur repräsentierten Werte, Normen und Ziele zu besinnen.¹⁴⁴ Außerdem ist zu beachten, dass die Verehrung im dogmatischen Stadium eine andere Form annimmt als im undogmatischen.

Zimas Bestimmung der Unterschiede zwischen Religion und (moderner) Ideologie_[3] – „universal/partikular; traditionell/künstlich; jenseitig/diesseitig“ (32) – ist also in einigen Punkten problematisch. Für fraglich halte ich auch, dass die Religion „[d]urch ihre Reduktion auf ein Teilsystem der säkularisierten Gesellschaft [...] in immer stärkerem Maß der [modernen] Ideologie_[3] angeglichen“ (32) wird. Hier geht es eher darum, dass die christliche Religion ihre *Monopolstellung* verloren hat und nun mit anderen Religionen sowie mit den areligiösen Weltanschauungen konkurrieren muss. Aus dem Verlust der weltanschaulichen Monopolstellung ergibt sich, dass die Äußerungen des Priesters bzw. Pastors ein geringeres Maß an sozialer Verbindlichkeit als früher besitzen. Entsprechendes gilt dann für die soziopolitischen Programme als Ausformungen von Weltanschauungen. Die *formale* Partialität der Weltanschauungen in der Konkurrenzsituation darf aber nicht mit der *inhaltlichen* Partialität einer auf die soziopolitische Dimension beschränkten Programmatik in einen Topf geworfen werden.

Dass „sowohl Religionen als auch [moderne] Ideologien_[3] Individuen und Gruppen als Orientierungshilfen dienen können“ (33), versteht sich von selbst. Damit hängt zusammen, dass „zahlreiche unbewußte oder nicht bewußte psychische oder soziale Bedürfnisse sowohl von einer hierarchisch gegliederten Kirche (Sekte) als auch von einer straff organisierten Partei befriedigt werden“ (33). Letzteres ist jedoch primär auf das dogmatische Stadium zugeschnitten.

„Zu einer Ideologisierung (und Säkularisierung) der Religion kommt es immer dann, wenn eine soziale oder politische Bewegung sich religiöse Glaubenssätze zu eigen macht, um ihre Solidarität zu intensivieren und ihre Ziele rascher zu erreichen.“ (34) Moderne Ideologien₃ greifen häufig auf religiöse Themen, Symbole usw. zurück, die dabei in der Regel umgedeutet und den eigenen Überzeugungen angepasst werden. Davon ist allerdings der Fall zu unterscheiden, dass „eine soziale oder politische Bewegung sich religiöse Glaubenssätze zu eigen macht“. Die Verwendung einer Religion für Zwecke einer modernen Ideologie₃ (die so verstandene Ideologisierung der Religion) kann unterschiedliche Formen annehmen.

Unberücksichtigt bleibt auch, dass dann, wenn „in Francos ‚Kreuzzug‘ (cruzada) gegen Liberalismus, Atheismus und Kommunismus das Kreuzsymbol in eine teils traditionalistische, teils faschistische [...] Ideologie_[3] integriert wird“ (33f.), eine moderne Ideologie₃ vorliegt, die selbst auf religiösen Grundüberzeugungen *beruht*. Hier macht eine Bewegung sich nicht „religiöse Glaubenssätze zu eigen“, um ihre Ziele besser zu erreichen, sondern diese Glaubenssätze gehören bereits zum Kernbestand der Bewegung.

4.3 Mythos und Ideologie

Ich beginne wieder mit der Begriffs- und Arbeitsfelddifferenzierung. Versteht man unter „Mythos“ eine bestimmte Denkform, so kann er mit der polytheistischen Weltanschauung gleichgesetzt werden. Der so verstandene Mythos *ist* eine Ideologie₂; diese stellt eine Variante der religiösen Weltanschauung dar. Wie andere Weltanschauungen, so kann auch die mythische ein soziopolitisches Programm (Ideologie₃) entwickeln. Die mythisch-polytheistische Weltanschauung besteht aus der Sicht der undogmatischen Aufklärungsphilosophie areligiösen Typs zu einem erheblichen Teil aus bedürfniskonformen Fehleinschätzungen (Ideologien₁).

¹⁴⁴ Ich spreche also nicht generell von den „sakralen Stätten der [modernen] Ideologien_[3]“ (32).

Mit Zima wende ich mich gegen „eine undifferenzierte Verwendung des Wortes *Mythos*“ (34); vgl. Tepe 2001. Dann aber trennen sich gleich wieder die Wege. Zima behauptet generell, „daß die Ideologie_[3] eine moderne Erscheinung ist, während der Mythos eher archaischen Gesellschaftsordnungen angehört“ (34). Soziopolitische Programme sind jedoch ein altes Phänomen. Jede religiöse Weltanschauung, die bestrebt ist, die jeweilige soziopolitische Ordnung zu gestalten, muss ein zu den jeweiligen Grundannahmen passendes soziopolitisches Programm hervorbringen.

Roland Barthes' Essaysammlung *Mythologies* bzw. *Mythen des Alltags* „siedelt den Mythos nicht nur in der modernen, bürgerlichen Industriegesellschaft an, sondern stellt ihn immer wieder als Bestandteil der bürgerlichen Ideologie_[1] oder des bürgerlichen Denkens dar“ (35). Das ist ein für die Arbeitsfelddifferenzierung wichtiger Fall: Der Mythos im Sinne von Barthes hat *überhaupt nichts* mit einer polytheistischen Weltanschauung zu tun – es geht in der Hauptsache um die Kritik an einem bestimmte Interessen befriedigenden Denken, das etwas Geschichtliches, Veränderliches zu einem Natürlichen, Unveränderlichen hypostasiert. Die theoretische Konstruktion zeigt dabei eine gewisse Nähe zu marxistischen Denkansätzen. Barthes liefert unter dem Stichwort „Mythos“ also einen marxismusnahen Beitrag zur *erkenntniskritischen Ideologieforschung*.

Bezogen auf die Mythostheorien von Claude Lévi-Strauss und Mircea Eliade heißt es:

Die Tatsache, daß der Mythos eine Brücke von der Vergangenheit zur Gegenwart und zur Zukunft schlägt, ist vorerst weniger wichtig als seine Ausrichtung auf das *Vergangene*, das *Heilige* und das *Übernatürliche*, durch die er sich wesentlich von modernen Ideologien_[3] unterscheidet, die zwar von vergangenen Ereignissen ausgehen können, sich aber vorwiegend mit gegenwärtigen sozialen Problemen befassen: Den Faschisten und Nationalsozialisten ging es nicht so sehr darum, die römisch-imperiale oder germanische Vergangenheit des italienischen oder deutschen Volkes zu erkennen oder zu erzählen, sondern um die Verwertung dieser teils realen, teils imaginierten Vergangenheit im politischen Alltag der 20er und 30er Jahre. (35)

1. Ideologien₃, die mit einer religiösen Weltanschauung verbunden sind, gerade auch solche der Moderne, weisen auf der Begründungsebene ebenfalls eine „Ausrichtung auf das *Vergangene*, das *Heilige* und das *Übernatürliche*“ auf. Daher kann dies nicht als das wesentliche Unterscheidungskriterium von modernen Ideologien₃ dienen.
2. Dort, wo Menschen im Rahmen einer religiösen und speziell einer polytheistischen Weltanschauung damit beschäftigt sind, die jeweilige Gesellschafts- und Lebensordnung zu gestalten, gilt auch von ihnen, dass sie „zwar von vergangenen Ereignissen ausgehen können, sich aber vorwiegend mit gegenwärtigen sozialen Problemen befassen“. Erzählungen von der Urzeit spielen in diesem Zusammenhang zwar eine wichtige Rolle, werden aber zur Lösung aktueller Probleme verwendet.
3. Die praktische Anwendung der modernen Ideologie₃ der Faschisten und Nationalsozialisten zu beschreiben, ist eine Sache – eine andere ist es, deren weltanschauliche Prämissen freizulegen. Zumindest einige Varianten der nationalsozialistischen Ideologie₂ sind dem religiösen Spektrum zuzuordnen, teilweise sogar mit Bezügen zum Mythos i.e.S., d.h. zur polytheistischen Weltanschauung.

Im Gegensatz zur [modernen] Ideologie_[3] hat der Mythos nicht die Aufgabe, Individuen und Gruppen gegen andere Individuen und Gruppen (und für bestimmte Zwecke) zu mobilisieren; er erfüllt eher eine deutende, hermeneutische Funktion, die sich nicht auf die gegenwärtigen sozialen Probleme bezieht, sondern auf die Beziehungen zwischen Mensch und Natur. (36)

Verglichen werden können einerseits unterschiedliche weltanschauliche Grundannahmen und andererseits unterschiedliche soziopolitische Programme. Auch aus dem mythisch-polytheistischen Denken wird ein solches Handlungsprogramm gewonnen, und *dieses* hat z.B. im Kriegsfall „die Aufgabe, Individuen und Gruppen gegen andere Individuen und Gruppen (und für bestimmte Zwecke) zu mobilisieren“; es bezieht sich also auch „auf die gegenwärtigen sozialen Probleme“. Vom *Weltbild* kann man hingegen sagen, dass es „eher eine deutende, hermeneutische Funktion“ hat, die sich unter anderem „auf die Beziehungen zwischen Mensch und Natur“ richtet. Die terminologische Stra-

tegie, „die Ideologie_[3] modernen und den Mythos archaischen Gesellschaften zuzuordnen“ (36), erweist sich somit auch in dieser Hinsicht als problematisch.

Zima behauptet ferner,

daß ein Mythos einer ganzen Stammesgesellschaft gehört und die Rollen, Riten und Hierarchien in dieser Gesellschaft rechtfertigt; eine [moderne] Ideologie_[3] dagegen wird nie von allen Mitgliedern einer modernen Gesellschaft anerkannt. [...] Formal betrachtet ähnelt der archaische Mythos den Großreligionen (Christentum, Islam) in deren feudaler Phase: Er ist ein Universalsystem, an dem sich eine ganze Gesellschaft orientiert. (36)

Die kognitive Ideologietheorie geht anders vor. Zunächst wird eine bestimmte Weltanschauung charakterisiert, z.B. die polytheistische – der Mythos. Dann erst wird untersucht, welchen Status sie in einer Gesellschaft hat, z.B. den des „Universalsystem[s], an dem sich eine ganze Gesellschaft orientiert“. Der Mythos wird nicht *immer* von einer ganzen Stammesgesellschaft akzeptiert; das polytheistische Denken bleibt polytheistisch auch dann, wenn es mit einer anderen Denkweise konkurriert und zurückgedrängt wird. Eine polytheistische Weltanschauung, die nur von *einigen* Mitgliedern einer Gesellschaft anerkannt wird, ähnelt damit in funktionaler Hinsicht einer modernen Ideologie₃.

Nach *Sprachempfehlung 1* (vgl. ERGÄNZUNG 3) sollte das Wort „Ideologie“ – und Entsprechendes gilt für „Mythos“ – nie ungeklärt verwendet werden. Wenn etwa Leszek Kolakowski formuliert „Einen Sonderfall der Ideologie stellt der Mythos dar“ (36), so ist zunächst einmal zu klären, was er hier unter „Ideologie“ und „Mythos“ versteht. Zima neigt wie in vielen anderen Fällen dazu, sogleich eine Symbiose und Wechselbeziehung zwischen den *essenziellistisch* verstandenen Größen Mythos und Ideologie anzunehmen. Zuzustimmen ist ihm jedoch, wenn er sich dagegen wendet, dass „undifferenziert vom ‚faschistischen Mythos‘ oder vom ‚Mythos der klassenlosen Gesellschaft‘“ (37) geredet wird. Es ist nicht verboten, „vom Napoleon-Mythos, vom Stalin-Mythos oder Bismarck-Mythos“ (37) zu sprechen, einen kognitiv-wissenschaftlichen Wert haben die Aussagen aber nur dann, wenn erkennbar ist, was genau darunter verstanden wird.

Vom mythischen *Denken* sind mythische *Erzählungen* zu unterscheiden. Wenn Zima behauptet, im Nationalsozialismus würden „germanische Mythen [...] eine wichtige Rolle“ (37) spielen, so wäre zu klären, welche Erzählungen dieser Art verwendet werden und welche überzeugungssystemkonforme Deutung sie erfahren. In diesem Arbeitsfeld wird z.B. untersucht, „welche Rollen archaische Mythen in modernen Ideologien_[3] spielen: etwa keltische Mythen in konservativen britischen, irischen oder französischen Rhetoriken“ (37). In einem anderen Arbeitsfeld bewegt man sich hingegen, wenn man die „semantischen Oppositionen wie germanisch/mediterran, germanisch/slavisch oder arisch/semitisch“ (37), mit denen die Ideologie₃ des Nationalsozialismus arbeitet, untersucht.

Bezogen auf Eliades Unterscheidung zwischen *wahren* und *falschen* mythischen Geschichten meint Zima,

daß auch die [moderne] Ideologie_[3] eine Geschichte oder Erzählung ist, die vom Ideologen als „wahr“ definiert wird, und zwar im Gegensatz zu den vielen „unwahren“ oder „falschen“ Erzählungen: den anderen Ideologien_[3]. Der [moderne] Ideologe_[3] [...] beruft sich häufig auf die Dichotomie *wissenschaftlich/unwissenschaftlich*. Dies ist einer der Gründe, weshalb „Ideologie“ nicht unabhängig von der Wissenschaft oder der Theorie zu erklären ist (38).

1. Ein soziopolitisches Programm stellt keine Geschichte oder Erzählung im üblichen Sinn dar, es kann aber mit bestimmten Erzählungen *verbunden* sein; manchmal wird aber auch eine bestimmte *Sicht der Geschichte* als (große) Erzählung bezeichnet.
2. Einige moderne Ideologien₃, wie z.B. der Kommunismus werden zu Theorien ausgebaut, die mit wissenschaftlichem Erkenntnisanspruch auftreten und in dogmatischer Einstellung als definitive Wahrheit ausgegeben werden; sie werden von den definitiv falschen soziopolitischen Programmen abgegrenzt. Eine Ideologie₃ kann jedoch auch auf undogmatische Weise vertreten werden; vgl. Kapitel 3.5. Ob sich moderne Ideologien₃ in *allen* Fällen und sozusagen wesentlich „auf die Dichotomie *wissenschaftlich/unwissenschaftlich*“ beziehen, bedarf wie bereits gesagt näherer Untersuchung. Deshalb steht auch die generelle Behauptung, moderne Ideologie₃ sei „nicht unabhängig von der Wissenschaft oder der Theorie zu erklären“, weiterhin zur Diskussion. Ferner beschwören nur *einige* moderne Ideologien₃ „die Vergangenheit [...], um es ihren Anhängern zu er-

leichtern, sich in der Gegenwart und der Zukunft zu orientieren“ (138). Lévi-Strauss *generelle* These, nichts ähnele dem mythischen Denken mehr als die politische Ideologie₃, ist daher mit Vorsicht zu genießen.

4.4 Weltanschauung und Ideologie

Eine Weltanschauung (vgl. Kapitel 3.8) *ist* eine Ideologie₂, aus der wiederum ein soziopolitisches Programm erwachsen kann. Viele Weltbildannahmen (Ideologie_{2,1}) stellen bedürfniskonforme Irrtümer (Ideologien₁) dar – Weltanschauungen können aber nicht generell als „Typus des ideologischen₁ Denkens“ (39) eingeordnet werden.

Zima zitiert Jakob Barion:

Weltanschauung sieht von ihrem ideologischen Wahrheitsanspruch aus die Vertreter anderer Weltanschauungen als Feinde, da diese nach ihrer Meinung es verhindern, daß die Wahrheit sich unter allen Menschen durchsetzt. Weltanschauungskampf ist Kampf um die Alleinberechtigung einer Ideologie₂, er wird daher mit größter Erbitterung geführt und kennt keinen Kompromiß, weil *die* Wahrheit siegen muß. (39)

Damit wird die *in dogmatischer Einstellung* vertretene Ideologie₂ treffend beschrieben; Barion erkennt aber nicht, dass eine Weltanschauung auch auf undogmatische Weise akzeptiert werden kann. Dann aber geht es nicht „um die Alleinberechtigung einer [modernen] Ideologie₂“ und um den „Anspruch auf die totale Wahrheit“ (39), sondern nur noch um ihre Überlegenheit nach spezifischen Kriterien; vgl. ERGÄNZUNG 20.

Bezogen auf Weltanschauungen unterscheidet Zima „zwischen psychologisch-individualistischen und soziologischen Betrachtungsweisen und Definitionen“ (39). Der kognitiven Ideologietheorie zufolge werden *beide* Betrachtungsweisen benötigt. Eine Weltanschauung stellt zunächst einmal das Überzeugungssystem eines *Individuums* dar, „mit dessen Hilfe sich der Einzelne in der Wirklichkeit orientiert“ (39) – wie sowohl Wilhelm Dilthey als auch Karl Jaspers zu Recht betonen. Auf der anderen Seite können bestimmte Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen aber *von mehreren Individuen geteilt* werden. Die von einer Gruppe von Menschen akzeptierten weltanschaulichen (und dann auch soziopolitischen) Überzeugungen sind soziologisch im Hinblick „auf kollektive Orientierungen, Bedürfnisse und Interessen“ (39) zu betrachten. Es sollte daher zwischen Weltanschauungs-Psychologie und -Soziologie differenziert werden. In der Weltanschauungs-Psychologie werden z.B. Weltbilder „vor allem auf das individuelle Erleben bezogen“ (39). Weltanschauungen sind indes sowohl „auf die psychischen Bedürfnisse des Einzelnen als auch „auf Gruppensituationen und Gruppeninteressen“ (40) zu beziehen, da sie die Lebensbewältigung einerseits von einzelnen Individuen, andererseits von Gruppen steuern.

Wenn Jaspers von der „*Idee eines absoluten, allgemeingültigen, allumfassenden Weltbildes*“ (39) ausgeht, so zeigt dies, dass er sich in der weltanschaulichen Dimension von der dogmatischen Haltung nicht vollständig gelöst hat. Zimas Frage „Gibt es ‚jenseits‘ der kontingenten Standpunkte einen ‚notwendigen‘, nicht-kontingenten Standort?“ (40) ist aus der Sicht der undogmatischen Aufklärungsphilosophie ebenfalls mit *nein* zu beantworten – ein archimedischer Punkt ist nicht verfügbar.

Im soziologischen Kontext greift Zima auf Überlegungen Karl Mannheims zurück: „Die Weltanschauung wird nicht länger auf die psychischen Bedürfnisse des Einzelnen bezogen, sondern auf Gruppensituationen und Gruppeninteressen. In *dieser* Hinsicht deckt sich Mannheims Ansatz mit meinem eigenen.“ (40) Wie die kognitive Ideologietheorie Mannheims Ansatz einschätzt, ist in ERGÄNZUNG 24 dargelegt. Demnach hängt es mit der objektiven Lebenssituation einer Gruppe zusammen, welche Ideologie_{2/3} in ihr dominiert. Auch mein Konzept geht also auf „den sozio-historischen (kulturellen) Standort des Subjekts und seiner Gruppe oder Schicht (Klasse)“ (40) ein, wobei vom Vorgehen Mannheims und Zimas jedoch aus an anderer Stelle zu diskutierenden Gründen abgewichen wird.

Eine Ideologie₂, eine Weltanschauung ist nicht nur „im Extremfall“, sondern *immer* „ein begriffliches und kategoriales, d.h. ein noetisches System [...], zu dessen Bestandteilen eine Ethik, eine Ästhetik und eine Politik gehören können“ (41). Aus einer bestimmten Weltanschauung kann ein spe-

zifisches soziopolitisches Programm (Ideologie₃) *erwachsen*; dieses ist jedoch *niemals* selbst „eine Totalideologie_[2] oder Weltanschauung“ (41). Das hat auch institutionelle Konsequenzen, auf die Zima – obwohl er die Grundunterscheidung zwischen Ideologie₂ und ₃ nicht sauber trifft – richtig hinweist: „Eine politische Partei oder Gewerkschaft mag neben politischen und wirtschaftlichen auch moralische oder ästhetische Grundsätze befolgen; eine Ethik, Ästhetik oder gar Erkenntnistheorie würden die Partei- oder Gewerkschaftsmitglieder in ihren Organisationen wohl vergeblich suchen.“ (41) Das hängt damit zusammen, dass die moderne Ideologie₃ von Parteien und Gewerkschaften in *einigen* Fällen nicht exklusiv an eine bestimmte Ideologie₂ gebunden sind, weil man gerade Anhänger *mehrerer* Weltanschauungen ansprechen will, die eben deshalb zu *unterschiedlichen* Ethiken, Ästhetiken und Erkenntnistheorien tendieren. Das gilt jedoch nicht für *alle* Fälle; so weist Zima selbst z.B. auf „totalitäre Parteien“ hin, „die die Erschaffung einer neuen Kultur planen“ (41).

Danach differenziert Zima „zwischen Ideologie und Weltanschauung“: „Während zahlreiche Ideologien als wirtschaftliche oder politische *Ad-hoc*-Konstruktionen oft einen niedrigen Kohärenzgrad aufweisen, sind Weltanschauungen oder Weltbilder Totalitäten oder Systeme, die viele verschiedene Sphären des sozialen Lebens integrieren: Wirtschaft, Politik, Ethik, Metaphysik, Ästhetik, Wissenschaft etc.“ (41) Die kognitive Ideologietheorie verwendet eine andere Terminologie:

1. Sie setzt Ideologien₂ und Weltanschauungen gleich.¹⁴⁵ Diese bestehen aus einem Weltbild und einem Wertsystem; die Ausdrücke „Weltanschauung“ und „Weltbild“ werden also nicht synonym verwendet.
2. Unterschieden wird zwischen *impliziten* und *expliziten*, d.h. ausformulierten Ideologien₂.¹⁴⁶ Implizite Weltanschauungen können als „*Ad-hoc*-Konstruktionen“ bezeichnet werden, die „oft einen niedrigen Kohärenzgrad aufweisen“. Der Übergang zur Explikation dessen, was zuvor nur implizit anerkannt war, führt in der Regel auch zur *Systematisierung* einer Weltanschauung, wobei man Widersprüche bzw. Inkohärenzen zu vermeiden versucht. Auch von impliziten Weltanschauungen gilt jedoch, dass sie „viele verschiedene Sphären des sozialen Lebens integrieren: Wirtschaft, Politik, Ethik, Metaphysik, Ästhetik, Wissenschaft etc.“ – sie tun dies nur auf weniger kohärente Weise als die expliziten Ideologien₂. Entsprechend ist zwischen *impliziten* und *expliziten* Ideologien₃ zu differenzieren.

Zima erwähnt in diesem Zusammenhang den Hegelianismus, den (Neo-)Kantianismus und den Existentialismus (vgl. 41). Hier handelt es sich um *explizite* Weltanschauungen *philosophischen* Typs, welche bestimmte Weltbildannahmen – die in einigen Fällen religiöser Art sind – und Wertüberzeugungen *in begrifflich-theoretischer Form* entfalten. Im Alltagsleben sind demgegenüber zumeist implizite Weltanschauungen wirksam. Wenn Lucien Goldmann annimmt, „daß die Weltanschauung (*vision du monde*) nur in den ‚großen‘ philosophischen, theologischen und literarischen Werken der Weltliteratur vorkommt: nicht jedoch in der sozialen Wirklichkeit des Alltags“ (41), so lässt sich das – wenn man die Wertung ausklammert – auf die eingeführte Unterscheidung zwischen der expliziten und der impliziten Weltanschauung beziehen. Die „von Goldmann untersuchte tragische Weltanschauung Pascals und Racines“ (42) stellt – eingehendere Untersuchungen sind an dieser Stelle nicht möglich – eine *explizite* Ideologie₂ dar.

4.5 Sprache und Ideologie

Die Sprache ist keine Ideologie_{2/3}, aber sie wird von den jeweils wirksamen Ideologien_{2/3} *geprägt*. Auch bedürfniskonforme Fehleinschätzungen (Ideologien₁) schlagen sich in der Sprache nieder, und bestimmte sprachliche Strukturen begünstigen die Entstehung bestimmter Ideologien₁; vgl. Kapitel 6.1.4. Abzulehnen ist es daher, wenn Barthes „die Sprache in ihrer Gesamtheit für ideologisch_[1]“ bzw. für „faschistisch“ (43) erklärt. Zima zitiert Olivier Reboul: „Nicht die Sprache ist ideologisch_[1],

¹⁴⁵ Dann aber gilt nicht, „daß jede Weltanschauung zwar Ideologie_[2] ist, nicht aber jede Ideologie_[2] Weltanschauung“ (42).

¹⁴⁶ Das entspricht in etwa der Unterscheidung „zwischen den noetisch anspruchslosen und manchmal auch inkohärenten Ideologien_[2] des Alltags und den [...] Weltanschauungen der Philosophen, Historiker oder Künstler“ (42).

sondern der Gebrauch, den man von ihr macht.“ (44) In Anlehnung an Zima kann gesagt werden, „daß Ideologien_[1/2/3] in der Sprache und vorwiegend (obwohl nicht ausschließlich) durch die Sprache wirken“ (45).

Die sprachliche Kompetenz ist „in den verschiedenen Gesellschaftsschichten [...] ungleich stark ausgeprägt“ (43); das trägt zur Verfestigung der jeweiligen Herrschaftsverhältnisse bei – und sichert damit auch die Dominanz der Ideologien_{3/2}, auf denen diese Herrschaftsverhältnisse *beruhen*. Insofern besteht ein Zusammenhang zwischen bestimmten sprachlichen Phänomenen und der Ideologie_{3/2}.¹⁴⁷

Der Unterschied zwischen Sprechern des *elaborated code* und des *restricted code* besteht im wesentlichen darin, daß es den Angehörigen der gebildeten, der herrschenden Schicht leichter fallen wird, sich in den verschiedenen ideologischen_[3/2] Sprachen auszudrücken und die Angehörigen der Unterschicht in jeder beliebigen Rhetorik (der konservativen, der liberalen oder der sozialistischen) zu überrunden. (43)

Wer z.B. über „Bernsteins *elaborated code*“ verfügt, kann jedoch „verschiedene, miteinander unvereinbare Ideologien_[3/2]“ (43) vertreten. „Politiker wie Benito Mussolini und Schriftsteller wie André Malraux, George Orwell und Drieu Laroche haben gezeigt, dass das ideologische_[3/2] Oszillieren innerhalb eines und desselben Kodes möglich ist.“ (44)

Die Sprache lässt sich als ein übergreifendes System begreifen, innerhalb dessen Ideologien_{1/2/3} entstehen, was wiederum nicht ausschließt, dass diese „transkulturell oder interkulturell wirken können“ (46).

4.6 Werbung und Ideologie

Für jede Ideologie_{2/3} wird in bestimmter Hinsicht geworben, und Ideologien₁ werden durch solche Werbung mitverbreitet. Als *Ideologen*_{2/3} können diejenigen Menschen bezeichnet werden, die in der Öffentlichkeit als führende Vertreter einer *expliziten* Ideologie_{2/3} auftreten und für sie werben, indem sie direkt oder indirekt zur „Verwirklichung bestimmter Werte“ (47), die für eine Weltanschauung und/oder ein soziopolitisches Programm von zentraler Bedeutung sind, aufrufen.

Die Werbung i.e.S., die zum Kauf von Gebrauchsgütern oder Dienstleistungen anreizt, ist als besondere Form der Werbung i.w.S. zu begreifen. Im Rahmen der Werbung i.e.S. kann sowohl die bewusste als auch die unbewusste *Fehlinformation* über die angepriesenen Waren auftreten. Zima weist darauf hin, „daß viele Politiker für ihre Zielsetzungen und Ideologien₃ ‚werben‘ und sich in zunehmendem Maße der Reklametechnik bedienen“ (48).

Bei der Untersuchung der Werbung i.e.S. ist zwischen kognitiven und wertenden Aktivitäten zu unterscheiden. Eines ist es *festzustellen*, dass z.B. die Bezeichnung eines Lokals als *exklusiv* dazu dient anzuzeigen, dass es erstens „einer bestimmten Preisklasse angehört“, dass es zweitens vorrangig von bestimmten Gruppen besucht wird und drittens „den Vorstellungen und Wünschen dieser Gruppen entspricht“ (46). Etwas anderes ist, diese Art der Werbung im Licht einer bestimmten (modernen) Ideologie₃ *kritisch zu bewerten*.

Zima äußert sich auch zu der Frage, ob „die Sprachen der Werbung ideologische_[3] Rhetoriken sind“:

Ich glaube nicht. Denn die Sprache der Werbung hat nicht bestimmte konservative, liberale, sozialistische oder anarchistische Werte und Wertsetzungen zum Gegenstand, sondern den Marktwert selbst: den Tauschwert. Auf funktionaler Ebene zeigt sich, daß sie zwar auch – wie die [moderne] Ideologie_[3] – Gruppen und Individuen an bestimmten Zielen orientieren und mobilisieren soll; während aber der Ideologe_[3] die Verwirklichung bestimmter Werte (christliche Gemeinschaft, Sozialismus, Freiheit, Anarchie) anstrebt, kennt der Werbefachmann nur ein Ziel: die Steigerung der Umsatzraten oder den Tauschwert als Gewinn. (47)

¹⁴⁷ Ferner begünstigen bestimmte sprachliche Strukturen „die Männer den Frauen [...] gegenüber“ (45) und stützen so Ideologien_{3/2} mit patriarchalen Komponenten. Auf der anderen Seite sind Frauen jedoch in der Lage, die Herrschaftsverhältnisse im Licht „neuer Ideologien_[3/2] und neuer Werturteile“ „auf semantischer, syntaktischer und narrativer Ebene in Frage zu stellen“ (45).

Zwischen dem Ziel, eine Gesellschaft im Sinne eines bestimmten soziopolitischen Programms zu gestalten, und dem Ziel, zum Kauf bestimmter Waren anzureizen, um so eine „Steigerung der Umsatzraten“ zu erreichen, ist zunächst einmal zu unterscheiden. Zu bedenken ist jedoch, dass der Werbefachmann – wie andere Menschen auch – einer bestimmten Ideologie_{3/2} verpflichtet ist. Das bedeutet, dass er zumeist für *mit seinem Wertesystem im Einklang stehende Waren* wirbt und – mit welchem Bewusstseinsgrad auch immer – Werbung betreibt, um einen *überzeugungssystemkonformen Lebensstil* zu fördern. Die Werbeaktivitäten dienen zwar *unmittelbar* dazu, Kaufanreize zu setzen, sie werden aber jeweils getragen von einer Ideologie_{3/2}, zu der in den meisten Fällen auch die Bejahung der Marktwirtschaft gehört. Die Verbindung zwischen den Hintergrundüberzeugungen und dem Ziel, durch Werbung zur Gewinnsteigerung beizutragen, wird insbesondere dort erkennbar, wo es um die Waren geht, die gemäß den eigenen Überzeugungen als besonders wertvoll erscheinen, z.B. weil sie gut zu einer ökologischen Orientierung passen. Hier wird im Idealfall die Durchsetzung einer ökologischen Ideologie_{3/2} sowohl durch den Verkauf der Öko-Waren als auch durch das dadurch gewonnene Geld gefördert.¹⁴⁸ Entsprechend wird aber auch die Durchsetzung einer Haltung, für die es zu den wichtigsten Zielen im Leben gehört, möglichst viele der jeweils durch die Werbung angepriesenen Waren zu konsumieren, sowohl durch den Verkauf dieser Waren als auch durch das dadurch gewonnene Geld gefördert. Das *wertrationale* ist mit dem *zweckrationalen* Handeln verschränkt (vgl. 47).

Romane, Filme und andere Kunstphänomene haben besonders große Chancen, sich gut zu verkaufen, wenn sie mit der jeweils dominierenden modernen Ideologie_{3/2} im Einklang stehen. So „hat Umberto Eco gezeigt, daß die James Bond-Romane Ian Flemings auf dem Markt besonders erfolgreich sind, weil sie bestimmte Elemente einer konservativen Ideologie₃, d.h. von einem Großteil der Öffentlichkeit akzeptierte Doxa, bestätigen“ (48).

Hinzu kommt, „dass Reklametexte oft ideologisches_{3/2} Vokabular aufnehmen und auf semantischen Gegensätzen wie *frei/unfrei, fortschrittlich/konservativ* oder *dogmatisch/weltoffen* gründen“ (47). Sicherlich wird in vielfach mit solchen Oppositionen gearbeitet, ohne dass ein engerer Bezug zu Ideologien₃ bestehen würde, die z.B. Freiheit, Fortschritt und Weltoffenheit auf ihre Fahnen geschrieben haben; in anderen Fällen, wie etwa bei manchen Öko-Waren, besteht jedoch ein solcher Zusammenhang. Daher kann nicht *generell* behauptet werden: „Während die Ideologie₃ auf semantischen Gegensätzen wie Demokratie/Diktatur, Sozialismus/Kapitalismus, Revolution/Reaktion gründet, dienen der Werbung solche Gegensätze und die ihnen entsprechenden sozialen Werte als *Vorwand* für den Verkauf.“ (48)¹⁴⁹ In Zimas Ansatz fließen bestimmte marxismusnahe Denkmuster ein; vgl. ERGÄNZUNG 22. Hier ist das die These von der „Indifferenz des Tauscherts, seine[r] Gleichgültigkeit allen kulturellen Werten gegenüber“ (49). Zima spricht von der „globale[n] Verwandlung, die das Tauschprinzip in der Sprache inszeniert“ (48).

Anders als die Werbung, die dazu tendiert, Dichotomien in der Ambivalenz und Indifferenz aufzulösen, sind [moderne] Ideologen₃ bestrebt, Individuen und Gruppen mit Hilfe von dualistischen Dogmen zu mobilisieren, und der marktbedingten Indifferenz entgegenzuwirken, die sich in der Atomisierung der Konsumenten niederschlägt, von denen ein jeder seinen *privaten* Interessen nachgeht. [Moderne] Ideologen₃, Moralisten und Politiker sind jedoch auf die *kollektive Solidarität* angewiesen und müssen stets von neuem versuchen, die Indifferenz des Marktes zu überwinden. (49)

1. Zimas essenzialistischer Denkstil zeigt sich auch in dem Versuch, einen klaren „Gegensatz zwischen Werbung und [moderner] Ideologie₃“ (49) zu formulieren. Von der Werbung (i.e.S.) kann man jedoch wie dargelegt nicht *generell* sagen, dass sie Dichotomien bzw. semantische Gegensätze wie z.B. „*frei/unfrei, fortschrittlich/konservativ*“ in der „Indifferenz des Tauscherts“ auflöst.

¹⁴⁸ Einem Händler, der sich nur „an der *Nachfrage* orientiert“, ist es „völlig gleichgültig [...], ob seine Südfrüchte aus Kuba, Südafrika oder Israel stammen“ (49) – einem der ökologischen Ideologie₃ verpflichteten Händler ist dies jedoch keineswegs gleichgültig.

¹⁴⁹ Von der „kommerzielle[n] Sprache“ kann nicht generell behauptet werden, dass sie „die semantischen Gegensätze in der ‚karnevalistischen‘ Ambivalenz und in der Indifferenz aufhebt“ (49).

2. Für moderne Ideologien₃ spielen semantische Gegensätze dieser Art in der Tat eine wichtige Rolle. Dabei arbeitet jedes soziopolitische Programm mit *spezifischen* Oppositionen. Aus dem jeweiligen soziopolitischen Wertsystem ergibt sich, welcher Gegensatz als zentral gilt; Konservative sind anders gepolt als Liberale, Sozialisten usw.
3. Von Ideologen₃ im oben erläuterten Sinn des Worts kann man sagen, dass sie bestrebt sind, Individuen und Gruppen gemäß dem jeweiligen soziopolitischen Programm zu mobilisieren, und dass sie sich dabei der für diese Richtung grundlegenden semantischen Gegensätze bedienen. Nur dort, wo die Ideologen₃ in *dogmatischer* Form vertreten werden, haben diese jedoch den Status von „dualistischen Dogmen“.
4. Da bezogen auf moderne Ideologien₃ aus den genannten Gründen nicht generell von einer „marktbedingten Indifferenz“ gesprochen werden kann, darf auch nicht ohne Weiteres behauptet werden, dass *alle* Ideologien₃ bestrebt sind, „der marktbedingten Indifferenz entgegenzuwirken“. Diese Zielsetzung kommt vielmehr nur denjenigen soziopolitischen Programmen zu, die – wie die marxistische Ideologie₃ – eine Gleichgültigkeit des Tauscherts „allen kulturellen Werten gegenüber“ *postulieren*.¹⁵⁰
5. Generell gilt jedoch, dass „[moderne] Ideologen₃, Moralisten und Politiker“ stets von neuem versuchen, die auf soziopolitische Programme bezogene *Indifferenz der Menschen* zu überwinden, um eine auf die jeweilige Ideologie₃ bezogene „*kollektive Solidarität*“ zu erzeugen.

Ihre Versuche beziehen sich auf mindestens drei Ebenen: auf die sprachliche, auf der semantische Grundsätze und Gegensätze zwischen Protagonisten (Held/Antiheld-Schema) konstruiert werden; auf die soziale, auf der sich Angehörige einer Gruppe angesichts eines realen oder heraufbeschworenen Antagonismus solidarisieren sollen; auf die psychische schließlich, auf der das ambivalente oder indifferente Individuum „vor die Entscheidung“ gestellt werden soll. (49)

Unproblematisch ist die dritte Ebene: Das angesprochene Individuum wird aufgefordert, sich für die jeweilige Ideologie₃ zu entscheiden und sich dann für deren Umsetzung zu einzusetzen. Anders verhält es sich auf den beiden anderen Ebenen:

1. Auf der sprachlichen Ebene wird nach den bisherigen Auskünften mit „semantischen Gegensätzen wie Demokratie/Diktatur, Sozialismus/Kapitalismus, Revolution/Reaktion“ gearbeitet. Unklar ist jedoch, inwiefern dies zugleich „Gegensätze zwischen Protagonisten“ sind und was in diesem Zusammenhang unter dem „Held/Antiheld-Schema“ zu verstehen ist. Hier wären Begriffsklärungen und Beispiele erforderlich gewesen. Zu vermuten ist, dass Zima unter anderem an die marxistische Geschichtsauffassung denkt, der zufolge das Proletariat die historische Mission hat, den Kapitalismus zu überwinden und den Sozialismus aufzubauen. In dieser (dogmatischen) Geschichtstheorie wird dem Proletariat in gewisser Hinsicht die Rolle des *Helden* zugewiesen. Statt von Antihelden sollte man dann besser von *Widersachern* oder *Gegnern* sprechen.¹⁵¹ Die Bourgeoisie und insbesondere die Kapitalisten wollen verhindern, dass der Sozialismus eingeführt wird. Sollte das gemeint sein, so wäre folgende Formulierung vorzuziehen: Jede Ideologie₃ besetzt diejenigen, die sich für die Verwirklichung ihrer Ziele einsetzen, *positiv*, und diejenigen, welche die Verwirklichung dieser Ziele verhindern wollen, *negativ* – die Rollen des Helden und des Gegners werden überzeugungssystemkonform besetzt. Im Rahmen der dogmatischen Einstellung kann daraus der Glaube an die objektive historische Mission einer bestimmten Gruppe erwachsen; vgl. ERGÄNZUNG 22.¹⁵²

¹⁵⁰ Zimas These ist für seine gesamte Ideologietheorie grundlegend. So will er zeigen, „wie in einer Marktgesellschaft, die von dem alle kulturellen, qualitativen Werte negierenden Tauschwert beherrscht wird, den Ideologien₃ die Aufgabe zufällt, bestimmte religiöse, politische, ethische oder ästhetische Werte zu verteidigen“ (235).

¹⁵¹ An späterer Stelle heißt es, dass „in politischen, philosophischen oder wissenschaftlichen Diskursen Helden und Antihelden, Helfer und Widersacher, Auftraggeber und Gegenbeauftragter“ (245) vorkommen.

¹⁵² Zu dieser Interpretation passt das folgende „Verständnis von Althusser's Diskurs: Der marxistische Philosoph als Subjekt (‚Held‘) erhält von der *Wissenschaft* als *Auftraggeber* den Heilsauftrag, ein *Objekt*, nämlich die *marxistische Wissenschaft*, den ‚Historischen Materialismus‘, zu finden und wird dabei mit dem individuellen oder kollektiven *Antisubjekt*,

2. Unbefriedigend ist, dass Zima die Ebene der *Sprache* nicht systematisch mit der des *Denkens* in Verbindung bringt. Die kognitive Ideologietheorie betrachtet Ideologien_{3/2} zunächst einmal als Formen des *Denkens*, die sich dann auch auf sprachlicher Ebene gewissermaßen auskristallisieren. Die marxistische Geschichtstheorie z.B. stellt im Kern eine bestimmte Sicht- bzw. Denkweise der Geschichte dar; aus deren Prämissen ergibt sich, mit welcher semantischen Oppositionen auf der sprachlichen Ebene gearbeitet wird. Es ist ein Hauptdefizit von Zimas Ideologietheorie, die Ebene der Sprache über weite Strecken von der des Denkens *abzutrennen*, was auf eine Verabsolutierung der Sprache hinausläuft.
3. Was die soziale Ebene angeht, so schlage ich folgende Formulierung vor: Eine bestimmte Ideologie₃ konstatiert eine bestimmte *Problemkonstellation* und erhebt den Anspruch, die beste *Lösungsstrategie* bieten zu können; diese wird im Rahmen der dogmatischen Einstellung als die *definitiv richtige* Strategie ausgegeben.

Zima betrachtet den „Ausdruck ‚Ideologie des Konsums‘ oder ‚Konsumideologie‘ als irreführend [...]]; denn die Konsumenten bilden keine homogene Gruppe im soziologischen Sinn [...] Sie sind weit davon entfernt, gemeinsam bestimmte qualitative (ästhetische, politische oder moralische) Werte anzuerkennen.“ (49) Auch in diesem Punkt setze ich die Akzente anders. Ich verstehe unter „Konsumideologie“ oder „Konsumismus“ eine Lebenseinstellung, die bestrebt ist, möglichst viele der jeweils durch die Werbung angepriesenen Waren zu konsumieren. Diese ist – darin stimme ich Zima zu – nicht als (moderne) Ideologie₃ zu charakterisieren: Konsumisten bilden keine relativ „homogene Gruppe im soziologischen Sinn“ wie Konservative, Liberale, Sozialisten usw., die jeweils bestimmte *soziopolitische* Werte anerkennen. Sehr wohl aber handelt es sich um einen *Teil einer Weltanschauung*, denn es wird für einen bestimmten Lebensstil geworben, der den Sinn des Lebens hauptsächlich darin erblickt, mit möglichst großem Lustgewinn attraktive Waren zu erwerben und zu konsumieren. Die Konsumisten schließen sich zwar in der Regel nicht zu einer relativ homogenen Gruppe zusammen, sie erkennen aber de facto bestimmte *ästhetische* und *moralische* Werte (im weiten Sinn des Wortes) an. Wenn Zima behauptet, „in der Sprache der Werbung“ sei keine „kohärente Ideologie₃“ oder gar Weltanschauung“ (53) zu finden, so ist das also nur teilweise zutreffend.

Zima kommt noch einmal auf den „globale[n] Gegensatz zwischen Markt und Ideologie₃“ zurück: „Anders als die feudale Ordnung, in der die Religion von den meisten als Universalsystem [...] anerkannt wurde, wird die spätkapitalistische Gesellschaft von ideologischen₃ Partialsystemen beherrscht, von denen ein jedes darauf aus ist, die Universalstellung des christlichen Glaubens zu usurpieren.“ (150) Hier begeht Zima erneut den Fehler, die Ebenen der Weltanschauung und des soziopolitischen Programms zu vermengen: Eine Ideologie₃ ist ein auf die Gesellschaftsgestaltung gerichtetes Partialsystem. Die *Universalstellung*, die der christliche Glaube einmal innehatte, könnte nur durch eine andere Ideologie₂, die ihrerseits mit einer bestimmten Ideologie₃ verbunden ist, erlangt werden. Ferner bleibt unberücksichtigt, dass das Streben nach einer *exklusiven* Universalstellung für einen bestimmten Ideologie_{3/2}-komplex für das *dogmatische* Stadium kennzeichnend ist, während man sich im *undogmatischen* von ihm gelöst hat.

4.7 Propaganda und Ideologie

Unter Propaganda versteht die kognitive Ideologietheorie wertneutral die Werbung für Ideologien_{3/2}. Der Propagandist einer (modernen) Ideologie₃ fällt daher mit dem (modernen) *Ideologen*₃ zusammen, d.h. mit demjenigen Menschen, der in der Öffentlichkeit als führender Vertreter einer *expliziten* Ideologie_{3/2} auftritt und für sie wirbt; vgl. Abschnitt 4.6. Die Anfälligkeit für Irrtümer und insbesondere für bedürfniskonforme Irrtümer (Ideologien₁) besteht bei den Ideologien_{3/2} grundsätzlich (vgl. Kapitel 5.1), in besonderem Maß aber bei der gezielten Werbung für sie, d.h. bei der Propagandatätigkeit,

dem (oder den) *bürgerlichen Philosophen* konfrontiert, der im Namen des *Gegenauftraggebers* *Ideologie₁* handelt und sich dabei verschiedener *Widersacher* (etwa einiger idealistischer Philosophen) bedient, um dem Marxisten sein Objekt streitig zu machen. Die Helfer des Marxisten sind in diesem Fall, außer Marx selbst, Spinoza, Comte und Bachelard.“ (246f.)

welche Menschen direkt zum soziopolitischen und/oder weltanschaulichen Engagement bewegen, zum Handeln motivieren will. Eine spezielle Variante ist die *dogmatische* Propaganda, d.h. die Werbung für eine in dogmatischer Einstellung vertretene Ideologie_{3/2}. George Orwells Newspeak in 1984 ist ein fiktives Beispiel dafür: Diese Art der Sprache ist erstens an den dogmatischen Anspruch gebunden, die absolut gültige Ideologie_{3/2} zu vertreten, und in ihr treten diverse Ideologien₁ auf. Durch Slogans wie „War is peace, freedom is slavery“ (50) werden Phänomene ins Gegenteil verkehrt, um die in der Textwelt bestehenden ideologie_{3/2} geprägten totalitären Herrschaftsverhältnisse der Kritik entziehen zu können.

Zima rät, „Elemente einer Propagandarede der Ideologie_[3], d.h. der ideologischen_[3] Semantik zuzuordnen, aus der sie hervorgegangen ist. Erst dann kann ihre Funktion bestimmt und im Kontext kritisiert werden“ (51). Das, was im Licht einer *konkurrierenden* Ideologie₃ unsinnig erscheint, erweist sich im Kontext der *zugehörigen* Ideologie₃ häufig als sinnvoll; vgl. Kapitel 3.2. So halten z.B. einige Sozialisten den „Ausdruck ‚konservative Revolution‘“ (51) für unsinnig bzw. widersprüchlich; lässt man sich hingegen auf das Denken des Gegners ein, so wird erkennbar, dass das nicht zutrifft – es wird eine soziopolitische Umwälzung (Revolution) angestrebt, die zu einem Zustand führt, den es in gewisser Hinsicht früher bereits einmal gegeben hat (konservativ).

Fraglich ist allerdings, ob es in solchen Fällen erforderlich ist, zwischen der modernen Ideologie₃ und der Propagandarede zu unterscheiden, denn der Begriff der konservativen Revolution ist ja Bestandteil eines bestimmten soziopolitischen Programms – er tritt nicht erst auf der sekundären Ebene der Propaganda bzw. Werbung auf. Zima neigt dazu, bestimmte Elemente exklusiv der Propaganda zuzuschreiben, die bereits der zugrunde liegenden modernen Ideologie₃ zukommen. So weist er auf den „in der Zwischenkriegszeit von Kommunisten geprägte[n] Ausdruck ‚Sozialfaschismus‘“ hin, um zu zeigen, „wie Propaganda die Sprache entwertet“ (51). Die Rede vom Sozialfaschismus stellt nach meiner Auffassung jedoch kein bloßes Propagandaphänomen dar, das von der eigentlichen sozialistisch-kommunistischen Ideologie₃ abweicht und deren Grundlagen „in Frage stellt“ (51); sie ist vielmehr als Ausdruck einer *Modifikation der Ideologie₃ selbst* zu betrachten. Entsprechend ist, wenn Zima mit Lutz Winckler von „zahlreiche[n] Ungereimtheiten und Absurditäten in Hitlers Rhetorik“ (51) spricht, zu vermuten, dass es sich um Ungereimtheiten, Widersprüche usw. *in der nationalsozialistischen Ideologie₃ selbst* handelt, nicht nur um solche der zu Werbezwecken eingesetzten Rhetorik.¹⁵³

Zimas Erklärungsmuster „Die Propagandisten weichen um des Motivationseffekts willen von der jeweiligen (modernen) Ideologie₃ ab“ ist auf solche Fälle nicht anwendbar. Auf einer untergeordneten Ebene macht es jedoch Sinn. In der Propaganda und insbesondere in der dogmatischen Propaganda werden nämlich häufig „primitive[] Argumentationsformen“ (52) verwendet, welche die Theoreme der zugrunde liegenden Ideologie₃ *stark vereinfachen*, um sie leichter unter Volk bringen zu können. Auf dieser Ebene ist zwischen moderner Ideologie₃ und *vereinfachender, aber emotional wirksamer* Propaganda zu unterscheiden; in diesen Fällen kann es zu Verstößen der Propagandisten gegen „die semantischen Regeln ihrer Ideologien_[3]“ (51) kommen. Der Rückgriff auf vereinfachende, aber emotional wirksame Darstellungs- und Argumentationsformen ist aber auch in der Werbung i.e.S. weit verbreitet; vgl. Abschnitt 4.6. Für beide Dimensionen gilt, dass eine „Reduktion der Differenzen“ vielfach „durch sehr einfache Konnotationen erreicht [wird], die sich über kausale, genetische und funktionale Beziehungen hinwegsetzen und über sie hinwegtäuschen“ (52).

Zima wiederholt in diesem Kontext seine bereits durch Differenzierung aufgelöste These vom „grundlegenden Unterschied“ zwischen Werbung und Ideologie₃: „Während die Propaganda – zumindest prinzipiell – den Dualismus der [modernen] Ideologie_[3] gegen die Ambivalenzen und die Indifferenz des Marktes verteidigt, weil sie Gruppen für oder gegen bestimmte Zielsetzungen mobi-

¹⁵³ Daher entfällt – zumindest in vielen Fällen – auch die Notwendigkeit, das Abweichen der Propagandaredner von der eigentlichen Ideologie₃ zu *erklären*. Zima begreift zu diesem Zweck „[d]ie Propaganda(rede) [...] als *eine extreme Form der Ideologie_[3/2]* [...], deren Exponenten es nicht in erster Linie um die von ihnen verteidigten ideologischen_[3/2] Werte zu tun ist, sondern unmittelbar um die Macht“ (52).

lisieren soll, kennt der Diskurs der Werbung nur eine Motivation: den wertindifferenten Tauschwert.“ (53) Dass „in der Werbung immer wieder ideologische_[3] Elemente, Bestandteile verschiedener Ideologien_[3], aufgezeigt werden können“ (53), hängt in *einigen* Fällen jedoch damit zusammen, dass die Werbung von einer bestimmten modernen Ideologie_[3], etwa ökologischer Art, gesteuert wird. Bestimmte Waren werden dann nicht nur als *umweltfreundlich* etikettiert, um „die Umsatzraten zu steigern“ (53), sondern es wird die Produktion umweltfreundlicher Waren angestrebt, und die Werbung weist auf emotional wirksame Weise auf diesen Zusammenhang hin. Ein so gepolter Werbefachmann ist eben doch „[a]n der Ideologie_[3] als solcher, an ihren ‚Wahrheiten‘ und Dichotomien [...] interessiert“ (53).

5. Schlussbemerkung

In späteren Aufsätzen zur Ideologietheorie – von denen hier exemplarisch Zima 1995 und Zima 2008 angeführt werden – sind hinsichtlich der Grundannahmen keine größeren Theorieveränderungen zu erkennen.

Literatur¹⁵⁴

Das Literaturverzeichnis des Buches *Ideologie* wird hier erneut veröffentlicht, es wird jedoch erweitert durch die **fett** gesetzten Hinweise auf die in den Ergänzungen verwendeten Texte. Die speziell in ERGÄNZUNG 22 *Bedürfniskonformes Denken im Marxismus* benutzte Fachliteratur zu Marx und Engels ist dort in Abschnitt 8 aufgelistet.

Albert, Hans (1972): *Konstruktion und Kritik. Aufsätze zur Philosophie des kritischen Rationalismus*, Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag.

Albert, Hans (1973): *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, München: R. Piper & Co. Verlag.

Albert, Hans (1975): *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Albert, Hans (1976): *Aufklärung und Steuerung. Aufsätze zur Sozialphilosophie und zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften*, Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag.

Albert, Hans (1978): *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Arzheimer, Kai (2009): „Ideologien“, in: Viktoria Kaina / Andrea Römmele (Hrsg.) (2009), *Politische Soziologie. Ein Studienbuch*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 83-108.

Bacon, Francis (1990): *Neues Organon*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Barth, Hans (1974): *Wahrheit und Ideologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Bay, Hansjörg / Hamann, Christof (Hrsg.) (1995): *Ideologie nach ihrem ‚Ende‘. Gesellschaftskritik zwischen Marxismus und Postmoderne*, Opladen: Westdeutscher Verlag.

Bay, Hansjörg / Hamann, Christof (1995a): „Vorwort“, in: Hansjörg Bay / Christof Hamann (Hrsg.) (1995), S. 9–16.

Birnbacher, Dieter (1996): „Schopenhauer als Ideologiekritiker“, in: Dieter Birnbacher (Hrsg.) (1996), *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*, Würzburg: Königshausen & Neumann Verlag, S. 45–58.

Bless, Herbert / Fiedler, Klaus / Strack, Fritz (2004): *Social Cognition: How Individuals Construct Social Reality*, Philadelphia: Psychology Press.

Blom, Philipp (2011): *Böse Philosophen. Ein Salon in Paris und das vergessene Erbe der Aufklärung*, München: Carl Hanser Verlag.

Brandt, Reinhard (1976): „Über die vielfältige Bedeutung der Baconischen Idole“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 83, S. 42–70.

Choe, Hyondok (1997): *Ideologie. Eine Geschichte der Entstehung des gesellschaftskritischen Begriffs*, Frankfurt a.M./Berlin [u.a.]: Peter Lang Verlag.

Destutt de Tracy, Antoine Louis Claude (1977): *Eléments d'idéologie*, Faksimilie-Neudruck der Ausgabe Paris 1801-1815, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag.

Detel, Wolfgang (2011): *Geist und Verstehen. Historische Grundlagen einer modernen Hermeneutik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Duncker, Christian (2006) : *Kritische Reflexionen des Ideologiebegriffs. Zur Bedeutung der Ideologien für den Menschen*, London: Turnshare Ltd.

Eagleton, Terry (1993): *Ideologie. Eine Einführung*, Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler.

¹⁵⁴ Das im Buch enthaltene Literaturverzeichnis versucht nicht, die *gesamte* Ideologieforschung zu erschließen, sondern konzentriert sich zum einen auf die im Buch verwendeten Arbeiten und zum anderen auf ausgewählte neuere Texte, die für die im Vorwort erläuterte zweite Phase der Entwicklung der kognitiven Ideologietheorie relevant sind.

Geiger, Theodor (1968): *Ideologie und Wahrheit. Eine soziologische Kritik des Denkens*, Neuwied/Berlin: Hermann Luchterhand Verlag.

Grieder, Alfons (1992): „Ideologie‘– Unbegriffenes an einem abgegriffenen Begriff?“, in: Kurt Salamun (Hrsg.) (1992), S. 17–30.

Hauck, Gerhard (1992): *Einführung in die Ideologiekritik*, Hamburg: Argument-Verlag.

Hauck, Gerhard (1995): „Zur Ideologiekritik der Postmoderne“, in: Hansjörg Bay / Christof Hamann (Hrsg.) (1995), S. 97–114.

Haug, Wolfgang Fritz (1993): *Elemente einer Theorie des Ideologischen*, Hamburg: Argument-Verlag.

Haug, Wolfgang Fritz (1995): „Theorie des Ideologischen“, in: Hansjörg Bay / Christof Hamann (Hrsg.) (1995), S. 42–63.

Holbach, Paul Thiry d' (1970): „Das entschleierte Christentum oder Prüfung der Prinzipien und Wirkungen der christlichen Religion“, in: Paul Thiry d'Holbach: *Religionskritische Schriften*, Berlin/Weimar: Aufbau-Verlag, S. 51–171.

Holbach, Paul Thiry d' (1978): *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1969): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.

Hübner, Kurt (1985): *Die Wahrheit des Mythos*, München: Verlag C.H. Beck.

Hume, David (1964): *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Hume, David (1968): *Dialoge über natürliche Religion*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Jaeggi, Rahel (2009): „Was ist Ideologiekritik?“, in: Rahel Jaeggi / Tilo Wesche (Hrsg.) (2009), *Was ist Kritik?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 266–298.

Jaucourt, Le Chevalier de (1984): „Vorurteile und Irrtümer“, in: Kurt Lenk (Hrsg.) (1984), S. 53–56.

Kant, Immanuel (1968): *Kritik der reinen Vernunft*, in: Immanuel Kant: *Werke*. Zwölf Bände, Bd. 3 und 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Karstedt, Peter (1979): *Ideologie. Versuch über prometheisches Bewußtsein*, Meisenheim: Verlag Anton Hain.

Kolakowski, Leszek (1977a): *Leben trotz Geschichte. Lesebuch*, München/Zürich: R. Piper Co. Verlag.

Kolakowski, Leszek (1977b): *Der revolutionäre Geist*, Stuttgart/Berlin u.a.: W. Kohlhammer Verlag.

Krohn, Wolfgang (1987): *Francis Bacon*, München: Verlag C. H. Beck.

Kunda, Ziva (1999): *Social Cognition. Making Sense of People*, Cambridge/Mass.: MIT Press.

Lenk, Kurt (1984): „Problemgeschichtliche Einleitung“, in: Kurt Lenk (Hrsg.) (1984), *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, S. 13–49.

Lenk, Kurt (1984a): „Zehn Thesen 78“, in: Kurt Lenk (Hrsg.) (1984), S. 357–361.

Lieber, Hans-Joachim (1985): *Ideologie. Eine historisch-systematische Einführung*, Paderborn/München [u.a.]: Verlag Ferdinand Schöningh.

Löwith, Karl (1961): *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.

Lübbe, Hermann (1983): *Zeit-Verhältnisse. Zur Kulturphilosophie des Fortschritts*, Graz/Wien u.a.: Verlag Styria.

Luhmann, Niklas (1976): „Wahrheit und Ideologie. Vorschläge zur Wiederaufnahme der Diskussion“, in: Hans-Joachim Lieber (Hrsg.) (1976), *Ideologie – Wissenschaft – Gesellschaft. Neuere Beiträge zur Diskussion*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 35–54.

Mannheim, Karl (1964): *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Berlin/Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag.

Mannheim, Karl (1969): *Ideologie und Utopie*, Frankfurt am Main: Verlag G. Schulte-Bulmke.

Mannheim, Karl (1980): *Strukturen des Denkens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Marsais, César Chesneau Du / Paul-Henri Dietrich, Baron d’Holbach (1972): *Essay über die Vorurteile oder Vom Einfluß der Meinungen auf die Sitten und das Glück der Menschen, eine Schrift, die die Verteidigung der Philosophie enthält*, Leipzig: Philipp Reclam jun. Verlag.

Marx, Karl / Engels, Friedrich (1957ff.): *Werke. Bd. 1–42*, Berlin: Dietz Verlag.

Neusüss, Anselm (1968a): *Utopisches Bewußtsein und freischwebende Intelligenz. Zur Wissenssoziologie Karl Mannheims*, Meisenheim: Verlag Anton Hein.

Nietzsche, Friedrich (1980): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag sowie Berlin/New York: Verlag Walter de Gruyter.

Popper, Karl Raimund (1957): *Der Zauber Platons*, Bern: Francke Verlag.

Popper, Karl Raimund (1958): *Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen*, Bern: Francke Verlag.

Popper, Karl Raimund (1968): „Utopie und Gewalt“, in: Anselm Neusüss (Hrsg.): *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*, Neuwied/Berlin: Luchterhand Verlag, S. 311–326.

Popper, Karl Raimund (1969): *Das Elend des Historizismus*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Popper, Karl Raimund (1970): „Prognose und Prophetie in den Sozialwissenschaften“, in: Ernst Topitsch (Hrsg.): *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln/Berlin: Verlag Kiepenheuer & Witsch.

Rehmann, Jan (2008): *Einführung in die Ideologietheorie*, Hamburg: Argument-Verlag.

Salamun, Kurt (1975a): „Bacons Idolenlehre aus der Sicht der neueren Ideologiekritik“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* LXI/4, S. 529–556.

Salamun, Kurt (1975b): *Ideologie, Wissenschaft, Politik. Sozialphilosophische Studien*, Graz: Verlag Styria.

Salamun, Kurt (Hrsg.) (1992): *Ideologien und Ideologiekritik. Ideologietheoretische Reflexionen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Salamun, Kurt (1992a): „Einleitung des Herausgebers“, in: Kurt Salamun (Hrsg.) (1992), S. 3–16.

Salamun, Kurt (2012): *Wie soll der Mensch sein? Philosophische Ideale vom ‚wahren‘ Menschen von Karl Marx bis Karl Popper*, Tübingen: Verlag Mohr Siebeck.

Schneiders, Werner (1983): *Aufklärung und Vorurteilstheorie. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag.

Scheler, Max (1984): „Kritik des Comteschen Dreistadiengesetzes“, in Kurt Lenk (Hrsg.) (1984), S. 190–197.

Schurz, Gerhard (2007): „Weltanschauungsanalyse und Robert Musils *Der Mann ohne Eigenschaften*“, in: *Kriterion. Journal of Philosophy*, 21, S. 16–45.

Schurz, Gerhard (2011): *Evolution in Natur und Kultur. Eine Einführung in die verallgemeinerte Evolutionstheorie*, Heidelberg: Akademie Verlag Spektrum.

Streisand, Marianne (1995): „Vom Nutzen und Nachteil feministischer Ideologiekritik. Frauenbilder bei Heiner Müller“, in: Hansjörg Bay / Christof Hamann (Hrsg.) (1995), S. 269–293.

Tepe, Peter (1988): *Theorie der Illusionen*, Essen: Verlag Die blaue Eule.

Tepe, Peter (1989): *Illusionskritischer Versuch über den historischen Materialismus*, Essen: Verlag Die blaue Eule.

Tepe, Peter (1993): *Mein Nietzsche*, Wien: Passagen Verlag.

Tepe, Peter (1995): *Nietzsche/Erkennen*, Essen: Verlag Die blaue Eule.

Tepe, Peter (2001): *Mythos & Literatur. Aufbau einer literaturwissenschaftlichen Mythosforschung*, Würzburg: Königshausen & Neumann Verlag.

Tepe, Peter (2007): *Kognitive Hermeneutik. Textinterpretation ist als Erfahrungswissenschaft möglich*. Mit einem Ergänzungsband auf CD, Würzburg: Königshausen & Neumann Verlag.

Tepe, Peter (2012): *Ideologie*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter Verlag.

Tepe, Peter / Rauter, Jürgen / Semlow, Tanja (2009): *Interpretationskonflikte am Beispiel von E.T.A. Hoffmanns Der Sandmann. Kognitive Hermeneutik in der praktischen Anwendung*. Mit Ergänzungen auf CD, Würzburg: Königshausen & Neumann Verlag.

Tepe, Peter / Semlow, Tanja (2011): „Dämonisierung des Gegners: Feindbilder“, in: Peter Tepe / Tanja Semlow (Hrsg.): *Mythos No. 3. Mythos in Medien und Politik*, Würzburg: Königshausen & Neumann Verlag.

Thomä, Dieter / Henning, Christoph (2009): „Was bleibt von der *Deutschen Ideologie*?“, in: Harald Bluhm (Hrsg.) (2009), *Karl Marx/Friedrich Engels: Die Deutsche Ideologie*. Klassiker auslegen. Band 36, Berlin: Akademie Verlag, S. 205–222.

Topitsch, Ernst (1972): *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Topitsch, Ernst (1973): *Gottwerdung und Revolution. Beiträge zur Weltanschauungsanalyse und Ideologiekritik*, Pullach bei München: Verlag Dokumentation.

Topitsch, Ernst (1988): *Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltanschauung*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Topitsch, Ernst / Salamun, Kurt (1972): *Ideologie. Herrschaft des Vor-Urteils*, München/Wien: Albert Langen Georg Müller Verlag.

Wuketits, Franz M. (1992): „Biologie, glückliche Natur und Ideologie: Zur Analyse einer unglücklichen Beziehung“, in: Kurt Salamun (Hrsg.) (1992), S. 185–202.

Zima, Peter V. (1989): *Ideologie und Theorie. Eine Diskurskritik*, Tübingen: A. Francke Verlag.

Zima, Peter V. (1995): „Ideologie: Funktion und Struktur“, in: Hansjörg Bay / Christof Hamann (Hrsg.) (1995), S. 64–78.

Zima, Peter V. (2008): „Ideologie, Theorie und Alterität. Ideologie als Wertesystem und falsches Bewusstsein“, in: Christian Duncker (Hrsg.): *Ideologiekritik Aktuell – Ideologies Today*, Bd. 1, London: Turnshare Ltd., S. 127–150.

Internetveröffentlichungen

Felder, Ekkehard (2010): *Ideologie und Sprache*, online unter <http://www.bpb.de/themen/XO7EJC,0,0,Einstieg.html>

Jost, John T. / Federico, Christopher M. / Napier, Jamie L. (2009): „Political Ideology: Its Structure, Functions, and Elective Affinities“, in: *Annual Review of Psychology* Vol. 60, S. 307–337, online unter <http://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.psych.60.110707.163600?journalCode=psych>

Lammi, Walter: *The Relevance of Hermeneutics to the Study of Ideology*, online unter <http://www.proyectohermeneutica.org/pdf/ponencias/lammi%20walter.pdf>

„Manifest der Gruppe *Erklärende Hermeneutik/Explanatory Hermeneutics*“, in: *Mythos-Magazin*, online unter <http://www.mythos-magazin.de/erklaerendehermeneutik/manifest-deutsch.pdf>

Nickerson, Raymond S. (1998): „Confirmation Bias: A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises“, in: *Review of General Psychology* Vol. 2, No. 2, S. 175–220, online unter <http://psy2.ucsd.edu/~mckenzie/nickersonConfirmationBias.pdf>

Pfahl-Traugher, Armin (2008): *Der Marxismus zwischen Ideologie und Wissenschaft. Eine Darstellung der inhaltlichen Grundpositionen und Analyse der extremistischen Potentiale*, online unter http://www.bpb.de/themen/633ETS,0,0,Der_Marxismus_zwischen_Ideologie_und_Wissenschaft.html

Salamun, Kurt: Aufklärungsentwurf und Ideologiekritik. Nachruf auf Ernst Topitsch, online unter <http://www.gkpn.de/salamun.htm>

Sciabarra, Chris M. (1989): „Ayn Rand’s Critique of Ideology“, in: Reason Papers No. 14, S. 32–44, online unter http://www.reasonpapers.com/pdf/14/rp_14_3.pdf

Shelby, Thommie (2003): „Ideology, Racism, and Critical Social Theory“, in: *The Philosophical Forum* 34, No. 2, S. 153–188, online unter http://www.sfu.ca/cmns/sessional/markwick_m/410/05-spring/documents/IdeologyRacism.pdf

Stöss, Richard: *Ideologie und Strategie des Rechtsextremismus*, online unter <https://www.bayern-gegenrechtsextremismus.de/wissen/ideologie-und-strategien/ideologie-und-strategie-des-rechtsextremismus>

Tepe, Peter (1999): „Fundamentalismus als Denkform“, in: *Mythos-Magazin*, online unter http://www.mythos-magazin.de/ideologieforschung/pt_fundamentalismus.htm

Tepe, Peter (2012): „Ergänzungen zum Buch *Ideologie 1*“, in: *Mythos-Magazin*, online unter http://www.mythos-magazin.de/ideologieforschung/pt_ergaenzungen-ideologie1.htm

van Dijk, Teun A. (1995): „Ideological Discourse Analysis“, in: *The New Courant* 4 (Department of English, University of Helsinki), S. 135-161, online unter <http://www.discourses.org/OldArticles/Ideological%20discourse%20analysis.pdf>

Wahrig, Bettina (2010): „Eine Frage der Politik: Wissenschaft und Ideologie im 21. Jahrhundert“, in: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* Vol. 33, No. 2, S. 193-210, online unter <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/bewi.201001468/abstract>

Wolff, Janet (1975): „Hermeneutics and the Critique of Ideology“, in: *The Sociological Review* Vol. 23, No. 4, S. 811-828, online unter <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-954X.1975.tb00541.x/full>