

Hans-Joachim Lieber (Rektorat der Freien Universität Berlin 1965/67)

Reden während des Rektorates sind fettgedruckt!

Jahr:	1965
Name:	Lieber, Hans – Joachim
Thema:	Ideologie und Aufklärung
Anlass:	Akademische Festrede des Rektors auf der Feier der Rektoratsübergabe der Freien Universität Berlin am 27. November 1965
Standort:	Zentrale Universitätsbibliothek der HU Berlin
Signatur:	67 A 1857 (kopiert)
Publikationstitel:	Lieber, Hans – Joachim: Ideologie und Aufklärung. Akademische Festrede des Rektors der Freien Universität Berlin Prof. Dr. Hans- Joachim Lieber. In: Freie Universität Berlin (Hg.): Feier der Rektoratsübergabe der Freien Universität Berlin am 27. November 1965. Berlin: Colloquium 1965, S. 21-33

VERÖFFENTLICHUNG
DER FREIEN UNIVERSITÄT BERLIN

FEIER DER
REKTORATSÜBERGABE

DER

FREIEN UNIVERSITÄT BERLIN

AM 27. NOVEMBER 1965

MIT DER AKADEMISCHEN FESTREDE VON
PROFESSOR DR. HANS-JOACHIM LIEBER
»IDEOLOGIE UND AUFKLÄRUNG«

COLLOQUIUM VERLAG BERLIN

IDEOLOGIE UND AUFLÄRUNG

AKADEMISCHE FESTREDE

DES REKTORS

DER FREIEN UNIVERSITÄT BERLIN

PROF. DR. HANS-JOACHIM LIEBER

Ich komme nun zu der letzten mir obliegenden Pflicht, der Begrüßung des neuen Rektors in seinem hohen Amt.

Zum Rektor für das Universitätsjahr 1965/66 ist gemäß der Satzung der Universität am 26. Juni 1965 gewählt worden der ordentliche Professor der Philosophie und Soziologie Dr. phil. Hans-Joachim Lieber. Diese Wahl ist vom Senat von Berlin bestätigt worden. Magnifizenz, ich bitte Sie nun, zu mir heranzutreten.

Ich neige mich in Ehrfurcht vor Ihnen und begrüße Sie mit dem Ihnen nach der Satzung zustehenden, in der akademischen Tradition althergebrachten und in der kurzen, aber inhaltsreichen Geschichte unserer jungen Universität mit neuem Leben erfüllten Titel

MAGNIFIZENZ

Ich beglückwünsche Sie zum Antritt Ihres schweren und verantwortungsvollen Amtes, gelobe Ihnen im Namen der Kollegen Treue und versichere Sie unserer Bereitschaft, Ihnen bei Ihrer Amtsführung jederzeit mit Rat und Hilfe zur Seite zu stehen. Ich lege Ihnen die Pflicht auf, innerhalb der Universität und nach außen im Namen der Universität stets einzutreten für die drei hohen Werte, deren Namen auf der Kette des Rektors geschrieben stehen:

VERITAS · IUSTITIA · LIBERTAS

Möge die Zeit Ihres Rektorats zum Segen für unsere Universität sein!

Herr Prorektor!

In Ihre Hand verspreche ich, daß ich mir der Pflichten dieses Amtes stets bewußt sein werde. Ich werde Recht und Satzung der Freien Universität wahren und vertreten. Ich werde mich von meinem Gewissen und meiner besten Überzeugung leiten lassen. Ich werde Verantwortung nicht scheuen und meine Kräfte nicht schonen, und ich bin dankbar im Bewußtsein, dabei auf die Hilfe der gesamten Universität rechnen zu dürfen.

Es gehört zu den vornehmsten Pflichten des neuen Rektors, seinem Amtsvorgänger Dank zu sagen. Gern erfülle ich diese Pflicht. Sie haben von der Bürde des schweren Amtes gesprochen, die jeder Rektor auf sich zu nehmen und mit bestem Wissen und Gewissen zu tragen hat. Sie, Herr Prorektor, haben diese Bürde nicht nur ein, sondern zwei Jahre auf sich genommen. Sie haben damit für eine lange Zeit zu einem erheblichen Teil der Möglichkeiten, als akademischer Lehrer und Forscher tätig sein zu können, entsagen müssen. Sie haben demgegenüber Ihre ganze Kraft und Energie aufopferungsvoll in den Dienst der Universität als Ganzes gestellt.

Darf ich Ihnen hierfür den Dank der Freien Universität aussprechen, wobei ich diesen Dank mit der Hoffnung und Gewißheit verbinde, mit Ihnen in der gemeinsamen Arbeit für unsere Freie Universität weiterhin verbunden bleiben. —

Alter akademischer Tradition entsprechend, stellt sich der für das neue Universitätsjahr gewählte Rektor anlässlich seiner Inauguration einer breiteren Öffentlichkeit mit einem wissenschaftlichen Vortrag aus seinem Fachgebiet vor, in dem er ein die Forschung seines Faches aktuell beschäftigendes Problem behandelt. Diese Tradition hat auch

dann noch ihren guten Sinn, wenn sich entsprechend den geschichtlich bedingten Veränderungen im Verhältnis von Universität, Gesellschaft und Staat die Funktionen eines Rektors in immer stärkerem Maße auf die Wahrnehmung von Aufgaben organisatorischer sowie universitäts-, wissenschafts- und kulturpolitischer Art verwiesen finden, als es zu der Zeit der Fall war, in der diese Tradition ihren Ursprung hatte. Die erwähnte Tradition hat einfach deshalb ihren bleibenden Sinn, weil sich in ihr bekundet, daß eine Universität auch heute noch bei aller Differenzierung und Spezialisierung der in ihr vereinigten Disziplinen, bei aller Unterschiedlichkeit der in ihr — um ihrer eigenen Lebendigkeit willen — vertretenen wissenschaftlichen und weltanschaulichen Positionen, bei aller möglichen Spannung zwischen den in ihr wirkenden Organen, ihre geistige und organisatorische Einheit als Korporation an der wissenschaftlichen Arbeit in Forschung und Lehre findet und allein zu finden vermag. Das heißt freilich nicht, daß nicht die Wahl des Themas einer solchen Inaugurationsrede über die Unmittelbarkeit des fachlichen Forschungsinteresses hinaus auch Fragen und Problemstellungen gewidmet zu sein vermag, die das geistige Leben der Gesellschaft und damit auch der Universität aktuell bestimmen.

Für Philosophie und Soziologie, die ich als Disziplinen zu vertreten habe, drängt sich als eine solche aktuelle Problematik die im Begriff Ideologie enthaltene auf. Kein Begriff scheint kennzeichnender für das Selbstverständnis der Gegenwart als der Begriff der Ideologie, werden doch die Kämpfe, die sie auszeichnen, weitgehend als ideologische Auseinandersetzungen beschrieben und verstanden. Kein Begriff aber ist heute auch vieldeutiger und schillernder als der Begriff Ideologie, steht doch neben dem soeben erwähnten Verständnis ein Theorem, wonach das gegenwärtige Zeitalter durch seinen Eintritt in eine nach-ideologische Epoche gekennzeichnet ist, also gerade Ideologieabbau behauptet wird. Und selbst dort, wo — wie in der Philosophie und Soziologie — der Begriff Ideologie noch immer aus dem Gegensatz zum Begriff Wahrheit bestimmt wird, differieren die Auffassungen von dem Kriterium erheblich, das über Wahrheit oder Ideologie entscheiden soll.

Jedoch gibt es in der Gegenüberstellung von Wahrheit und Ideologie einen gemeinsamen Aspekt, den herauszuarbeiten vielleicht auch von Vorteil zu sein vermag für eine Klärung der anderen erwähnten Begriffsdeutungen. Wo immer nämlich Wahrheit und Ideologie gegenübergestellt werden, da meint der Begriff Ideologie falsches Bewußtsein, und als reale Ursache für das ideologische Verfehlen der Wahrheit

gelten Gebundenheiten des Geistes oder des Bewußtseins an gesellschaftliche Instanzen, deren Interessen und deren auf Machterwerb und Machterhaltung bezogene Konkurrenz. Vermöge des Begriffes Ideologie soll dieser Zusammenhang von Bewußtsein und Gesellschaft jedoch nicht nur analytisch aufgedeckt und beschrieben, sondern zugleich überwunden werden können zugunsten einer ideologiefreien Erkenntnis und einer ideologiefreien Gesellschaftsgestaltung. Dadurch aber ist die Gegenüberstellung von Wahrheit und Ideologie auf das Postulat einer Ideologiekritik als gesellschaftlich wirksam werdender und bleibender Aufklärung bezogen, und aus dem Zusammenhang von Kritik und Aufklärung zieht sie auch immer wieder ihre Impulse. Freilich ist dabei notwendigerweise der historische Ursprung und der historische Wandel dessen, was Aufklärung heißt, mit entscheidend für das, was als Indiz der Ideologie gilt. Am geschichtlichen Zusammenhang von Aufklärung und Ideologiekritik hat daher die Bestimmung des Begriffes Ideologie immer wieder ihre Orientierung zu suchen. Ideologiekritik als systematisch erworbene Einsicht in die gesellschaftlich bedingte, politische Funktion des Bewußtseins entsteht im Zusammenhang des Überganges von der feudal-agrarischen zur bürgerlich-industriellen Gesellschaftsordnung. An Stelle der Autorität des Offenbarungsglaubens machte die autonome Vernunft hier ihren Anspruch geltend, als Instanz eines methodisch gesicherten Zweifels ebenso wie als Instanz einer Kritik an sozialbewirkten Vorurteilen, die die Entfaltung autonomer Vernunft beeinträchtigen, funktionieren zu können. So ist die Lehre des Francis Bacon von den Idola, den Vorurteilen, einerseits Theorie der Mechanismen ihrer Entstehungs- und Wirkungsweise, und sie beansprucht zugleich, dadurch Aufklärung als Selbstaufklärung des Geistes bewirken zu können. Ist solche frühauflärrische Vorurteiltstheorie, die noch in Kants berühmter Schrift zur Verantwortung der Preisfrage „Was ist Aufklärung?“ nachwirkt, damit einerseits unabhängig gebunden an den Glauben an die Macht und Möglichkeit aufgeklärter Ratio, so erweist sich andererseits darin doch zugleich auch ihre Grenze: Ziel ist hier Erkenntniskritik und noch nicht Sozialkritik.

Der Übergang von einer erkenntniskritischen zu einer sozialkritischen und darin vor allem machtkritischen Konzeption des Ideologieproblems wird von den Repräsentanten der französischen Aufklärung vollzogen. Auch solche Ausweitung in der Erörterung und Analyse des Ideologieproblems geschieht dabei jedoch nicht zufällig, sondern folgt wiederum den Bedingungen der gesellschaftlich-politischen Entwicklung. Als nämlich die Erstarkung frühkapitalistischer Wirtschaft

so weit gediehen war, daß das Bürgertum seine ökonomische Kraft aussichtsreich gegen die politischen und sozialen Schranken seiner Interessen einsetzen konnte, trat ihm der Widerspruch zwischen ökonomischen Funktionen und politisch-gesellschaftlicher Struktur nicht nur unmittelbar ins Bewußtsein, es mußte zugleich die Ideologie als übers bloße Vorurteil hinausweisende, mit Zwang eingesetzte Mittel der Rechtfertigung und Verhüllung jener Herrschaft erkennen, die seiner politischen Emanzipation als Bürgertum entgegenstand. Gegenstand der Ideologiekritik der französischen Aufklärung ist daher vorab bei Helvétius und Holbach dasjenige in der Gesellschaft vorherrschende soziale Bewußtsein, das — von den politischen Mächtigen fortlaufend erzeugt — ihrem Interesse nach Machtsicherung dient. Der Geist als Mittel der Rechtfertigung ungerechter Verhältnisse wird als Inhalt und Funktion der Ideologie erkannt und bestimmt, wobei das instrumentale Moment solcher Funktion des Geistes im Vordergrund der Analyse steht. Insofern als dabei vor allem der institutionelle Zusammenhang von Kirche und Staat, Thron und Altar, geistlicher und weltlicher Hierarchie dem sozialkritischen Blick der Aufklärung in besonderem Maße sichtbar wird und die Religion sich ihnen vorab auf diesen institutionell-funktionalen Zusammenhang reduziert, wird Ideologiekritik zur Religionskritik und ist eines der zentralen Kapitel sogenannter Ideologiekritik die Theorie vom machtpolitisch gebundenen und machtpolitisch bezweckten Priestertrug. Kritik an der Ideologie also gibt sich als Kritik an der Macht, die sich der Ideologie bedient und die der Ideologie zu ihrer Selbsterhaltung bedarf. Solche Kritik jedoch zielt damit unmittelbar auf Überwindung und Revolutionierung der politischen Struktur, die als der Ideologisierung bedürftig sich erweist und die für die Denker der Aufklärung in der Verbreitung der Ideologie ihr Wesen hat.

Wird aufklärerische Ideologiekritik als Machtkritik solcher Art zugleich mit zu einer der Triebkräfte der gesellschaftlichen Entwicklung, als deren Resultat sich die politische Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft in der französischen Revolution anbietet, so ist ihr freilich diese Wirkungsmöglichkeit nur eigen, weil sie eines utopischen Elementes nicht entbehrt. Es ist die Konzeption einer gesellschaftlichen Verwirklichung der Vernunft, verstanden als Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit, die der bestehenden unvernünftigen, da unegalitären und illiberalen Gesellschaft als normative Idee entgegengestellt wird und die den Maßstab der Bestimmung und Kritik des Ideologischen wie die Richtung realer Gesellschaftsveränderung anzeigt. Damit wird in der aufklärerischen Ideologienlehre neben dem Zu-

sammenhang von Ideologie und politischer Macht zugleich ein solcher zwischen Ideologie, Ideologiekritik als Aufklärung und Utopie einseitig, der fortan auf vielfache Weise die Diskussion des Ideologieproblems bestimmt hat, und zwar zunächst in unmittelbarer Verbindung mit der politisch-gesellschaftlichen Reaktion auf die französische Revolution.

Lebt nämlich der Ideologiebegriff der Aufklärer noch ganz aus dem ungebrochenen Glauben an die gesellschaftsgestaltende Macht und Kraft der Vernunft, so führt die Reaktion darauf zur Entwicklung einer extremen Gegenposition: der irrationalistischen Ideologiekritik. Gerade das Denken, das in der Kritik an der Gesellschaft und ihrer Ideologie auf der Möglichkeit einer der Wahrheit mächtigen Vernunft und einer ideologiefreien Gesellschaft beharrt, verfällt jetzt dem Ideologieverdacht, weil es die unhintergehbaren, irrational-emotionalen Grundlagen von Gesellschaft und Politik verfehlt. Solche Denunziation der Aufklärung selber als Ideologie ist dabei nicht nur dadurch gekennzeichnet, daß sie diese mit ihrer eigenen Begrifflichkeit zu treffen sucht. Sie hat vielmehr, um funktionieren zu können und in sich stimmig zu sein, zu ihrer Voraussetzung ihrerseits einen Begriff von Vernunft, auf den sie sich zu beziehen vermag; freilich einen Vernunftbegriff sehr eigener Art: Vernunft gilt als ein Vermögen zur Kompensation menschlicher Schwäche. Leistung der Vernunft ist Steigerung der sozialen Verhaltenssicherheit des Menschen durch Erzeugung von Vorurteilen und Illusionen zum Zwecke der Anpassung an eine sonst übermächtige Umwelt. Mag immer diese Funktion der Vernunft als Ideologie bestimmbar sein, Kritik an dieser für den Menschen und seine soziale Existenz notwendigen Ideologie beeinträchtigt die Entlastungsfunktion der Vorurteile, zerstört die Verhaltenssicherheit und setzt mit der Zerstörung der Herrschaftsinstitutionen die durch den Staat allein im Zaum zu haltenden destruktiven Energien frei. Sozialbewußtes und sozialkritisches Wollen der Aufklärung selber erscheint somit als Indiz für die Ideologiehafte des Geistes; denn — das ist die Argumentation — nur wenige freie Geister können die Wahrheit ertragen, für die Masse sind Mythen und Lebenslügen unentbehrlich.

Ideologiekritik kann daher nur Platz schaffen für neue Mythologie oder aber sie ist ein Mittel, die politisch notwendige Funktion von Ideologien zu begründen. So oder so jedoch ist solche irrationalistische Ideologietheorie auf ein elitäres Gesellschaftskonzept von aufgeklärter Führung und unaufgeklärter Masse verwiesen, wodurch der Irrationalismus selber nicht mehr einfach ungebrochen funktioniert. Indem Auf-

klärung zum Vermögen der Kalkulation und institutionellen Regelung von Emotionalität der Masse seitens der politischen Elite sich verflüchtigt, wird der Irrationalismus in der Gesellschaft selber zum Gegenstand herrschaftsorientierter Planung, also politisch-technischer Rationalität.

Reichen die Ursprünge einer solchen Ideologiekritik bis in das Werk von Macchiavelli und Hobbes zurück, so findet sie doch ihre gegen- aufklärerische Profilierung in Napoleon I. Indem Napoleon gerade gegen die aufklärerischen Denker, die auf der gesellschaftlichen Macht und Möglichkeit einer ideologiefreien Ratio beharren, im Namen einer Realpolitik polemisiert, die sich als aufgeklärt versteht, weil sie um die herrschaftsstabilisierende Funktion der Ideologien weiß und diese bewußt einsetzt, hat er den Begriff der Aufklärung um seine sozial-philosophisch-utopische Dimension gebracht. Die Denunziation der Aufklärer als Ideologen in nunmehr pejorativem Sinne des Wortes gibt dem nur Ausdruck. Die Funktion dieser gegenaufklärerischen Ideologietheorie ist damit deutlich: indem jede an einem sozialphilosophisch-utopischen Begriff von Vernunft orientierte Gesellschafts- und Ideologiekritik als weltfremd oder gar idealistisch verdächtigt wird, werden die in der Gesellschaft ohnehin stattfindenden Prozesse zu einer durch keine Kritik mehr zu treffenden Positivität der Gesellschaft verklärt, an der der Geist allein seinen Maßstab finden kann. Nur ein im Dienst von illusionsloser, das heißt utopieloser Realpolitik funktionierender Geist hat die Garantie der Ideologiefreiheit für sich. Von Napoleon reicht die Linie solchen Denkens bis hin zu Nietzsche, Pareto, Sorel und den Theoretikern der modernen Totalitarismen, wobei freilich für diese zugleich das politische Schicksal der klassischen Marxschen Theorie nicht ohne Einfluß gewesen ist.

Die klassische Marxsche Ideologiekritik bleibt der aufklärerischen Position verbunden und bildet sie fort, hebt sich zugleich aber auch von ihr ab und gewinnt gerade in der Auseinandersetzung mit ihr die ihr eigene Sicht des Ideologieproblems. Der vielzitierte Kernsatz der materialistischen Geschichtsauffassung, wonach nicht das Bewußtsein das Sein, sondern das gesellschaftliche Sein das Bewußtsein bestimmt, gibt dabei nur unvollkommen die auf den Zusammenhang von Ideologie, Klassengesellschaft und Klassenherrschaft konzentrierte neue Sichtweise des Ideologieproblems bei Marx wieder. Sein Ideologiebegriff gewinnt Profil, indem er die im Anschluß an die aufklärerische Religionskritik von Feuerbach vertretene These vom projektiven Charakter der Religion aufgreift und verallgemeinert. Ist nämlich die Religion von Feuerbach als Entäußerung des Menschen, seines Wesens und seiner Mög-

lichkeiten beschrieben und erkannt, so ist sie nach Marx einerseits Ausdruck einer gesellschaftlichen Situation, die noch vom Widerspruch zwischen den Kräften und den Bedürfnissen des Menschen bestimmt ist, in der er selber noch nicht mächtig ist. Und die Religion ist doch andererseits zugleich auch in ihrer Antizipation des mit sich selbst identischen Menschen Protest gegen diese gesellschaftliche Situation. Gerade diese Einsicht in den Zusammenhang von Entfremdungsdruck und Entfremdungsprotest in der Religion zwingt jedoch dazu, daß Kritik an der Religion nach Marx übergeführt wird in eine Kritik der gesellschaftlichen Bedingungen religiöser Entäußerung. Ja mehr noch, die erwähnte Einsicht zwingt dazu, daß das Phänomen der Entfremdung im Verhältnis von Bewußtsein und Gesellschaft grundsätzlich analysiert wird, und zwar auf dem Hintergrund einer Gesellschaft, die sich selber in ihren Widersprüchen undurchdringlich geworden ist. Solche Ausweitung der zunächst als Religionskritik auftretenden Ideologiekritik zu einer Bewußtseins- und Gesellschaftskritik, die sich am Phänomen der menschlichen Entfremdung und ihrer ökonomischen Grundlage orientiert, erfolgt dabei bei Marx wiederum nicht zufällig, sondern infolge einer Neufassung des Problems gesellschaftlicher Aufklärung angesichts einer Realität der bürgerlichen Gesellschaft, die in der Aufklärung zwar ihren revolutionären Ursprung hat, jedoch das humanitäre Versprechen, das in diesem Ursprung beschlossen liegt, gerade verfehlt.

Die bürgerliche Gesellschaft seiner Zeit ist für Marx nicht nur dadurch gekennzeichnet, daß sie einen Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen in sich birgt, sondern zumal dadurch, daß sie das revolutionäre Versprechen auf Verwirklichung der Vernunft, unter dem als Idee sie angetreten war, in der Gesellschaft und ihrer Realität tatsächlich nicht einzulösen vermochte. Ideologie ist ihm das Zurückbleiben der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer Realität hinter ihrem eigenen Anspruch auf die Selbsttäuschung über diesen Widerspruch im Bewußtsein und durchs Bewußtsein. Erweist sich der Widerspruch zwischen Idee und Realität der bürgerlichen Gesellschaft vor allem darin, daß entgegen den revolutionären Freiheits- und Gleichheitspostulaten ihr ökonomisches Strukturprinzip erneut Unfreiheit und Ungleichheit begründen mußte, so kann Marx die Selbsttäuschung über diesen Widerspruch durchs Bewußtsein und das heißt die Ideologie nicht mehr aus irgendwelchen Machenschaften der sozial Mächtigen und ihrer partiellen Interessen herleiten. Vielmehr muß er ihre Ursache im ökonomischen Gesetz erblicken, nach dem diese Gesellschaft angetreten ist. Nur die revolutionäre Veränderung der ökonomischen

Struktur als der objektiven gesellschaftlichen Bedingung der Entfremdung und der Ideologie kann dann aber auch Ideologiefreiheit und das heißt Rationalität der Gesellschaft bewirken. Ist deshalb für Marx revolutionäre Praxis die mögliche und notwendige Vollendung ideologie- und sozialkritischer Theorie, so ist solche Umsetzung der Theorie in Praxis als vollendete Aufklärung verstanden, an eine real-gesellschaftliche Instanz gebunden und verwiesen, die ebenso Ausdruck wie Verneinung der inneren Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft ist: an das Proletariat.

Das Proletariat als Negation der herrschenden Gesellschaftsordnung kann nach Marx die negative Kraft des Gedankens positiv bewahren, indem es die in der Gesellschaft angelegten objektiven Möglichkeiten und Tendenzen gegen die Verewigung der bestehenden Verhältnisse in Anschlag bringt, indem es den illusionären Versöhnungen von Idee und Wirklichkeit widersteht und vielmehr das ideale Selbstverständnis der Gesellschaft mit deren eigener Realität in Widerspruch setzt. Der konkrete historische Anlaß dieser Distanzierung zur bürgerlichen Gesellschaft, welche die Einsicht in deren historische Bedingtheit und die objektive soziale Funktion der in ihr herrschenden Bewußtseinsformen ermöglicht, liegt nach Marx darin, daß das Proletariat die französische Revolution gegen deren eigenes Bewußtsein nicht als Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit, sondern als Einsetzung einer neuen Klassenherrschaft erfährt.

Durch diese Bindung der Marxschen Ideologiekritik an die realen Chancen einer politisch-revolutionären Emanzipation des Proletariats jedoch, so sehr sie aus der immanenten Logik der Theorie wie aus der gesellschaftlichen Realität, auf die sie sich bezieht, verständlich sein mag, ist im Werk von Marx eine Tendenz eröffnet, die schließlich den Umschlag radikal-aufklärerischer Ideologiekritik in erneute Ideologie ermöglicht hat.

Einerseits versteht sich die Marxsche Theorie als aus den Erfahrungen der Lage des Proletariats in der bürgerlichen Gesellschaft hervorgehende Methode der Konfrontation von Geistigem mit seiner Verwirklichung. Ideologie wird als objektiv notwendiges und zugleich falsches Bewußtsein bestimmt. Ihre Unwahrheit ist in ihrem Verhältnis zur wirklichen Praxis begründet. So sind ihr die Ideen der Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit nicht an sich unwahr, sondern in jenem Schein, der besagen will, sie wären bereits realisiert. Gerade in diesem seinem kritischen Aspekt also hält der genuine Marxsche Ideologiebegriff einen stellvertretenden Bezug der Ideologie auf Wahrheit fest. Er ist deshalb nicht nur ein Mittel der Polemik und Verdächtigung,

sondern versteht sich als notwendige Bedingung des Denkens einer an Selbstaufklärung interessierten Gesellschaft.

Andererseits freilich bleibt diese vor allem am Selbstbewußtsein des Bürgertums erprobte sozialkritische und aufklärerische Funktion des Marxschen Ideologiebegriffes vermöge der geschichtlichen Entfaltung sozialistischer Theorie und Bewegung und deren Schicksale eben nicht ungebrochen wirksam. Je mehr die Ideologiekritik sich als Basis der geistigen und politisch-organisatorischen Formierung des Proletariats zu bewähren hat, also das durch Organisation erst herzustellen hat, was eigentlich ihre Voraussetzung ist, wird sie selber zur Ideologie als politische Programmatik. Um so mehr auch erscheint sie dem politischen Gegner zunehmend lediglich als polemisches Kampfinstrument einer um Macht ringenden Unterklasse, der man seinerseits einen an völkisch-nationalen Kategorien orientierten Ideologieverdacht entgegenhält. Ideologiekritik aber verflacht damit im politischen Kampf zur Methode beliebig handhabbarer, gegenseitiger Verdächtigung der sich bekämpfenden politischen Gruppen und ihrer Ideologien, das heißt sie geht ihres Bezuges auf einen Begriff von Aufklärung verlustig. Ideologie selbst verkommt schließlich zum an Wahrheit nicht mehr interessierten Instrument der Bewußtseinsmanipulation und -organisation von Massen.

Pareto hat in seiner Derivaten-Lehre aus diesem geschichtlich-gesellschaftlichen Resultat ursprünglich aufklärerischer Ideologiekritik die theoretische Konsequenz gezogen. Ideologie ist ihm ein Instrument der Verhüllung, Rechtfertigung, Organisation und Durchsetzung von Gruppeninteressen im politischen Machtkampf der Massengesellschaft. Ideologie ist der Geist als Funktion nackter politischer Macht — und der Geist ist für Pareto politisch relevant nur als so geartete und verstandene Ideologie. *Die hierin sich bekundende gesellschaftliche Ohnmachterklärung des Geistes ist um so totaler, als seine politische Indienstnahme positiv verklärt wird.* Ideologiekritik als eine die Totalität der Gesellschaft anzielende Aufklärung hat gemäß solcher Theorie, aber auch gemäß einer politischen Praxis, deren Spiegel sie nur ist, ihre Funktion verloren. Aufklärung ist kaum noch etwas anderes als der Zynismus im Wissen um ihren Funktionsverlust.

Um nun solchem Zynismus zu entgehen und Ideologiekritik als Aufklärung doch durchzuhalten, zeichnen sich heute in Philosophie und Soziologie Versuche ab, unter Rückgriff auf Elemente der positivistischen Sozialtheorie das Verhältnis von Wahrheit und Ideologie als jenseits der politischen Kräfte und ihres Kampfes angesiedelte einzelwissenschaftliche Problematik zu begreifen. Schon im Rahmen der

französischen Aufklärung, bei Destutt de Tracy, dem Schöpfer des Begriffs Ideologie, ist der Versuch bestimmend, das als utopisch bezeichnete Element aufklärerisch-ideologiekritischen Denkens wissenschaftlich systematisch zu begründen. Aus der Natur des Menschen und der analytischen Wissenschaft von den Bildungsgesetzen seiner Ideen soll das Konzept einer vernünftigen Gesellschaft entwickelt werden können, damit es nicht länger Entwurf purer Spekulation bleibt. Diese frühe Polemik gegen eine als bloße Spekulation denunzierte rationale Utopie ist dann im Denken von Auguste Comte fortgesetzt und systematisiert worden, jedoch nunmehr in Reaktion auf die durch die französische Revolution entstandenen gesellschaftlichen Probleme. Indem Comte die nachrevolutionäre Situation als intellektuelle und moralische Anarchie diagnostiziert, anerkennt er als Mittel zur Überwindung der Krise allein eine Umwälzung des Wissens der Gesellschaft von sich zum Positivwerden hin. Positivität des Gesellschaftsbewußtseins aber erfüllt sich nach Comte darin, daß es auf der Basis einer empirischen Erkenntnis natürlicher Sozialgesetzmäßigkeiten Ordnung und Fortschritt versöhnt und in einer Kritik der ordnungszerstörenden Funktion spekulativ-utopischen Wunschenkens sich als Mittel sozialer Integration, Kontrolle und Stabilisierung bewährt. Als Ideologie erscheint nunmehr das der Stabilisierung und Integration der Gesellschaft und ihrer divergierenden Kräfte entgegenstehende utopische Denken. Wahrheit und Substantialität des Denkens sind allein durch die Wahrnehmung gesellschaftsstabilisierender Funktionen garantiert. In solcher Aufgabenstellung beansprucht Comte dabei noch immer, das verpflichtende Erbe von Aufklärung als Kritik durchzuhalten. Unter der Hand jedoch kehrt sich dabei gerade das, was einst Aufklärung und Kritik hieß, in sein Gegenteil, wissenschaftliche Sozialkritik ist nicht mehr Kritik an der faktischen Gesellschaft zum Zwecke der Freisetzung ihrer noch immer uneingelösten ideellen Ansprüche, sondern sie reduziert sich auf Kritik an den Störungs- und Desintegrationsfaktoren in der Gesellschaft, zu denen gerade auch inhaltlich bestimmte Sozialutopien zählen. Angesichts der antiaufklärerischen Ideologisierung politisch-sozialer Auseinandersetzungen in der Moderne gewann diese positivistische Tradition für die Ideologiekritik um so mehr Gewicht, je mehr man den Konsequenzen einer lediglich manipulativen Einschätzung des Geistes in der Gesellschaft und für die Gesellschaft entgegengehen wollte. In der Auseinandersetzung mit Nietzsches und Pareto einerseits, mit dem Marxismus und anderen politisch wirksamen Weltanschauungen andererseits, stellte sich die Frage, wie entgegen den Tendenzen zur

instrumentalen Ideologisierung der Sozialprozesse eine gesellschaftliche Aufklärung als Instanz der Kritik durchgehalten und gesichert werden könne. Von unterschiedlichen Denksätzen aus haben Max Weber, Theodor Geiger, aber auch die Vertreter der Wissenssoziologie wie Karl Mannheim und Max Scheler diese Aufgabe zu meistern versucht, indem sie Ideologiekritik als eine Methode einzelwissenschaftlicher Analyse und Kritik der Wirkungsweise von partiellen, sozialbedingten Vorurteilen begründeten, in denen konkurrierende gesellschaftliche Gruppen befangen sind. Als Prüfstein von Ideologie oder Wahrheit gilt jetzt die empirisch-sozialwissenschaftlich zu leistende Verifikation oder Falsifikation des gesellschaftlichen Bewußtseins. Wenn jedoch empirische Verifikations- und Falsifikationsmethodik nach dieser Auffassung die einzige heute noch mögliche ideologiekritische Instanz sein kann, dann ist durch eine sogenannte Kritik zweifellos Aufklärung über partielle Vorurteilszusammenhänge im gesellschaftlich-wirksamen Bewußtsein zu leisten. Und eine solche Leistung ist wichtig genug. Ob sie freilich damit schon Aufklärung der Gesellschaft als ganzes garantiert, bleibt zweifelhaft, und das um so mehr, als sie jedes sozialphilosophisch-utopische Theorem schon als solches als bloße Leerformel abweisen muß, weil es sich ihrer Methodik nicht stellt. Die Konsequenz jedoch wäre eine gesellschaftspolitische Neutralisierung so verstandener Ideologiekritik. Sie müßte nämlich darauf vertrauen, daß durch Unterscheidung des empirisch Wahren und Falschen an den Ideologien diese selber in ihrer gesellschaftlichen Funktion schon aufgelöst werden könne. Sie müßte darauf vertrauen, daß durch Reinigung des Bewußtseins in der Gesellschaft diese selber schon in Ordnung gebracht werden kann. Unter der Hand jedoch bleiben durch solches Vertrauen und ein ihm entsprechendes methodisches Vorgehen die gesellschaftlichen Mächte und Prozesse unbefragt, die jene Ideologisierung bewirken. Und nicht nur das. Je mehr Ideologiekritik dieser Art sich als Bewußtseinskritik auf der Basis empirisch-positiv-wissenschaftlicher Methodik versteht, um so weniger vermag sie noch Kritik des Ganzen der Gesellschaft zu sein, muß sie sich doch einen Begriff vom Ganzen der Gesellschaft, der noch so etwas wie ihr „Woher“ und ihr „Wohin“ meint, als überholte philosophische Spekulation ver-sagen. Ist aber auf diese Weise der Begriff einer Aufklärung als Kritik seines Bezuges auf Utopie beraubt, dann steht eine so verfahren- Ideologietheorie fortlaufend in der Gefahr, an dem Schleier mitzuweben, der die realen gesellschaftlichen Prozesse, Gruppen und Interessen gegen eine sie selber treffende Kritik abschirmt. Die beanspruchte kritisch-aufklärerische Funktion solcher Ideologietheorie wird nur

allzuleicht durch ihre gesellschaftspolitisch affirmative Funktion eingeholt bzw. unterlaufen, damit aber bezweckte Aufklärung gesamtgesellschaftlich neutralisiert, wenn nicht gar um ihren Effekt gebracht. Soll demgegenüber an einem Begriff von Ideologie festgehalten werden, der — in Abgrenzung gegen den Begriff der Wahrheit — noch immer Aufklärung der Totalität des Bewußtseins einer historisch-konkreten Gesellschaft als praktischer Freisetzung ihrer eigenen realen Möglichkeiten zur Vernunft, das heißt zur Freiheit, Gleichheit und Humanität, meint, dann wird es Aufgabe einer Ideologiekritik bleiben müssen, sich der Dialektik von gesellschaftlicher Theorie und gesellschaftlicher Praxis fortlaufend ebenso zu stellen, wie der Spannung von Distanz und Engagement im Verhältnis von Geist und Gesellschaft. Gipfelt — gemäß der aufklärerischen Tradition — im Begriff der Ideologie der Verdacht gegen einen blind der Gesellschaft verfallenen Geist ebenso wie die Kritik an der Gesellschaft, zu deren Struktur solche Verfallenheit gehört, dann kann Kritik an der Ideologie sich nur erfüllen, wenn sie praktische Veränderung der gesellschaftlichen Ursachen der Ideologie anzielt und Möglichkeiten dazu freilegt. Dazu aber bedarf es, so scheint es, nach wie vor eines Begriffes von Gesellschaft, der als geschichtsphilosophischer Begriff die Frage mit in sich einbezieht, was Gesellschaft als ganze sein will und sein soll, und der eben damit den Umkreis einzelwissenschaftlich zu leistender Wahrheits- oder Falschheitsdemonstration übersteigt. Wenn hiermit als Resultat der Überlegungen zum Thema „Ideologie und Aufklärung“ die Bedeutung eines geschichtsphilosophisch gefaßten Gesellschaftsbegriffs als *conditio sine qua non* einer Ideologietheorie und -kritik nachdrücklich betont wird und damit zugleich — im Rückgriff auf die klassische aufklärerische Tradition — der Zusammenhang zwischen Ideologie- und Gesellschaftskritik einerseits und Aufklärung und Utopie andererseits, so darf dabei freilich heute nicht mehr unterschlagen werden, wie leicht utopisches Denken in die Gefahr geraten kann, für tatsächliche Inhumanität in der Gesellschaft in Anspruch genommen zu werden; dann nämlich, wenn das utopische Ziel als dogmatische Rechtfertigung jeder Inhumanität als Mittel dient. Weil solches Umschlagen humanitärer und gegenaufklärungshistorisches Ereignis wurde und vielfach noch ist, muß utopisches Denken, in dem sich Ideologiekritik und Aufklärung vermitteln, gegen die Möglichkeit seiner dogmatischen Erstarrung und Indienstnahme sich absichern und in sich selber kritisch werden bzw. kritisch bleiben.

Für die Beschreibung eines solchen hier gemeinten und im Element

engagierter Kritik begründeten Zusammenhanges von Ideologie und Gesellschaft, Utopie und Aufklärung, Theorie und Praxis, bietet sich — so will es scheinen — fürs erste noch immer und nachdrücklicher denn je der Rückgriff auf den Kritizismus Kants an. In seinem Sinne wäre und bliebe festzuhalten: wir mögen nicht wissen können, was eine vernünftige Gesellschaft ist; die Idee einer gesellschaftlich zu verwirklichenden Vernunft, als regulatives Prinzip genommen, setzt uns jedoch in die Lage, sehr konkret auszumachen, was Unvernunft in der Gesellschaft ist und wie weit der Geist als Ideologie an der Verhärtung solcher Unvernunft Anteil hat. Sofern utopisches, an einem Begriff gesellschaftlicher Vernunft engagiertes Denken in dieser Weise als Kritik der Ideologie wie der sie tragenden gesellschaftlichen Mächte sich zu bewähren vermöchte, wäre es in der Lage, praktisch mitzuwirken an der Gestaltung einer Gesellschaft, die mit dem Versprechen Ernst macht, das in ihrem historisch-revolutionären Ursprung beschlossen liegt: eine aufgeklärte Gesellschaft, in der der Mensch als Subjekt seiner selbst und dadurch auch der historisch-sozialen Prozesse mächtig ist, wenn schon noch nicht zu sein, so doch zu werden.