

Kapitel 4. Macht und Ohnmacht der Ideologien

»Und Sie irren sich trotzdem«, unterbrach ihn der Rektor, der große Augen bekommen hatte, aus dem Präsidium.
»Ich kann nicht auf einen Knopf an mir drücken und aufhören, mich zu irren.«
»Wir werden drauf drücken!« rief jemand im Saal.[...]
»Nur erreicht man bei der Natur mit Gewalt nicht viel. Und auch bei mir nicht.
Ich könnte der Gewalt nachgeben. Aber ich tue es nicht.
Und meine Überzeugungen zu ändern, bin ich nicht imstande.
Auch Ihnen gelingt das vorläufig nicht.«
»Warum nicht?« fragte Waritschew. »Unter uns sind Kollegen, die wir überzeugt haben. Sie haben den Mut aufgebracht.«
»Diesen Mut kann ich nicht aufbringen.«
Wladimir Dudinzew, *Weißes Gewänder*¹

Wenn das Wissen als Macht verstanden wird, hat eine solche Ansicht nicht nur einen epistemologischen Aspekt. Sie hat auch praktische Konsequenzen. Die praktische Seite des Wissens ist in der Bezeichnung ›Macht‹ bereits inbegriffen. Denn das Wissen wird hier als Handlung verstanden, die von Interesse getragen wird, sei es ein rein pragmatisches Interesse des Ausnutzens oder das oben hervorgehobene Interesse am Objekt. Im letzteren Fall, angesichts der in den vorigen zwei Kapiteln analysierten ursprünglichen Motivation der wissenschaftlichen Tätigkeit, öffnet sich der tiefere Sinn des Spruchs ›Wissen ist Macht‹: die asymmetrisch-kontingente Auseinandersetzung des Erkennenden mit der Realität als Macht, die die Macht des Wissens gefährdet und fördert, die sie immer neu bestätigt und in Frage stellt, so dass auch seine Stellung

¹ Dudinzew, Wladimir: *Weißes Gewänder*, übers. v. Erich Ahrndt u. Ingeborg Schröder, Berlin: Volk und Welt, 1990, S. 131–132. Dies ist der Dialog zwischen dem hervorragenden Wissenschaftler Iwan Strigaljow, der der Genetik anhängt, und dem Rektor seines Instituts, dessen Ziel seine Verurteilung durch die Institutsversammlung ist – vor dem Hintergrund der historischen Ereignisse, der Repressionen gegen Genetiker seitens des sozialistischen Staates in der Sowjetunion im Jahr 1948. Auch Strigaljow wird im Roman von Dudinzew zum Opfer, er überlebt die Repressionen nicht.

zum Forschungsobjekt – seine Auffassung von dem, was als Erkenntnis gilt – ständig verschoben und transformiert wird. Im Wissen, das in diesem Sinne als Macht gedeutet wird, kommt das Subjekt der Erkenntnis immer neu zum Vorschein – durch seine Entscheidung, was als Wissen anzusehen und wie dieses anzusetzen ist. Als Entscheidung ist das Wissen praktisch, sowohl in seinen Ursprüngen als auch in seinen Folgen.

Als subjektbezogene, persönliche Entscheidung ist das Wissen jedoch Macht nicht nur im Verhältnis zur Realität, sondern auch im Verhältnis zu Mitmenschen. Der Erkennende, der festlegt, wie er sein von Heisenberg angesprochenes Fragment aus der Realität ausschneidet, tut dies nicht nur für sich, sondern auch für die anderen. Das Wissen als Macht ist kein privates Verständnis, schon deshalb nicht, weil der Wissenschaftler niemals der Erste ist, der das Wissen erwirbt und es für seine Forschungstätigkeit in Anspruch nimmt. Er tut es im Anschluss an und in der Auseinandersetzung mit seinen Vorgängern, seinen Zeitgenossen und, nicht zuletzt, mit den zukünftigen Generationen, denen er einen Weg dafür bahnt (oder bloß meint, dies zu tun), wie man die Realität von nun an zu verstehen hat bzw. wie die Macht des Wissens sich in der Zukunft behaupten wird. Die Annäherung an die Horizontlinien der Realität, von der im Kapitel 1 die Rede war, ist nicht das Werk eines Einzelnen, sondern das der menschlichen Gemeinschaft. Jeder Wissenschaftler ist mehr oder weniger Verwalter des Wissens, das durch ihre Geschichte erworben wurde, und Wegweiser der Richtung, in die die Wissenschaft sich zu entwickeln hat.

Indem sich ein Wissenschaftler für seinen Ausschnitt der Realität entscheidet, entscheidet er sich gegen die anderen Ausschnitte; indem er eine Perspektive als ›realistisch‹ bevorzugt, blendet er die anderen als ›nicht-realistisch‹ aus. Eine solche Operation kann nicht gleichgültig-neutral sein, weder im Verhältnis zur Realität noch im Verhältnis zu anderen Perspektiven. Das Wissen erhebt den Anspruch gegenüber allen anderen Interpretationen der Realität zu dominieren, eine Auffassung des Wissens gegenüber allen anderen Auffassungen, die als nicht-wissenschaftlich, nicht rational oder nur noch rückständig und überholt herabgesetzt werden. Mehr noch: Man wirbt für die eigene Realitätskonzeption, man will für sie möglichst viele Anhänger gewinnen. Als Wissenschaftler erkennt man in ihr oft nicht einen kontingenten Ausschnitt, sondern hält sie für eine allumfassende und endgültige Theorie des Ganzen. Eine solche Theorie beansprucht nicht nur die Macht über die Natur, sondern auch jene über die Gesellschaft, zu der der

Wissenschaftler gehört. Sie hat politische Auswirkung, denn sie bestimmt das, was als Realität für die anderen gelten soll.

Tatsächlich bekommt der Spruch »Wissen ist Macht« seit der Neuzeit einen zunehmend politischen Sinn. Denn auch die Gesellschaft steht dem Wissen nicht gleichgültig gegenüber. Das Wissen bzw. das, was als Wissen gilt, wird zu einem wichtigen Faktor ihres Lebens. Als Macht wird das Wissen erwünscht; man erhofft von ihm die Enträtselung der Realität, die diese in den Dienst des Menschen stellen würde. Dennoch wird das Aufkommen der Überzeugung, dass Wissen Macht ist, in der Neuzeit ebenso von der Pluralisierung der Realitätskonzeptionen begleitet, was im 20. Jahrhundert in der Entdeckung der Kontingenz des Wissens selbst kulminiert, wie dieses im vorigen Kapitel ausgelegt wurde – als Rationalität, die niemals alternativlos ist. Nun steht die Wissenschaft unter Verdacht, dass sie »nur« Macht ist, d. h. eine geschickte Manipulation des Wissens zugunsten des eigenen Interesses. Eine solche Manipulation bekommt schon im 18. Jahrhundert einen Namen – Ideologie. Als gravierendes Problem wird sie jedoch erst später erlebt. Sie bleibt es auch bis heute.

Der Ideologieverdacht trifft die Wissenschaft, die für das allgemeinverbindliche Wissen steht, dessen Ziel ist, uns interesseneutrale Tatsachen zur Verfügung zu stellen. Aber als Macht ist das Wissen niemals eine neutrale Summe des Endgültig-Erkannten, keine allgemein gültige Enthüllung der Realität. Indem manche Seiten der Realität enthüllt werden, werden die anderen verhüllt; indem das Wissen sich für eine Interpretationsmöglichkeit entscheidet, schließt sie andere Möglichkeiten aus. Zwingt die Wissenschaft ihre Entscheidungen den anderen als einzig mögliches, neutrales Wissen auf, kompromittiert sie sich selbst als ideologisch. So eine »richtige« Interpretation wird zu einem Imperativ für Millionen von Menschen, die Realität auf eine bestimmte Weise zu verstehen und dementsprechend handeln zu müssen – jene Menschen, die sich selbst keiner wissenschaftlichen Tätigkeit widmen, die jedoch ihre Ergebnisse, die Macht des Wissens, sich aneignen wollen.

Der Anspruch auf eine alternativlose, neutrale Interpretation des Ganzen, die zum Imperativ wird bzw. allgemein verbindlich sein soll, gibt Anlass für Kritik. Das angeblich neutrale Wissen kann sich immer als Manipulation erweisen, die die Realität verschleiert, statt ihre Geheimnisse zu enthüllen – zugunsten bestimmter Interessen. Das Wissen als Macht kann nicht nur als Erkenntnis der Realität, sondern auch als ihr Verkennen angesehen werden – als Entscheidung für das Wissen, das partikularen Interessen dient. Hier treffen sich die Politik und

die Ethik: Es ist eine politische Frage, wie das Wissen das Leben der Gesellschaft beeinflussen soll, und es ist eine ethische Frage, wie weit dieser Einfluss reichen darf. Der Machtanspruch der Ideologie, die sich als allgemeines Wissen ausgibt, ohne es zu sein, ruft zum Widerstand auf. Die Bezeichnung ›Ideologie‹ ist bereits eine Negation. Sie ist immer schon ein politischer Appell, Ideologien als solche zu enthüllen, und ein ethisches Gebot, zur Realität zurückzukehren. Weder dieser Appell noch dieses Gebot haben heute an ihrer Gewichtigkeit eingebüßt. Im Gegenteil: Sie sind aktueller als je zuvor.

Und dennoch scheint heute von der Ideologiekritik zu sprechen nicht weniger anachronistisch zu sein als von der ursprünglichen Motivation der wissenschaftlichen Tätigkeit. Der Grund dafür ist vor allem, dass jeder ideologiekritische Ansatz unter Verdacht steht, selbst ideologisch zu sein. Auf die Sackgasse der Ideologiekritik wird gleich im ersten Abschnitt dieses Kapitels eingegangen. Danach werde ich versuchen zu zeigen, dass auch heute noch eine Distanzierung von Ideologien möglich ist. Mehr noch: Auch heute kann man ihnen die Realität entgegensetzen. Allerdings können wir es – so die generelle Hypothese meiner Untersuchung – nur dann, wenn wir die Realität selbst als Macht begreifen, als die nicht-gleichgültige, instabile Macht, die sich aus der Macht unserer Interpretationen speist, jedoch mit keiner von ihnen endgültig zusammenfällt. Die Vorstellung vom neutralen Gegenüber, zu dem der Kritiker über alle Ideologien hinauswill und das gleichsam ein beständiges Jenseits dieser darstellt, ebnet dagegen den Weg für neue ideologische Realitätskonzeptionen, d. h. sie steht selbst unter einem gewollten oder unbemerkten Einfluss der Ideologien. Das Problem scheint unlösbar zu sein. Aber nur, solange wir die Realität als neutrale Gegebenheit verstehen.

Das Thema ›Ideologie und Ideologiekritik‹ bietet uns somit eine besondere Möglichkeit zu zeigen, dass die Realität auch in praktischer Hinsicht, mit Blick auf die zwischenmenschlichen Beziehungen, als Macht verstanden werden muss, gerade dann, wenn ihr eine andere Macht entgegentritt – die der Ideologie. Wenn die ideologische Realitätsinterpretation als Macht begriffen wird, die über die Realität zwar verfügt, dies aber nur vorübergehend und nicht alternativlos, dann kann man ihr etwas entgegensetzen – die Macht der Realität. Eben diese Sichtweise – auf die Ideologie als Macht, der die Macht der Realität entgegentritt, – kann uns helfen, die Fragen zu beantworten, die uns alle heute beunruhigen: Was verleiht Ideologien ihre ungeheure Macht? Wie kann diese im Namen der Realität gebrochen werden?

Noch eine vorausgehende Bemerkung. Die Analyse der Ideologien scheint mir gegenüber jener der politischen Institutionen im Vorteil zu sein, trotz aller Bedenken dem Ideologiebegriff gegenüber. Denn Ideologien stellen gleichsam einen Boden solcher Institutionen dar, der für diese tragend ist. Als das Zusammenwirken und Ineinander von Politik und Ethik bilden sie den Hintergrund von dem, was wir auf der Makroebene als politisches Leben erkennen, und zeigen somit den praktischen Sinn der Macht am deutlichsten. Das Gleiche betrifft das Verhältnis der Ideologien zu der von Foucault beschriebenen »Mikrophysik der Macht«, wobei Ideologien hier selbst nur als Oberfläche für die »großen Machtmaschinerien« erscheinen.² Die Macht jedoch, die bei Foucault wenig fassbar blieb, wird in der Ideologie sichtbar und greifbar, folglich auch angreifbar. Die Ideologie ist gewiss nur die oberste Schicht der von Foucault analysierten feinen gesellschaftlichen Machtprozesse, wie sie auch nur Hintergrund der politischen Institutionen ist. Aber sowohl die Ersteren als auch die Letzteren kommen in ihr zum Ausdruck, samt ihren Problemen, ihren Spannungen und Wendungen. Darum wird auch das ethische Problem des Widerstandes, mit dem Foucault, besonders in seinen letzten Schaffensjahren, gerungen hat, angesichts der Ideologien vielleicht nicht so unlösbar und weniger paradox aussehen, als wenn es sich, wie bei ihm, um die omnipräsente Macht handelt. Darum können Brüche und Umwandlungen der Ideologien den praktischen Sinn der Macht viel deutlicher offenbaren als etwa Transformationen der politischen Institutionen, die selbst vielleicht nur Folgen von subtilen ideologischen Prozessen darstellen.

Die Frage nach Ideologie lässt den praktischen Sinn der Macht ans Licht kommen, der sowohl den politischen Institutionen als auch feinen ethischen Mikroprozessen zugrunde liegt – wie ein Schnitt, der zeigt, was die Mikro- und Makroebene verbindet.³ Im Folgenden soll

² Foucault: *Vorlesung vom 14. Januar 1976*, S. 118. Vgl. auch Foucault, Michel: *Macht und Körper*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: Foucault: *Analytik der Macht*, S. 77.

³ Er verbindet auch das Bewusste und das Unbewusste, die Welt der Ideen und das Materielle, oder vielmehr: Er setzt solche Unterscheidungen außer Kraft, genauso wie den Gegensatz »praktisch – theoretisch«. Die Bemühungen der Materialisten, die Ideologien von »Ideen« zu befreien und sie als rein materielle Produktion darzustellen, hängen offensichtlich nicht nur (darauf wird in diesem Kapitel eingegangen) an dem Marxismus, sondern auch an dem cartesianischen Dualismus. Aus der hier vertretenen Perspektive der Philosophie der Macht sieht die Alternative, ob Ideologien Produkt des Bewusstseins sind oder vielmehr die Subjektivität selbst produzieren, falsch aus. Wenn der Forscher, wie Althusser, Ideologien als symbolisch repräsentierte, materielle Praxis deutet, droht der Ideologiebegriff inflationär zu werden, denn er wird mit jeder Erfahrung gleichgesetzt;

diese praktische Seite der Macht uns helfen, neue Aspekte vom Sinn der Realität als Macht offenzulegen – dem Sinn, der auf der Ebene der Politik sowie in zwischenmenschlichen Beziehungen als Richtschnur dienen kann, um das Reale vom Nicht-Realen zu unterscheiden. Dazu werden einige Beispiele aus der nahen Vergangenheit sowie aus der Gegenwart hilfreich sein.

Was ist Ideologie und was ist Ideologiekritik?

Was ist Ideologie? Warum wirkt Ideologieverdacht kompromittierend und mit welchem Recht, fungiert Ideologiediagnose als Entlarvung? Sind Ideologien auch heute allgegenwärtig oder gehört dieses Phänomen eher der Vergangenheit an? Wie kann man sie am besten erkennen, kritisieren und in ihren Ansprüchen zurückweisen? Diese Fragen sind alles andere als einfach zu beantworten, vor allem, weil es schwer ist, den Ideologiebegriff von anderen abzugrenzen. Als Denksystem oder System der Ideen zeigt die Ideologie eine Verwandtschaft mit dem weiten Feld der Mythologie, Wissenschaft, Kunst, Religion und ganz besonders der Philosophie. Historisch gesehen gab es mehrere Umwandlungen davon, was als Ideologie zu verstehen und wie sie zu bewerten ist, die zur Mehrdeutigkeit führten. Schauen wir diese Umwandlungen genauer an, um herauszufinden, in welchem Sinne heute von Ideologien gesprochen werden kann.

Abgesehen von der Idolenlehre Bacons, die gewöhnlich für eine Vorgeschichte gehalten wird, ist die ursprüngliche Deutung des Begriffs durchaus positiv gewesen. Die ›Ideologie‹ hatte zuerst einen latent antireligiös konnotierten Sinn als »science des idées«, die als Produkt der sinnlichen Wahrnehmung entstehen und eine konsistente Lehre bilden.⁴ Dieser neugebildete, neutrale Begriff erlebte jedoch bereits bei Napoleon

die Ideologiekritik wird unmöglich. Zur Kritik an dieser Tendenz bei Althusser s. Eagleton, Terry: *Ideology: An Introduction*, London, New York: Verso, 1994, S. 148 ff. Eben diese Schwierigkeiten der materiellen Deutung der ›Ideen‹ brachten Foucault dazu, auf den Ideologiebegriff zu verzichten (vgl. unten die Anm. 13). In diesem Kapitel soll der Begriff so gedeutet werden, dass er die Verbindung zwischen dem ›Bewussten‹ und dem ›Unbewussten‹, zwischen dem Ideellen und dem Materiellen sowie zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen offenlegt.

⁴ Als solche wurde der Terminus bekanntlich von Destutt de Tracy eingeführt (Dierse, Ulrich: Art. *Ideologie*, in: Ritter, Gründer u. Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, S. 158).

eine negative Umdeutung, indem er der Ideologie der Philosophen die »suprême pouvoir«, die Macht des französischen Volkes, entgegenstellte bzw. ihnen theoretisch-abstrakte Spekulationen vorwarf – in Abgrenzung zu der praktisch orientierten Politik. Danach wurde ›Ideologie‹ zur Bezeichnung eines bloß theoretischen Gedankenspiels und realitätsferner Träumerei. Freilich war so eine Begriffsverwendung zweischneidig. Denn Realitätsfremdheit konnte auch den Kritikern vorgeworfen werden, auch Napoleon selbst, spätestens seit seiner Niederlage. Besonders in Deutschland erhoben sich Stimmen zugunsten der ›Ideologie‹. Als Lehre von Ideen wie Freiheit, Vernunft und Aufklärung mag sie weltfremd erscheinen, dies jedoch nur, weil Ideen einen besonderen Bezug zur Realität haben. Die Polemik um ›Ideologie‹ trug hier selbst zur Wiederbelebung des alten Streits um das Verhältnis von platonischen Ideen und Realität bei.⁵

Man kann auch in diesen frühen Diskussionen manche semantischen Komponenten des Ideologiebegriffs erkennen, die für spätere Auseinandersetzungen sorgen werden. Das Wissenschaftlich-Theoretische ist zum einen von Anfang an ein wichtiges Merkmal der Ideologie, ob hoch bewertet oder umgekehrt herabsetzend gemeint. Das Gleiche gilt für die enge Verbindung zur Philosophie. Der Status des theoretischen Denkens ist hier die Kernfrage und der Stein des Anstoßes. Zum anderen diente die Ideologiebezeichnung schon anfänglich polemischen Zwecken, als Hinweis auf eine gewisse Pathologie des Denkens bzw. seine Realitätsfremdheit – ein Vorwurf, der gegen Kritiker selbst angesetzt werden konnte. So wie die Aufklärer der Religion den Zugang zur Realität abgesprochen haben, hat Napoleon ihre eigenen Gedanken als bloße Spekulationen herabgewürdigt; eben dafür nutzte er den von ihnen erfundenen Ideologiebegriff und deutete ihn negativ um. Es handelte sich somit schon damals um das Verhältnis zur Realität und die Verknennung der Realität.

Der Begriff der Ideologie blieb jedoch in dieser frühen Polemik etwas vage und selbst die Bewertung war nicht eindeutig. Diese Situation änderte sich mit Karl Marx, indem ›Ideologie‹ konkreter aufgefasst und endgültig zu einem negativen Begriff wurde. Die Ideologiekritik wurde zu einer wissenschaftlichen Aufgabe. Bis heute ist der marxistische Sinn

⁵ Dierse: Art. *Ideologie*, S. 161. Zur ausführlichen Darstellung der Geschichte des Begriffs sowie des Konzepts der Ideologie gibt es umfangreiche Literatur. Siehe außer dem gerade angegebenen profunden Buch Terry Eagletons auch z. B. Larrain, Jorge A.: *The Concept of Ideology*, London: Hutchinson, 1979.

des Begriffs für die Diskussion prägend. Berühmt ist die Definition der Ideologie als ein Denkprozess mit »falschem Bewusstsein«, die allerdings nicht bei Marx, sondern bei Engels zu finden ist.⁶ Aber auch nach Marx ist Ideologie als Denksystem zu verstehen, das zur Verdeckung und Rechtfertigung von falschen gesellschaftlichen Verhältnissen genutzt wird. Eine Ideologie ist Marx zufolge in Wirklichkeit nichts anderes als eine unberechtigte Verallgemeinerung der Gedanken der Herrschenden, mit der diese ihren Anspruch begründen, das allgemein menschliche Gut festzulegen; sie ist Produkt der Entfremdung der Ideen von dem konkreten menschlichen Leben, die es zu kritisieren gilt. Eine solche Bezeichnung wie Ideologie ist darum eine Demaskierung, ein Aufruf, die Verzerrung und Verfälschung der Realität zu enthüllen, d. h. die Menschen über ihre wahren Interessen aufzuklären.

Ihre eigene Aufgabe sahen Marx und Engels dementsprechend in der Ideologiekritik. Allerdings ist es wichtig, nicht zu vergessen, dass das Wort ›Kritik‹ bei Marx nicht als bloße Negation, sondern vor allem als eine historische Lokalisierung gemeint ist: Man solle den richtigen Platz der Ideologie in der Geschichte bestimmen, nur so könne man sich von ihr distanzieren. Das Ende der Ideologie ist für Marx gleichzeitig der Anfang der Epoche der Wissenschaft, d. h. der Historie in ihrer materialistischen Auffassung – keine Geschichte, die von Ideen, sondern eine, die von Menschen und ihren konkret-praktischen Verhältnissen handelt. Diese historische Wissenschaft ist keine Ideologie, aber auch keine Philosophie. Denn die Philosophie war im Grunde, so Marx und Engels, immer Ideologie gewesen; die Aufgabe der Ideologiekritik ist dementsprechend die Kritik an der Philosophie in ihrem historisch-gesellschaftlichen Kontext. In *Die deutsche Ideologie* haben ihre Autoren die bisherige deutsche Philosophie zur Ideologie erklärt und ihre eigene Aufgabe als »Studium der Wirklichkeit« dargelegt.⁷

Es ist, denke ich, überflüssig zu sagen, dass ein solches ›wissenschaftliches‹ Verständnis der Geschichte, das mit dem Objektivitätsanspruch belastet ist, kaum immun gegenüber dem Ideologieverdacht sein kann. Um diesen Anspruch zu rechtfertigen, sollte man sich selbst frei von partikularen Interessen halten. Denn eben eine von Interessen geleitete Deutung der menschlichen Wirklichkeit verleiht einer Realitätskonzept-

⁶ Engels Friedrich: *Brief an Franz Mehring vom 14. Juli 1893*, zit. nach: Romberg, Reinhard: Art. *Ideologie*, in: Ritter, Gründer u. Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, S. 166.

⁷ Marx, Karl u. Engels, Friedrich: *Die deutsche Ideologie*, in: dies.: *Werke*, Bd. 3 (1845 bis 1846), Berlin: Dietz, 1978, S. 218.

tion die Qualität ›Ideologie‹. Die Frage ist, ob dies überhaupt möglich ist und wie es möglich sein soll.

Marx versuchte einen festen Boden für die Objektivität zu bekommen, indem er die Ideologie nicht als einen bewussten Betrug, sondern vielmehr als eine notwendige Täuschung auffasste, d. h. dass man seine eigenen Motive auch vor sich selbst verdecken *musste*. Dafür deutete er das Bewusstsein historisch um, im Anschluss an Hegel, aber auch in Abgrenzung zu ihm. Das Bewusstsein ist das Bewusst-Sein der konkreten historisch-gesellschaftlichen Verhältnisse, mehr noch: Es wird im Laufe der Geschichte produziert und verändert. Die materielle Produktion ist nicht die einzige. Neben den materiellen Dingen produzieren Menschen ihr eigenes Bewusstsein, folglich produzieren sie auch ihre gesellschaftlichen Verhältnisse. Eben die Diskrepanzen zwischen diesen Produktionen und vor allem der Wunsch der Herrschenden, die bestehenden Verhältnisse für alle Zeiten zu festigen, bringen Ideen hervor, die, indem sie Systeme bilden, als Ideologien erscheinen, d. h. sie führen dazu, dass nicht bloß partikulare Interessen, sondern auch mit ihnen verbundene historisch überholte Verhältnisse für etwas Gegebenes und Allgemeines gehalten werden. Folglich kann keine abstrakte Geschichtsbeschreibung noch weniger Philosophie Ideologien überwinden, nur die Veränderung der Praxis. Wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse frei und flexibel produziert werden, wenn sie sich im Einklang mit der Produktion der Dinge und im Einklang mit dem historisch aktuellen Bewusstsein ständig verändern könnten, wird eine Ideologie weder möglich noch nötig sein. Eine solche Veränderung der Praxis würde in das Reich der Freiheit führen – zur freien Kommunikation der Menschen, zu freier Gestaltung des eigenen Lebens. Wie dieser selige Zustand laut Marx zu erreichen ist und ob er selbst keiner Veränderung unterliegt oder vielmehr das Ende der Geschichte bedeutet, lasse ich hier offen. Bekanntlich ging es Marx dabei um eine revolutionäre Praxis, seinen Anhängern um eine kommunistische Utopie. Aber inwiefern die letztere Vorstellung den Gedanken Marx' tatsächlich entspricht, möchte ich an dieser Stelle ausklammern.⁸

⁸ Für eine tiefgreifende Darstellung dieses Problems s.: Межуев, Борис (Mežujew, Boris): *Идея мировой истории в учении Карла Маркса (Die Idee der Weltgeschichte in der Lehre von Karl Marx)*, in: Гусейнов, Абдусалам А. и Рубцов, Александр В. (Gusejnov, Abdusalam A. u. Rubzow, Aleksandr W.) (Hg.): *Философия и идеология: от Маркса до постмодерна (Philosophie und Ideologie: von Marx bis zur Postmoderne)*, Moskau: Прогресс-Традиция, 2018, S. 275–300. Hier wird gezeigt, dass der Kommunismus bei Marx nicht als endgültiger Zustand zu verstehen ist, sondern als ständige Bewegung. Es

Man könnte zusammenfassend sagen, dass für Marx die Ideologie als Macht der abstrakten Ideen über Menschen zu verstehen ist bzw. als Macht der gesellschaftlichen Verhältnisse, deren Ausdruck diese Ideen sind und die den wahren Interessen der Menschen nicht entsprechen, weil sie veraltet sind. Darum ist die Philosophie als eigentliche Ideologie zu verstehen – als das Denksystem, das vom »falschen Bewusstsein« produziert wird und falsche Lebensverhältnisse festigt.⁹ Gebrochen werden kann ihre Macht nur, indem diese von Menschen selbst immer neu, frei und ihren konkreten Interessen entsprechend gestaltet werden. Ein gesellschaftliches System, das eine solche Freiheit garantieren würde, bräuhete keine Philosophie; ihre Praxis wäre ideologiefrei. Die historisch-materialistische Wissenschaft könnte dabei helfen, diesen Prozess zu beschleunigen und die Menschen über den Gang der Geschichte aufzuklären.

Ohne weiter auf die Ideologiekritik von Marx und Engels einzugehen, kann man es als Ironie der Geschichte verstehen, dass gerade die von ihnen entwickelte wissenschaftliche Konzeption zur Grundlage einer der weltfremdesten Ideologien, der des sozialistischen Russlands, wurde, die die Interessen und Freiheiten der einzelnen Bürger gewaltsam unterdrückte.¹⁰ Nicht Ideologien zu besiegen, sondern den »falschen« Ideologien eine »gute« und »richtige« Ideologie entgegenzusetzen, die des proletarischen Klasseninteresses, das durch eine einzige Partei vertreten wird, war die Absicht Lenins – als ob er es als Kritik am marxistischen Ideologiebegriff gemeint hätte.¹¹ Diese Vorstellung, dass man nämlich eine Ideologie nur durch eine andere ersetzen kann, ist

sei der Anfang der Geschichte, nicht ihr Ende (S. 289). Die Geschichte solle aufhören eine Reihe von fruchtlosen und gewaltsamen Versuchen der Herrschenden zu sein, Ideologien zu produzieren, um die historische Bewegung aufzuhalten (S. 290). In diesem Sinne sei die ganze Geschichte der Menschheit nach Marx bloß eine Vorgeschichte der wahren Historie, die mit dem Aufkommen des Proletariats beginnt. Diese werde zur ständigen Veränderung von gesellschaftlichen Verhältnissen und der menschlichen Kommunikation (S. 298).

⁹ Vgl. auch Межуев, Вадим М. (Mežujew, Wadim M.): *Философия как идеология (Philosophie als Ideologie)*, in: Гусейнов, Рубцов (Gusejnow, Rubzow): *Философия и идеология (Philosophie und Ideologie)*, bes. S. 96.

¹⁰ Zum Thema »Marx und Russland« s. z. B.: Миронов, Владимир В. (Mironow, Wladimir W.): *Маркс и Россия: сложности взаимного восприятия (Marx und Russland: Schwierigkeiten der gegenseitigen Wahrnehmung)*, in: Гусейнов и Рубцов (Gusejnow u. Rubzow): *Философия и идеология (Philosophie und Ideologie)*, S. 348–363.

¹¹ Vgl. dazu Dierse: *Art. Ideologie*, S. 173. Bemerkenswerterweise wählten Ideologen des Nationalsozialismus eine andere Strategie als die des Kommunismus, indem sie sich gegen den Ideologievorwurf für gefeit erklärten (S. 174).

auch nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Ideologie in Russland weit verbreitet. Auch heute noch wird man, wenn man auf die ideologische Gehirnwäsche der modernen russischen Massenmedien hinweisen würde, hören, dass dies zwar tatsächlich der Fall sei, es gehe jedoch überall in der Welt genauso zu: Es gebe kein Land ohne Ideologie, keine Massenmedien ohne Propaganda, d. h. ohne eine mehr oder weniger gezielte Verbreitung einer Ideologie.

In dieser oberflächlichen, alle Unterschiede nivellierenden Alltagsvorstellung spiegelt sich jedoch eine Diskussion wider, die philosophische Köpfe heute beschäftigt. Gibt es eine Möglichkeit der Ideologie zu entgehen? Was könnte man ihr entgegensetzen?¹² Meine Sicht auf das Problem werde ich in den nächsten Abschnitten dieses Kapitels darlegen. Hier gilt es, die schon vorhandenen Lösungen anhand der weiteren Entwicklung und Präzisierung des Ideologiebegriffs, wenn auch nur skizzenhaft, bis in die Gegenwart zu verfolgen.

Im Anschluss an Marx wird ›Ideologie‹ zu einer negativen Bezeichnung eines Denksystems, das verborgenen partikularen Zwecken dient und somit das Vertrauen ihrer Adressaten und selbst Illusionen ihrer Produzenten missbraucht. Die Diskussionen um die Ideologie zielen dementsprechend auf die Entschleierung ihrer geheimen Absichten und Mechanismen. Es geht darum, eine Methode herauszuarbeiten, die erlauben würde, die latenten Motivationen einer jeweiligen Ideologie ans Licht zu bringen. Denn die Macht einer Ideologie scheint darin zu bestehen, dass sie ihre eigentlichen Zwecke versteckt und sich als bloß richtige und interesselose Theorie der Wirklichkeit darstellt. Sie ist, wie von Foucault angedeutet, das Wissen, das die Wahrheit produziert und zur Macht wird, indem es seine Mechanismen verbirgt. Diese Mechanismen in ihrem historisch-sozialen Kontext zu beschreiben, bedeutet also bereits die Macht der Ideologie zu brechen. An dieser Stelle sieht man besonders deutlich, dass Foucault vom Marxismus stark geprägt war.

Man sieht aber auch einen wichtigen Unterschied zwischen Marx und Foucault. Foucault mied den Ideologiebegriff, unter anderem weil die Ideologie viel weniger anonym zu sein scheint als die von ihm analysierte »Mikrophysik der Macht«. Wenn Macht als Ideologie begriffen

¹² Zur philosophischen Diskussion darüber im russischen Kontext s. z. B.: Сыроедова, Ася А. (Syrodeewa, Asja A.): *Философия и идеология: иллюзия деидеологизации (обзор «круглого стола»)* (Philosophie und Ideologie: Illusion der Deideologisierung (Bericht über das Kolloquium), in: Гусейнов и Рубцов (Gusejnov u. Rubzow): *Философия и идеология (Philosophie und Ideologie)*, S. 219–244.

wird, so ist sie kein anonymes Netz gegeneinander wirkender Kräfte. Denn der Begriff ›Ideologie‹ impliziert, so Foucaults Bedenken, ein Subjekt und ein Objekt der Täuschung. Mehr noch: Ideologie kann im Sinne der einseitig-repressiven Macht missverstanden werden. Die konstitutive Macht, die Foucault immer mehr beschäftigte, bestimmt dagegen, wie Körper (nicht nur Köpfe) anonym besetzt werden, d. h. wie die Macht einverleibt wird – keine Gewalt, sondern eine anonyme Kraft, die alles durchdringt und konstituiert.¹³ Indem man sich auf die Ideologie fokussiert, übersieht man nach Foucault sowohl die konstitutive Seite der Macht als auch ihre Anonymität; man unterliegt der Sehnsucht nach Wahrheit, die transparent, ideologie- bzw. machtfrei sein soll. Wenn Wahrheit dagegen selbst Macht ist, macht es wenig Sinn, Illusionen aufzudecken. Vielmehr sollte man – in diesem Punkt stimmt Foucault Marx wieder zu – die »Produktionsordnung der Wahrheit« verändern.¹⁴ Dazu bemerkt Saar:

»Dies wirkt nicht nur wie eine Radikalisierung, sondern sogar wie eine Überbietung von Ideologiekritik, in der sogar diejenige Instanz, von der aus allein ein Einblick in das Ideologische möglich wäre, zum Effekt der ideologisch wirkenden Macht erklärt wird, und dies unterhöhlt offensichtlich jeden strengen Objektivitätsanspruch.«¹⁵

Allerdings haben wir im Foucault-Kapitel gesehen, dass die Anonymität der Macht bei ihm ein Problem blieb und schließlich in seinen späten Schaffensjahren teilweise relativiert wurde. Die doppelte Frage, wie und warum man der Macht Widerstand leisten sollte bzw. warum Produktionsordnungen der Wahrheit verändert werden müssen, wurde von Foucault nur indirekt beantwortet, indem er eine besondere Realität postulierte – die Realität des Körpers mit seinem Leiden und vor allem mit seiner Lust, und noch konkreter, die Realität der privaten Gelüste, die zu einem nicht-anonymen Stützpunkt werden können, um der bestehenden Macht Widerstand zu leisten. Es blieb jedoch unklar, ob und wie diese Realität der körperlichen Lust sich von der alldurchdringenden Macht frei halten kann. Der Machtbegriff musste beim späten Foucault wesent-

¹³ Gelegentlich plädierte Foucault dafür, den Gegensatz ›Gewalt/Ideologie‹ und ebenso »die Metapher des Eigentums, das Modell des Vertrags sowie das der Eroberung fallen[zu]lassen« (Foucault: *Überwachen und Strafen*, S. 40). Die Ideologie sei kein Gegensatz zur Gewalt, aber auch keine Gewalt im Sinne der Unterwerfung und des äußeren Besitzes.

¹⁴ Foucault: *Gespräch mit Michel Foucault*, S. 107, vgl. S. 92.

¹⁵ Saar: *Genealogie als Kritik*, S. 222 f.

lich verändert werden. Indem die Macht als »auf Handeln gerichtetes Handeln« verstanden wurde, wurde sie viel weniger anonym als zuvor.

Die Frage nach der Anonymität scheint für den Ideologiebegriff also nicht eindeutig lösbar zu sein. Marx ging es, es sei noch einmal betont, gerade *nicht* um einen bewussten Betrug der Herrschenden, vielmehr um einen sowohl den Herrschenden *als auch* den Beherrschten eigenen Selbstbetrug – eine notwendige Selbsttäuschung, die den falschen bzw. veralteten Lebensverhältnissen entspringt. Damit ist die Ideologie bei ihm nicht weniger anonym als die foucaultsche Macht. Es handelt sich auch hier nicht um eine Bindung an ein Subjekt, das zum Zentrum der repressiven Macht wird, wie Foucault es befürchtete. In der Ideologie ist Macht zwar lokalisiert, aber sie ist kein exklusiver Besitz. Sie entsteht aus der falschen Wirklichkeit – unvermeidlich und *nicht*, weil jemand jemanden täuschen will. Die Täter, Subjekte der Täuschung, sind auch ihre Opfer, und umgekehrt.

Das Problem der Anonymität wird uns im Laufe dieser Untersuchung noch beschäftigen. Aber zuerst sollen andere Schwierigkeiten des marxistischen Ideologiebegriffs nicht unerwähnt bleiben. Auch die Ideologiekritik, die vom Selbstbetrug sowohl der Herrschenden als auch der Beherrschten ausgeht, lebt vom Gegensatz ›wahr – falsch‹, ›objektiv – subjektiv‹. Ideologische Denksysteme würden partikularen, veralteten Interessen dienen, darum seien sie falsch. Die Einwände liegen hier auf der Hand: Wer ist frei von partikularen Interessen? Wer bestimmt, was veraltet ist? Man könnte noch hinzufügen: Wenn eine wissenschaftliche Theorie jemandem nützt, heißt es noch lange nicht, dass sie falsch ist; zufälligerweise kann sie auch trotz dem, dass sie bestimmten Interessen dient, richtig sein. Jedenfalls bräuchten wir ein weiteres Kriterium, dem zufolge ein Denksystem als falsch denunziert werden könnte.

Die Unterscheidung ›wahr – falsch‹ ist die Leitunterscheidung der Wissenschaft. Wie steht aber die Wissenschaft zur Ideologie? Gibt es eine ideologiefreie Wissenschaft, z. B. wie Marx sie konzipierte, als materialistische Auffassung der Geschichte? Der Zusammenbruch der beiden mörderischen Ideologien des 20. Jahrhunderts, des Leninismus-Stalinismus und des Nationalsozialismus, hatte u. a. zur Folge, dass die heilende Rolle der Wissenschaft, besonders der Historie, radikal in Frage gestellt werden musste; ebenso die Idee des Fortschritts, mit der die marxistische Ideologiekritik steht und fällt. Denn beide Ideologien haben sich als das Wissen um den wahren Gang der Geschichte verstanden – im Einklang mit dem, was sie jeweils als ›moderne Wissenschaft‹ auffassten und pflegten. Die kommunistische Ideologie hat sich dabei

sogar ausdrücklich als fortschrittsorientiert und wissenschaftlich präsentiert. Die Geschichtsbeschreibung wurde jedenfalls bei den beiden zu einem der mächtigsten Instrumente der Ideologie, keineswegs zum ideologiekritischen Heilmittel.¹⁶ Insofern kann heute eine wissenschaftliche Ideologiekritik und selbst die historische Wissenschaft sich kaum für immun gegen den Ideologieverdacht halten. Der Anspruch, eine wahre Historie wissenschaftlich erfasst zu haben, scheint zum Scheitern verurteilt zu sein.

Mit Recht wird immer wieder betont, dass die Ideologiekritik und selbst eine bloße negative Bezeichnung eines Denksystems als Ideologie »vom Impuls der Aufklärung« lebt.¹⁷ Darin liegt allerdings auch eine Ironie: Gerade für die Aufklärer war es ein positiver Begriff. Auf das Befangensein der aufgeklärten Vernunft in seiner eigenen Geschichte gingen die Theoretiker der Frankfurter Schule ein, die die Ideen von Marx in der neuen historischen Situation aktualisierten, kritisierten und weiterentwickelt haben. Unter anderem haben sie auf die Rolle der Philosophie im Bildungsprozess der Ideologien des 20. Jahrhunderts hingewiesen, besonders jener Philosophie, die in der Tradition der Aufklärung stand. Das programmatische Werk von Horkheimer und Adorno *Dialektik der Aufklärung* sollte gerade zeigen, wie gefährlich der Anspruch der Vernunft sein kann, die Geschichte zu manipulieren. Dennoch scheint die ideologiekritische Analyse der kapitalistischen Gesellschaft auch heute noch das primäre Anliegen der Kritischen Theorie zu sein, die wissenschaftlich fundierte Analyse der Herrschaftsverhältnisse ihr einziges Mittel gegen ideologische Gesellschaftskrankheiten. Die Frage, die sich hier stellt, scheint immer noch ausschließlich die zu sein, wie solche Prozederen sich frei von partikularen Interessen bzw. ideologischer Verankerung halten können. Dabei legt man viel Wert auf die Suche nach dem angemessenen Gebrauch der Vernunft bzw. auf die Fortsetzung der von Kant initiierten kritischen Prüfung des eigenen Denkverfahrens. Die Ideologiekritik wird in zwei Richtungen weitergetrieben – als Kritik an der politischen Legitimation der Verallgemeinerung von partikularen

¹⁶ Vgl. Arendts Begriff der Ideologie als »Logik einer Idee«, die die Historie als einheitlichen kohärenten Prozess auffassen lässt, indem jedes Ereignis als ihr völlig entsprechend ausgelegt wird. Darum sind Ideologien nach Arendt als pseudowissenschaftliche Weltanschauungen zu verstehen (vgl. Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München, Zürich: Piper, 1991, S. 962, 967).

¹⁷ Vgl. Schnädelbach, Herbert: *Was ist Ideologie? Versuch einer Begriffsklärung*, in: *Das Argument*, 50/2 (1969), S. 92.

Interessen und als Suche nach den allgemeinen, interessefreien bzw. rationalen Grundlagen des Denkens und des praktischen Verhaltens.

Beide Richtungen haben ihre Probleme und führen nicht selten in Sackgassen. Die marxistische Verankerung des Begriffs in einer konkreten historischen Analyse zeigt sich als wenig hilfreich, wenn es sich um eine Analyse der Gegenwart handelt. Schließlich ist die totale Determiniertheit des Bewusstseins durch historische und gesellschaftliche Verhältnisse für uns heute wenig überzeugend. Eine solche Determiniertheit würde die Abhängigkeit der Kritik von der Veränderung der Gesellschaft bedeuten, wobei gerade das Gegenteil von der Kritik beabsichtigt wird: Die Gesellschaft sollte durch die Kritik verändert werden. Diese Paradoxie der Ideologiekritik, die eine äußere, allgemeingültige Position für sich beansprucht und dabei Ansprüche auf solche Positionen als ideologisch entlarvt (das sogenannte »Mannheims Paradoxon«), ist ihr marxistischer Geburtsmakel.¹⁸ Er macht sich bei allen Debatten bemerkbar.

Die Schwierigkeiten der Ideologiekritik, die bereits die Theoretiker der Frankfurter Schule beschäftigten, werden heute noch als akut empfunden. Wie entlarvt man eine Ideologie ohne selbst naiv einer Ideologie zu verfallen? Wie zeigt man ihre Unwahrheit ohne Anspruch auf den einzig wahren historischen Standpunkt zu erheben? Die Aufgabe besteht darin, einen festen Boden für die Ideologiekritik zu bekommen, ohne gewisse Normen bzw. Kriterien des Wahren vorauszusetzen, die selbst auf ihre ideologische Grundlage hinterfragt werden müssten. Dafür gibt es einige Möglichkeiten. Man kann zum Beispiel eine Ideologie bei einem Selbstwiderspruch ertappen bzw. sie mit ihrer eigenen Wahrheit konfrontieren, um ihre Heuchelei zu enthüllen. Von dem eigentümlichen gleichzeitigen Wahr- und Falsch-Sein einer Ideologie ging bereits Marx aus. Dem Selbstwiderspruchsargument zufolge brauchen wir nicht Ideale einer bürgerlichen Gesellschaft wie Freiheit oder Gleichheit auf ihre Herkunft zu prüfen. Es genüge zu zeigen, dass sie nicht realisiert werden bzw. unter konkreten sozial-historischen Bedingungen in das Gegenteil umschlagen, was nicht nur auf »falsches Bewusstsein« hindeute, sondern

¹⁸ Mannheims Versuch, dieses Paradoxon durch die Wissenssoziologie zu entparadoxieren und dabei dem Relativismus zu entgehen, hat Paul Ricœur als »one of the most honest and perhaps the most honest failure in theory« bezeichnet (Ricœur, Paul: *Lectures on Ideology and Utopia*, New York: Columbia University Press, 1986, S. 166). Vgl. Mannheim, Karl: *Ideologie und Utopie*, Bonn: Cohen, 1929.

auch auf die dieses produzierenden falschen Verhältnisse, und dies ohne gleich eine wahre Realität ihnen entgegensetzen zu müssen.¹⁹

Hier besteht allerdings die Gefahr einer Trivialisierung und sogar eines Missbrauchs des Arguments. Man kann z. B. modernen Demokratien vorwerfen, dass die von ihnen hervorgehobenen Menschenrechte nicht wirklich eingehalten werden, besonders wenn es sich um die Rechte der Menschen aus den sogenannten Entwicklungsländern handelt. Dennoch berechtigen solche Vorwürfe noch nicht zur Ideologiediagnose. Denn beim ideologiekritischen Kriterium des Selbstwiderspruchs geht es nicht um eine bloße Inkonsequenz, sondern um eine innere Spannung, die nicht zu vermeiden ist: Nur wenn gezeigt werden könnte, dass gerade die politischen Aktivitäten, die das Durchsetzen der Menschenrechte beabsichtigen, zu ihrer Einschränkung führen, könnte man hier von einer Ideologie sprechen und sie entsprechend kritisieren. Erst dann wäre der Verdacht berechtigt, dass es sich um ein »falsches Bewusstsein« bzw. um eine von ihm produzierte Idee handelt, die gleichzeitig wahr und falsch ist. Solch ein Verdacht als Richtschnur der Ideologiekritik kann überprüft werden, ohne Voraussetzung der gegebenen Normativität, außer vielleicht Widerspruchsfreiheit bzw. Forderung einer gewissen Konsequenz in Befolgung der eigenen Absichten. Eine fortbestehende Inkonsequenz könnte jedenfalls das Hauptmerkmal einer Ideologie sein. Die Aufgabe einer philosophischen Ideologiekritik würde dementsprechend darin bestehen, die Ideologie bei Inkonsequenzen zu ertappen.

Die Inkonsequenz der Ideologie hat Marx als destruktiv, Habermas dagegen, zwar im Anschluss an ihn, aber auch im Gegensatz zu ihm, als produktiv gedeutet: Sie berge die Möglichkeit, über sich selbst hinauszugehen und das Utopische, wenn auch nur teilweise, zu verwirklichen. In *Strukturwandel der Öffentlichkeit* versuchte Habermas den schon bei Marx hervorgehobenen Begriff der Öffentlichkeit nicht nur einer genauen historischen Analyse zu unterwerfen, sondern auch dialektisch aufzufassen. Die Geschichte der Neuzeit zeige zwar das Aufkommen der Öffentlichkeit, aber zuerst (hier stimmt Habermas Marx zu) sei die öffentliche Meinung nicht frei von partikularen Interessen und somit

¹⁹ Zu dem komplexen Verhältnis von ›wahr‹ und ›falsch‹ in Bezug auf die Realität und das Bewusstsein, dessen Falschheit in der falschen Realität verankert ist, s. Habermas, Jürgen: *Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus*, in: ders.: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1978, S. 437. Zu diesen und weiteren Paradoxien der Ideologiekritik sowie Hinweisen auf die aktuelle Diskussion s. Jaeggi, Rahel: *Was ist Ideologiekritik?*, in: Jaeggi, Rahel u. Wesche, Tilo (Hg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 2009, S. 266–295.

auch nicht frei von Ideologie. Dennoch besteht Habermas darauf, dass die Ideen, die aus den Erfahrungen der bürgerlichen Privatsphäre erwachsen, nicht nur Ideologie, sondern auch – und diese Entgegensetzung ist vielsagend – die Realität sind.²⁰ Das, »was das Publikum zu sein und zu tun glaubte«, ist »zugleich Ideologie und mehr als bloße Ideologie«.²¹ Denn dank ihr haben sich politische Institutionen entwickeln können, die über die partikularen Interessen der Wenigen hinausführen, vor allem die Institution des Rechts. Sie führen auch über den Zerfall der bürgerlichen Öffentlichkeit hinaus in die Richtung der Auflösung der Herrschaft »in bare Vernunft«.²²

Habermas ist sich dabei völlig im Klaren, dass es sich um ein utopisches Über-sich-selbst-Hinausheben der Ideologie handelt.²³ Damit widerspricht er jedoch dem marxistischen Verständnis als bloß destruktive und zu destruierende Falschheit des Bewusstseins. Die Ideologie trage in sich einen Keim von dem, was zur Verwirklichung des Utopischen führe, obwohl nichts diesen Prozess vom Scheitern schützen könne. Dem Denunzieren der bürgerlichen Öffentlichkeit samt allen ihren Fiktionen, ihrem Zwang zur Konformität und ihrem gewaltigen geistigen Druck, selbst und insbesondere in demokratischen Gesellschaften, diesem Denunzieren der öffentlichen Meinung als Ideologie nicht nur bei Marx, sondern auch bei Hegel und z. B. bei Tocqueville muss Habermas Recht geben.²⁴ Trotz alledem sieht er das Potential der Öffentlichkeit in einem modernen demokratischen Sozialstaat als unerschöpft, ihre antiideologische Funktion als nicht bloß utopisch, sondern als zumindest teilweise realisierbar – trotz oder vielmehr dank aller Inkonsequenzen, die in ihrer Ideologie feststellbar sind.

In der *Theorie des kommunikativen Handelns* wird diese Überzeugung durch den kommunikativen Vernunftbegriff fundiert und in der Diskursethik verankert: Die gesellschaftliche Entwicklung ziele auf das Schaffen der Umstände für eine freie Diskussion, die durch das Prinzip des zwanglosen Zwangs eines besseren Arguments geleitet, ideologie- und herrschaftsfrei sein werde. Auch wenn man eine solche Vorstellung für utopisch hält, könne man ihren Leitfaden als transzendentes Prinzip

²⁰ Vgl. Habermas, Jürgen: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1990, S. 112.

²¹ Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, S. 159.

²² Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, S. 160.

²³ Vgl. Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, S. 160.

²⁴ Vgl. Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, S. 195, 214.

einer jeglichen Kommunikation kaum bestreiten.²⁵ Der offengelegte Anspruch auf Herrschaft würde heute laut Habermas nicht nur jegliche Hoffnung auf einen freien Gedankenaustausch untergraben, sondern auch die Kommunikation als solche unmöglich machen. Wird das Prinzip des zwanglosen Zwangs nicht eingehalten, handelt es sich folglich heutzutage nicht so sehr um eine unfreie Kommunikation als um eine Vortäuschung der Freiheit, d. h. um einen versteckten, heuchlerischen Zwang – um eine Ideologie. Das möge fast immer der Fall sein. Dennoch heißt es nach Habermas, dass selbst ein Herrschaftsdiskurs heute Heuchelei braucht, d. h. sich der Sehnsucht nach einer freien Kommunikation nicht offen widersetzen kann.

Auch wenn Habermas den Vorwurf des Utopischen einer solchen Beschreibung der Moderne nicht wirklich abwehren kann, kann man seiner Diskursethik nicht absprechen, eine mächtige Selbstdarstellung der modernen demokratischen Gesellschaft zu sein, die durchaus Macht hat, die Realität zu verändern. Damit werden manche Träume dieser Gesellschaft artikuliert, vor allem die Hoffnung auf ein endgültiges Scheitern jeglicher Herrschaftsansprüche, das Überführen der Herrschaftsverhältnisse in die freie Kommunikation – Träume und Hoffnungen, die wir schon von Marx kennen, die jedoch nun der gefährlichen revolutionären Praxis nicht bedürfen, sondern durch das evolutionäre Über-sich-hinaus-Gehen zu verwirklichen sind. Die Macht der Ideologien solle gebrochen werden, wenn es auch heute noch nicht gelungen sei, so werde sie früher oder später besiegt – durch die Idee der Allgemeinheit und der Vernunft, die nun als kommunikative Vernunft, als ihr konkretes Funktionieren in und durch die Öffentlichkeit, zu begreifen sei. Wie nirgendwo sonst ist eine solche hoffnungsvolle, wenn auch skeptisch-kritische Haltung (aber das gehört zu ihrem spezifischen Charakter) im heutigen Deutschland aktuell. Die Ideologie fungiert hier als Gegenbegriff der Realität – der Realität, die wesentlich frei von jeglicher Macht ist. Man erwartet nicht nur von der Ideologiekritik, dass sie ideologiefrei wird, sondern auch von der gesellschaftlichen Kommunikation, dass sie jeden Machtanspruch allmählich aufgibt.

Für unsere Fragestellung ist wichtig, dass die Ideologiekritik, die man utopisch nennen kann, sowohl die marxistische als auch die post-marxistische, nicht vermeiden kann, von Realität bzw. »gesellschaftliche[r] Wirklichkeit«, »reale[m] Lebensprozeß«, »wirklichen Machtver-

²⁵ Zum transzendental-pragmatischen Argument vgl. Apel, Karl-Otto: *Transformation der Philosophie*, in 2 Bdn., Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1973.

hältnisse[n]« oder gar »Wahrheit« zu sprechen und, auf der anderen Seite, von »verkehrter Welt«, »Realitätsverkennung« usw.²⁶ Die Frage nach der Realität wird hier besonders dringend, ihre Beantwortung scheint jedoch dunkel zu sein. Die Realität bzw. ihre Wahrheit werden als Gegenbegriffe zur Ideologie verwendet. Diese aber als Gegenbegriff zur Realität. Wir befinden uns hier in einem begrifflichen Zirkel, woraus nur eins mit Klarheit folgt: Im Unterschied zur Realität ist Ideologie ein negativer Begriff. Das schließt freilich nicht aus, dass man gelegentlich versucht, ihn positiv umzudeuten, wie im Exkurs zu Luhmann dargestellt wurde, bzw. Ideologie als symbolisch repräsentierte Praxis aufzufassen, die für die Gesellschaft tragend, zumindest unentbehrlich ist (Althusser, Ricœur). Dennoch sind solche Versuche polemischer Art und demonstrieren gerade, dass der primäre Sinn der negative ist, und dies noch viel eindeutiger als beim Machtbegriff. Trotz ihnen ist auch heute noch die Entgegensetzung der Realität und Ideologie die eigentliche Triebfeder der Ideologiekritik, die Realität ist eine sehnsüchtig gesuchte, positive Alternative zur Macht der Ideologie, die jedoch, wenn nicht bloß unkritisch vorausgesetzt, unklar bleiben muss.

Einige weitere Probleme der Ideologeanalyse sind darüber hinaus zu erwähnen. Es gibt eine deutliche Tendenz, nur gegenüber bekannten Ideologien, vor allem jenen, die der Vergangenheit angehören, auf der Hut zu sein, als ob man erwartet, dass sie sich in der Gegenwart bloß nachbilden werden. An ihrem Beispiel zeigt man dann, was bei Ideologien überhaupt falsch bzw. realitätsfremd ist. Das heißt wir nehmen die Denksysteme, von denen wir von vornherein wissen, dass wir sie nicht akzeptieren können, als ideologisches Muster, um zu erklären, warum alle Ideologien falsch sind. Auch diese Methode hat einen wesentlichen Makel. Sie erlaubt Ideologien nur dann als solche aufzufassen, wenn sie den alten ähnlich sind. Ob diese Ähnlichkeit oberflächlich oder wesentlich ist, kann man jedoch ohne Kriterium des Ideologischen, das unabhängig von konkreten historischen Beispielen geltend gemacht werden könnte, nicht sagen. Aber ohne ein solches Kriterium bleibt jedes Denksystem dem Ideologieverdacht ausgeliefert, es kann als Ideologie bezeichnet und durch kompromittierende Vergleiche herabgesetzt werden. Und umgekehrt: Neue Ideologien können dabei unangetastet

²⁶ Vgl. z. B. Schnädelbach: *Was ist Ideologie?*, S. 87, 88, 89, 85. Trotz seiner kritischen Einstellung solchen Ausdrücken gegenüber spricht auch Schnädelbach von »empirisch aufweisbare[n] Tatsache[n]« bzw. konkret-empirisch entscheidbaren Fragen (S. 91). Dabei wirft er jedoch z. B. dem Positivismus vor, eine Ideologie zu sein, gerade weil dieser von dem Gegebenen ausgeht.

bleiben. Denn diese wissen die Angst vor dem vergangenen Übel zu ihren Gunsten zu nutzen, d. h. sie können sich als Gegenmittel zu ihm darstellen: Um den Ideologien der Vergangenheit zu widerstehen, brauche man einen festen Standpunkt. Eine neue Ideologie gibt sich dementsprechend als wissenschaftliche und moderne Sicht auf die Dinge, als ›Realismus‹, aus.

Der Ideologiebegriff scheint über alle Bemühungen hinaus etwas Beliebiges zu beinhalten. Man kann ihn z. B. von dem der Utopie abgrenzen, indem man den Utopien die Orientierung an der Zukunft, den Ideologien dagegen die Festigung der Gegenwart zuschreibt.²⁷ Man kann jedoch auch den utopischen Charakter der Ideologien betonen bzw. den Begriff erweitern.²⁸ Der Begriff kann über explizite Denksysteme hinaus ausgedehnt werden, indem man nicht nur von der Öffentlichkeit bzw. ihrer massenmedialen Repräsentation ausgeht, sondern auch davon, was die Mehrheit in einer Gesellschaft zu glauben scheint bzw. von soziologischen Analysen und Statistiken. Ideologien nähern sich dabei der foucaultschen »Mikrophysik der Macht« an – samt allen Problemen, die damit verbunden sind.

Die Schwierigkeiten, die Ideologie in der Gegenwart als solche festzustellen, zeigen sich besonders deutlich in der Debatte zum Ende der Ideologie bzw. zum sogenannten nachideologischen Zeitalter.²⁹ Diese Diagnose, wenn sie berechtigt ist (und sie wird keineswegs von allen geteilt), kann ihrerseits positiv oder negativ bewertet werden. Ein reiner Pragmatismus, der Ideologien anscheinend ablösen soll, könnte einen guten Boden für eine neue Art von Ideologien vorbereiten.³⁰ Auch auf diese Frage komme ich im Folgenden noch zurück.

²⁷ Vgl. Mannheim: *Ideologie und Utopie*; Ricœur: *Lectures on Ideology and Utopia*. Freilich betonte Ricœur, dass Ideologien nur im Zusammenhang mit den Utopien theoretisch erfasst werden können. Mehr noch: Utopien öffnen die einzige Möglichkeit, Ideologien zu entgehen, und *vice versa* (S. 172 f.).

²⁸ Vgl. die Analyse in Bizeul, Yves: *Glaube und Politik*, Wiesbaden: Verl. für Sozialwiss., 2009, S. 137 ff.

²⁹ Vgl. Topitsch, Ernst: *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied: Luchterhand, 1961, S. 15 ff. Sowie Kritik an der These in Schnädelbach: *Was ist Ideologie?*, S. 89. Vgl. polemisch bei Luhmann, mit den entsprechenden Literaturhinweisen: Luhmann: *Wahrheit und Ideologie*, S. 54.

³⁰ Mehrere prominente Denker haben sich mit dem Problem der pragmatischen Wandlung der Ideologie in der industriellen demokratischen Gesellschaft beschäftigt. Wenn noch Mannheim im nackten Pragmatismus (eine Sachlichkeit) eine, wenn auch sehr unerfreuliche Alternative zur Ideologie sah, hat bereits Adorno in ihm eine neue Ideologie erkannt (vgl. Mannheim: *Ideologie und Utopie*, S. 224 f.; Adorno, Theodor W.: *Beitrag zur*

Trotz allen Bedenkens scheint die Ideologiekritik heute vonnöten zu sein. Eine Klärung des Ideologiebegriffs sowie der Ausrichtung der Kritik kann keineswegs als überflüssig eingestuft werden. Laut Jaeggi »schreien« die heutigen Verhältnisse »nach Ideologiekritik«. ³¹ Dem oben beschriebenen Dilemma der Normativität versucht sie durch den Begriff einer immanenten Kritik bzw. der immanent gewonnenen Normativität zu entgehen. Wie diese aussehen soll, bleibt allerdings, dies sieht Jaeggi durchaus ein, höchst problematisch. Die Funktion der Ideologiekritik sei nicht nur die Verflüssigung des Bestehenden und die Öffnung der sonst verschlossenen Handlungsalternativen, wie es etwa Foucault deuten würde, sondern eine bewusste Transformation, und zwar nicht nur der Wirklichkeit, sondern auch der Ideale, die ihr als Orientierungsfaden dienen. Was könnte jedoch einer solchen Transformation eine Richtung geben? Der Verweis auf soziale Praktiken scheint wenig hilfreich zu sein. Diese können zwar tatsächlich als Indiz dienen, dass etwas im Selbstverständnis einer Gesellschaft nicht stimmt, jedoch können sie, so unterschiedlich wie sie sind, kaum definitive Kriterien des Normativen liefern. ³² Jedenfalls scheint es kein immanentes, sondern eher der Kritik transzendentes Kriterium zu sein.

Ein immanentes, wenn auch nicht unbedingt internes Kriterium der Ideologiekritik ist jedoch durchaus denkbar. ³³ Eine solche immanent-

Ideologienlehre, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Band 8 (Soziologische Schriften I), Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1990). Im Rahmen der Frankfurter Schule wurde die Frage heftig diskutiert. So entwickelte Herbert Marcuse, u.a. im Anschluss an Adorno, die These vom neuen Aufstieg der Ideologie in der spätkapitalistischen Gesellschaft, die er mit der Manipulation des Individuums durch die latente Ideologie des Konsumerwerbs verband (Marcuse, Herbert: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, übers. von Alfred Schmid, Luchterhand, Neuwied, 1967). Darauf reagierte kritisch Habermas (Habermas, Jürgen: *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1968, S. 48–103).

³¹ Jaeggi: *Was ist Ideologiekritik?*, S. 271.

³² Jaeggi sucht eine Position »zwischen Objektivismus und Subjektivismus«, um das Asymmetrieproblem (die Asymmetrie zwischen dem Kritisierten und dem Kritisierenden) zu lösen, und weist dabei darauf hin, dass der Widerstand seitens der sozialen Realität uns »nicht ohne Kriterien« lässt (Jaeggi: *Was ist Ideologiekritik?*, S. 293). In diesem Zusammenhang kommt nicht nur das Problem der Realität zur Sprache, sondern es wird auch für die »›konstruktivistisch-performative‹ Wende« plädiert, d. h. dafür, dass die Realität (im Anschluss an John Dewey) als »gleichzeitig ›gegeben‹ und ›gemacht‹ betrachtet wird (S. 292).

³³ In ihrer Untersuchung zu Lebensformen entwickelte Jaeggi eine anschlussreiche Unterscheidung von interner und immanenter Kritik (Jaeggi, Rahel: *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp, 2014, S. 278ff.). Die Letztere gehe zwar nicht von einem ›archimedi-

kritische Beschreibung der Ideologie wurde in kritischer Absicht von Gutner unternommen, im Anschluss an seine im Kapitel 2 dargelegte Auffassung der wissenschaftlichen Praktik. Werfen wir noch einen Blick auf seine Konzeption.

Gutner beschreibt zwei mögliche Strategien der Wissenschaft, die zwar konvergieren können, jedoch im Grunde unterschiedlich sind.³⁴ Eine findet man bereits in den Dialogen Platons, z. B. im *Parmenides* und in *Der Staat*. Sie besteht darin, dass man Hypothesen aufwirft und aus ihnen alle möglichen Konsequenzen zieht, um die Plausibilität der Hypothesen zu prüfen und die nicht akzeptablen zurückzuweisen. Dabei ist prinzipiell wichtig, dass das Wissen, das hier erworben wird, niemals als die endgültige Wahrheit anzusehen ist. In den Naturwissenschaften wird es dadurch deutlich, dass Hypothesen durch die Erfüllung der aus ihnen folgenden Prognosen bewertet werden: Wenn die Prognose sich nicht erfüllt, war die Hypothese falsch bzw. es gab noch weitere Faktoren, die nicht in Betracht gezogen wurden. In den Geisteswissenschaften entsteht eine Methode, die als Hermeneutik bekannt ist: Das Vorverständnis des Ganzen erlaubt die Teile zu verstehen, jedoch wird jedes neu gewonnene Verständnis der Teile zur Korrektur unserer Vorstellung vom Ganzen,

schen Standpunkt³ aus, sei aber theoretisch anspruchsvoller und sogar normativ verankert. Für die Lebensformen, die nicht in eine Ideologie münden würden, findet Jaeggi gemäß dieser Einstellung ein rational-negatives immanentes Kriterium: Ideologisierte Lebensformen können neu entstandene Krisen nicht bewältigen und Probleme nicht lösen, sie blockieren kollektive Lernprozesse und sind unfähig, die Vergangenheit in die Gegenwart zu integrieren. Hier ist kein Platz, diese Konzeption detailliert zu diskutieren. Sie ist nicht nur von dem Spätmarxismus, sondern auch von Hegels Philosophie stark geprägt und an die (neu durchdachte, formale) Fortschrittsidee gebunden. Das Problem mit dem Fortschrittsgedanken ist jedoch nicht nur, dass er (freilich ebenso wie jener des Rückschritts) bereits zu einem wesentlichen Bestandteil der Ideologien geworden ist: Gewisse Ideen, Ideale und Lebensformen für überholt zu erklären, ist eine der effektivsten ideologischen ›Waffen‹. Die eigentliche Schwierigkeit besteht darin, dass die Fähigkeit, Probleme zu lösen, sehr einseitig sein kann. Faktisch können Lösungen von einigen Problemen nicht nur neue Probleme mit sich bringen, sondern sie auch drastisch vermehren; das kollektive ›Lernen‹ in einer Hinsicht kann zu Lernblockaden in einer anderen Hinsicht führen. Dieser Prozess ist so vielfältig und perspektivengebunden, dass Jaeggis Kriterium ideologisch durchaus ideologisch missbraucht werden könnte.

³⁴ Im Folgenden stelle ich zusammenfassend und etwas ergänzend die Ansichten Gutners dar, die in zwei kleinen Aufsätzen dargelegt worden sind: Гутнер, Григорий Б. (Gutner Grigorij B.): *Идеология и богословие (Ideologie and Theologie)*, in: ders.: *Избранные статьи (2003–2018) (Ausgewählte Beiträge (2003–2018))*, Moskau: СФИ, 2022, S. 239–253; Гутнер, Григорий Б. (Gutner Grigorij B.): *Герменевтика и богословие (Hermeneutik and Theologie)*, aus dem Nachlass. Für die Zurverfügungstellung des unveröffentlichten Aufsatzes Gutners bedanke ich mich bei Uljana Gutner.

sei es ein literarischer Text, eine Epoche oder eine Kultur. Wichtig ist, dass der Prozess der Prüfung durch Prognosen bzw. das Verständnis des Ganzen prinzipiell nicht abgeschlossen werden kann.

Das wäre die erste Strategie, bei der die Erkenntnis als ein offener Weg angesehen und einer ständigen Revidierung unterworfen wird. Eine solche Revision wird von der anderen Strategie dagegen als ein einmaliger Akt betrachtet, der, nachdem er geschehen ist, keine weiteren Überprüfungen braucht. So beansprucht Descartes, aber z. B. auch schon Euklides, ein sicheres Fundament für die Wissenschaft zu schaffen, von dem aus in konsequenten und durchschaubaren Schritten das sichere Wissen zu gewinnen ist. Eben diese zweite Strategie wird nach Gutner zur potentiellen Grundlage der Ideologie.

Wenn wir die Erkenntnis als nicht endgültig einstufen, so handelt es sich nicht etwa um eine intellektuelle Bescheidenheit, sondern um eine strukturelle Besonderheit unseres Wissens, die wir bereits aus den vorigen Kapiteln kennen: Jede Hypothese wird nur auf Zeit angenommen und jedes dank ihr erworbene Wissen lässt Alternativen zu. Dementsprechend kann der Gang der Erkenntnis nicht immer siegreich sein; auf diesem Weg gibt es auch Enttäuschungen – unerfüllte Prognosen, Widersprüche und Paradoxien. Als Erkennender muss man immer mit ihnen rechnen. Ob man sich darüber freut oder eher enttäuscht wird, ist eine psychologische Frage. Aber die Realität scheint damit voller Überraschungen zu sein, die, zumindest im Prinzip, unsere Konstruktionen durchbrechen können. Anders ist es, wenn wir meinen, wir hätten eine absolut sichere Grundlage der Erkenntnis gefunden, die als eine Reihe von evidenten Wahrheiten nicht weiter anzuzweifeln ist. In der Wissenschaft wird der utopische Charakter einer solchen Vorstellung heute mehr oder weniger klar. Aber das Wissen gehört nicht nur den Wissenschaftlern. Das Projekt der Aufklärung bestand darin, dass man die Wissenschaft zum allgemeinen Gut machen soll. Gerade die Vorstellung von der Wissenschaft, die von professionellen Historikern oder z. B. Physikern kaum geteilt werden kann, die Vorstellung vom sicheren und alternativlosen, wahren, Wissen um die ganze Wirklichkeit, findet ihren Weg zu jenen Menschen, die den wissenschaftlichen Praktiken selbst fernbleiben, über ihre Ergebnisse jedoch in einer gekürzten Fassung zuerst in der Schule und später durch die Massenmedien informiert werden. Aus solchen Quellen erfahren sie von der wissenschaftlichen Arbeit nicht in Form der nicht-endgültigen Hypothesen, die Theorien zwar ermöglichen, aber auch Probleme bereiten und vor allem von

gewissen Annahmen und Entscheidungen abhängen, sondern in Form eines definitiven Wissens darüber, wie die Realität wahrhaftig ist.

Das Auffassen der Erkenntnis als eines sicheren Gangs von evidenten Wahrheiten bis hin zu endgültigen Kenntnissen führt zu einer Konzeption der Realität, die nicht nur als einzig richtige erscheint, sondern die *immun* gegen jeglichen Zusammenstoß mit der Realität ist. Es handelt sich um eine ideelle, in sich konsistente Konstruktion, die nicht nur jeden Widerspruch entkräften kann, sondern – und das ist der prinzipielle Unterschied zur wissenschaftlichen Praktik – *allumfassend* ist, d. h. sie lässt keine Sphäre des Lebens unberührt, sondern baut alles, womit Menschen zu tun haben, in das System ein. Eben das ist das Ideologische schlechthin. Selbst die nicht erfüllten Prognosen können sie nicht erschüttern. Denn jede Beobachtung, die der Konstruktion nicht zu entsprechen scheint, wird durch die Ideologie in ihrem ›wahren‹ Sinn erklärt bzw. umgedeutet. Sie entlarvt – das ist u. a. Gutners Kritik am Marxismus – alle alternativen Vorstellungen als falsche, als die Wahrheit verdeckende Täuschungen und beansprucht dabei die wahren Gründe auf die einzig richtige Art und Weise zu interpretieren. Sie hält sich damit für die Hermeneutik, jedoch für eine, die *keinen* hermeneutischen Zirkel braucht – keine offene Bewegung vom Ganzen zu den Teilen und wiederum zum Ganzen. Denn sie meint sich immer schon im Besitz des richtigen Verständnisses zu befinden. Gutner beruft sich an dieser Stelle auf Popper, der nicht nur den Marxismus, sondern auch den Freudismus für die Beispiele einer solchen wissenschaftlichen Ideologie gehalten hat: Keine Erfahrung ist denkbar, die diese Theorien, diese Aufdeckungen der ›wahren‹ Motivationen des menschlichen Handelns, widerlegen könnte; wie das Leben der Gesellschaft bzw. privates Leben eines einzelnen Menschen sich auch entwickeln mögen, alles kann im Sinne des Klassenkampfes bzw. im Sinne der Sublimierung der verborgenen Kindheitstraumata erklärt werden. Als endgültige Feststellung des ›wahren‹ Sinns von allem, was geschieht oder geschehen kann, sind solche Sichtweisen, selbst wenn oder gerade dann, wenn sie sich wissenschaftlich fundieren, durchaus ideologisch.³⁵

Gutners Kriterium der Ideologiekritik ist somit immanent und erlaubt dabei eine Distanzierung, eine nichtideologische Haltung den Ideologien gegenüber. Manche Denksysteme sind immun gegen Widersprüche und unempfindlich gegen Diskrepanzen mit der Erfahrung bzw. entwickeln gewisse Taktiken, die jegliche alternative Sichtweise auf diese

³⁵ Auch Arendts Ideologiebegriff wies in diese Richtung hin. S. die Anm. 16.

unterdrücken. Selbst Inkonsequenzen können hier kein Argument sein. Auch auf den Inkonsequenz-Vorwurf wird eine Ideologie eine Antwort finden können – im Sinne der Aufdeckung des ›wahren‹ Sinns des Geschehens. Ebenso werden soziale Praktiken durch Manipulationen mit der Sprache entkräftet.³⁶ Dennoch sind solche Denksysteme durchaus kritisierbar. Gerade die Immunität gegen jede alternative Erfahrung sollte das Warnzeichen dafür sein, dass wir es nicht mit dem Wissen zu tun haben, sondern mit einer Ideologie. Dafür braucht man keine Normativität, noch weniger muss man Anspruch auf das richtige Realitätsverständnis erheben. Es genügt, auf die prinzipielle Unmöglichkeit eines endgültigen Wissens hinzuweisen, um eine ideologische Anmaßung als solche auszuweisen.

Die Antwort auf die Frage, wie und warum Ideologien zu kritisieren sind, scheint damit gefunden zu sein. Und tatsächlich entspricht eine solche Ideologiekritik unserer intuitiven Vorstellung bzw. der Alltagserfahrung: Es macht keinen Sinn mit Anhängern einer Ideologie zu diskutieren; man überzeugt sie nicht mit Argumenten, weder mit Beispielen noch mit Erfahrungen; man kann sie nicht von ihrem Standpunkt abbringen, solange sie dabei bleiben wollen. Allerdings sind hier Erschütterungen und Aufwachen gelegentlich möglich. Aber einerseits sind sie nicht vorhersagbar (man weiß nicht, wie stark die ideologische Immunität in einem konkreten Fall ist), andererseits erlebt man leider viel zu oft, dass auf eine Enttäuschung in einer Ideologie die unkritische Übernahme einer anderen Ideologie folgt.

Betrachten wir jedoch auch Gutners Theorie kritisch. Es ist gewiss eine starke Voraussetzung, dass eine allumfassende wissenschaftliche Theorie der Realität niemals entsprechen kann. Sie geht selbst über das Falsifizierbarkeitskriterium Poppers hinaus. Jedes Bemühen um das sichere Wissen, angefangen von Descartes', steht hier unter Ideologiever-

³⁶ Für ihre Zwecke der allumfassenden alternativlosen Konstruktion, die alles erklären kann und die gegen die ihr widersprechenden Erfahrungen völlig immun ist, entwickeln Ideologien ihr besonderes Vokabular. Dieses hilft ihnen die Aufgabe zu bewältigen, alle Vorkommnisse der Welt in das ›wahre Licht‹ zu rücken. In diesem Zusammenhang weist Gutner auf eine wichtige ideologische Manipulation hin – jene der Sprache. Gewöhnliche Wörter werden latent umdefiniert, so dass ihr Sinn, der in der Alltagssprache verschwommen und mehrdeutig ist, nun eine klare und feste Bedeutung bekommt, oft fast das Gegenteil davon, wie man es sonst versteht. So kann Freiheit als blinder Gehorsam gegenüber einer Partei oder einer bestimmten Gruppe oder gar einem Menschen umgedeutet werden; dabei wird man noch behaupten, dass dies die einzig wahre Freiheit ist und dass alle anderen Auslegungen der Unfreiheit entspringen. Der Reiz des Wortes ›Freiheit‹ hat auch nach dieser Umdeutung seine Wirkung.

dacht. Eine solche Sichtweise impliziert, dass unsere alltägliche Haltung jeglichem Wissen gegenüber nur eine skeptische sein kann, wenn sie ideologiefrei sein will. Die Gefahr einer solchen Forderung besteht vor allem darin, dass sie kaum konsequent durchzuhalten ist, sie wird schnell zu einer Heuchelei: Man tut nur so, als ob man an der eigenen Vorstellung von Realität zweifelt, in Wirklichkeit geht man von ihr als von der einzig möglichen, fortschrittlichen und ›modernen‹ aus – eine Praxis, die heutzutage öfter zu beobachten ist. Ein immanentes Kriterium der Ideologie ist zwar überzeugend, solange es sich um Idealtypen des Wissens handelt. Es wird jedoch problematisch, wenn es um die Kritik an konkreten Phänomenen und Praktiken geht bzw. wenn man ihnen etwas außer einer abstrakten kritisch-skeptischen Haltung entgegensetzen möchte.

Jede Auffassung der Ideologie bereitet einer Ideologiekritik theoretische Schwierigkeiten. Eine Arbeitsdefinition wird auch für uns vonnöten sein. Aber viel wichtiger ist es, das Problem zu verstehen, mit dem wir es zu tun haben. Versuchen wir eine vorläufige Bilanz zu ziehen, die uns als Ausgangspunkt der Analyse dienen könnte.

Warum wollen wir etwas als Ideologie bezeichnen bzw. kritisieren? Weil wir eine gewisse Konzeption der Realität für nicht akzeptabel halten, weil wir sie nicht teilen, – im Gegensatz zu anderen Menschen. Die Ideologie ist eine Realitätsauffassung, die *trennt*. Die Bezeichnung ›Ideologie‹ ist, wie anfangs gesagt, bereits Ideologiekritik: Sie weist auf die Alternativen hin. Auch wenn man dabei meint, alle Menschen verfallen Ideologien und es gebe keine Gesellschaft ohne Ideologie, das Wort selbst deutet auf eine Pluralität hin. Der Terminus ›Ideologie‹ ist folglich abgrenzend und stellt eine entsprechende Konzeption der Realität, wenn auch nur indirekt, in Frage.³⁷

Aber eine solche Auffassung der Ideologie – als Realitätsverständnis, das trennt, – ist offensichtlich unzureichend. Es geht hier um mehr als um eine neutrale Pluralität, vielmehr um die Macht bzw. Vielfalt der Mächte, die jeglicher Realitätskonzeption innewohnen und einander bekämpfen. Was für Macht ist es? Wenn wir von einer Ideologie sprechen, so deuten wir an, dass die von uns nicht geteilte Realitätsauffassung

³⁷ Dies gilt auch für einen neutralen Ideologiebegriff. Vgl. bei Luhmann: »Ein Denken ist [...] ideologisch, wenn es in seiner Funktion, das Handeln zu orientieren und zu rechtfertigen, ersetzbar ist.« (Luhmann: *Wahrheit und Ideologie*, S. 57) Auch für die Positionen in der Ideologiedebatte, die sie als notwendige Produktion der Subjektivität (Althusser) und symbolischer Repräsentationen (Ricoeur) deuten, wird das Gleiche gelten (vgl. die Anm. 27).

als Macht zu verstehen ist, die *gegen die Realität selbst* gerichtet ist. Als Ideologie würden wir heute nicht bloß alle abstrakten Ideen bezeichnen, sondern nur die, die im Stande sind, die Realität zu bestimmen und neu zu gestalten.³⁸ Die von der marxistisch geprägten Ideologiekritik immer wieder hervorgehobene Inkonsequenz sowie unbewusste Heuchelei der Ideologie, d. h. ihre Fähigkeit, gleichzeitig wahr und falsch zu sein, kann folglich *als gleichzeitige Realität und Nicht-Realität* gedeutet werden, wie diese aus der Sicht ihrer Kritiker gesehen wird: Einerseits sprechen sie ihr die Fähigkeit ab, die Realität adäquat (was immer dies auch heißen mag) zu beschreiben, andererseits schreiben sie ihr die Macht zu, die Realität zu beeinflussen. Dieser Einfluss wird *negativ* bewertet: Wir erklären ihn für schädlich und zerstörerisch. Freilich betrifft diese Zerstörung, wenn man hier wiederum Marx und seinen Nachfolgern glauben würde, auch die Ideologie selbst. Denn sie meinen, dass Ideologien die Konfrontation mit der Realität im Endeffekt nicht verkraften können.

Die letztere These, laut der Ideologien an ihrer Konfrontation mit der Realität letztendlich zugrunde gehen, muss nicht überzeugen. Wir wissen zu gut, dass manche Ideologien über lange Zeit funktionieren können, ohne an ihren zerstörerischen Konsequenzen zu zerbrechen. Die Frage, ob es lebensfähige Ideologien gibt, die trotz ihrer negativen Folgen das Leben lange bestimmen können, bleibt offen.³⁹ Jedenfalls hat Ideologie den Anspruch über die Realität zu verfügen. Dies empfinden wir, die wir sie nicht teilen, als bedrohlich. Wir meinen dabei nicht nur, dass eine gewisse Realitätskonzeption von der Realität selbst wegführt, sondern auch, dass sie Macht hat, diese zu verändern. Indem wir etwas als Ideologie bezeichnen, verweigern wir ihr das Recht, dies zu tun, wir widersprechen ihrer Macht: Sie sei nur Ideologie, keine Realität, oder vielmehr, sie habe zwar Macht über die Realität, sie *dürfe* aber diese nicht haben.

Ein ethischer Imperativ, zur Realität zurückzukehren und sich der Macht der Ideologie zu widersetzen, verrät allerdings noch einmal die bereits angesprochenen Probleme und spitzt sie sogar zu: Eine Ideologiekritik muss nicht nur im Besitz eines Kriteriums des Ideologischen sein, sondern auch über das Kriterium des Realen verfügen, und zwar des Realen, das nicht zerstörerisch und für das Leben nicht schädlich sein soll. Solch ein Imperativ ist nicht nur schwer begründbar, nicht nur

³⁸ Vgl. Jaeggis Definition der Ideologie, als Idee, die in sozialen Verhältnissen verankert ist und praktische Konsequenzen hat (Jaeggi: *Was ist Ideologiekritik?*, S. 268).

³⁹ Zu den theoretischen Problemen, die mit der Frage nach dem ›guten‹ Funktionieren verbunden sind, s. Jaeggi: *Was ist Ideologiekritik?*, S. 291 f.

birgt er eine offensichtliche Anmaßung, sondern er scheint hoffnungslos tautologisch und gleichzeitig widersprüchlich zu sein: Man setzt ein gewisses Realitätsverständnis voraus, um die Realität jenseits der Ideologien als solche aufzufassen; es wird behauptet, dass die Ideologien zwar über die Realität verfügen, aber gleichzeitig auch, dass sie ihr niemals entsprechen können.

Angesichts dieser Schwierigkeiten stellt sich erneut die Frage, mit welchem Recht die Denksysteme, die wir nicht teilen, von uns als Ideologien bezeichnet werden. Mit anderen Worten: Warum sprechen wir diesen Vorstellungen die Realität ab? Vielleicht kann man tatsächlich einer Ideologie nur eine andere entgegensetzen? Vielleicht wiederholt jede Ideologiekritik den alten Fehler der Aufklärer, dass sie nämlich aus der vernünftigen Diskussion diejenigen ausschließen, die ihren Vernunftbegriff nicht teilen und in dem aufklärerischen Menschenbild sich selbst nicht wiedererkennen? Eine solche Ideologiekritik würde selbst eine Gefahr darstellen, nicht weniger als die von ihr kritisierte Ideologie. Vielleicht brandmarken wir jeden Versuch der Bestimmung der Realität als Ideologie, nur weil er unserem eigenen Entwurf nicht entspricht. Wir tadeln jeden Machtanspruch, wenn es um das Wissen geht, außer dem, der uns das Wissen um diese Ansprüche liefert.

Das Ziel dieser Untersuchung ist nicht, festzustellen, wie Ideologie richtig zu verstehen ist. Auch dieses Kapitel, wie das ganze Buch, zielt auf die Umkehrung der Fragestellung: nicht ›Was ist Ideologie wirklich?‹, sondern ›Warum ist es sinnvoll, auch heute noch, von den Ideologien zu sprechen?‹ Die Antwort auf diese Frage scheint zuerst folgende zu sein: Es gibt machtvolle Vorstellungen von Realität, die wir nicht teilen. Und wir wollen ihrer Macht etwas entgegensetzen – die Realität. Dafür müssen wir die Differenz zwischen Macht der Ideologie und Macht der Realität als solche beschreiben bzw. sie, wenn auch nur gelegentlich, festhalten können. Unsere Arbeitsdefinition der Ideologie lautet zunächst: eine allumfassende Denkweise, die die Macht hat, die Realität zu bestimmen, die jedoch mit der Macht der Realität konfrontiert wird. Aus einem solchen Vorverständnis wird bereits klar, welcher Aufgabe wir uns als Erstes widmen sollten: Der Sinn der Macht der Ideologie sollte geklärt werden und, im nächsten Schritt, der Sinn der Realität, die ihr entgegentritt – als Macht, die die Macht der Ideologie brechen kann. Erst dann, wenn wir diese doppelte Aufgabe wahrgenommen haben, wäre die Differenz zwischen Ideologie und Realität sichtbar sowie der Boden für unsere Unzufriedenheit mit den Ideologien gewonnen und vielleicht auch die Optionen, wie man den Ideologien entgegen gehen kann.

Die folgende Analyse ist nicht im Sinne einer negativen Ideologiekritik zu verstehen. Die Bezeichnung ›Ideologie‹ kann von der Philosophie der Macht nicht als Tadel verwendet werden, nicht etwa im Sinne ›Missbrauch der Macht‹. Sie ist vielmehr ein Indiz dafür, dass es sich hier um eine Konfrontation der Mächte handelt bzw. dass zumindest zwei konkurrierende Realitätsauffassungen jede für sich die Macht über die Realität beanspruchen. Allerdings sollte eine solche Untersuchung sich vor einer falschen Neutralität hüten. Im Gegenteil: Es wird exemplarisch gezeigt, wie die Macht einer Ideologie bisweilen gebrochen werden kann. Wenn es auch nicht darum geht, ein Rezept zu geben, wie man den Ideologien widerstehen sollte, so doch darum, aufzuweisen, wie es gelegentlich geschehen kann und tatsächlich geschieht, wie die Realität sich über das Ideologische hinaus als Macht zeigen kann.

Die Macht der Ideologien und ihre Grenzen

Beginnen möchte ich mit einem Auszug aus einer Erzählung von Michail Bulgakow. Geschrieben Mitte der 1920er Jahre, in der Zeit, als die neue Sowjetische Republik sich im Anschluss an den Roten Terror und die Schrecken des Bürgerkrieges zu etablieren begann, wurde sie als Manuskript bei der Hausdurchsuchung durch die damalige Geheimpolizei (OGPU) konfisziert und bis 1987 nicht veröffentlicht. Allerdings wurde sie bis zum Zusammenbruch der Sowjetunion in den auf Schreibmaschinen privat gemachten Kopien heimlich gelesen, danach in großen Auflagen publiziert, verfilmt und ist schließlich zu einem der in Russland beliebtesten literarischen Werke geworden.

Der Hauptprotagonist ist Professor Filipp Filippowitsch Preobrazhenski, ein weltberühmter Wissenschaftler, der sich zwar keineswegs dem neuen Regime fügt, der aber, da er eine einmalige medizinische Methode der Verjüngung entwickelte, unter dem Schutz einiger seiner Patienten steht, die wichtige Positionen in der Partei bekleiden. Am Anfang der Erzählung wird er von vier Mitgliedern der neuen Hausverwaltung in seiner Wohnung besucht. Diese sind Vertreter der proletarisch-revolutionären Jugend und empfinden eine starke Abneigung gegen den Professor, der offensichtlich der alten Welt des vorrevolutionären Russlands angehört. Ihnen geht es darum, ihm ins Gewissen zu reden, damit er auf einen Teil seiner riesigen Wohnung freiwillig verzichtet, – eine Forderung, die er entschieden ablehnt. Zum Schluss wird ihm ein auf den ersten Blick harmloser Vorschlag gemacht:

»Möchte ich Sie bitten« – die Frau zog ein paar bunte, vom Schneenaß gewordene Illustrierte aus der Jacke – »zur Unterstützung der deutschen Kinder ein paar Zeitschriften zu nehmen, fünfzig Kopeken das Stück.«

»Nein, ich nehme keine«, sagte Filipp Filippowitsch barsch.

Die vier waren völlig entgeistert, das Gesicht der Frau färbte sich roterübenrot.

»Warum denn nicht?«

»Weil ich nicht will!«

»Haben Sie denn kein Mitleid mit den Kindern Deutschlands?«

»Doch.«

»Tut's Ihnen um die fünfzig Kopeken leid?«

»Nein.«

»Warum also?«

»Weil ich nicht will.«

Schweigen.

»Wissen Sie, Professor«, sagte das Mädchen seufzend, »wenn Sie nicht in ganz Europa bekannt wären und wenn nicht Personen, die wir bestimmt entlarven werden, Ihnen auf diese empörende Weise die Stange hielten« (der Blonde zupfte sie an der Jacke, doch sie winkte ärgerlich ab), »müßte man Sie verhaften.«

»Warum denn?« fragte Filipp Filippowitsch neugierig.

»Sie hassen das Proletariat!« sagte die Frau stolz.

»Ja, ich liebe das Proletariat nicht«, gestand Filipp Filippowitsch traurig [...].⁴⁰

Dieser Dialog ist, wie die ganze Erzählung, nicht nur ein psychologisches und literarisches Meisterstück. Hier zeigt Bulgakow, wie man sich der Macht einer Ideologie entziehen kann. Eine Erklärung für deutsche Leser ist jedoch vielleicht vonnöten, um Missverständnisse zu vermeiden. Das Mädchen, das die Zeitschriften anbietet, ist ehrlich und aufrichtig. Sie glaubt an die Sache der Partei, sie glaubt auch, dass ihre Tätigkeit zugunsten deutscher Kinder proletarische Solidarität zum Ausdruck bringt. Hier gibt es keine Lüge, keinen Eigennutz. Schon deswegen nicht, weil sie ihre Stimme gegen den mächtigen Patron von Filipp Filippowitsch erhebt, worauf ihr Kamerad ängstlich reagiert. Freilich bedeutet es keineswegs, dass das Geld Kinder in Deutschland erreichen würde, auch nicht, dass die Aktion selbst im von Hunger und Not geplagten Russland sinnvoll

⁴⁰ Bulgakow, Michail: *Hundeherz*, übers. v. Gisela Drohla, München: Deutsche Taschenbuchverl., 1988, S. 38 f.

war. Der Professor erklärt jedoch seine Gründe, warum er die Zeitschriften nicht kaufen will, nicht. Er beantwortet bloß die Fragen: Ja, er habe Mitleid mit den Kindern, und nein, es tue ihm um die fünfzig Kopeken (eine lächerliche Summe für einen wohlhabenden erfolgreichen Arzt) nicht leid. Er versucht nicht einmal seine Entscheidung ›vernünftig‹ zu erklären und weist damit entschieden, »barsch«, die Möglichkeit eines Einverständnisses zwischen ihm und seinen Besuchern zurück. Die Zurückweisung ist eine totale und kompromisslose.

Im Falle der leidenden Kinder kann die Verweigerung der Hilfe seitens eines wohlhabenden Professors als merkwürdig brutale, herzlose Geste wirken, so dass die Sympathie, die der Autor sicherlich gegenüber dem Professor zeigt, unverständlich erscheint. Doch jeder, der auch später in der Sowjetunion lebte, weiß, dass solche Themen wie Solidarität eines der wichtigsten Mittel der sozialistischen Ideologie gewesen sind. Der moralische Druck ließ einem keine Wahl: Entweder machst *du* mit oder *du* bist ein Ungeheuer, eine Missgeburt der Gesellschaft. Instinktiv hat man dabei gespürt: Mitmachen würde bedeuten, dass man der sozialistischen Denkweise zustimmt und sie akzeptiert – ein Kompromiss, der zu anderen Kompromissen führen und in gewisse Verhältnisse verwickeln würde, die man gern vermeiden wollte. Besonders Jugendliche wurden immer wieder genötigt, gewisse politische Briefe mit durchaus moralischen Zwecken, wie die Unterstützung der hungernden Kinder Afrikas oder Ablehnung der militärischen Ansätze Israels, zu unterschreiben. Diese Briefe hatten eine klar erzieherische Funktion: ihr eigentliches Ziel war, die Unterschreibenden zu einer gehorsamen Masse umzubilden, die sich der sowjetischen Moral fügt und folglich bereit ist, alles zu tun, was von dieser gefordert wird, ohne sich viele Gedanken darüber zu machen.

Aber zurück zu Filipp Filippowitsch. Auch er wird mit einer moralischen Forderung konfrontiert. Er weigert sich jedoch sich ihr zu beugen. Eine kompromisslose Weigerung ist hier die einzige Antwort auf die totale Macht der Ideologie. Es macht keinen Sinn gegen sie zu argumentieren. Nur ein klares »Ich will es nicht« ist hier eine adäquate Antwort. Und eben das erkennt das Mädchen an. Nur oberflächlich gesehen ist ihre Reaktion unverständlich. In der Wirklichkeit versteht sie die Motivation von Filipp Filippowitsch richtig und beschreibt sie in einer emotional-gesteigerten Form: Er hasst das Proletariat. Auch da steht der Professor zu seiner Position. Mehr noch: Er weigert sich auch diesen ideologiegefärbten Ton zu übernehmen. Er hasse niemanden, aber er möge das Proletariat tatsächlich nicht; und er habe sicherlich nicht vor,

seine Sympathien und Antipathien zu rechtfertigen. Er geht damit nicht den geringsten Kompromiss mit der Denk- und Redeweise der ihm fremden Ideologie ein. Sein Triumph ist komplett. In der Erzählung kommt es durch einen »Freudentanz« des Hundes zum Ausdruck, der seine Gründe hat, Proletarier nicht zu mögen.⁴¹

Wenn ich mir eine Erinnerung aus meiner eigenen Erfahrung erlauben darf, so möchte ich eine ähnliche Episode aus meiner Schulzeit erzählen. Einmal war die Pionierführerin meiner Schulklasse (ein Komsomol-Mitglied⁴² aus den älteren Schuljahrgängen, das kleinere Kinder ideologisch betreute) mit mir sehr unzufrieden, aus einem Grund, den ich längst vergessen habe. Aber nicht unser Gespräch, dieses ist mir sehr wohl in Erinnerung geblieben. Es sollte ein belehrendes Gespräch sein, das jedoch nicht so gut verlief, wie meine Unterweiserin es sich wünschte. Ich zeigte keine Reue und kein Verständnis. Sie wusste nicht weiter, dann sagte sie mir plötzlich: »Du hast gar kein staatsbürgerliches Verantwortungsgefühl«. Worauf ich antwortete: »Richtig, ich habe es nicht«. Ich war 12 oder 13, dennoch erinnere ich mich sehr gut an den Geschmack des Sieges: Mit meiner Antwort habe ich die Komsomolzin sprachlos gemacht, das Gespräch war damit beendet. Nun konnte sie bloß zu repressiven Maßnahmen greifen, z. B. meine Eltern in die Schule vorladen. Was hätte sie aber ihnen gesagt? Müsste sie dabei nicht ihre eigene Ohnmacht gegenüber einem Kind eingestehen? Natürlich hätte so eine Geschichte etwa in den 1930er Jahren dramatische Folgen für meine Familie gehabt. Aber die 1970er Jahre waren schon eine andere Zeit. Ich wurde in Ruhe gelassen. Dass ich einen bleibenden Eindruck hinterlassen habe, konnte ich jedoch noch feststellen: Mehrere Jahre später, als wir uns, nachdem wir beide schon aus der Schule waren, zufällig auf der Straße begegneten, sprang die Frau vor mir zurück, ohne meine Begrüßung zu entgegenen.

Der Kunstgriff, den ich als Kind spontan und halbbewusst benutzt habe, war dem in der Erzählung Bulgakows ähnlich: Ich habe die moralische Zumutung der Ideologie zurückgewiesen, indem ich zeigte, dass ich bereit bin, als ein Wesen ohne »staatsbürgerliches Verantwortungsgefühl« zu gelten, d. h. dass ich diesen moralischen Tadel in Kauf nehmen kann. Damit habe ich nicht nur außerhalb ihres Denksystems Fuß gefasst, sondern auch mich gegen die mir von der Ideologie aufgezwungene Identität gestellt und meine eigene Person ihr entgegengesetzt.

⁴¹ Bulgakow, Michail: *Hundeherz*, S. 40.

⁴² Kommunistischer Jugendverband, die Jugendorganisation der KPdSU.

Meine Gesprächspartnerin hätte, wie das Mädchen in der oben zitierten Szene, nur sagen können, dass ich eine Hasserin der sowjetischen Lebensweise bin. Doch danach hätte sie wahrscheinlich selbst Probleme bekommen. Sie hat es jedoch sicherlich gedacht, zumindest gespürt und mich eben deswegen danach gemieden – als ein nicht zu lösendes Problem.

An diesen zwei Beispielen sieht man, wie es möglich ist, sich der Macht einer Ideologie zu entziehen. Man argumentiert nicht. Stattdessen verweigert man ihren moralischen Anmaßungen jegliche Zustimmung. Denn es handelt sich nicht bloß um ein bestimmtes Wertesystem, das man ablehnen würde. Vielmehr wird dieses abgelehnt, weil es um viel mehr geht: um die Zurückweisung der von der Ideologie aufgezwungenen Deutung unserer Persönlichkeit. Als ›Hasser des Proletariats‹ bzw. ›schlechte Staatsbürger‹ sind wir selbst anders, als von der Ideologie geboten.

Dabei wird die Alternative zur Ideologie nicht erörtert. Man sagt kein Wort darüber, wie die eigene Sichtweise auf die Dinge ist. Das ist für die herrschende Ideologie anscheinend viel bedrohlicher als eine direkte Konfrontation – aus Gründen, die wir gleich klären werden. Aber zumindest ein Grund dürfte schon jetzt deutlich sein: Die Einheit des ideologischen Denkens ist gebrochen, ohne dass es eine Möglichkeit gäbe, die andere, ›falsche‹ Position zu widerlegen. Und dies, weil ihr nicht ein argumentatives System entgegensteht, sondern eine Person mit ihrer besonderen Sichtweise. Die Widerlegung ist nun nur möglich, wenn man die ›moralischen Ungeheuer‹, wie Filipp Filippowitsch, physisch eliminiert. Eben damit drohte das Mädchen mit den Zeitschriften (»man müsste Sie verhaften«) und eben dies wurde in den 1930er Jahren getan. Aber solange es Menschen gibt, die die Realität anders sehen, die anders denken und anders moralisch empfinden, als von der Ideologie geboten, steht ihre Macht radikal in Frage.

Hier darf nicht übersehen werden: In dem Moment, in dem es nicht mehr um Zeitschriften und Kinder Deutschlands geht, sondern um die Person von dem, der seine Zustimmung verweigert, werden die Fronten klar und die Ideologie verliert ihre Anonymität. Es handelt sich nicht mehr um eine allgemein akzeptierte Deutung der Realität (leidende Kinder, kommunistische Solidarität), sondern um die von Filipp Filippowitsch und die seiner Besucher, um ihr Verhältnis und um ihre Konfrontation. Die Herkunft der Ideologie wird damit enthüllt: Sie ist keine Realität, sondern nur die Sichtweise einer besonderen Menschengruppe, die sich für den Maßstab des Guten hält. Mehr

noch: Sie fordert eine Entscheidung heraus – Liebe oder Hass. Lieben kann man aber keinen Anonymen, genau wie es unmöglich ist, einen unpersönlichen »X« zu hassen. Zwar will Filipp Filippowitsch nicht in dieses Spiel hineingezogen werden, aber auch er kann seine Präferenzen nicht mehr verbergen: Er mag das Proletariat tatsächlich nicht.

Daraus folgt ein wichtiger Schluss. Wenn die Anonymität eines der wichtigsten Geheimnisse der Macht ist, wie Foucault es sah, dann kann sie zugleich zur Schwachstelle einer Ideologie werden. Die Ideologie will keine private Sichtweise sein, noch weniger eine Position, die jemand auf eigene Gefahr einnimmt. Ideologen verkaufen sich als Propagandisten, nicht als Urheber ihrer Denkweise: Sie seien die Stimme des Volkes und Instrumente der Geschichte. Der Träger einer Ideologie ist demzufolge kein einzelner Mensch, sondern die unpersönliche Menschenmasse. Darum kann der Ideologie das Mitmachen verweigert werden, indem man Fronten klar macht. Wenn man »ich will nicht« ausspricht, zeigt man, dass auch die anderen etwas wollen, indem sie einer Interpretation der Realität anhängen: Die Subjektivität wird sichtbar und mit ihr die Herausforderung, sich für eine Realitätsauslegung zu entscheiden.

Und noch eine wichtige Konsequenz dieser Überlegung. Die Realitätskonzeption, die Ideologen vertreten, sollte die einzig richtige sein. Eine einzige Konzeption bräuchte man nicht zu verantworten. Wenn dagegen die Anonymität der Ideologie gebrochen und die ideologische Sichtweise in einer Person oder einer Gruppe lokalisiert werden könnten, wären diejenigen, die sich zu ihnen bekennen, für diese verantwortlich. Eine ideologische Realitätsauffassung ist folglich zwar stark moralisch aufgeladen (Mitleid mit Kindern, staatsbürgerliches Verantwortungsgefühl), aber sie ist im Grunde höchst unmoralisch. Denn sie gehört allen und darum keinem. Folglich ist ihre Haltung *Verantwortungslosigkeit* schlechthin.⁴³

Die Position eines einzelnen Menschen, mit seiner gefährlichen »Unabhängigkeit«, die gegen die Gemeinschaft gerichtet ist, hat Hannah Arendt erstaunlicherweise als Gewalt gedeutet und dementsprechend negativ konnotiert, indem sie diese der Macht der Menge, die noch von

⁴³ Man sieht hier u. a. den Gedanken Guttners bestätigt, dass eine Ideologie sich eine ungeheure Umdeutung der Sprache zu Nutze macht. Das Wort »Verantwortung« wurde in meiner Schulzeit gerade im Sinne des Sich-Anschließens an die unpersönliche Denkweise der Mehrheit verwendet, also im Sinne der vollkommenen Verantwortungslosigkeit.

Spinoza gepriesene *potentia multitudinis*, entgegengesetzte.⁴⁴ Im Kapitel zu Luhmanns Machttheorie habe ich meine Kritik an Arendts Entgegensetzung von Macht und Gewalt dargelegt. Aber in einer Hinsicht hatte sie Recht. Wie man es der Erzählung Bulgakows sowie meiner eigenen Geschichte aus der Schulzeit entnehmen kann, zeigt sich die Unabhängigkeit des Einzelnen tatsächlich als für die Macht der Menge bedrohlich; sie ist allerdings keine Gewalt, sie demonstriert dagegen – im Widerspruch zu den Intentionen Arendts –, dass gerade die Macht der Menge die Gewalt ist, die Gewalt einer bestimmten Denkweise und potentiell auch physische Gewalt.

Das Offenlegen der Fronten ist für die Ideologie eine Gefahr. Darum wirkt die nicht-anonyme Unabhängigkeit des Wollens, die der Einzelne demonstriert, auf die Anhänger einer Ideologie höchst irritierend (das Gesicht wird »roterübenrot«). Sie sprechen gleich von Hass (»Sie hassen das Proletariat«). Ist es, weil sie an ihr Denksystem aufrichtig glauben? Wäre dann nicht Erstaunen oder Unverständnis mehr am Platz, jedoch keine Wut? Wenn eine Realitätskonzeption tatsächlich als die einzig mögliche geglaubt würde, wäre derjenige, der ihr nicht anhängt, ein bedauernswerter Narr, jedoch kein Feind, der eliminiert werden soll.

Nun möchte ich an ein anderes fiktionales Beispiel erinnern, das deutsche Leser vielleicht mehr anspricht, an den berühmten Film *Good Bye, Lenin!* von Wolfgang Becker aus dem Jahr 2003. Hier wird eine Frau gezeigt, die so sehr an die kommunistische Idee glaubt, dass ihre Kinder ihr die Auflösung der DDR verheimlichen müssen, um ihre Gesundheit nicht zu gefährden. Mir scheint es eine Karikatur der sozialistischen Menschen zu sein, die zwar witzig ist, jedoch ein verkehrtes Bild vom Leben und der Denkweise der in der Ideologie gefangenen Menschen vermittelt und die Macht der Ideologie gerade verharmlost. Meine These wäre dagegen: Die Naiv-Gläubigen sind für sie auf Dauer nicht erwünscht; vielmehr ist sie auf diejenigen angewiesen, die bereit sind, mit den Diskrepanzen der eigenen Realitätsauffassung zu leben.⁴⁵

Diese These braucht eine Erläuterung. Ich möchte nicht bestreiten, dass es am Anfang des kommunistischen Systems tatsächlich Gläubige

⁴⁴ S. die Anm. 9 im Exkurs 4. Zur *potentia multitudinis* (Macht der Menge) bei Spinoza s. Saar: *Immanenz der Macht*, S. 333 ff.

⁴⁵ Auf die Heuchelei als Grundlage der Ideologien wurde mehrmals hingewiesen, z. B. im Anschluss an Peter Sloterdijks Begriff der zynischen Vernunft von Slavoj Žižek (*The Sublime Object of Ideology*, London, New York: Verso, 1989, S. 28 ff.). Allerdings erfordert die besondere (nicht-psychologische) Qualität dieser Heuchelei sorgfältige ideologiekritische Analyse.

gab. Dennoch ist es kein Geheimnis, dass gerade sie zu ersten Opfern des Systems in den 1920er und 30er Jahren geworden sind. In den 1970er und Anfang der 1980er Jahre war ein solcher Glaube an die Ideologie, so meine persönliche Erfahrung aus dieser Zeit, in Russland nicht nur eine Seltenheit, sondern ein Kuriosum. Das heißt: Selbst die ›Gläubigen‹ wussten, dass etwas in ihrem Weltbild nicht stimmt. Man beteuerte zwar, dass man im bestmöglichen politischen System lebt, war aber neidisch auf alle, die in die anderen Länder reisen durften. Man wusste, dass der ›Westen‹ materiell viel besser dran ist. Dies wurde sogar bis zu dem Grad übertrieben, dass man sich ein wahres Paradies jenseits der eigenen Grenzen vorstellte. Hier möchte ich eine riskante, jedoch aus meiner Sicht entscheidende These aufstellen: Eben diese Heuchelei der spätsowjetischen Zeit hat das System für Jahrzehnte immun gegen Zusammenstöße mit der Realität gemacht. Für jemanden, der an diesen Zwiespalt gewöhnt war, waren selbst die unerfüllten Prognosen (etwa dass die aktuelle Generation der sowjetischen Menschen den Kommunismus erleben wird) kein Einwand gegen das System.

Eine Präzisierung der These ist allerdings nötig: Wenn es auch kein aufrichtiger Glaube gewesen ist, so war es doch keine direkte Lüge. Sicherlich hat man gelegentlich, z. B. aus Karrieregründen, gelogen. Aber die Frage, ob diejenigen, die sich zu der allgemeinen Realitätsauffassung öffentlich bekannten, sich tatsächlich ihrer Heuchelei bewusst waren, ist eher eine psychologische und selbst in einem konkreten Fall schwer beantwortbar. Wenn man die Logik der in der Ideologie gefangenen Menschen näher betrachtet, wird dagegen klar: Kein Mitglied der Gesellschaft will ein Lügner sein, der sein Gewissen ständig unterdrücken muss. Ein bewusster Betrug ist auf Dauer unbequem und gefährlich. Darum zieht man Selbstbetrug vor, man strebt Heuchelei mit gutem Gewissen an, d. h. man versucht immer wieder eine Versöhnung – zwischen dem, was man denkt, und dem, was man sagen muss. Was will derjenige erreichen, der bei einer Parteiversammlung aufsteht und ›richtige‹ Dinge ausspricht? Manchmal bringt es unmittelbare Vorteile. Aber nicht immer. Viel öfter ist der einzige Nutzen dabei, dass man sich der anonymen Macht der Ideologie angeschlossen fühlt, d. h. dass die eigene Realitätsvorstellung einheitlicher und sicher geworden ist, dass man einen privaten, besonderen Menschen mit seinem Zweifel, seinen Erfahrungen und seinen Hoffnungen in sich überwunden hat. Indem man die eigene Sichtweise an die herrschende Ideologie anpasst, fühlt man sich sicher auf der Seite des Guten, und zwar ohne Verantwortung und ohne damit verbundenes Risiko.

Diese Zwiespältigkeit, diese unbewusste oder halbbewusste Heuchelei, die der Ideologie in ihrer Anonymität Kraft verleiht, indem das Persönliche, das Gefährlich-Unabhängige der eigenen Erfahrungen und Präferenzen zurücktritt, scheint mir nicht nur ein Mittel der Ideologie zu sein, sondern *das* Geheimnis ihrer Macht. Es handelt sich nicht – hier möchte ich den Ideologietheoretikern, wie Gutner, widersprechen – um das Ausschließen aller Alternativen. Eine Ideologie, die dies tun würde, müsste durch jeden Zusammenstoß mit der ihr widersprechenden Realität wahrhaftig leiden. Die Macht der Ideologien ist dagegen flexibler und zugleich robuster. Als Phänomen eines totalitären Systems wurde das sogenannte Doppeldenk (doublethink) von George Orwell in seinem Roman *1984* beschrieben, der damit die Denkweise eines in der Ideologie gefangenen Menschen in ihrer Komplexität zu erfassen suchte.⁴⁶ Man äußert Lügen und glaubt selbst daran; man ist bereit, jede Erfahrung zu vergessen und sich wieder daran zu erinnern, wenn die Partei es fordert; man hält sich nur an die Realität, wie sie von der Propaganda dargestellt wird, ist jedoch bereit, auch andere Realität in seine Praxis einzubeziehen, wenn dies gefordert wird, usw.

Die fiktionale Diagnose Orwells kann auf die konkrete Situation der Menschen in der Sowjetunion durchaus angewendet werden. Ähnlichkeiten sind hier auffallend. An diesem historischen Beispiel sieht man unter anderem, dass das Doppeldenk keine befreiende Kraft ist, sondern, umgekehrt, zu einer hoffnungslosen Ideologiekonformität führt. Dennoch braucht das Konzept Orwells hier eine wesentliche Präzisierung. Ihm zufolge handelt es sich bei einer Ideologie um zwei einander ausschließende Realitätsvorstellungen, die beide, je nachdem, welche gerade nützlich ist, geglaubt werden, ohne dass der Widerspruch bemerkt wird. Auch dies scheint mir eine Verharmlosung der ideologischen Situation zu sein. So zeigten z. B. Witze, die man in der Sowjetunion immer wieder in großen Mengen erzählte, dass Widersprüche sehr wohl bemerkt wurden, auch und besonders dann, wenn sie von systemkonformen Bürgern und selbst Parteifunktionären (selbstverständlich nicht öffentlich) erzählt wurden. Diese Witze, die in Russland so beliebten Anekdoten, die zu einem besonderen literarischen Genre geworden sind,⁴⁷ konfrontierten

⁴⁶ Vgl. Orwell, George: *1984. A Novel*, Cutchogue, New York: Buccaneer Books Inc, 1949.

⁴⁷ Das Genre wird heute eigens untersucht. Vgl. z. B. die Dissertation von Воробьева, Мария Владимировна (Worobjowa, Marina Wladimirowna): *Анекдот как феномен повседневной культуры советского общества (на материале анекдотов 1960–80-х годов)* (*Anekdote als Phänomen der Alltagskultur in der sowjetischen Gesellschaft (basie-*

die Ideologie mit privaten Erfahrungen, die ihr widersprachen. Es ging dabei jedoch *nicht* um zwei gleichberechtigte Realitätsvorstellungen. Eine von ihnen war die herrschende, die allgemein anerkannte; sie war die ›richtige‹, d. h. ›wissenschaftlich-objektive‹ und ›gute‹. Die andere war dagegen nur eine private Ansicht, die zwar sporadisch sich zeigen durfte, dies jedoch nur zum Zwecke der Unterhaltung. Über Diskrepanzen wurde gelacht, nicht nachgedacht. Es war ein Mittel, Dampf abzulassen, wenn Widersprüche zu auffallend geworden waren – ein Vorspielen der Denkfreiheit, keine Konfrontation mit der herrschenden Ideologie, das die Einsicht Foucaults bestätigte: Die von ihm beschriebene Lust, die sich daran entzündet, den Netzen der Macht gelegentlich zu entrinnen, ist für diese nicht bedrohlich, sondern ein wesentlicher Teil ihres Spiels.⁴⁸

Die einander widersprechenden Realitätsvorstellungen wurden also nicht übersehen, aber auch nicht gleichbehandelt. Zwischen der ›richtigen‹ und der privaten Denkweise bestand nicht nur ein asymmetrisches Verhältnis, sondern eine gewisse Hierarchie. Das Denken der spätsowjetischen Menschen war ein streng *hierarchisches* Denken: Die alternativen Realitätserfahrungen blieben nicht unbemerkt, sie wurden jedoch stark abgewertet – als nicht wichtig und nicht ernst. Mehr noch: Man lernte, Widersprüche zwischen der Ideologie und eigenen Erfahrungen im Sinne der höheren, ›wahren‹ Realität *selbst* zu lösen. Man bemerkte sehr wohl die Diskrepanzen; man wusste jedoch, wie man ›richtig‹ mit ihnen umzugehen hat. So erklärte man die niedrige Lebensqualität mit der Tatsache, dass die Sowjetunion mehrere Entwicklungsländer unterstützen muss, sehr ähnlich, nebenbei gesagt, wie man heute die sinkende Lebensqualität in Deutschland erklärt – durch die Hilfe für die anderen europäischen Ländern und durch Flüchtlingskrisen. In beiden Fällen handelt es sich um eine plausible Erklärung, die dennoch höchstwahrscheinlich eine sehr unvollständige und einseitige, sicherlich nicht ideologiefreie Deutung des Phänomens darstellt. Denn sie wird *ad*

rend auf dem Material von Anekdoten der 1960/80er Jahre): DOI: <https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/1505/1/urgu0612s.pdf> (17.03.2022).

⁴⁸ Vgl. die Anm. 177 im Exkurs 3. Politische Witze und Zoten wurden in der Sowjetunion zu allen Zeiten gern erzählt. Das Erzählen konnte jedoch am Anfang der sowjetischen Epoche gefährlich sein und selbst das Leben kosten – etwa zu Stalins Zeit, als es an Spitzeln und Provokateuren nicht mangelte. Selbst das Zuhören konnte ernsthafte Konsequenzen haben. Viel weniger ernst war es in der spätsowjetischen Zeit. Mit einer gewissen Vorsicht und in engen Kreisen haben sich viele solche Witze erlauben können. Der Grund für diese scheinbare Nachsichtigkeit des Systems soll im Folgenden klar werden: Offene Unterdrückung ist für die Ideologie auf Dauer nicht erwünscht; vielmehr ist das Doppeldenk für sie das Mittel, ihre Macht zu sichern.

hoc eingeführt, um die herrschende Vorstellung von Realität (›Unser politisches und ökonomisches System ist das beste‹) unangetastet zu lassen.

Betrachten wir nun genauer das Phänomen der moralischen Empörung seitens der Anhänger einer Ideologie. Durch die oben angebrachten Beispiele dürfte deutlich sein, dass diese zum moralischen Tadel greifen, um ihre Realitätsvorstellung zu verteidigen. Warum tun sie es jedoch? Wenn es sich um eine ›einzig richtige‹ bzw. ›wissenschaftlich-allgemeine‹ Vorstellung von Realität handeln würde, bräuchte man keine Moral. Was in diesem Sinn richtig ist, würde ohne moralischen Druck akzeptiert. Abgelehnt könnte es nur aus Mangel an Intelligenz werden. Aber auch in diesem Fall wäre vielleicht Bedauern, kein Tadel angemessen. Eine moralische Entrüstung ist folglich für eine Ideologie verräterisch: Sie zeigt die Unsicherheit. Mehr noch: Gerade die Bereitschaft, jeden, der ihr widerspricht, für ein moralisches Ungeheuer zu erklären, zeigt das Doppeldenk der Ideologie am deutlichsten. Man weiß sehr wohl, dass die Richtigkeit der eigenen Realitätsauffassung keineswegs über allen Zweifel erhaben ist. Man weiß sogar, dass es nicht viele ›vernünftige‹ Argumente für die ideologische Konzeption gibt, zumindest keine, die unschlagbar wären, dass folglich auch andere Sichtweisen durchaus möglich sind. Der Zweifel muss jedoch um jeden Preis unterdrückt werden. Dafür steht einem entweder moralischer Tadel oder physische Gewalt zur Disposition. Die Gewalt ist dabei nur der Extremfall vom Tadel: Es handelt sich um einen starken Druck, dessen Ziel ist, die Anerkennung der ›allgemein-richtigen‹ Realitätskonzeption zu erzwingen – im Namen der Realität, die keine Alternativen zulässt oder vielmehr: nicht zulassen darf.

Das Doppeldenk ist also noch komplexer, als man meinen könnte. Es macht aus jedem einen Ideologen, der die Verschiedenheit der möglichen Sichtweisen nicht leugnet, aber Hierarchien zwischen ihnen festlegt und sich auf die Seite der ›guten‹ und ›richtigen‹ Denkweise stellt, als ob ›gut‹ und ›richtig‹ das Gleiche wären. Dadurch ist man nicht nur *das Objekt*, sondern wird auch *gleichzeitig zum Subjekt der Ideologie*, deren wichtigster Mechanismus gerade darin besteht, alle Widersprüche in eine Hierarchie einzuordnen bzw. jeden von der hohen moralischen Richtigkeit des allgemeinen Bildes im Vergleich zu unbedeutenden privaten Erfahrungen zu überzeugen. Die Realität, mit der man als privater Mensch konfrontiert wird, muss dabei nicht geleugnet, nicht einmal übersehen werden. Aber sie ist keine ›wahre‹ Realität und keine ›gute‹ Sichtweise; ihr ›wahres‹ Wesen kann jedenfalls im Sinne der ›richtigen‹ Realitätsvorstellung erklärt werden.

Wenn diese Überlegung stimmt, dann kann ein direktes Verbot von Meinungsäußerungen bzw. eine Zensur als Zeichen der Schwäche einer Ideologie angesehen werden. Solche Maßnahmen scheinen zwar eine Sicherung der Ideologie zu sein, sie sind jedoch auf Dauer nicht effizient. Nicht nur machen Verbote auf Widersprüche zu sehr aufmerksam. Sie sind außerdem nur dann nötig, wenn der moralische Druck nicht wirksam ist. Die physische Verfolgung derer, die die herrschende Realitätsauffassung in Frage stellen, zeigt, dass man mit den Diskrepanzen nicht fertig wird. Wie jede Gewalt können sie nicht lange effektiv sein. Hier öffnet sich der ideologiekritische Sinn der Entgegensetzung Arendts: Die Macht der Ideologie ist viel subtiler als die Gewalt der Repressionen; die Letztere kann für die Erstere schädlich sein. Die Zustimmung einer Ideologie gegenüber kann zwar, besonders am Anfang, durch Angst und drastische Maßnahmen erzwungen werden. Auf Dauer viel zuverlässiger ist jedoch die *Selbstzensur*, die ohne ausgesprochene Restriktionen nicht nur die Rede-, sondern auch und vor allem die *Denkfreiheit* beschränkt, und zwar gelegentlich viel mehr, als eine offene Zensur es je tun könnte. Historisch äußert sich dies paradox: Wenn Verstöße gegen die öffentliche Realitätsvorstellung nicht mehr für das Leben, sondern nur für die Karriere bedrohlich geworden sind, wird die Ideologie williger akzeptiert. Das heißt auch, dass sie wirksamer und nachhaltiger geworden ist. Die Selbstzensur ist die direkte Folge des Doppeldenks und somit die eigentliche Grundlage der Ideologie, der Hauptmechanismus ihrer Macht; die Zensur im eigentlichen Sinne kann das hierarchische Denken zuerst zwar begünstigen, auf Dauer schwächt sie es ab.

Auch in der heutigen Zeit findet man Beispiele des Doppeldenks bzw. des hierarchischen Denkens. Die großen weltanschaulichen Rahmen werden dabei nicht angezweifelt, vielmehr werden die partikularen, privaten Erfahrungen ihnen untergeordnet und in ihrer Wichtigkeit negiert. Ewige Baustellen, kaputte Straßen, miserable Lebensumstände – dies alles ist kein Anlass daran zu zweifeln, dass das politische System des Landes das richtige ist (in einer pessimistischen Variante: das kleinste Übel darstellt). Man kann missachten, was man selbst alltäglich erfährt, bzw. die Probleme, mit denen man jeden Tag konfrontiert wird, völlig umkehren. So weiß man z. B. als Berliner seit mehr als zehn Jahren sehr wohl, dass der Mangel an fast allen Arbeitskräften, wie Lehrer, Ärzte, Handwerker, Sozialarbeiter, selbst Verkäufer und Putzkräfte ernsthafte Probleme im Alltag bereitet. Man hält jedoch die öffentlichen Berichte über die Siege auf dem Weg der Bekämpfung der Arbeitslosigkeit für ein Zeichen des wirtschaftlichen Wachstums und gesellschaftlichen Wohl-

standes, als ob die Arbeitslosigkeit tatsächlich das eigentliche Problem gewesen wäre und nicht ihr Gegenteil. Und wie gern brandmarkt man die Konsumgesellschaft! Dies tut man jedoch in einer Situation, wo Sparsamkeit zu einem gravierenden wirtschaftlichen Problem geworden ist bzw. die dürftige Infrastruktur den Konsum eher verhindert als begünstigt. Alle Erfahrungen, die darauf hindeuten, dass es sich um grundlegende Probleme des ökonomischen und politischen Systems handelt, werden als lokale Missstände kleingeredet: Die Stadt sei nur in den miserablen Zustand gekommen, weil jemand eine falsche Entscheidung getroffen habe. Das ›Missmanagement‹ ist hier das Zauberwort, das alle Widersprüche entkräftet. Damit wird zwar der entsprechenden Behörde Inkompetenz unterstellt, dies aber als rein kontingenter Faktor und ein vorübergehendes Missverständnis. Es ist schwer zu sagen, ob Menschen an solche ›Erklärungen‹ selbst glauben, sicherlich sind sie jedoch nötig, um die ›allgemein-richtige‹ Realitätskonzeption nicht anzuzweifeln. Diese gebietet, das Gegenteil des Problems anzugreifen, mit dem man es im Alltag zu tun hat – die Arbeitslosigkeit statt den Mangel an Arbeitskräften; die Habgier der Wohnungseigentümer statt die sinnlose Steuerpolitik; den Übermaß an Konsum statt die miserable Infrastruktur; falsche Entscheidungen statt Handlungsunfähigkeit; und schließlich Machtsucht der Politiker statt ihre Scheu vor jeglicher Verantwortung und die daraus resultierende politische Ohnmacht.

Hier möchte ich keineswegs für irgendwelche politischen Reformen plädieren, nur auf gravierende Diskrepanzen zwischen den konkreten Erfahrungen der Bewohner Berlins einerseits und ihrer ›richtigen‹ Sichtweise andererseits hinweisen, die zu einer hierarchischen Realitätsvorstellung führt, was ich als Hauptmerkmal der ideologischen Denkweise einstufe. Die erstaunliche Ähnlichkeit mit der spätsowjetischen Zeit ist damit nicht nur in den alltäglichen Erfahrungen (etwa eine desinteressierte Behandlung der Kunden, fehlende kommerzielle Initiativen usw.), sondern auch in der Handhabung der Realität festzustellen, vor allem in der Bereitschaft, alle Widersprüche zu rechtfertigen und noch moralischen Druck auf jeden auszuüben, der auf diese aufmerksam macht.

Besonders auffallend sind hierarchische Diskrepanzen bei dem aktuellen Thema des Klimawandels geworden. Dass es sich um eine Ideologie handelt, und dies *unabhängig* davon, inwieweit die Sorge um die Umwelt berechtigt ist, konnte man bei den Klimastreiks 2019 deutlich beobachten. Selbst die *Berliner Zeitung* hat darauf aufmerksam gemacht – anhand einer Geschichte aus dem Schulleben. Ein elfjähriger Junge fragte seine Lehrerin, ob er bei der bevorstehenden Demonstration fehlen

dürfte, weil er den privaten Klavierunterricht nicht verpassen wollte. Die Lehrerin hat ihn vor seine Schulklasse gestellt und gesagt:

»Wenn Dir Deine Zukunft egal ist, dann brauchst Du natürlich nicht hinzugehen«. Dann fügte sie bedeutungsschwanger hinzu: »Mir ist meine Zukunft jedenfalls nicht egal.«⁴⁹

Diese Geschichte stellt – darauf weist der Autor des Artikels hin – eine deutliche Parallele zum ideologischen Druck in den DDR-Schulen dar. Auch aus meiner sowjetischen Erfahrung kann ich dem zustimmen. Wir haben es hier mit einer Ideologie zu tun, die jeden, selbst ein Kind, vor die Alternative stellt: Entweder fügst du dich oder du bist ein moralisches Monstrum, das nur an seine kleinkarierten Interessen denkt. Der Junge könnte, um diese Anmaßung abzuwehren, darauf, ähnlich wie ich damals, nur mit einem »Ja, mir ist die Zukunft egal« reagieren. Allerdings wurde ich nicht vor die ganze Klasse gestellt. In dieser Situation, wenn man weiß, dass alle Freunde und Lehrer die »richtig-gute« Sichtweise gegen einen selbst vertreten, ist die Zurückweisung der ideologischen Zumutung ungleich schwerer als in einem Zwiegespräch.

Natürlich ist ein wesentlicher Unterschied zu der DDR-Zeit in dieser bestürzenden Geschichte auffallend: Sie hat die Presse erreicht und die Presse reagiert alarmierend und empört. Aber wird es irgendwelche Folgen haben? Vielleicht für die Lehrerin. Aber gerade das ist für mich störend in dieser Zeitungsdarstellung. Man könnte den Autor so verstehen, als ob das Problem bei der Lehrerin liege. Man sollte jedoch m. E. vielmehr fragen, warum so etwas wie ein Klimastreik von der Schule organisiert wird (warum das Kind um Erlaubnis fragen musste, um daran nicht teilzunehmen) bzw. mit welchem Recht man Kindern fertige Antworten auf schwere offene Fragen aufdrängt, und zwar unter einem starken moralischen Druck. Es sieht so aus, als ob das eigentliche Ziel des Streiks darin bestünde, jede komplexe und differenzierte Ansicht auf das Problem moralisch herabzusetzen – als die von den Feinden der Menschheitszukunft, die aus Eigennutz und Habgier die Realität selbst leugnen.⁵⁰

⁴⁹ Debonne, Philippe: *Klimastreik. Schüler unter Druck – wer nicht mitmacht, hat ein Problem*, in: *Berliner Zeitung*, 20.09.2019 (DOI: https://www.berliner-zeitung.de/politik/meinung/klimastreik-schueler-unter-druck---wer-nicht-mitmacht--hat-ein-problem-33178602?utm_source=pocket-newtab (30.09.2019)).

⁵⁰ Auch der Autor des Zeitungsartikels äußert sich an einer Stelle in diesem Sinne: »Es drängt sich die Vermutung auf, dass die ausufernde Klimaschutz-über-Alles-Bewegung, die zunehmend intoleranter und aggressiver auftritt, tatsächlich eine vor allem in westlich

Die bittere Ironie der Situation besteht darin, dass gerade zur Zeit der großen Demonstrationen gegen die verantwortungslose Umweltpolitik im Frühling 2019 in manchen Bezirken Berlins zahlreiche Bäume gefällt wurden, mit einem wenig verständlichen Hinweis auf »Sicherheitsgründe«. Diese Aktion ist auf keinen Widerstand seitens der Bewohner gestoßen, die »Erklärung« wurde von ihnen willig angenommen, nicht nur, weil sie auf die »richtig-wissenschaftliche« Denkweise hindeutete, sondern weil sie beruhigt bzw. weitere Fragen überflüssig macht: Es seien Fachleute, die darüber entschieden haben, dass die Bäume gefährlich waren; sie sollten wohl wissen, was sie tun; wir dagegen können und dürfen darüber nicht urteilen; und wenn wir auch sehen, dass dies lebendige, luft- und schattenspendende Bäume waren, die bloß im Wege einer neuen Baustelle standen, sei unsere Meinung sekundär und solle sogar falsch sein – gegenüber der höheren Realität der fachgerechten Betrachtung der Verwaltung. Eine solche Meinung wäre auch unmoralisch, als ob wir uns selbst und andere Menschen in Gefahr bringen wollten. Und wer möchte schon eine solche Verantwortung tragen? Es sei gut, dass es dafür Verantwortliche gebe; man solle ihnen dafür dankbar sein und alle Folgen akzeptieren.

Beispiele für einen krassen Widerspruch zwischen der Empörung gegen die Umweltverbrechen, die weit weg stattfinden und für die hypothetische Bösewichte schuldig sind, und der Bereitschaft, die Missstände in der eigenen, näheren Umwelt zu akzeptieren, findet man heute zahlreich. Man könnte z. B. noch auf die Art und Weise verweisen, wie Gartenarbeiten europaweit verrichtet werden, – mit Gartenmaschinen, die, wie Laubbläser, nicht nur enormen Lärm und Abgase produzieren, sondern auch das natürliche Milieu der Tiere und Pflanzen zerstören, und zwar in unserer unmittelbaren Umgebung, d. h. direkt vor unseren Fenstern. Diese Umwelt im direkten Sinn des Wortes interessiert anscheinend viel weniger als die große »Umwelt«, für die man sich gemeinsam mit den anderen einsetzen kann. Auch dieses Beispiel bestätigt noch einmal, was oben gesagt wurde: Die »allgemein-richtige«, »gute« Realitätsauffassung blendet unmittelbare private Erfahrungen als unbedeutsam aus. Folglich haben wir es mit der Macht einer Ideologie zu tun, d. h. mit einem hierarchischen Doppeldenk, das sich der moralischen Entrüstung bedient, um dem *unpersönlich-allgemeinen* Realitätsverständnis die herrschende

geprägten Köpfen entstandene Ideologie ist« (s. die Anm. 49). Und doch scheint ihm das Problem vor allem bei der Lehrerin und ihrem falschen Verhalten zu liegen.

Position zu sichern, und vor allem dazu dient, dass *keine Verantwortung* für dieses Verständnis getragen wird.

Sagen wir es noch einmal: Wenn man die von einer Ideologie geprägten Menschen auf die Diskrepanzen in ihrer Denkweise aufmerksam macht, erschüttert man diese keineswegs. Denn ihre Moral der Verantwortungslosigkeit gebietet, eine Antwort um jeden Preis zu finden, um ideologische Hierarchien zu retten. Darum sind für den der Macht einer Ideologie verfallenen Menschen private Begebenheiten und Sorgen (das Fällen der Bäume und Abgase der Gartenmaschinen) viel weniger wichtig als der globale Kampf um das große Gut (›Rettet die Erde!‹). Als Ideologe wird man gegen persönliche Erfahrungen unempfindlich oder vielmehr: man ordnet sie, ohne sie direkt zu leugnen, einer ›richtigen‹ Konzeption unter, die somit unangetastet bleibt. Die Moral, das Pathos der Entrüstung gegen die ›Ungeheuer‹, füllt alle Lücken aus, die durch Widersprüche entstehen – zwischen dem, was man als privater Mensch erlebt, und dem, was man, ob durch den Gruppenzwang oder Gewöhnung (oder beides), genötigt ist, als ›gute‹ und ›richtige‹ Sichtweise zu akzeptieren.

Nun wird sichtbar, dass noch eine wichtige Korrektur des Ideologiebegriffs notwendig ist. Bis jetzt habe ich von Denkweisen gesprochen. Dies muss auch präzisiert werden. Die Ideologie besteht nicht oder nicht nur aus den deutlich artikulierten, systematisch eingeordneten Lehrsätzen. Diese werden zum größten Teil gerade nicht direkt ausgesprochen. Keiner behauptet z. B. heute ausdrücklich, dass das politische System des Landes das beste ist, auch nicht, dass es von allen Völkern zu allen Zeiten gewollt wurde. Dass der ganze Planet sowohl heute als auch in der Vergangenheit unsere Lebensweise sehnsüchtig anstrebt und nur durch machtsüchtige (!) Herrscher daran gehindert wird, sonst wäre dieses Ziel bereits längst erreicht, wird nicht direkt gesagt. Eine solche Vorstellung bildet vielmehr den Rahmen, in den bspw. mediale Nachrichten, besonders aus dem Ausland, eingeordnet werden, ebenso zahlreiche Filme, in denen es um vergangene Epochen geht. Wäre sie in Form eines Glaubenssatzes ausgesprochen, würde sie sich sofort nicht nur als lächerliche Anmaßung, sondern auch als reine Mythologie enthüllen. Man würde sich z. B. fragen können, woher die machtsüchtigen Bösewichte kommen, die so effektiv das gute Streben aller Völker nach Freiheit und Demokratie verhindern können. Mehr noch: Man würde sehen, dass eben solche Anmaßungen – dass man die eigene Lebensweise für den Maßstab des Richtigen und für die Frucht des Fortschritts des ganzen Menschengeschlechts hält – zur Grundlage mancher mörderischen Ideologien des 20. Jahrhunderts

geworden sind. Aber solche Vorstellungen, die einen Rahmen für alle anderen, konkreteren Ansichten bilden, fungieren – wie das Wissen bei Foucault – nicht in Form direkter Aussagen, sondern als unmittelbare Plausibilitäten, die darum so mächtig sind, weil sie unausgesprochen bleiben. Denn sie zu artikulieren heißt bereits auf mögliche Alternativen hinzuweisen. Und das wäre für ihre Macht bedrohlich. Sie würden dadurch ihre unmittelbare Plausibilität verlieren, folglich wären sie auch Fragen und Argumenten ausgeliefert.⁵¹

Das hierarchische Doppeldenk wird also nicht etwa durch eine äußere Lehre gesichert, deren Lehrsätzen Treue geschworen wird, die jedoch im Grunde wenig geglaubt und nur aus Angst wiederholt werden. Das wäre die Grundlage einer ›harten‹ Ideologie, die immer wieder zur Gewalt greifen muss und äußere Zensur braucht, um die eigene Macht zu sichern. Dadurch kann sie selbstverständlich einige Zeit bestehen, aber nicht auf Dauer. Sie wäre gerade wenig überlebensfähig. Wenn es ihr jedoch gelingt ihre Lehren zu *verinnerlichen*, d. h. äußere Zensur in Selbstzensur zu verwandeln, wenn jeder Mensch zum eigenen Ideologen wird, der sich willig der ›allgemein-richtigen‹ Denkweise fügt, dann wird *aus einer ›harten‹ eine ›milde‹ Ideologie*, deren Macht viel flexibler und darum effektiver geworden ist. Eine solche ›milde‹ Ideologie ist zum einen weniger sichtbar, sie kann ihre unartikulierten Lehrsätze ohne Argumente als allgemeingültig ausgeben. Zum anderen ist sie bestechend; sie verführt, statt zu zwingen. Physische Verfolgungen können nicht das bewirken, was die Moral der Verantwortungslosigkeit immer wieder ohne Gewalt erreicht: Man fügt sich der Ideologie nicht aus Angst, sondern aus Bequemlichkeit und merkt dabei nicht, was man tut; man betrügt sich selbst. Sich der Macht einer ›milden‹ Ideologie

⁵¹ Zum Begriff der Plausibilitäten, die als unausgesprochene Prämissen des Denkens fungieren und fraglos vorausgesetzt werden, s. Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, S. 15. Zu meiner Entwicklung dieser Konzeption und ihrer Anwendung auf die Analyse der philosophischen Positionen s. die Verfass.: *Differente Plausibilitäten*. Der Begriff der Plausibilität setzt unter anderem die oben angesprochene falsche Alternative außer Kraft, ob Ideologien bewusste Ideen oder das Produkt der unbewussten, materiell bedingten gesellschaftlichen Prozesse darstellen (vgl. die Anm. 3). Das hierarchische Doppeldenk lässt sich nicht in Gegensätzen wie ›bewusst – unbewusst‹ auffassen. Man kann es ferner nicht auf kognitive Sätze, aber ebenso wenig auf soziale Praktiken reduzieren, wie etwa Bourdieus Konzept *habitus* impliziert (zum Verhältnis zwischen *habitus* und Ideologien s. z. B.: Eagleton: *Ideology*, S. 156 ff.). Das Doppeldenk profitiert sowohl von theoretischen Lehrsätzen, als auch von den ›unbewusst‹ produzierten symbolischen Repräsentationen; das Subjekt ist hier sowohl selbst ein Effekt der ideologischen Produktion als auch ihr wichtiger Stützpunkt.

zu widersetzen, kann darum gelegentlich schwerer fallen als der einer ›harten‹ – weil die Frontlinie verwischt wird bzw. weil man *in sich selbst* einen Befürworter solcher Ideologie trägt.

Die heute vorwiegenden ›milden‹ Ideologien sind tatsächlich viel weniger angreifbar als die ›harten‹ Ideologien der Vergangenheit. Sie sind auch weniger gewalttätig. Ihre Macht ist jedoch viel totaler, denn der Widerstand scheint selbst den Kritikern etwas Unmoralisches zu beinhalten. Das war der Fall z. B. bei Arendt, die mit ihrer Entgegensetzung von Macht und Gewalt zwar auf den Unterschied zwischen ›milden‹ und ›harten‹ Ideologien indirekt hingewiesen hat – die Macht sei viel effektiver als Gewalt, weil sie von der Zustimmung vieler profitiert –,⁵² die Macht der ›milden‹ Ideologien jedoch dabei durchaus positiv, den Widerstand negativ, als moralisch verwerflich, bewertet hat. Der Gegensatz ›milde – harte Ideologien‹ erlaubt dagegen, zu sehen, dass auch ›milde‹ Ideologien (die ›Macht der Menge‹) von der Moral der Verantwortungslosigkeit profitieren, und vielleicht mehr als die ›harten‹.

Meine Unterscheidung von ›harten‹ und ›milden‹ Ideologien deutet u. a. darauf hin, dass die Macht einer Ideologie nicht von direkten Lehren und selbst nicht von Mythen bzw. den nationalen Geschichtsdarstellungen profitiert, nicht (oder nicht nur) von etwas, das erzählt werden kann. Solche bedeutenden mythologisierten Erzählungen mögen für ›harte‹ Ideologien unentbehrlich sein, aber gerade sie machen diese unflexibel.⁵³ Die neueren, ›milden‹ Ideologien vermeiden dagegen konsistente Geschichten sowie die offene Systematisierung. Ihre Denkweise ist viel zu heterogen, um ein System zu sein; ihre Lehrsätze können einander widersprechen. Da diese jedoch als unausgesprochene Prämissen fungieren, fallen die Widersprüchlichkeit und selbst Paradoxien nicht auf. Keine Aussagen könnten eine solche Denkweise erschöpfend beschreiben; vielmehr besteht diese in der *Wichtigkeit* solcher Aussagen, d. h. in der Festlegung davon, was als bedeutsam und was als unwichtig, was als modern und was als rückständig, was als erstrebenswert und was als schmähslich zu betrachten ist. Es sind nicht so sehr Werte im klassischen

⁵² S. den die Anm. 8, 9 im Exkurs 4.

⁵³ Zur mythologischen Grundlage der Idee der Nation und ihrer modernen Entwicklung sowie zum Verhältnis zwischen Mythos und Ideologie s.: Hübner, Kurt: *Die Wahrheit des Mythos*, Freiburg, München: Alber, 2011, bes. S. 389 ff., 404 ff. Allerdings betont Hübner die positive Rolle der wahren Mythen für die moderne demokratische Gesellschaft, indem er sie von den Pseudomythen unterscheidet. Die wahren Mythen seien natürlich entstanden, die Pseudomythen künstlich erschaffen worden (S. 398 ff.). Diese Unterscheidung scheint mir ihrerseits ideologisch geprägt zu sein.

Sinne, vielmehr ideologische Hierarchien der Bewertungen. Aber auch diese werden nicht explizit gemacht, sondern immer wieder stillschweigend vorausgesetzt – als gemeinsame Basis, die die Gesellschaft trägt. Auch sie fungieren als Plausibilitäten, die nur darum keine Alternativen kennen, weil sie nicht ausgesprochen werden. Um solche Plausibilitäten – nicht nur die der Lehrsätze, sondern auch und vor allem die ihrer Bedeutsamkeit – zu erkennen, braucht man längere Erfahrungen mit einer Ideologie, man muss ihre Luft gleichsam einatmen, sonst versteht man wenig von ihr. Darum kann ein Fremder eine ›milde‹ Ideologie leicht übersehen, denn er kann gerade das Gewicht von Aussagen, Gesten und Bewertungen nicht richtig einschätzen; er erkennt die Hierarchien nicht, die für die Ideologie entscheidend sind.

Hier wird u. a. sichtbar, wie die Metapher des Weltbildes und der Weltanschauung bei der Beschreibung der Realitätsauffassungen versagt. Davon war bereits in der Einführung die Rede. Nun zeigt unsere Ideologiekritik, warum diese Termini auf eine ideologische Realitätsauffassung nicht anwendbar sind, wobei diese sich ihrer gern bedienen würden. Eine Ideologie wäre gern ein Weltbild. Aber dieses Bild ist wenig zum Anschauen geeignet, es ist gerade unsichtbar – ein feines Netz aus unausgesprochenen und darum miteinander oft wenig kompatiblen Voraussetzungen und Bewertungen. Von dem Weltbild und, noch mehr, von einer Weltanschauung zu sprechen, bedeutet folglich schon der Macht einer Ideologie zu verfallen: Als ob die Realität zu einem konsistenten Bild geworden wäre. Eine Realitätskonzeption ist selbst bei den Anhängern einer ›harten‹ Ideologie und noch viel mehr bei denen einer ›milden‹ niemals ein klares und übersichtliches Bild, sondern ein Monstrum aus mehreren inkommensurablen Teilen, die nur mit Hilfe der Gewalt bzw. der alle Andersdenkenden tadelnden Moral zusammengehalten werden können und ständig drohen auseinanderzufallen, worauf man mit einem noch stärkeren moralischen Pathos reagiert. Der feste Rahmen dieses monströsen Ganzen muss sich immer wieder mit dem Klebstoff der öffentlichen Moral festigen bzw. das ›Bild‹ bildet sich an der Richtschnur der unsichtbaren Hierarchien immer neu zu einer quasi-systematischen Einheit.

Für den Philosophen der Macht folgt daraus eine Korrektur des Ideologiekonzepts. Die Macht einer Ideologie besteht nicht darin, dass sie ein Denksystem ist, das keine Alternativen zu seiner Realitätsvorstellung kennt. Das Gegenteil ist vielmehr der Fall. Die Plausibilitäten werden darum nicht ausgesprochen, weil man sowohl die Widersprüchlichkeit eines solchen ›Systems‹ als auch eine Alternative zu ihr fürchtet; folglich

weiß man, dass es sie gibt. Es gibt sie ferner nicht nur als äußeren Feind. Dieser wird vor allem von den ›harten‹ Ideologien gebraucht. Die ›milden‹ bekämpfen vielmehr den inneren – persönlichen Zweifel, private Erfahrungen. Nichtsdestotrotz brauchen beide – sowohl ›harte‹ als auch ›milde‹ Ideologien – die Andersdenkenden tadelnde Moral. Sie wird sich bei den ›milden‹ Ideologien sogar steigern. Denn jeder Widerspruch gefährdet die Grundlage ihrer Macht, indem er auf die Selbstzensur aufmerksam macht. Ein moralischer Tadel hilft dagegen inkommensurable Teile des ›Bildes‹ zusammenzuhalten und dieses als ›richtig‹ und ›gut‹ immer wieder pathetisch zu bestätigen. Ohne Tadel wäre die ideologische Moral gegenstandslos und ohne Moral der Verantwortungslosigkeit könnten Ideologien nicht fortbestehen.

Die durchgeführte Analyse erklärt u. a., warum Ideologien in der Situation der Vielfalt der Realitätskonzeptionen entstehen. Sowohl ›harte‹ als auch ›milde‹ Ideologien speisen sich aus der Sehnsucht nach einer Einheit der Weltanschauung, die sie als das Gute schlechthin bewerten. ›Harte‹ Ideologien sind gewalttätig und furchterregend; dafür ist ihre Zeit kurz; sie können nur mit Hilfe von Gewalt bestehen. Wenn es ihnen jedoch gelingt, sich von ›harten‹ in ›milde‹ zu verwandeln, können sie über lange Zeit herrschen. Sie erlangen auf Dauer die Macht, die Realität zu gestalten – nicht auf dem Weg der direkten Leugnung anderer Denkweisen, sondern auf dem Weg der Hierarchisierung der heterogenen Realitätskonzeptionen und Lebenserfahrungen; sie bestehen, statt zu überwältigen; sie profitieren immer mehr von der Moral der Verantwortungslosigkeit. Die Macht einer Ideologie ist somit – so können wir Foucaults Gedanken zu verborgenen Mechanismen der Macht aktualisieren – *proportional der Klugheit ihrer Anhänger, mit der sie mit den anderen Realitätsvorstellungen umgehen*. Der Sinn dieser Macht besteht darin, dass *jeder sein eigener Ideologe* wird, d. h. dass man heterogene Realitätsvorstellungen in das hierarchische Doppeldenk bereitwillig einbaut, ohne Diskrepanzen direkt zu leugnen, ohne jedoch in ihnen die Nötigung zur Revidierung des ganzen ›Bildes‹ zu sehen: Nur aus egoistischen Gründen könne man es anzweifeln; eine allgemeine und moralisch-richtige Einsicht in die Dinge würde dagegen zeigen, wie unbedeutsam private Einwände gegen die großen Herausforderungen der Geschichte seien. Dass gerade diese ideologische Sichtweise im hohen Maße verantwortungslos ist, wurde bereits dargelegt.

Die Macht der Ideologie ist somit doppelt anonym. Sie bewertet zum einen private Erfahrungen sowie persönliche Interessen und Präferenzen als moralisch schädlich und gleichzeitig falsch. Dank dieser Leugnung

des Individuellen zugunsten des Allgemeinen können Ideologieanhänger sich zum anderen einer persönlichen Verantwortung für die von ihnen vertretene Realitätsauffassung entziehen. Wenn man der Macht einer Ideologie widersprechen möchte, sollte man darum nicht die von ihr artikulierten Lehrsätze negieren, sondern die von ihr aufgezwungene Anonymität zurückweisen, d. h. ihre Anmaßung, unsere private Erfahrungen für unbedeutend zu erklären und in ihr ›Bild‹ einzuordnen. Man stellt ihr keine Argumente, sondern die eigene Person entgegen – den eigenen Unwillen, ihre Realitätskonzeption samt ihrer Moral der Verantwortungslosigkeit zu akzeptieren. Als Rezept, wie man der Macht der Ideologien entgeht, ist dies jedoch höchst gefährlich. Wenn das monströse ›Bild‹ in die einander widersprechenden Teile zu zerfallen droht, verwandeln sich selbst Anhänger der ›milden‹ Ideologien in Wutbürger, die nicht nur moralisch tadeln, sondern auch hassen. Sie kämpfen um ihr Weltbild, als ob dies eine Einheit wäre, sie verteidigen die Macht der mit solcher Mühe erschaffenen Hierarchien mit allen Kräften. Und ihre Wut wird vielleicht proportional der Macht, die sie verteidigen, d. h. sie wird desto größer sein, je mehr Diskrepanzen im ›Bild‹ vorhanden sind, von denen sie sehr wohl wissen, an die erinnert zu werden sie aber sehr unwillig sind.

Die Versuchung ist groß, gegen die Ideologie zu argumentieren, ihre Glaubenssätze zu enthüllen und auf die Diskrepanzen mit den privaten Erfahrungen hinzuweisen. Doch dies bringt sehr wenig. Das hierarchische Doppeldenk macht immun gegen solche Versuche. Und noch schlimmer: Der Kritiker selbst läuft Gefahr, ein neues hierarchisches System aufzubauen bzw. das ›Monstrum‹ nur zu verbessern. Das neue ›Bild‹ wird wahrscheinlich eine bloße Spiegelung der bekämpften Hierarchie sein. Die Situation ist wahrhaftig dramatisch. Denn einerseits wissen wir um die Diskrepanzen in unseren Auffassungen der Realität. Andererseits können wir nicht anders, als sie immer wieder zu vereinheitlichen. Darum sind wir sogar demjenigen dankbar, der unsere inkommensurablen Erfahrungen und Gedanken in ein hierarchisches System einbaut und uns gegen alle Widersprüche aufrüstet. Ohne einen ideologischen Rahmen der ›richtigen‹ und ›guten‹ Sichtweise, ohne feste Richtschnur für die Unterscheidung des Richtigen und Falschen, des Wichtigen und Unwichtigen, des Modernen und Rückständigen scheint das Leben unmöglich zu sein – sowohl das eines einzelnen Menschen als auch das Leben einer Gesellschaft. Und selbst die Menschen, die behaupten, dass sie mit Kontroversen durchaus leben können, ohne darin ein Problem zu sehen, hängen höchstwahrscheinlich unbewusst

einer Hierarchie an, von der sie nicht merken, dass auch sie auf eine feste Einheit hinausläuft, nur vielleicht etwas heterogener als sonst. Aber je mehr Heterogenität eine solche Hierarchie aufzunehmen vermag, desto größer ist ihre Macht, desto unempfindlicher wird man gegen Widersprüche in der eigenen Realitätsauffassung und desto aggressiver reagiert man, wenn jemand auf diese hinweist. Das Leben mit den Diskrepanzen ist ein schweres Los. Es ist kein Wunder, dass die Neuzeit, die mehrere Konzeptionen der Realität miteinander konfrontierte, in dem Aufstieg der Ideologien mündete.

Die Sehnsucht nach Realität

Wenn wir nun bedenken, dass der Sinn der Macht der Ideologie das hierarchische Doppeldenk ist, das sich als Selbstzensur zeigt und aus jedem einen Ideologen macht, wird verständlicher, wie Ideologien an Macht gewinnen. Die anonyme Moral der Verantwortungslosigkeit ist attraktiv und verstärkt sich, einmal entstanden, selbst. Es ist verlockend, sich auf der Seite des Guten zu wähen bzw. sich das moralische Recht zu sichern, gemeinsam mit Gleichgesinnten Andersdenkende zu tadeln, und zwar ohne dabei etwas zu riskieren. Es ist bequem, sich der Gemeinschaft zu fügen und im Einklang mit den allgemein anerkannten Glaubenssätzen und Bewertungen zu stehen. Die Einheit des Weltbildes ist es wert, dass man eigene Erfahrungen gelegentlich missachtet. Denn mit ihm kann man viel besser leben als mit den Kontroversen der auf eigene Gefahr getroffenen Entscheidungen. Man könnte auch vermuten, dass die Macht des hierarchischen Doppeldenks von der Zustimmung profitiert, d. h. je mehr Menschen sich einer ideologischen Hierarchie fügen, desto überzeugender wirkt sie auf Einzelne, egal wie inkonsistent das endgültige Bild ist. Darum ist das Zeitalter der Massenmedien die Zeit der Ideologien. Die Massenmedien sind für diese äußerst nützlich, ebenso freilich wie soziale Netzwerke.⁵⁴ Beide vermitteln ein Gemeinschaftsgefühl, d. h.

⁵⁴ Besonders effektiv wirken dabei die Nachrichtensendungen, indem sie festlegen, was als Geschehen gelten soll und wie dieses anzusehen und zu bewerten ist. Sie geben sich für neutrale Informationen aus. Was man jedoch aus ihnen erfährt, ist vor allem, was andere Fernsehzuschauer und Zeitungleser mitgeteilt bekommen haben und was sie vom Mitgeteilten halten sollen, d. h. es handelt sich um Beobachtungen, die für das Fortsetzen der gesellschaftlichen Kommunikation im Sinne Luhmanns sorgen. Vgl. Luhmann, Niklas: *Die Realität der Massenmedien*, S. 53 ff.

bewirken eine virtuelle Wertegemeinschaft und festigen die öffentliche Moral, ohne die keine Ideologie möglich ist.

Dennoch, auch wenn das Geheimnis der Macht der Ideologien mit der Erkenntnis ihrer Mechanismen geklärt ist, können wir immer noch nicht sagen, wie sie endgültig gebrochen werden kann. In unseren Beispielen aus der Erzählung von Bulgakow und aus meiner eigenen Schulzeit ging es nur darum, wie man als ein privater Mensch sich einer Ideologie entziehen kann. Aber damit wird ihre Macht nur für einen Augenblick herausgefordert; im Großen und Ganzen bricht sie keineswegs zusammen; viel mehr spricht dafür, dass sie denjenigen zerbricht, der es wagt, ihr seine Zustimmung zu verweigern. Es gibt jedoch Zeiten, in denen die Macht der Ideologie schwächer wird und ihre Realitätsauffassung ernsthaft bezweifelt wird. Es ist sehr schwer zu sagen, wie ein solcher Prozess angestoßen werden kann. Eine massive Anhäufung der gegen die Ideologie sprechenden Erfahrungen könnte dies am Ende vielleicht bewirken, jedoch kann die Ideologie sich über lange Zeit dagegen wehren. Besonders peinliche, schmerzhaft Erfahrungen wie eine Hungersnot oder ein verlorener Krieg können dabei entscheidend sein. Aber auch dann ist das Ende der Ideologie keineswegs sicher.

Das Rätsel der Macht, von der im Kapitel 1 die Rede war, zeigt sich also in der Macht der Ideologie aufs Neue. Wir können letztendlich nicht sagen, worin ihre Stärke, und noch weniger, worin ihre Schwäche liegt. Die Selbstzensur und Anonymität der verantwortungslosen Moral machen den Zusammenbruch einer Ideologie gerade höchst unwahrscheinlich, jedenfalls unvorhersagbar. Dennoch können wir durchaus feststellen, dass, wenn diese Prozesse begonnen haben, sie kaum aufzuhalten sind. Die von der Ideologie entwickelten Mechanismen der inneren und äußeren Kontrolle sind immer weniger effektiv. Eine gewisse Resonanz der Schwäche wird erzeugt, genauso wie bei der Stärke. Denn je mehr Menschen sich an eine Ideologie halten, desto stärker wird sie. Vielleicht gilt auch das Umgekehrte: Je weniger Menschen sich bereit fühlen, sich ihr zu fügen, desto intensiver verliert sie an Kraft, so dass am Ende keiner sie zu retten vermag.

Prozesse des Zerfalls einer Ideologie möchte ich nun an einem historischen Beispiel analysieren – an zwei Episoden aus der Zeit, als die Macht der kommunistischen Ideologie in Russland zusammenbrach bzw. ihre Schwäche sichtbar wurde. Die erste Episode fand in Moskau im Juli 1990, zwei Tage vor dem Ende des 28. und letzten Parteitag der KPdSU,

statt. Man sollte jedoch vielleicht zuerst die Vorgeschichte in Erinnerung rufen, die in Deutschland viel weniger bekannt ist als in Russland.⁵⁵

Es war das Ende der Perestroika-Zeit, die von Michail Gorbatschow initiiert wurde, ein Jahr nur vor dem Zusammenbruch der Sowjetunion. In dieser Zeit wurde es immer klarer: Die Entwicklung von Perestroika ist unvorhersagbar geworden. Zum einen wurde kaum etwas Radikales zur Rettung der Wirtschaft unternommen. Die nur oberflächlichen ökonomischen Maßnahmen konnten das Leben der Menschen kaum verbessern, das Sinken der Lebensqualität war dramatisch und schien unaufhaltsam zu sein. Zum anderen wuchs die Unzufriedenheit der Bevölkerung mit der kommunistischen Ideologie und persönlich mit Gorbatschow. Statt auf die Leitungsposition in der Partei zu verzichten, wozu das Amt des Präsidenten der UdSSR im März 1990 eingeführt wurde, entschied Gorbatschow, beide Posten zu vereinen – zur Enttäuschung von vielen. Allein in Moskau gingen dreihunderttausend Menschen noch im Februar 1990 auf die Straße, um ihr Misstrauen gegen die Partei auszudrücken und Pluralisierung einzufordern, dabei riefen viele Transparente zur Aufhebung des 6. Artikels der Verfassung der Sowjetunion auf, in der es sich um die führende Rolle der Kommunistischen Partei handelte. Auch kritische Mottos gegen Gorbatschow waren sichtbar, allerdings waren sie nicht aggressiv, sondern nur auffordernd: »Entscheiden Sie, Michail Sergejewitsch, auf welcher Seite Sie sind«. Doch direkt danach sprach Gorbatschow wieder von der führenden Rolle der Kommunistischen Partei.

Man konnte seine Unentschiedenheit verstehen. Er fürchtete sich, die kommunistische Ideologie völlig aufzugeben und sich auf die Seite der Bevölkerung gegen die ihre Autorität zwar allmählich verlierende, jedoch immer noch mächtige Partei zu stellen. Politisch ging er immer mehr Kompromisse mit dem konservativen Teil der Partei ein. Seine persönliche Popularität war im Lande nie besonders hoch, nun waren selbst begeisterte Perestroika-Anhänger von ihm enttäuscht. Man traute ihm nicht. Seine höchst unklare Redeweise, so dass man ihn fast immer auf einander ausschließende Art verstehen konnte, irritierte die Anhänger der Reformen schon seit einiger Zeit. Die Gegner von Perestroika, die nicht nur in der Partei zahlreich waren, waren ohnehin gegen ihn.

⁵⁵ Im Folgenden stütze ich mich auf meine eigenen Erfahrungen, wie ich die Zeit des Zusammenbruchs der Sowjetunion erlebte. Ich erhebe keinen Anspruch, eine ›richtige‹ bzw. wissenschaftlich fundierte Version anzubieten, nur darzustellen, wie ich diese Ereignisse erlebte.

Gorbatschow schien allerdings die Situation noch zu beherrschen, und es ist schwer zu sagen, in welchem Lager er am Ende gelandet wäre. Aber die Ereignisse entwickelten sich viel zu schnell und forderten rasche Entscheidungen, wenn er die Initiative nicht verlieren wollte. Schon am Anfang von Perestroika wurde jemand nach Moskau geholt, dem weder Initiative noch Entscheidungsfähigkeit fehlten, – Boris Nikolajewitsch Jelzin. Im Unterschied zu Gorbatschow war er, bevor er zum Partei-Funktionär wurde, ein Bauarbeiter und Bauingenieur. Seine praktischen Kenntnisse, seine Bereitschaft, schwere Situationen zu bewältigen, hatte er schon als Parteichef in Swerdlowsk mehrmals bewiesen. Nun machte er in Moskau eine rasche Karriere, gefördert u. a. von Gorbatschow selbst, der in ihm einen sehr nützlichen Menschen sah. 1986 wurde Jelzin Kandidat des Politbüros. Der nächste Schritt wäre der Eintritt ins Politbüro selbst, das höchste politische Führungsgremium der Kommunistischen Partei der UdSSR.

Das, was Gorbatschow in Jelzin am Anfang so sehr schätzte, seine praktischen Fähigkeiten, seine Aufrichtigkeit, seine ernsthaften Sorgen um den Zustand der ihm anvertrauten Gebiete, alle diese Eigenschaften wendeten sich nun gegen Gorbatschow. Wie viele andere Anhänger der Reformen fand Jelzin Gorbatschows zweideutige Position sehr unbefriedigend. Aber im Unterschied zu vielen wusste er auch, wie dramatisch die ökonomische Situation im Lande war und wie wenig die Perestroika gebracht hatte. Nun ging er offen auf Konfrontation mit der Partei und persönlich mit Gorbatschow. Im Plenum des Zentralkomitees der KPdSU im Oktober 1987 kritisierte er die Perestroika, die nur zu oberflächlichen Maßnahmen griff oder bei schönen Worten endete, er kritisierte auch Gorbatschow persönlich – für sein Zögern, für seine Doppelzüngigkeit und ganz besonders für den Personenkult, den er in der Partei genoss. Zu seiner Enttäuschung wurde Jelzin von niemandem unterstützt, obwohl viele derselben Meinung waren wie er. Im Gegenteil: Nach der Aufforderung von Gorbatschow stürzten sich alle Redner auf ihn, um sein Benehmen als unakzeptabel, seine Position als ›nicht-kommunistisch‹ zu brandmarken. Sie ereiferten sich sogar, ihre moralische Entrüstung zu demonstrieren. Nach der Erinnerung Jelzins stand er in der Pause zwischen den Sitzungen ganz allein im Flur, seine Freunde und Kollegen hielten mindestens fünfzehn Meter Abstand zu ihm.⁵⁶

⁵⁶ DOI: <https://www.youtube.com/watch?v=d0WLTyNqKYc> (22.03.2022). Vgl. den Film *B.H. (B.N.)* des Historikers und Journalisten Nikolaj Swanidze: DOI https://www.youtube.com/watch?v=467WveZPR_Y (22.03.2022). Diese und weitere Episoden, von

Für Jelzin selbst folgten darauf zwei schwere Jahre des Drucks seitens der Partei, so dass er seine scharfen Worte teilweise zurücknehmen musste. Dennoch war deren Wirkung auf die Fernsehzuschauer, die seine Rede dank Gorbatschows Glasnost-Politik mitbekommen hatten, unbeschreiblich. Es war das erste Mal, dass wir erleben durften, wie bei der höchsten Parteiversammlung mit voller Offenheit und ohne Beschönigung unsere Enttäuschungen und unsere Hoffnungen ausgesprochen wurden. »Dieser wahnsinnige Jelzin«, sagte eine Nachbarin von mir, »er wird es nicht überleben«. Tatsächlich war sein Leben einige Male in Gefahr, aber darüber weiß man bis heute viel zu wenig. Was man weiß, ist, dass trotz seines Ausschlusses aus dem Kreis der Kandidaten des Politbüros und schließlich des Verlustes von allen Parteiämtern, trotz des mächtigen Gegenwinds von sowjetischen Massenmedien oder vielleicht gerade dank all dieser Maßnahmen seitens der Partei, Jelzin bereits im März 1989 zum Mitglied des Kongresses der Volksdeputierten der Sowjetunion gewählt wurde (im Wahlkreis Moskau erhielt er dabei 89 Prozent der Stimmen, bei einer Wahlbeteiligung von 90 Prozent!); im Mai 1989 in den Obersten Sowjet der Sowjetunion. Und nun geschah die Episode, die das ganze Land, Millionen von Menschen, mit angehaltenem Atem beobachtete. Sie waren schon einiges von Jelzin gewohnt. Aber dass dies geschehen könnte, hatte keiner erwartet.

Am 12. Juli 1990 meldete sich der neu gewählte Vorsitzende des Obersten Sowjets der Sowjetunion wieder zu Wort. Gorbatschow war unwillig, ihm Redezeit zu geben (fragte sogar, ob er vielleicht seine Wortmeldung zurückziehen möchte), es war aber schwer Jelzin nun zum Schweigen zu bringen. Jelzin sprach sehr kurz, nur fünf Minuten. Er kritisierte diesmal weder Gorbatschow noch die Partei. Prägnant und betont neutral erklärte er, dass er als Vorsitzender des obersten legislativen Organs des Landes kein Recht habe, nur den Direktiven der kommunistischen Partei zu folgen; darum wolle er sie verlassen. Er nahm seinen Parteiausweis und legte (manche sagten: ›warf‹) ihn auf den Tisch vor Gorbatschow; danach verließ er den Saal, begleitet von (allerdings sehr leisem) Pfeifen, Kopfschütteln der Partei-Funktionäre und einem verstörten Blick Gorbatschows.

Jelzin tat damit das, was Gorbatschow schon längst hätte tun sollen, er wagte einen Schritt ins Ungewisse. Die historische Rolle, die

denen hier die Rede ist, sind zu sehen z. B. in: *Исторические хроники. 1990 (Historische Chroniken. 1990)* und *Исторические хроники. 1991 (Historische Chroniken. 1991)*: DOI: <https://www.youtube.com/watch?v=hmK25VnkCLc>; <https://www.youtube.com/watch?v=dRnr-ODOrL8> (22.03.2022).

Gorbatschow mit Recht gehörte, wurde hiermit von einem anderen übernommen – von einem, der es gewagt hat, mit der Partei samt ihrer Ideologie zu brechen. Für mich, wie vermutlich auch für Millionen anderer Menschen, war es eine prägende und erschütternde Erfahrung. Selbst eine Bombenexplosion wäre ein schwacher Vergleich dafür, was wir dabei gespürt haben. Mit einem Schlag war Jelzin gelungen, das zu tun, was Gorbatschow in fünf Jahren seiner Perestroika nicht geschafft hatte – uns die Hoffnung zu geben, dass es ein Jenseits von kommunistischer Ideologie tatsächlich gibt. Es war wahrhaftig ein Schluck der Freiheit.

Dabei folgte Jelzin derselben Logik der Verweigerung der Zustimmung, die oben als der Weg beschrieben wurde, wie man sich der Macht einer Ideologie entziehen kann. Bei allen Neuerungen von Perestroika und Glasnost, bei allem Gerede über den »Sozialismus mit menschlichem Gesicht« und der öffentlichen Kritik an konkreten Missständen, war der Ausschluss aus der Partei nicht nur für einen Politiker, sondern auch für einen gewöhnlichen Bürger eine Katastrophe, nach der sein Leben völlig ruiniert wäre. Die Drohung, dass man den Parteiausweis auf den Tisch legen muss, war eine der schlimmsten. Wer aus der Partei verbannt wurde, war politisch (und manchmal nicht nur politisch) tot. Noch wenige Jahre vorher zwang der Tadel der Parteigenossen, dass er »nicht-kommunistisch« handle, Jelzin, seine Kritik teilweise zurückzunehmen. Nun tat er es selbst, vor den Augen der Millionen von Zuschauern: Er sprach der Partei gegenüber sein ›Nein‹ aus, ohne gegen sie zu polemisieren. Die Macht der Ideologie, die moralisch gebot, das Kommunist-Sein als höchste Würde des Menschen zu sehen, war gebrochen: Man könne dem Volk anders dienen als durch die Partei; man könne auch anders sein; als Person brauche man die Zustimmung der ›Genossen‹ nicht.

Was darauf folgte, war zwar zu erwarten, aber kam ebenso einem Wunder gleich. Fast ein Jahr später, am 12. Juni 1991, wurde Jelzin zum Präsidenten der Russischen Teilrepublik der UdSSR (RSFSR) gewählt. An die Atmosphäre der damaligen Wahlen kann ich mich gut erinnern: Keiner dachte daran, nicht hinzugehen; Gorbatschow zum Trotz Jelzin zu wählen, war eine Frage der Selbstachtung, besonders, weil Jelzins Wahlkampf durch die Massenmedien systematisch verschwiegen und der Partei-Kandidat Nikolai Ryschkow dagegen aktiv propagiert worden war. Diese Wahlen zeigten u. a., dass staatliche Propaganda vollkommen ohnmächtig sein kann. Im Gegenteil: Der Druck, den sie auf Wähler machte, war ihr eigenes Todesurteil.

Hier ist kein Platz die Geschichte weiter zu erzählen. Eine Bemerkung ist allerdings nötig. Ich weiß, wie groß der Respekt vor Gorbatschow in Deutschland ist. Für die Wiedervereinigung Deutschlands hat er tatsächlich viel getan – so viel, dass man ihm manches Vergehen, wie das Verschweigen der Tschernobyl-Katastrophe oder sowjetische Panzer und Menschenopfer auf den Straßen von Riga und Vilnius vergessen und verziehen hat.⁵⁷ Nun hat Gorbatschow auch für Russland viel getan. Er hat Perestroika und Glasnost angestoßen, er hat die UdSSR, wenn auch sehr beschränkt, gegenüber der Welt geöffnet. Seine Verdienste sollen nicht kleingeredet werden. Aber seine Rolle in den Ereignissen 1990–1991 in Russland selbst war mehr als zweideutig. Der Eindruck wurde immer stärker: Er wollte keine radikalen Reformen, jedenfalls hatte er nicht vor, auf die Macht der kommunistischen Ideologie zu verzichten.

Vielleicht fehlte ihm bloß der Mut, dies zu tun. Vielleicht war er jedoch selbst Opfer der Ideologie: Er wollte das ideologische ›Monsstrum‹ bloß verbessern, in der festen Überzeugung, dass die Idee des Sozialismus bis zu dem Grad richtig ist, dass sie durch Kritik und Korrekturen nur gewinnen kann; dass die Kommunistische Partei sich bloß aufrichtig an ihre eigenen Prinzipien halten soll, um die eigene Herrschaft zu sichern. Seine Perestroika sollte bloß ein Umbau, eine kosmetische Operation sein.⁵⁸ Dennoch weiß jeder Arzt, dass selbst kleinste Operationen gefährlich sein können, wenn der Organismus schwach ist. Oben habe ich gesagt, dass eine staatliche Zensur bereits die Schwäche einer Ideologie bedeutet, denn sie macht auf die Diskrepanzen in den Realitätsvorstellungen aufmerksam und zeigt ihre Ohnmacht, diese anders als durch Verbote zu beseitigen. Nun hat die Glasnost, die von Gorbatschow initiiert wurde, zwar Verbote aufgehoben, dies aber nur teilweise: Man durfte z. B. Stalin kritisieren, aber nicht Lenin; man durfte auf konkrete Missstände der sowjetischen Wirtschaft hinweisen, aber das System als solches nicht anzweifeln. Diese Teilzensur hatte für die Ideologie dramatische Folgen. Statt sie zu stärken, hat die Glasnost die absolute Willkürlichkeit solcher Verbote und folglich auch gravierende Diskrepanzen mit der Realität offenbart. Die Restzensur hatte genau die gegenteilige Wirkung von dem, was beabsichtigt war: Sie hat die Selbstzensur, die Grundlage des hierarchischen Doppeldenks, lächerlich

⁵⁷ Im Mai 1986 berichtete Jelzin auf dem DKP-Parteitag in Hamburg als Erster über die Tschernobyl-Katastrophe. Die blutige Aktion des sowjetischen Militärs zur Unterdrückung der Unabhängigkeitsbewegung in den baltischen Ländern hat Jelzin im Februar 1991 scharf kritisiert und das erste Mal den Rücktritt Gorbatschows gefordert.

⁵⁸ Das Wort bedeutet auf Russisch ›Umbau‹.

gemacht. Die Macht der Ideologie war damit bereits gebrochen. Sie war nun eine Denkweise, die Menschen als fremd und äußerlich aufgezwingen empfanden.

Die kommunistische Grundidee – die Rahmenvorstellung der Ideologie – hat die ›Korrekturen‹ nicht überlebt. Gorbatschow aber hat seine historische Chance verpasst, das Land in die Zeit nach dem Umbruch zu führen und ein wirklicher Erneuerer zu werden. Er hing an der Partei und ihrer Ideologie, er hing damit an der Vergangenheit, die bereits verloren war. Die Macht der Ideologie zeigte Risse, nicht ohne seine Beteiligung. Nun begann das ihr zugrunde liegende Realitätsbild zu zerbröckeln. Dies hatte er nicht erwartet und nicht gewünscht, er versuchte vielmehr diesen Prozess aufzuhalten. Denn er fürchtete sich vor der unbekanntenen Realität jenseits der vertrauten Vorstellungen. Er wagte den Schritt in das Jenseits der Ideologie nicht. Dieser war tatsächlich ein gefährlicher und unvorhersagbarer. Ein anderer hat es aber getan – einer, dem Gorbatschow es auch nach seinem Tod, Jahrzehnte später, nicht verzeihen konnte.⁵⁹ Jelzin hat es gewagt, einen neuen Weg jenseits der Parteiideologie einzuschlagen, ohne Garantien und ohne Alternative. Er hat in jenem Moment – und dies möchte ich betonen – von keiner Alternative zur kommunistischen Ideologie gesprochen; es ging ihm damals nur darum, sich von dieser zu befreien. Das war das Geheimnis seines atemberaubenden Erfolgs, das Rätsel seiner Macht, die er auch später wiederzugewinnen wusste, wenn sie ihm völlig zu entgleiten drohte: Er hatte keine Angst (oder machte diesen Eindruck), weder vor der ideologiefreien Realität noch vor der Verantwortung, die mit dem Risiko eines neu eingeschlagenen Weges verbunden ist. Darum konnte er Millionen von Menschen die Möglichkeit öffnen, mit der sozialistischen Realität zu brechen. Dies würden viele bald bereuen. Die Bürde der Freiheit erwies sich als zu schwer, die ideologiefreie Realität als viel zu heterogen und unerfreulich. Die neuen Realitätserfahrungen waren im Laufe der zehn nachfolgenden Jahre von denen der Ohnmacht und Niederlage begleitet. Es ist kein Wunder, dass Menschen bald in die Obhut der alten Ideologie zurückkehren wollten, dorthin, wo man sich der anonymen Macht der Ideologie anschließen konnte, ohne Verantwortung und ohne Risiko.

⁵⁹ In einem Interview für ARTE im Film *Gorbatschow. Eine Begegnung* von Werner Herzog und André Singer (1.10.2019, 21:45–23:15) betonte Gorbatschow, dass er kein rachsüchtiger Mensch sei. Und doch ist seine Darstellung der damaligen Ereignisse aus meiner Sicht nichts anderes als ein Versuch der nachträglichen Rache an Jelzin.

Nun kommen wir zur zweiten Episode, die aus meiner Sicht den Moment darstellt, in dem die Realität sich als ideologiefrei zeigte – als machtvoller Gegner der Ideologie. Ich denke, die Ereignisse des sowjetischen Augustputsches 1991 sind auch in Deutschland bekannt. Darum nur kurz: Um die Unterschreibung eines neuen Unionsvertrags zu verhindern, der den ehemaligen sowjetischen Republiken viel mehr Freiheit gegeben hätte (auch die Freiheit, aus dem Vertrag auszutreten), unternahm eine Gruppe von Partei-Funktionären aus Gorbatschows nächster Umgebung den Versuch, die Macht im Land zu ergreifen und die Reformen zu beenden, indem Gorbatschow abgesetzt wurde und Panzer auf die Straßen Moskaus geschickt wurden. Der Putsch dauerte nur drei Tage und war erfolglos. Millionen von Menschen gingen auf die Straße, einige opferten ihr Leben (drei junge Männer wurden getötet). Als Vorsitzender des Obersten Sowjets rief Jelzin zum Widerstand gegen den Putsch auf, weigerte sich, Gorbatschows Absetzung zu akzeptieren, und forderte ein persönliches Treffen mit ihm. Am dritten Tag wurde Gorbatschow mit seiner Familie aus der Gefangenschaft (auf seiner Datscha in der Krim) befreit und nach Moskau gebracht. Danach konnten der Zerfall der Sowjetunion bzw. die Unabhängigkeits-Deklarationen von ehemaligen Sowjetrepubliken nicht mehr aufgehalten werden. Selbst die milde Form des neuen Unionsvertrags war für sie nicht mehr akzeptabel.

Was mir aus allen diesen spannenden Ereignissen, die ich erleben durfte, besonders in Erinnerung bleibt, ist der Moment, als Gorbatschow spät in der Nacht des dritten und letzten Tages des Putsches die Treppe am Flughafen Moskaus hinunterstieg. Es mag sein, dass er nicht gänzlich unschuldig an alledem gewesen ist, was passierte. Er hatte kaum von der Verschwörung nichts wissen können, zumal es selbst an öffentlich ausgesprochenen Warnungen nicht gefehlt hatte. Aber wie groß seine Beteiligung auch gewesen sein mochte, ich kann nicht glauben – anders als viele Menschen in Russland auch heute noch denken –, dass sie hundertprozentig gewesen war. Höchstwahrscheinlich hatte sich seine Vorsicht, mit der er eine Balance zwischen verschiedenen Kräften suchte, als die größte Gefahr erwiesen; statt ihn zu schützen, hatte seine zweideutige Politik ihn und mit ihm das ganze Land an den Rand der Katastrophe gebracht. Er war von denen verraten worden, mit denen er nicht brechen wollte – von der Partei und ihrer Führung.

Wie dem auch sein mag. An seinem Gesicht konnte man nun sehen, dass er in diesen Tagen viel Angst und Kummer erlebt hatte. Er hatte sich diesmal jedenfalls als unnachgiebig erwiesen: Er hatte nichts unterschrieben, was die Putschisten legitimieren würde, und dies in einer

Situation, als nicht nur er selbst, sondern auch seine Familie in ihrer Gewalt gewesen war. Darum war der Widerstand unter dem Motto verlaufen: ›Wo ist Gorbatschow? Zeigt uns Gorbatschow!‹ Man hatte sich geweigert, an seine plötzliche Krankheit und seinen freiwilligen Rücktritt zu glauben; man hatte ernsthaft bezweifelt, dass er noch lebte. Nie zuvor und niemals danach war er im eigenen Lande so beliebt wie in jener Nacht vom 22. auf den 23. August 1991, als er im Flughafen Moskaus stand, was von allen Fernsehsendern live übertragen wurde. Es war seine Sternstunde.

Nun begann er zu sprechen. Er bedankte sich bei Jelzin und bei allen »sowjetischen Menschen«, die ihn unterstützt und die »Affäre« nicht zugelassen hatten; er sprach auch von den Problemen, die es noch zu lösen galt; von der Perestroika und ihren großen Siegen.⁶⁰ Aber je länger er sprach, desto klarer war das Gefühl: Er redet an den Menschen vorbei; er versteht nicht, was in diesen drei Tagen geschehen ist; er zielt immer noch auf einen Umbau, eine Verbesserung des sozialistischen Systems; er begreift nicht, dass die Macht der alten Ideologie endgültig gebrochen ist, dass das Land, das er regiert hatte, nicht mehr existiert. Ich erinnere mich an ein starkes, brennendes Gefühl des Mitleids: Dieser Mensch gehörte unwiderruflich der Vergangenheit an, und er hat es noch nicht verstanden. Später würde Gorbatschow Jelzin für den Zusammenbruch der Sowjetunion und sein persönliches Scheitern verantwortlich machen. Seine Gefühle kann man verstehen. Und dennoch war es seine eigene Position, die ihn politisch vernichtet hat. Es war etwas höchst Ungewöhnliches, etwas Einmaliges: Er stand vor einer großen Menschenmenge als Vertreter einer Ideologie, die es nicht mehr gab, als einsamer Ideologe, der allein im ganzen Land es nicht begriffen hat, dass diese Ideologie ihre Macht verlor, die Realität zu bestimmen.

In diesen zwei historischen Episoden wird deutlich, dass es sich bei dem Zusammenbruch einer Ideologie tatsächlich um die Realität handelt – um die Realität, die zur Gegenmacht der ideologischen Macht werden kann. Diese ist unsichtbar, ein unsichtbares Netz, wie Foucault sie beschrieb. Und doch lässt sie sich im Moment des Zusammenbruchs deutlich erkennen, wenn sie plötzlich, wie in jener Nacht im Flughafen Moskaus, befremdend wirkt. In diesem Moment verliert die Ideologie ihre Immunität eines quasi-einheitlichen Bildes, das gegen Erfahrungen gerüstet ist. Man sieht ihre Monstrosität. Man sieht auch, dass, wie die Realität auch sein mag, sie anders sein muss, als von der Ideologie

⁶⁰ Vgl. DOI: <https://ed-glezin.livejournal.com/863596.html> (22.03.2022).

unterstellt. Die Diskrepanzen in der Realitätsauffassung werden sichtbar, das Vertrauen in die Ideologie wird unwiderruflich gebrochen.

Eine wichtige Anmerkung darf hier vielleicht nicht fehlen. Es ist gewiss eine äußerst komplizierte theoretische Frage, was der Grund für den Zusammenbruch des kommunistischen Systems gewesen ist, vorausgesetzt, dass es diesen ›eentlichen‹ Grund tatsächlich gibt und dass er feststellbar ist, im Sinne ›ohne ihn wäre es nicht geschehen‹. Man kann hier in zwei einander entgegengesetzten Richtungen argumentieren: entweder waren es rein ökonomische Gründe oder es war der ›Wille des Volkes‹, dem Politiker nichts entgegengesetzen konnten. Hier sieht man, wie unerlässlich die Ideologiekritik ist. Denn beide Thesen sind offensichtlich einseitig und unbefriedigend: Sie unterstellen ein Realitätsverständnis, das entweder rein materialistischer oder aber rein idealistischer Art ist.⁶¹ Es ist jedoch unklar, wie diese Realitätskonzeptionen miteinander korrelieren bzw. wie sie einander ausschließen sollen. So vergessen die Anhänger der ökonomischen These viel zu leicht, dass nicht alle sozialistischen Systeme, die mit solchen Problemen konfrontiert werden, zusammenbrechen; sie können sich sowohl in die Richtung von mehr Offenheit als auch von mehr Geschlossenheit entwickeln. Der Vorgänger Gorbatschows (und sein Förderer in der Partei) Juri Andropow hatte noch wenige Jahre vor Perestrojka einen ganz anderen Kurs gewählt, jenen der Festigung des Systems, zwar auch durch Reformen, aber diese mit solchen Methoden, dass er schon damals mit Stalin verglichen wurde.⁶² Und tatsächlich ist Stalin in den 1930er Jahren der Sprung von dem ökonomisch durch Revolution und Bürgerkrieg verwüsteten Land zum industriellen Nuklearimperium gelungen, mit brutalsten Mitteln, die jedoch von Millionen von Menschen akzeptiert wurden. Auch der im Winter 1984 verstorbene Andropow hätte vielleicht die zerfallende Wirtschaft auf diese Weise retten können. Oder hätte er es nicht mehr gekonnt? Das werden wir niemals erfahren. Jedenfalls kann die ökonomische These eine solche Möglichkeit weder erklären noch ausschließen. Gleiches gilt aber für die These zum Volkswillen. Der Entwicklung von Andropows repressiver innerer und aggressiver äußerer Politik (zu seiner Zeit wurde die UdSSR »Imperium des Bösen« genannt) hat dieser ›Wille‹ nichts entgegengesetzt. Es gab keine Proteste, weder in Russland noch z. B. in der DDR. Nur sein früher Tod und

⁶¹ Vgl. die Anm. 3.

⁶² Vgl. z. B. DOI: https://www.bbc.com/russian/russia/2012/11/121112_andropov_reforms (22.03.2022).

einige Jahre später der Aufstieg Gorbatschows hat zur Veränderung des Parteikurses geführt. Hat die Perestroika-Politik Menschen angestoßen, hat sie ihnen die Augen geöffnet? Aber wie kam es dann dazu, dass Gorbatschow am Ende selbst hinter den Ereignissen zurückgeblieben ist? Solche Fragen können weder ausgehend von einer ökonomischen noch von der Willens-These beantwortet werden. Denn sowohl die ›Makrophysik‹ der Macht, die die Wirtschaft durchdringt, als auch ihre feine ›Mikrophysik‹, die den ›Willen des Volkes‹ bestimmt, werden erst dann greifbar, wenn wir die Ideologie als Macht verstehen, der eine andere Macht entgegentritt – die Macht der Realität, die mit keinen ökonomischen Umständen gleichzusetzen ist, aber auch von keinem ›Willen‹ vollkommen abhängt, sondern eine eigene Entwicklungslogik aufzeigt. Eben diese selbstständige Realität als Macht hat die kommunistische Ideologie zugrunde gerichtet, und mit ihr das sozialistische Wirtschaftssystem samt allen politischen Institutionen. Die Realität zeigte sich als solche in dem Augenblick, in dem einige Menschen das Jenseits der Ideologie auf eigene Verantwortung gewagt haben. Dadurch haben sie die Sehnsucht nach Realität erweckt, die bei Millionen Anklang gefunden hat, so dass auch sie an die Stabilität und Sicherheit des monströsen ›Bildes‹ nicht mehr glauben wollten und sich bereit erklärten, das Jenseits zu riskieren.

Ob die sowjetische Ideologie tatsächlich ihre Macht in Russland damals verlor, mag heute bezweifelt werden. Ihre Wiederherstellung ist in den letzten Jahren nur teilweise gelungen und es ist eine offene Frage, ob dies tatsächlich dieselbe Ideologie ist oder ihre schwache, machtlose Imitation. Jedenfalls ist die damalige Sehnsucht nach Realität bzw. die Abneigung gegen die Ideologie im heutigen Russland kaum feststellbar. Aber man sollte deshalb nicht leugnen, dass dies in den 1990er Jahren tatsächlich der Fall gewesen ist. In der neuen Verfassung, für die die Russen gestimmt haben und deren leidenschaftlicher Befürworter Jelzin gewesen ist, stand (und steht immer noch): »Keine Ideologie darf als staatliche oder verbindliche festgelegt werden« (13.2).⁶³ Meine persönliche Erfahrung ist, dass nie vorher und auch nie danach, weder in Russland noch z. B. in Deutschland, ich weniger Ideologie erlebt habe als zu jener Zeit. Die 1990er Jahre in Russland waren die Zeit der vollkommenen Freiheit von allen Ideologien.

Man sollte sich jedoch davor hüten, sich das Fehlen von jeglicher Ideologie als etwas höchst Erfreuliches vorzustellen, als seligen Zustand,

⁶³ DOI: <http://www.constitution.ru/de/part1.htm> (22.03.2022).

von dem noch Marx geträumt hat. Das Gegenteil war leider der Fall: Eine riesige ideologische Lücke, die nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion entstand, ließ sich vor allem darin spüren, dass selbst Schatten der Solidarität aus dem gesellschaftlichen Leben verschwanden. Das intellektuelle Chaos und die moralische Zügellosigkeit, die dem Zusammenbruch der sowjetischen Ideologie in Russland folgten, zeigten sich sehr schnell als akute gesellschaftliche Gefahr. Den unverdeckten Pragmatismus, dem das Land verfiel, kann man als eine Art Anti-Ideologie beschreiben. Hier gab es keine Rahmenvorstellung, keine Hierarchie, keine Moral. Das Geldverdienen war das einzige Ziel; harte Arbeit oder unverschämte Korruption die Mittel, die gleichberechtigt waren. Die Realität war brutal, widersprüchlich und unerfreulich.

Selbst das Aufzählen der ökonomischen und politischen Probleme, mit denen der erste Präsident Russlands konfrontiert wurde, würde die Rahmen dieses Buches sprengen. Es waren gravierende Probleme, die zum größten Teil präzedenzlos gewesen sind. Keiner konnte ihn dazu beraten, wie man das Land vor einer Hungersnot rettet; keiner wusste, wie man den Zerfall Russlands verhindert, der nach dem Zerfall der Sowjetunion drohte; ebenso wenig, wie man die Armee und Geheimdienste unter Kontrolle bekommt. Oder vielmehr: Es fehlte nicht an Besserwissern. Diese trugen jedoch keine Verantwortung, Jelzin musste sie immer wieder auf sich nehmen, selbst wenn er zum Opfer inkompetenter Berater oder geschickter Betrüger wurde. Wir haben uns an seine wiederholten Worte »Ich habe es entschieden, ich trage die volle Verantwortung« schnell gewöhnt und viel zu schnell aufgehört, sie zu schätzen.

Als Folge verlor Jelzin seine enorme Popularität innerhalb weniger Jahre. Nachträglich wurde die Situation der 1990–91er Jahre von vielen umgedeutet: Es sei bloß ein Machtkampf gewesen, weiter nichts; die Menschen seien betrogen worden. In der Einführung habe ich diese merkwürdige Erklärung, wenn nämlich ›wahre‹ Motivationen eines Menschen im Sinne der Machtsucht beschrieben werden, als sehr unbefriedigend und machtphilosophisch falsch eingestuft. Was bedeutet es z. B., wenn wir sagen, Jelzin wollte nur Macht? Konkret würde es bedeuten, er wollte allein die Verantwortung für die unpopulären Maßnahmen in der ökonomisch schwierigsten und politisch ungünstigsten Zeit tragen; er wollte seine Popularität verlieren; er wollte in zehn Jahren aus einem kräftigen Mann im mittleren Alter zu einem kränklichen Greis werden, mit zwei Herzinfarkten und einer schweren Herzoperation. Oder wollte er etwas anderes? Schauen wir als Gegenbeispiel

Gorbatschow an, dessen Motivation in Russland ebenso üblich mit der Machtsucht erklärt wird. Beide wollten nur Macht, so die gewöhnlichste Sichtweise. Man sieht, wie wenig eine solche ›Erklärung‹ erklärt. Denn es handelt sich um zwei absolut unterschiedliche Handlungsweisen mit unterschiedlichen Ergebnissen.

Warum hat Gorbatschow keine Entscheidung getroffen, die ihn zum Erneuerer Russlands gemacht hätte? Warum hat er den Forderungen, endgültig mit der Ideologie zu brechen, nicht nachgegeben? Gewiss wollte er nicht auf die Macht verzichten. Aber was bedeutete die Macht für ihn? Offenbar das Gegenteil von dem, was Jelzin unter Macht verstand: Sie bedeutete Sicherheit, einen sicheren und bekannten Weg in Obhut der Ideologie. Denn die Ideologie erlaubte Gorbatschow, die Verantwortung für vieles, was im Lande passierte, von sich wegzuschieben. Darum wurde jedoch auch seine Macht mit der der Ideologie zunichte. Das Geheimnis der persönlichen Macht liegt also nicht darin, dass man, wie von Arendt ausgelegt, die Zustimmung der Mehrheit gewinnt. Vielmehr gilt das Umgekehrte: In Zeiten des Umbruchs gehört diese Zustimmung, diese Begeisterung der Menschen, demjenigen, der die mit der Macht verbundene Verantwortung nicht scheut und gerade darum bereit ist, die Macht zu übernehmen. Eine solche Macht speist sich aus der Sehnsucht nach Realität, die, einmal eingetroffen, immer akuter wird und immer mehr Menschen einbezieht.

Jelzin schien dazu bestimmt zu sein, viele Illusionen zu überwinden, vor allem seine eigene, aber auch die seines Volkes. Zuerst war es die kommunistische Ideologie. Den Abschied von ihr forderten 1990 Millionen von Menschen, was danach von ihnen selbst vergessen und gern geleugnet wurde. Was haben sie sich davon versprochen? Ich fürchte, es ging ihnen, mehr oder weniger bewusst, um eine bloße Umkehrung der sozialistischen Denkweise: Man hat der sozialistischen Realität ein kapitalistisches Paradies entgegengesetzt, man glaubte an die Güte der ›freien Welt‹. Von solchen Illusionen war Jelzin selbst höchstwahrscheinlich nicht frei. Hier ist ein Teil von seiner Inaugurationsrede aus dem Jahr 1991:

»Великая Россия поднимается с колен! Мы обязательно превратим её в процветающее, демократическое, миролюбивое, правовое и суверенное государство. Уже началась многотрудная для всех нас работа. Перейдя через столько испытаний, ясно представляя свои цели, мы можем быть твёрдо уверены: Россия возродится!«

»Das große Russland steht auf! Wir werden es sicherlich in einen blühenden, demokratischen, friedlichen und souveränen Rechtsstaat verwan-

deln. Die schwere Arbeit hat für uns bereits begonnen. Nach so vielen harten Prüfungen sehen wir unsere Ziele klar und deutlich, wir sind sicher: Russland wird wiederauferstehen!«⁶⁴

Die Schlüsselworte sind hier für mich »klar und deutlich«. Die Aufgaben schienen allen eindeutig klar zu sein: der freie Markt, die gesellschaftlichen Freiheiten und ganz besonders die Demokratie. Dass hier solche Wörter wie »blühende« und »demokratische« als Synonyme verwendet wurden, zeigt, wie sehr Jelzin an den Mythos des prosperierenden freien »Westens« glaubte, des »Westens«, der Russland den richtigen Weg zeigen würde. Dies war für ihn der Weg zu einem klaren Ziel: Russland sollte ein »normaler« Teil der »zivilisierten Welt« werden.

Die Enttäuschung kam viel zu schnell, nicht nur in ökonomischer, sondern auch in politischer Hinsicht. Der Glaube an die »westlichen« Werte vermochte nicht zu einer neuen Ideologie zu werden; die Widersprüche mit Realitätserfahrungen waren viel zu groß, besonders, was das Wohlwollen des »Westens« Russland gegenüber anging. Wir wissen nicht, wie Jelzin diese neue Enttäuschung persönlich erlebte. Wie kein anderer in Russland hielt er an der Pressefreiheit fest, und zwar in einem solchen Maß, wie man es auch im »Westen« bis heute nicht kennt. Er verzichtete (gegen alle Ermahnungen, selbst seitens der liberalen Öffentlichkeit) auf jede Art staatlicher Propaganda und tat nichts für die Förderung der eigenen Popularität. Das hat ihn persönlich viel gekostet, vor allem, als seine Familie von den Massenmedien andauernd angegriffen und er selbst systematisch verleumdet und beleidigt wurde. Und dies leider nicht nur in Russland. Auch westliche Massenmedien schlossen sich der russischen medialen Hetze gegen Jelzin an: Den Journalisten schien es unterhaltsam, eine Karikatur aus dem russischen Präsidenten zu machen, dessen Temperament ohnehin sehr wenig dem bürokratisch-zurückhaltenden Muster der westlichen Politiker entsprach; eine solche Karikaturisierung forderte von den Autoren außerdem keine Anstrengung, die nötig gewesen wäre, hätte man die russischen Verhältnisse tiefer und komplexer begreifen wollen.⁶⁵ Das absolute Fehlen der Schranken für

⁶⁴ S. DOI: <https://urfu.ru/ru/about/history/yeltsin/> (22.03.2022), meine Übersetzung – E.P.

⁶⁵ Dazu gehören immer wieder von der Presse angeregte Gerüchte über seine angebliche Alkoholkrankheit, die ich hier nicht diskutieren will. Nur ein Hinweis: Im Jahr 1996 musste Jelzin mit einem schweren Infarkt seine Wahlkampagne im Land persönlich weiterführen, gegen ausdrückliche Warnungen seiner Ärzte und auf starke, die Körperfunktionen störende Medikamente angewiesen. Hätte er sich geweigert und krankgemeldet, hätte das eine sichere Revanche der Kommunistischen Partei in Russland nach sich gezogen.

die Presse- und Redefreiheit in Russland selbst, auch – und dies möchte ich betonen – was jegliche Selbstzensur angeht, hat Jelzin trotz alledem später, nach seinem Rücktritt, in einem privaten Interview als seine größte Errungenschaft eingeschätzt, freilich mit einer nachsichtigen Bemerkung, dass Journalisten es leider noch nicht gelernt hätten, diese Freiheit verantwortungsvoll zu nutzen.⁶⁶

Die Realität war ideologiefrei. Sie war aber zu einem Flickenteppich geworden, der drohte jede Minute in unvereinbare Teile zu zerfallen. Und mit ihm die Gesellschaft. Die offene Verantwortungslosigkeit sowohl des größten Teils von Politikern als auch der Massenmedien, die ihre Freiheit an die Oligarchen verkauften, an die extrem reichen Menschen, die anstrebten, die nationale Wirtschaft zu kontrollieren und die Politik zu ihren Gunsten zu manipulieren, war eine der dramatischsten Folgen. Das Parlament wurde zur Arena von korrupten Populisten, die zwar demokratisch gewählt worden waren, jedoch überhaupt nicht vorhatten, sich demokratisch zu verhalten oder sich zumindest an die Gesetze zu halten. Es ist kein Wunder, dass Jelzin bald allein dastand, fast ohne jegliche Unterstützung. Wenn dies der Genuss der Macht ist, so muss man wahnsinnig sein, um danach zu streben.

Der bis zu solchem Grad ideologiefreie öffentliche Raum stellte ein Problem dar, das dazu führte, dass bald erste Zeichen der Nostalgie nach der alten sowjetischen Ideologie deutlich zu beobachten waren. Menschen litten an der ideologiefreien Realität, sie forderten Schutz vor ihr. Der pure Pragmatismus und der unbeschränkte Pluralismus, der selbst keine vage Einheit der Realitätsvorstellungen zuließ, gekoppelt mit der ökonomischen Not, drohte wieder in das Gegenteil umzukippen – in den Wiederaufstieg der kommunistischen Ideologie. Vor den zweiten Präsidentschaftswahlen in der Geschichte Russlands 1996 war die Popularität des Kandidaten der Kommunistischen Partei um ein Vielfaches höher als die Jelzins, was eine Katastrophe versprach: Die Kommunisten hatten ohnehin die Mehrheit im Parlament und bremsten hartnäckig alle ökonomischen Reformen der Regierung aus.

In dieser Situation tat Jelzin etwas, das man auch heute noch gern ironisiert: Er rief führende russische Intellektuelle zu sich, und bat sie, eine neue nationale Idee auszuarbeiten. Es entstand ein Projekt, in dem

Während seiner Inaugurationsrede konnte er kaum stehen, die Herzoperation folgte unmittelbar danach. Vgl. den Film von Swetlana Sorokina *Сердце Ельцина (Das Herz Jelzins)*, DOI: <https://www.youtube.com/watch?v=oBc6tEZtOVQ> (22.03.2022).

⁶⁶ DOI: <https://www.youtube.com/watch?v=kpzeegpMKpU> (8.10.2019).

u. a. der Ideologiebegriff kontrovers diskutiert wurde.⁶⁷ Nachträglich wird man dies als Versuch interpretieren, eine neue Ideologie zu etablieren – im krassen Widerspruch zu der Verfassung.⁶⁸ Allerdings spricht vieles gegen solch eine Interpretation. Gerade Jelzin war doch derjenige, der die neue Ideologisierung des Landes systematisch verhinderte – am Ende auch gegen den Willen der Mehrheit seiner Mitbürger. Hätte er eine Ideologie gewollt, hätte ihm immer noch die alte zur Verfügung gestanden, die gerade an Macht wieder zu gewinnen schien. Er wollte jedoch eine neue Idee und zwar eine, die die auseinanderdriftenden Teile der russischen Gesellschaft zusammenhalten würde.

Jedenfalls blieb die intellektuelle Suche nach einer nationalen Idee ohne Folgen – bloß ein Kuriosum der neuesten russischen Geschichte. Vielleicht ist es ein Beispiel dafür, dass man solche Ideen gerade nicht vorsätzlich erschaffen kann, dass diese keinen Autor haben können. Vielleicht demonstriert dieses Beispiel auch das, was ich oben betont habe: dass wir das Geheimnis nicht kennen, wie man einer Realitätsinterpretation Macht verleiht; und ohne Macht ist keine Interpretation im Stande, etwas in der Realität zu bestimmen. Man kann sie zusammenbasteln und propagieren, aber wenn ihr Macht fehlt, kann sie sich gegen andere Interpretationen nicht durchsetzen, sie kann diese sich nicht unterordnen. Doch vor allem enthielt aus meiner Sicht die Forderung, die Jelzin an die Intellektuellen richtete, einen gravierenden Widerspruch: Er suchte nach einer Konzeption der Realität, die, ohne Ideologie zu sein, die Gesellschaft zusammenhalten kann. Er wollte eine Idee, aber keine Ideologie, d. h. er wollte eine Realitätsinterpretation, die keine privaten Interessen und Erfahrungen leugnen und keine Andersdenkende tadelnde Moral brauchen würde, jedoch einheitlich wäre bzw. alle versöhnen könnte. Eine der vielen Illusionen, auf die der erste Präsident Russlands verzichten musste, war der Traum von einer Idee, die niemanden in seiner Denkweise beschränken, sondern Menschen füreinander öffnen und die gesellschaftliche Solidarität sichern würde.

⁶⁷ Vgl. Баранов А., Захваткин М., Добровольский Д., Мирский Э. и Рубцов А. (Baranow A., Zachwatkin M., Dobrowolski D., Mirski E. u. Rubzow A.): *Россия в поисках идеи: анализ прессы (Рабочие материалы Группы консультантов Администрации Президента РФ)* (Russland auf der Suche nach einer Idee: Presseanalyse (Arbeitsmaterial der konsultierenden Gruppe für die Administration des Präsidenten der Russischen Föderation)), Moskau 1997.

⁶⁸ Vgl. z. B. Соловьев, Эрих Ю. (Solowjow, Erich J.): *Философия как критика идеологий (Philosophie als Kritik der Ideologien)*, in: Гусейнов и Рубцов (Gusejnow u. Rubzow): *Философия и идеология (Philosophie und Ideologie)*, S. 29.

Dass er dabei Intellektuelle um Hilfe bat, zeigt, dass er über eine solche Idee nicht verfügte, freilich ebenso wenig wie sie.

Wie kurios die Geschichte der intellektuellen Suche nach einer allversöhnenden nationalen Idee auch sein mag, sie demonstriert – und dies möchte ich betonen –, dass Jelzin nicht nur kein Ideologe, sondern auch kein Populist gewesen ist. Nicht die Popularität bei der Mehrheit seiner Bürger, sondern die Überwindung der Spaltungen in der Gesellschaft war sein eigentliches Ziel, auch wenn er dafür letztendlich auf ein Verbot der Kommunistischen Partei verzichten musste und selbst auf Verfolgung der Putschisten und seiner persönlichen Feinde.⁶⁹ Dies wurde im Land überwiegend als Schwäche empfunden. Wenn wir daran denken, dass der Ruf der Macht bereits Macht ist,⁷⁰ so hat diese angebliche Schwäche Jelzins seine Macht am Ende tatsächlich sehr geschwächt, wenn auch nie völlig vernichtet.

Dabei war der Traum von der allversöhnenden Idee innerhalb der russischen Kultur keineswegs neu. Eine solche geheimnisvolle russische Idee hat Dostojewski bei seinem Lieblingsautor, Alexander S. Puschkin, gepriesen. Berühmt sind seine Worte aus der öffentlichen Puschkin-Rede: »Ein echter, ein ganzer Russe« zu sein, bedeute nichts anderes, »als sich bemühen, die europäischen Widersprüche in sich endgültig zu versöhnen, der europäischen Sehnsucht in der russischen allmenschlichen und allvereinenden Seele den Ausweg zu zeigen.«⁷¹ Puschkin habe das Geheimnis des alle Widersprüche versöhnenden Russlands mit ins Grab genommen und wir haben nun das »Geheimnis ohne ihn zu enträtseln«, das er uns hinterlassen hat.⁷² Als Schriftsteller hat Dostojewski eine solche Idee jedoch niemals dargestellt. Im Gegenteil: Er hat die dramatisch gesplante Welt gezeigt, in der jeder seiner Wahrheit, seiner Realitätsvorstellung folgt und das »letzte Wort« nicht gesprochen werden kann.⁷³ Mehr noch: Seine Protagonisten, wie Raskolnikow oder

⁶⁹ Tatsächlich ging es Jelzin um die nationale Versöhnung, nicht (oder nicht nur) um einen endgültigen Sieg über die kommunistische Ideologie. So wurde der 7. November, der in der Sowjetunion als Fest der Oktoberrevolution gefeiert worden war, 1996 zum Tag der Versöhnung und Eintracht umbenannt. Heute gibt es diesen Feiertag nicht mehr.

⁷⁰ S. die Anm. 13 in der Einführung.

⁷¹ Dostojewski, Fjodor M.: *Tagebuch eines Schriftstellers. Notierte Gedanken*, aus dem Russ. v. E. K. Rahsin, mit einem Nachwort v. Aleksandar Flaker, München, Zürich: Piper, 2001, S. 504.

⁷² Dostojewski: *Tagebuch eines Schriftstellers*, S. 506.

⁷³ Vgl. Бахтин, Михаил М. (Michail M. Bachtin): *Проблемы поэтики Достоевского (Probleme von Dostojewskis Poetik)*, in: ders.: *Собрание сочинений*, в 7 т. (Gesammelte

Iwan Karamasow, litten an den Ideen wie an einer Krankheit und konnten sich von ihrer Herrschaft nur angesichts des Todes (ihres eigenen oder ihrer Opfer) befreien. Das Leben wurde hier als geheimnisvolle Gegenkraft der Ideen gezeigt. Die Sehnsucht nach einer allversöhnenden Idee, die Dostojewski als Publizist mehrmals geäußert hat, stand damit im Widerspruch zu seiner Sicht auf die Realität als Künstler, – diese ließ keine allgemeine Idee zu, zumindest nicht in unserer Zeit – in der »Zeit des Unglaubens und der Zweifelsucht«. ⁷⁴

Es wäre also kurzfristig, die neueste Suche nach einer nicht-ideologischen, allversöhnenden Idee als Besonderheit der Zeit nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion anzusehen. Sie ist ebenso wenig ein ausschließliches Merkmal des russischen Denkens. Die Sehnsucht nach solchen Ideen kennzeichnet auch andere Debatten – z. B. die heutigen Diskussionen um die Identität Europas. Der reine Pragmatismus erwies sich, wie Dostojewski es noch im 19. Jahrhundert für Europa prophezeite, als die schwächste und ohnmächtigste aller Ideen, »der Anfang vom Ende«, »die Vorahnung des Endes«. ⁷⁵ Auch das Trauma von dem Übel der vergangenen Kriege scheint nicht mehr stark genug in Erinnerung zu sein, um die Einheit Europas zu sichern. Nun machen sich europäische Intellektuelle auf die Suche nach einer allgemein plausiblen Idee, die Europa zusammenhalten würde bzw. die europäische Identität sichern könnte. ⁷⁶ Man sucht nach einer Art neuer, »übernationaler« Realitätsauffassung. Ob allmenschlich oder nur alleuropäisch, sie darf nicht trennen, sie darf also keine Ideologie, keine mit der privaten Realität konfrontierende Macht sein, die in die Selbstzensur münden würde. Und dennoch soll sie das heterogene Ganze zusammenhalten, auch dann, wenn ökonomische Vorteile zweifelhaft werden. Eine gewisse Realitätskonzeption und selbst ein nationales Narrativ – jenes über die Menschheitsgeschichte als Bewegung hin zu Solidarität, Verwirklichung der Menschenrechte und Demokratie – ist hier immer im Spiel gewesen. Eine solche Konzeption unterliegt jedoch offensichtlich der Gefahr der

Werke, in 7 Bdn.), hg. v. S. G. Bocharow u. a., Москва: Русские словари, Языки славянских культур, 2002, Bd. 6, S. 5–300.

⁷⁴ Brief an Natalja D. Fonwisina vom 20. Februar 1854, in: Dostojewski, Fjodor M.: *Gesammelte Briefe. 1833 – 1881*, übers. u. hg. v. Friedrich Hitzer, München, Zürich: Piper, 1986, S. 86 f. Ausführlicher zu meiner Sicht auf dieses Problem bei Dostojewski s.: die Verfass.: *Differente Plausibilitäten*, S. 423 ff.

⁷⁵ Dostojewski: *Tagebuch eines Schriftstellers*, S. 542.

⁷⁶ Vgl. dazu z. B. Zaborowski, Holger: *Die europäische Krise, die Grenzen des Pragmatismus und die Würde des Menschen. Zur Identität Europas*, in: ders.: *Menschlich sein. Philosophische Essays*, Freiburg, München: Alber, 2016, S. 73–91.

Ideologisierung, denn sie stellt einen historischen Rahmen aller anderen Realitätserfahrungen dar, die ihr unterzuordnen sind. Außerdem trennt sie. Denn eine solche Vorstellung von der Geschichte wird sicherlich nicht von allen geteilt. Jedenfalls scheint die Macht dieser Realitätsauffassung in der letzten Zeit immer schwächer zu werden. In der milden Form einer unausgesprochenen Prämisse kann sie zwar noch bestehen, aber sie kann kaum die gesuchte Stabilität und Einheit der Realität gewährleisten. Auch andere Ideen wie Pluralität, Selbstrelativierung und Toleranz verlieren, da sie mit dieser Ideologie zusammenhängen, an Überzeugungskraft. Die Vielfalt, auf die die Europäer so stolz sind, war ohnehin immer übertrieben; als Nicht-Europäer kann man sich durchaus eine viel größere Vielfalt und ein viel breiteres Spektrum der Traditionen vorstellen, z. B. in Südamerika. Auch die Grenzen der Toleranz, so musste man in Europa selbst bspw. im Laufe der Flüchtlingskrise 2015/2016 feststellen, liegen überraschend enger, als Europäer von sich selbst erwarten könnten.

Man darf dabei nicht vergessen, dass die sogenannte ›nachideologische‹ Zeit in Europa sich zugleich als die Zeit der Furcht vor Ideologien und der Sehnsucht nach Realität gezeigt hat. Man fürchtet sich vor »großen Erzählungen«. ⁷⁷ Man fürchtet sich auch vor Weltbildern, Weltanschauungen und Denksystemen, d. h. vor jeglicher Systematisierung und selbst Thematisierung dessen, was Realitätskonzeption genannt werden könnte. Man vergisst dabei viel zu leicht, dass auch ohne offene Deklarationen und klare Formulierungen gewisse Vorstellungen von Realität bzw. eine besondere Art und Weise mit ihnen umzugehen, die wir ideologisch nennen, keineswegs ihre Macht verlieren. Im Gegenteil: Solche unausgesprochenen Prämissen sichern die ideologische Macht. Sie fördern ›milde‹ Ideologien. Und dennoch erleben wir heute immer wieder: Die Sehnsucht nach Realität stärkt sich mit jeder neuen Enttäuschung, d. h. mit der Feststellung, dass alle Ideen, die uns als leitende Fäden der Realität dienen könnten, im Grunde ideologisch sind, dass eine allversöhnende Idee nicht zu finden ist. Wir befinden uns in einer wahren Zwickmühle: Einerseits braucht man eine Idee, die die Gesellschaft zusammenhalten würde, andererseits will man keine Ideologien zu Wort kommen lassen; man verdächtigt jede Realitätskonzeption und selbst jede moralische Aussage als ideologisch. Die Sehnsucht nach Realität

⁷⁷ Vgl. die berühmte These Lyotards, dass das Projekt der Moderne zum Aufgeben der »großen Erzählungen« (»grand récit«) führt (Lyotard, Jean François: *Das postmoderne Wissen*, Wien: Passagen-Verl., 1999).

wird akut, weil sie von dem (nicht gänzlich unberechtigten) Verdacht lebt, dass die Macht der Ideologien gerade heute total geworden ist, aber nicht weniger von der Enttäuschung, dass diese Macht nicht leisten kann, was sie verspricht.

Die Sehnsucht nach Realität, die gegen Ideologien gerichtet ist, zeigt sich heute selbst als gesellschaftliche Gefahr. Denn sie mündet im Aufkommen populistischer Politiker, das sich aktuell überall bemerkbar macht. Diese neuen Populisten behaupten, sie widersetzen sich der etablierten politischen Elite und den korrupten Massenmedien, sie gingen auf die Menschen mit ihren ›realen‹ Problemen und Sorgen ein, darum bräuchten sie keine Ideologien. Ihre Vermittlungsinstanz sind keine Massenmedien, sondern das Internet bzw. soziale Netze. Dort demonstrieren sie brutale Offenheit, indem sie manche Gedanken äußern, die, wie sie genau wissen, von vielen geteilt werden, derer man sich jedoch gewöhnlich schämt, sich aber freut, wenn ein anderer sie ausspricht. Demgemäß bemühen sich die neuen Populisten nicht um anständige bzw. politisch-korrekte Ausdrücke und Euphemismen. Sie entblößen die öffentliche Moral samt ihren Widersprüchen. Sie scheuen auch nicht vor brutalen Maßnahmen zurück, d. h. demonstrieren die Bereitschaft, nicht nur alle Regeln der Kommunikation zu brechen, sondern auch Worte in die Tat umzusetzen. Es wäre falsch, sie bloß als Lügner zu bezeichnen. Im Gegenteil: Sie tun, was sie versprechen. Dass sie selbst ihre Wahlversprechen halten, erschreckt ›normale‹ Politiker gerade zutiefst. Ich meine es nicht nur ironisch: Ein normaler Politiker sollte seine Position auch korrigieren können und die Situation zeigt sich nach den Wahlen immer komplexer, als man vorher erwartet hat. Anders bei den neuen Populisten. Ihre Position steht von Anfang bis zum Ende fest.

Dies ist m. E. tatsächlich eine neue politische Tendenz, kein gewöhnlicher politischer Kampf mit den gegenseitigen Beschuldigungen, dass der andere der Realität fern sei und seine Wähler betrüge. Die politische Elite ist in den Augen der demokratischen Wähler ohnehin immer verdächtig; dies gegen sie auszunutzen, wäre nichts Neues. Aber es wäre viel zu einfach, den neuen Populismus deshalb bloß als eine rückständige Ideologie herabzustufen. Die Ähnlichkeit mit alten populistischen Praktiken ist zwar an manchen Stellen tatsächlich auffallend, so dass man meinen könnte, dies sei bloß eine Revanche der ›harten‹ Ideologien angesichts der ›milden‹ ideologischen Denkweise der Gegenwart. Dennoch steht heute viel mehr auf dem Spiel. Der gegenwärtige Populismus stellt tatsächlich etwas Neues dar: Er hat eine neue Machtquelle entdeckt.

Seine Macht speist sich *aus der Sehnsucht nach Realität*, die bei Millionen von Menschen akut geworden ist und sich als Misstrauen gegen alle Realitätsinterpretationen, Werte und Erzählungen zeigt – die Sehnsucht nach Realität, die frei von Ideologien wäre.

Hier möchte ich eine gewagte, jedoch aus meiner Sicht auf der Hand liegende These aufstellen: Die Sehnsucht nach Realität kann die Kehrseite der Sehnsucht nach der allgemeinverbindlichen Ideologie sein. Dann nämlich, wenn sie beide den Wunsch zum Ausdruck bringen, dass alle Widersprüche der Realitätsinterpretationen endgültig beseitigt werden mögen und es eindeutig und allgemein verbindlich festgelegt werden kann, was als Realität von nun an anzusehen ist, und zwar so, dass alle damit willig einverstanden wären. Beide – die Sehnsucht nach Realität und die Sehnsucht nach einer endgültigen, widerspruchsfreien Ideologie – sind hier wie zwei Seiten einer Medaille; die Sehnsucht nach Realität entspringt viel mehr der Enttäuschung über die Leistung der Ideologien als einer ernsthaften Weigerung, ihre Macht zu akzeptieren. Darum vereinigen die neuen Populisten die Gesellschaft nicht, sondern umgekehrt spalten sie so stark wie nie zuvor, wie man es z. B. heute in den USA beobachten kann. Die Vermutung liegt nahe, dass wir auf diesem Weg zu Opfern noch größerer Ideologien bzw. noch monströserer Bilder werden als je zuvor.

Die Sehnsucht nach Realität ist also heute durch eine merkwürdige Doppeldeutigkeit gekennzeichnet. Einerseits sehnt man sich nach einer allgemeingültigen Idee, die die Realität vereinheitlichen, mit dieser jedoch nicht konfrontieren würde, die darum nicht abgrenzend und besonders nicht ausgrenzend wäre. Man sucht nach einer Ideologie, die keine ist, bzw. nach einer Vorstellung von Realität, die keine Selbstzensur und keine Hierarchien kennt. Eine solche Suche, wie gut sie auch gemeint sein mag, mündet bestenfalls in ideologische Ohnmacht, indem man eigene Ideen ständig ›verbessert‹ und ihre Verbindlichkeit immer wieder mildert, d. h. sie so verallgemeinert, dass sie am Ende völlig inhaltslos erscheinen. Oder man versucht ideologische Schwierigkeiten dadurch zu übergehen, dass man ein Jenseits aller Ideologien im bloßen Pragmatismus verankert und alle ›Ideen‹ für überflüssig erklärt. Beide Wege führen *nicht* zur Realität. Indem man im Namen der Realität spricht, ebnet man den Weg den neuen Ideologien. Man setzt die Macht über die Realität (eine eigenen Realitätsinterpretation) der Macht der Realität gleich, d. h. negiert jegliche Diskrepanzen zwischen ihnen, betrachtet sie als unwesentlich und vorübergehend. Im Grunde leugnet man dabei,

dass die Realität Macht ist. Darum kann man der Macht der Ideologien nichts entgegensetzen.

Die Idiosynkrasie der modernen Gesellschaften gegen die Macht – das Negieren der Realität als Macht – kann den Aufstieg der Ideologien nur begünstigen. Diese verkaufen sich als macht- und ideenfreie Realität, als allgemeine Vernunft, als anonymes Naturgesetz, das sich erfüllt, ob wir es wollen oder nicht. Die Macht der Ideologien wird somit total und selbst die Sehnsucht nach Realität bringt nur immer neue Ideologien mit sich. Was kann man der Allgegenwart der Ideologien dann entgegensetzen? Keine allgemein-neutrale, interpretationsfreie Realität. Im Gegenteil: Wir müssen den unpersönlichen Ideologen in uns besiegen und unsere Subjektivität, die Subjektivität unserer Sichtweise, angesichts der anonymen Ideologien verteidigen. Gegen die Macht der Ideologien kann man nur die eigene Person aufstellen, d. h. die persönliche Bereitschaft, die Verantwortung für eigene Interpretationen und daraus resultierende Handlungen zu übernehmen, und zwar *ohne* diese durch das ›richtige‹ ›Weltbild‹ zu sichern. Dann und nur dann zeigt sich auch die Realität als Macht – jenseits aller Ideologien.

Die Subjektbezogenheit der Realität als Macht hat also in praktischer Hinsicht wichtige Konsequenzen. Auch angesichts der Ideologien steht die Spaltung in Subjekt und Objekt nicht fest, wie wir es vorher in epistemologischer Hinsicht gesehen haben. Ideologien erheben den Anspruch, die Realität festzulegen, indem sie uns in ihre ›Bilder‹ einordnen, d. h. indem wir selbst zu Ideologen werden. Wenn man aber den anonymen Ideologien die Zustimmung verweigert, entsteht ein neues Subjekt – nicht das Subjekt der Ideologie, das gleichzeitig ihr Objekt ist, d. h. seine Denkweise, seine Erfahrungen und seine Wünsche ihr willig unterordnet, sondern das Subjekt der Verantwortung, das sich zu den eigenen privaten Interpretationen bekennt und folglich bereit ist, die Folgen von ihnen zu tragen. Dann kann auch die Realität sich als ideologiefrei zeigen, als mächtige *Antwort* auf unsere Bereitschaft, die Verantwortung für unsere Lebensentscheidungen zu übernehmen.

Der Sinn der Realität als Macht in ethischer Hinsicht ist keine alle Widersprüche versöhnende, fertig vorliegende Neutralität und keine Allgemeingültigkeit, sondern die *Verantwortlichkeit* – eine Antwort auf die Weigerung, unsere Subjektivität zugunsten der Anonymität aufzugeben und der Moral der Verantwortungslosigkeit das letzte Wort zu überlassen. Wenn die Realität selbst Macht ist, die gegen die Macht unserer Ideologien gerichtet ist, dann kann unsere Sehnsucht nach ihr nur durch ein nicht-anonymes, persönliches Verhältnis zu ihr gestillt werden.

Der ideologischen Moral der anonymen Verantwortungslosigkeit, deren einziges Anliegen der Tadel der Andersdenkenden ist, kann man nur die Moral der persönlichen Verantwortlichkeit, sich selbst, entgegensetzen.

Es gibt kein Rezept, wie man die Macht der Ideologie brechen kann, so wie es keine allgemeine Erklärung dafür gibt, wieso manche Realitätsauffassungen mächtiger sind als andere. Die Macht einer Ideologie zerbricht kaum an der Realität der Gelüste, wie Foucault es dachte. Man denke nur an die Gelüste der von einer Propaganda entzückten Menschenmenge. Auch unsere Körper und selbst unser Geschmackssinn sind von der Ideologie betroffen.⁷⁸ Ebenso ist Freizeit kein Mittel gegen die Ideologie, worüber sich Marx noch täuschen konnte. Man verbringt sie vor dem Fernseher oder in sozialen Netzwerken, so dass sie zur Zeit der Ideologisierung wird. Und doch ist das Fremde und Befremdende der Ideologie nur aus einer privaten Perspektive sichtbar. Man kann ihrer Macht etwas entgegensetzen – nicht eine neutrale, interpretationsfreie Realitätskonzeption, sondern die Macht der Realität, die durch unsere persönliche Haltung ihr gegenüber an Kraft gewinnt.

Die Ideologie ist somit ein Gegenbegriff zur Realität, die Macht im ethischen Sinne ist, d. h. die Macht, die uns zum Risiko und zur persönlichen Verantwortung ruft, – zum Risiko, neue Wege jenseits der allgemeingültigen, vertrauten Konzeptionen der Realität einzuschlagen, und zur Verantwortung dafür, dass sie von unseren Entscheidungen, dieses Risiko einzugehen, abhängt, dass diese sowohl sie als auch uns selbst ändern können. Wenn man die Realität als Macht versteht, sieht man, dass alle Auffassungen von ihr, die sich als interesseloses, allgemeinverbindliches, unpersönliches Wissen um sie verkaufen, im Grunde ideologisch sind, d. h. sie erheben den Anspruch, die Realität in ihrem Sinne zu bestimmen, leugnen aber dabei, dass sie es tun; sie wollen allgemeinmenschlich sein, sind jedoch sehr partikuläre, widersprüchliche Vorstellungen, deren historische Zeit beschränkt ist. Ihre Macht ist real, aber keineswegs total. Der Realität ihrer Macht tritt die Macht der Realität entgegen, die uns von der ideologischen Anonymität befreien kann, aber nur, wenn wir riskieren, auf eigene Gefahr mit ihr zu brechen. Aber auch wenn wir es tun, dürfen wir uns nicht täuschen lassen. Die Befreiung wird kaum eine endgültige sein können. Nach dem Zusammenbruch einer Ideologie folgt Sehnsucht nach einer anderen; die

⁷⁸ Man denke nur an das zunehmend moralisierende Verhalten zum Essen in Europa, und dies bei der drastisch sinkenden Qualität der einfachsten Lebensmittel, an deren ursprüngliche Eigenschaften, wie der Geschmack von Milch oder Geruch von frischem Brot, sich kaum jemand heute noch erinnern kann.

Sehnsucht nach Realität mündet in eine neue Ideologie. Und dennoch heißt das noch lange nicht, dass eine Ideologie nur mit einer anderen zu bekämpfen ist. Die Ideologien verstehen sich viel zu gut, auch wenn sie miteinander konkurrieren. Aus meiner Analyse folgt: Der Macht der Ideologie kann nur die Macht der Realität entgegengesetzt werden – der Realität, die sich als Antwort auf die nicht-anonyme Verantwortung, als Ver-Antwort-lichkeit im oben beschriebenen Sinne, immer wieder zeigt. Wenn es uns auch nur gelegentlich gelingt, Diskrepanzen der Realitätsauffassungen zu erkennen, wenn wir akzeptieren, dass jede Interpretation eine Entscheidung ist, die ein persönliches Risiko birgt und ebenso persönlich zu verantworten ist, dann haben wir der Macht der Ideologie etwas entrissen – ein Stück Realität.

Ideologie und Religion

Der ethische Sinn der Realität als Macht ist nun als Verantwortlichkeit definiert worden – als Antwort auf das nicht-anonyme Wagnis, mit der ideologischen Realitätskonzeption und ihrer Moral der Verantwortungslosigkeit auf eigene Gefahr zu brechen, d. h. für eigene Interpretationen der Realität eine persönliche Verantwortung zu tragen. Unsere Analyse könnte damit beendet sein. Dennoch möchte ich zum Schluss auf eine auf den ersten Blick Sonderfrage eingehen – die nach dem Verhältnis von Ideologie und Religion.

Die Frage scheint mir heute besonders aktuell zu sein. Nicht die Philosophie, nicht die Wissenschaft oder Kunst, sondern vor allem die Religion wirkt heute als ideologische Denkweise. Besonders die allen Religionen zugrunde liegenden und heute so sehr gefürchteten »großen Erzählungen« stärken diesen Eindruck. Diese gab es zwar viel früher, als das Wort ›Ideologie‹ entstand; und umgekehrt: Der Verzicht auf sie bedeutet keineswegs die Freiheit von Ideologien. Dennoch scheinen gerade religiöse Narrative die ideologische Funktion zu erfüllen, indem sie ein konsistentes und allgemeinverbindliches Bild vermitteln. Religionen sehen wie Ideologien *avant la lettre* aus bzw. Ideologien können als eine Art säkulare Religionen betrachtet werden, die durch ihre Realitätsauffassung dem Leben Ordnung und der Handlung Richtung geben und so die existenzielle Funktion der Religionen erfüllen, wenn diese

ihre Überzeugungskraft verlieren.⁷⁹ Ideologien der religionsfeindlichen Länder wie der UdSSR oder der DDR könnte man dementsprechend als neue Religionen verstehen. Selbst das ungeheure Widerstandspotenzial der Ideologie gegenüber, das das Christentum zu Zeiten der kommunistischen sowie nazistischen Verfolgungen gezeigt hat, könnte dann im Sinne vom Kampf der Ideologien umgedeutet werden. Aus dieser Perspektive wird es kaum verwundern, dass Religionen ständig unter Ideologieverdacht stehen und auch heute noch die Allgegenwart der Ideologie zu begünstigen scheinen. Darum möchte ich an ihrem Beispiel zeigen, wie eine ideologiefreie Haltung der Realität gegenüber möglich ist bzw. wie eine persönliche Verantwortlichkeit auch angesichts der »großen Erzählungen« bestehen kann.

Dass Religion leicht zur Ideologie wird, liegt auf der Hand. Auf diese Frage ging Gutner ein, als er versuchte, ein immanentes Merkmal der Ideologie herauszuarbeiten: Eine Denkweise, die wir ideologisch nennen, ist immun gegen alle Erfahrungen; die Religionen scheinen besonders geeignet zu sein, solche Immunitäten zu erschaffen. Sie können alle inkonsistenten Vorstellungen in sich aufnehmen und alle ihnen widersprechenden Erfahrungen in ihrem ›wahren‹ Sinn erklären. Denn solche Konzepte wie der Wille Gottes öffnen die Möglichkeit, alles Erlebte in eine große weltanschauliche Rahmenvorstellung einzubauen.⁸⁰

In den Zeiten der Vielfalt von Denksystemen und Realitätskonzeptionen, haben wir oben festgestellt, ist die Macht der Ideologien proportional der Geschicktheit, wie sie mit den Diskrepanzen und Kontroversen umgehen. Der Wunsch, Andersdenkende physisch zu eliminieren, ist dann eher als Zeichen der Schwäche, nicht der Stärke einer Ideologie zu deuten, als letzter verzweifelter Versuch, die Realität zu vereinheitlichen, die in heterogene Teile zu zerfallen droht. Wenn diese Schlussfolgerung richtig ist, erscheint der gewalttätige religiöse Fanatismus, vor dem man sich heute, nicht ohne Grund, fürchtet, im neuen Licht. Es handelt sich nicht um einen unerschütterlichen Glauben, d. h. um eine seiner Sache sich sichere Auffassung der Realität, sondern, im Gegenteil, um den verzweiferten Kampf gegen all die alternativen Vorstellungen, die man als viel zu mächtig empfindet. Nicht ein fester Glaube, eine zur Verzweiflung führende Unsicherheit ist im Spiel, wenn man Ungläubige verfolgen und töten will. Es ist nicht nur ein Zeichen für die Ideologisierung der

⁷⁹ Vgl. z. B. Geertz, Clifford: *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1989, bes. S. 87 ff. Vgl. auch die ganze Debatte um säkulare Religionen (Gentile, Emilio: *Politics of Religion*, übers. v. George Staunton, Princeton: Princeton Univ. Press, 2006).

⁸⁰ Vgl. die Anm. 34.

Religion, sondern auch dafür, dass diese an ihre Grenze gekommen ist, an der sie sich selbst nicht mehr als überzeugend empfindet. Man könnte nicht nur den heutigen religiösen Fanatismus, sondern z. B. die Zeiten der Inquisition unter diesem Blickwinkel neu betrachten. Aber diese Aufgabe überlasse ich Historikern, hier ist kein Platz dafür.

Ebenso ist hier kein Platz für eine Vergleichsanalyse der historischen Religionen mit Blick auf die Gefahr ihrer Ideologisierung, obwohl eine solche Analyse u. a. zeigen könnte, dass man sehr heterogene Phänomene unter dem Wort ›Religion‹ subsumiert, die in unterschiedlichen Verhältnissen zum Problem der Realität stehen. Im Folgenden möchte ich mich auf das Christentum beschränken. Die Frage, auf die ich hier eine Antwort suche, ist dabei nicht, ob das Christentum in der Geschichte ideologisiert wurde (dies ist offensichtlich), sondern, ob es auch anders denkbar ist.

Das Christentum mit dem Ideologieverdacht zu konfrontieren, bedeutet zu fragen, ob seine Macht nicht von Anfang an vom Keim des Ideologischen herkommt, den es zweifelsohne in sich trägt, oder aber ob sein spezifischer Zugang zur Realität eine Möglichkeit der Befreiung von Ideologie, der Macht *über* die Ideologie, impliziert. Die Sichtweise der Anhänger und Gegner ist in dieser Alternative leicht erkennbar: Während die Ersteren ihre Religion als befreiende Kraft ansehen (»Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen« (Joh 8, 32)), so halten die Letzteren die christliche Sichtweise für die eigentliche, wenn nicht gar die einzige Quelle der ideologischen Verzerrung der Realität. Darum brauchen wir eine Analyse davon, was die Religion, und konkret das Christentum, mit der Ideologie gemeinsam hat, und was es möglicherweise von dieser unterscheidet bzw. ob und wie ihre Macht sich als ideologiefrei und befreiend zeigen kann. Hier können selbstverständlich nur einige Hinweise, keine endgültige Lösung der Frage, und auch diese nur skizzenhaft, dargelegt werden.

Seit dem Zeitalter der Aufklärung steht das Christentum unter Verdacht, die Realität zugunsten weniger und zum Nachteil von vielen zu verfälschen. Noch lange vor der marxistischen Religionskritik hat man die für unterdrückte und benachteiligte Menschen tröstende Kraft des Christentums erkannt. Und auch heute bleibt die Idee eines bewussten Betrugs vonseiten der Kleriker und einer unbewussten Selbsttäuschung vonseiten der ›normalen‹ Gläubigen, trotz der längst erkannten Widersprüche der marxistischen Religionsauffassung, populär. Die Priesterbetrugstheorie genießt spätestens seit Feuerbach und Nietzsche eine breite Anerkennung. Sie war die Grundlage der offiziellen antireligiösen Propa-

ganda in der Sowjetunion. Ihr ahistorischer Charakter – als ob Priester durch die ganze Geschichte hinweg im Geheimen alle Ansichten der Aufklärer teilten, diese jedoch gezielt unterdrückt hätten, – liegt auf der Hand. Um eine solche Sicht auf die Religion zu akzeptieren, muss man die Realitätsvorstellungen stark hierarchisieren und alle Diskrepanzen in ein System einbauen, d. h. selbst einer Ideologie anhängen. Der ideologische Charakter der Religionskritik entkräftet jedoch den Ideologievorwurf der Religion gegenüber keineswegs. Auch wenn man das Christentum zum größten Teil aus ideologischen Positionen kritisierte, kann der Verdacht, dass es sich bei ihm um eine Ideologie handelt, berechtigt sein.

Nicht nur nach dem aufklärerischen oder marxistischen Verständnis besteht die Funktion der Religion in »Rechtfertigung des bestehenden Unrechts und scheinhafte[r] Kompensation für das erlittene Unrecht«. ⁸¹ Man denke auch an Nietzsches Vorwurf, das Christentum bringe Ressentiments zum Ausdruck, d. h. die verborgene Sucht der Ohnmächtigen, sich an der Realität zu rächen und um jeden Preis die Macht über sie zu erlangen. Wer würde bezweifeln, dass solche Vorstellungen wie der Wille Gottes oder das Jüngste Gericht als Rechtfertigung und Kompensation erfunden worden sind? Das europäische Rechtssystem, wie es bereits im Mittelalter entsteht, nicht ohne Einfluss der Kirche bzw. ihre Vermittlung des Römischen Rechts, scheint vor allem auf dem Prinzip der rechtlichen Kompensierung des dem Opfer widerfahrenen Übels gebaut zu sein, das im Grunde ein Vergeltungsprinzip ist. Da jedoch das irdische Gericht nicht allwissend sein kann, ist eine solche Vergeltung nur begrenzt möglich. Außerdem reicht sie nicht über den Tod hinaus, so dass sowohl das Opfer als auch der Täter sich den Gerechtigkeitsforderungen entziehen können. Die Idee des Jüngsten Gerichtes kompensiert diesen Mangel und rechtfertigt zugleich das bestehende Rechtssystem, indem dieses in seiner Unvollkommenheit und im Grunde Ungerechtigkeit akzeptiert wird. Die Diskrepanz zwischen dem, was Menschen als Recht und Unrecht empfinden, und dem, wie diese in der Gesellschaft gelebt werden, wird damit entkräftet und die ausstehende Gerechtigkeit in das Jenseits verschoben.

Es ist allerdings nicht schwer zu bemerken, dass die Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit, die die Unvollkommenheit des Rechtlichen auf Erde kompensieren soll, dem christlichen Glauben nicht wirklich entspricht. Schon deshalb, weil das Vergeltungsprinzip »Auge um Auge« im Evangelium negiert wird:

⁸¹ Schnädelbach: *Was ist Ideologie?*, S. 77.

»Ihr habt gehört, dass gesagt ist: Auge um Auge und Zahn um Zahn. Ich aber sage euch: Widersteht nicht dem Bösen, sondern wenn jemand dich auf deine rechte Backe schlagen wird, dem biete auch die andere dar; und dem, der mit dir vor Gericht gehen und dein Untergewand nehmen will, dem lass auch dein Mantel; und wenn jemand dich zwingen wird, eine Meile zu gehen, mit dem geh zwei! Gib dem, der dich bittet, und weise den nicht ab, der von dir borgen will!« (Mt 5, 38 – 42)

Die Entgegensetzung des neuen und des alten Prinzips der zwischenmenschlichen Beziehungen ist hier so radikal, dass man sich nur darüber wundern kann, wie Christen mit ihren Nächsten ins Gericht gehen und wie überhaupt Gerichte in christlichen Ländern funktionieren können.

Aber gerade der äußerste Rigorismus der evangelischen Forderung, alle Ansprüche auf Vergeltung aufzugeben, gibt am meisten Anlass zum Misstrauen gegenüber dem Christentum. Und dies nicht nur, weil dieser von seinen Anhängern missachtet wird. Viel schlimmer ist der Verdacht, dass es sich in Wirklichkeit nicht um die deklarierte Liebe zu Feinden, sondern um die Hoffnung auf die jenseitige Kompensierung, um eine geheime Rache handelt. Die Worte des Apostels Paulus scheinen dies zu bestätigen:

»Übt nicht selbst Vergeltung, Geliebte, sondern lasst Raum für das Zorngericht Gottes; denn es steht geschrieben: Mein ist die Vergeltung, ich werde vergelten, spricht der Herr. Vielmehr: Wenn dein Feind Hunger hat, gib ihm zu essen, wenn er Durst hat, gib ihm zu trinken; tust du das, dann sammelst du glühende Kohlen auf sein Haupt.« (Röm 12, 19–20)

Hier scheint ein ironischer Kommentar im Sinne Nietzsches gerade am Platz zu sein: »Wie evangelisch!«⁸² Was könnte eine solche Liebe anders als Heuchelei der Ohnmächtigen bedeuten? Es liegt an dieser Stelle auf der Hand, das Christentum mit seiner eigenen Wahrheit zu konfrontieren.

Und trotzdem: Die göttliche Gerechtigkeit nach dem Schema des irdischen Gerichts im Christentum zu denken, scheint mir eine starke Vereinfachung, selbst Umkehrung in das Gegenteil zu sein. Gottes Zorn wird tatsächlich nicht nur im Alten, sondern auch im Neuen Testament angerufen, um die Bösen zu bestrafen. Aber an mehreren Stellen wird auch zu verstehen gegeben, dass vor dem höchsten Gericht *keiner* sich gerechtfertigt fühlen darf. Die Diskussionen um die Rechtfertigungslehre, die von Luther initiiert wurden, zeigen dies am besten. Wenn der

⁸² Vgl. Nietzsche: *Der Antichrist*, 45, KSA, Bd. 6, S. 221.

Glaube allein zur Rechtfertigung reicht, so ist es, weil keine guten Taten es tun können; nur das wunderbare Erlösungswerk Christi kann die Gläubigen retten, nicht ihre Verdienste; nur Gnade bringt Heil, nicht die Gerechtigkeit.

Diese Doppeldeutigkeit, dass man Gott einerseits nicht anders als gerecht denken kann, aber ohne seine Güte jegliche Hoffnung auf Erlösung preisgeben muss, hat Kant in aller Schärfe ausgesprochen:

»Denn, wo ist ein Mensch, der da bestimmen könnte, wie viel Gutes er thun kann, oder der so vermessen seyn sollte, zu sagen: Ich habe alles Gutes gethan, was ich gekonnt habe? Auf die Güte Gottes kann ich mich hier nicht verlassen; denn als Richter muß sich meine Vernunft Gott immer höchst gerecht denken, der nach der strengen Heiligkeit die Güte einschränkt, damit sie keinem Unwürdigen zu Theil werde. Was Gott hier demnach für Mittel habe, um mir selbst das zu ersetzen, was mir an Würdigkeit, glücklich zu seyn, abgehet; das ist für meine Vernunft ein undurchdringliches Geheimniß.«⁸³

Das Geheimnis besteht vor allem darin, dass der Widerspruch nicht beseitigt werden kann. Denn im Unterschied zu Luther wollte Kant die menschlichen Bemühungen um die eigene Rechtfertigung keineswegs kleinreden. Er sah aber keine Möglichkeit, die göttliche Gerechtigkeit im Sinne der den Gläubigen rechtmäßig zustehenden Belohnung zu deuten. Denn keiner von uns ist vollkommen. Und selbst ein guter Mensch kann niemals sicher sein, er habe ausschließlich aus Achtung vor dem moralischen Gesetz gehandelt. Ein Kompromiss ist jedoch in den Sachen der Moral nicht möglich.⁸⁴ Die Vorstellung von Gott als gerechtem Richter nimmt folglich den Gläubigen jegliche Hoffnung auf das höchste Gut, das Zusammentreffen von Glückseligkeit und Glückswürdigkeit. Das hieße aber, dass das eigentliche Ziel aller moralischen Handlungen

⁸³ Kant: *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, S. 226.

⁸⁴ In der Religionsschrift bemerkt Kant, dass das Gute und das Böse »nicht wie den Himmel von der Erde, sondern wie den Himmel von der Hölle unterschieden vorzustellen« sind (Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA, Bd. 6, S. 60, Anm.). Folglich verdient jeder, der auch nur einmal nicht ausschließlich aus Achtung vor dem moralischen Gesetz gehandelt hat, keine Milderung der rechtmäßigen Strafe für die radikale »Verkehrtheit des Herzens« (S. 37), die, wie Kant hier feststellt, dem Menschen in seiner Gattung beizulegen ist. Jedenfalls äußerte Kant mehrmals Zweifel, dass es jemanden gebe, der sich vor dem moralischen Gesetz gerechtfertigt fühlen könnte (vgl. KrV, A 802, B 830; *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA, Bd. 6, S. 68). So ein »göttlich gesinnter Mensch« wäre »gleichsam vom Himmel auf die Erde herabgekommen« (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA, Bd. 6, S. 62).

bloß »phantastisch« bleiben muss.⁸⁵ Und die kantische Frage »Was darf ich hoffen?« würde eine dramatische, für die Vernunft keineswegs befriedigende negative Antwort bekommen. Wie dieses Problem zu lösen ist, hat Kant nicht gezeigt. Das Geheimnis wird bei ihm nicht abgeschwächt, die Vernunft muss hier ihre Grenzen erkennen.

Aber nicht nur, was die Belohnung der Guten, auch, was die Bestrafung der Bösen angeht, kann die göttliche Gerechtigkeit nicht nach dem Muster der irdischen Kompensierung gedacht werden. In seinem letzten Roman *Die Brüder Karamasow* hat Dostojewski diese Diskrepanz angesprochen, und zwar mit Hilfe einer Metapher der parallelen Linien, die gemäß der nicht-euklidischen Geometrie irgendwo in der Unendlichkeit sich treffen sollen, was aber der irdischen, »euklidischen« Vernunft gänzlich unbegreiflich bleibt. Die Metapher wird von Iwan Karamasow benutzt – einem der Hauptprotagonisten, der um die Idee Gottes kämpft: Er kann auf sie nicht verzichten, kann sie jedoch auch nicht akzeptieren.⁸⁶

Für Iwan ist die Idee des höchsten Gerichts höchst verblüffend, gerade weil er davon keine Gerechtigkeit im Sinne von Vergeltung erwartet. Denn im Reich Gottes sollte es keine Tränen, keine Feinde, keinen Hass mehr geben. Die göttliche Gerechtigkeit sollte das geschehene Übel ungeschehen machen, so dass alle einander vergeben können. Er sehnt sich nach dieser Versöhnung, er sehnt sich nach der ewigen Harmonie, die daraus folgen wird. Aber er kann sie nicht akzeptieren:

»[E]s kann doch wirklich so kommen, daß ich, wenn ich selbst bis zu jenem Augenblick lebe oder wenn ich dann auferweckt werde, damit ich ihn sehe – daß dann auch ich wohl mit ihnen allen angesichts der Mutter, die den Peiniger ihres Kindes umarmt, rufen werde: ›Gerecht bist du, Herr!‹, aber ich will nicht, daß ich es dann rufe. Solange noch Zeit ist, beeile ich mich, einen Wall um mich zu bauen, und darum weise ich die höchste Harmonie ganz und gar zurück.«

⁸⁵ Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, AA, Bd. 5, S. 114; vgl. S. 110 f. Der Begriff des höchsten Guts führt zur Dialektik der reinen praktischen Vernunft.

⁸⁶ Vgl. Dostojewski, Fjodor: *Die Brüder Karamasow. Roman in vier Teilen mit einem Epilog*, übers. v. Werner Creutziger, in 2 Bdn., Berlin, Weimar: Aufbau-Verlag, 1981, Bd. 1, S. 374. Es ist eine nicht ganz korrekte Darstellung der nicht-euklidischen Geometrie, die Dostojewski allerdings sehr gut kannte. Eine solche unkorrekte Formulierung entsprach jedoch mehr seinen literarischen Aufgaben. S. dazu die Verfass.: »*Параллельные линии*« *Ивана Карамазова (Логика одной идеи)* (»*Parallele Linien*« von Iwan Karamasow (*Die Logik einer Idee*)), in: Mark G. Altshuller (ed.): *Graduate Essays on Slavic Languages and Literatures*, Pittsburgh: Centre for Russian and East European Studies University of Pittsburgh, 1993, Vol. 6, S. 21–27.

»Mögen sogar Parallelen aufeinandertreffen, und mag ich selbst das sehen – ich werde es sehen und sagen, sie sind aufeinandergetroffen, und trotzdem akzeptiere ich es nicht.«⁸⁷

Die Idee des höchsten Gerichts enthält somit auch nach Dostojewski einen Widerspruch, den die ›euklidische‹ Vernunft nicht lösen kann, mit dem sie sich aber auch nicht versöhnen kann. Die Gerechtigkeit, die sie verlangt, kann es nicht geben. Denn die Rache gehört nicht in die ewige Harmonie. Und auch wenn es die Strafe für die Peiniger gäbe, könnte diese nichts wiedergutmachen. Das Leiden, das schon gewesen ist, kann nicht getilgt werden, noch weniger die Schuld. Sie darf es nicht. Bei Iwan führt diese Einsicht zur Rebellion gegen Gott und seine Welt. »Die Eintrittskarte« in das Himmelsreich gibt er Gott »aufs ehrerbietigste« zurück.⁸⁸

Diese zwei Überlegungen, die von Kant und die von Dostojewski, zeigen, dass die Idee der göttlichen Gerechtigkeit im Christentum anders gedacht werden kann als nach dem Schema der Kompensierung und Rechtfertigung. Dieses andere Verständnis impliziert allerdings einen unlösbaren Konflikt zwischen Güte und Gerechtigkeit Gottes. Ist Gott nun gütig und vergibt alle Schuld? Oder ist er gerecht und lässt kein Böses ungesühnt? Wenn man die erste Konzeption, die von der Güte Gottes, bejaht, müsste man die zweite, die von seiner Gerechtigkeit, verneinen, und umgekehrt. In beiden Fällen würde es einen grundlegenden Zwiespalt in der Realitätsvorstellung bedeuten: Das von Kant gepriesene höchste Gut und die von Iwan ersehnte Harmonie – das Reich Gottes – wären nicht möglich. Die parallelen Linien mögen sich in der Unendlichkeit treffen, das wird jedoch ein für die menschliche Vernunft völlig unbegreifliches Ereignis sein.

Man bemerke hier, dass es sich zwar um Diskrepanzen, aber keineswegs um ein hierarchisches Doppeldenk handelt. Im Gegenteil: Der Zwiespalt bleibt unversöhnt. Denn ordnet man eine Vorstellung der anderen unter, wird das Bild einseitig und falsch, es wird zu einer Heuchelei, wie Nietzsche das Christentum verstand – zur Rache der Ohnmächtigen. Wenn man jedoch beide, die These, dass Gott die Liebe ist, und die christliche Eschatologie, behalten möchte, sieht man sich genötigt, sie beide als gleichrangig zu behandeln, ohne den Widerspruch zwischen ihnen zu leugnen, in der demütigen Anerkennung, dass die

⁸⁷ Dostojewski: *Die Brüder Karamasow*, Bd. 1, S. 392, 376 f.

⁸⁸ Dostojewski: *Die Brüder Karamasow*, Bd. 1, S. 393. Das Kapitel trägt den Titel *Rebellion* (Бунт).

Vernunft hier in »Stillschweigen« versinkt.⁸⁹ Sonst müsste man, wie Iwan, gegen Gott rebellieren und auf das Reich Gottes – auf den Kernpunkt des christlichen Gottesglaubens – völlig verzichten.

Diese Gleichrangigkeit zweier Vorstellungen, die miteinander kaum kompatibel, jedoch beide zu behalten sind, ist die Besonderheit der dogmatischen Kirchenlehre in vielerlei Hinsicht. Das Wort »dogmatisch« benutzt man gewöhnlich (nicht ohne Einfluss Kants) in einem sehr ungenauen Sinne – im Sinne einer unbegründeten Behauptung. Wenn man jedoch die großen Dogmen, die in den ersten acht Jahrhunderten durch die Entscheidungen der Ökumenischen Konzile verkündigt wurden, in Betracht zieht, kann man leicht erkennen, dass es dort vielmehr um die Zurückweisung der einseitigen Meinungen ging bzw. um die Bejahung zweier einander ausschließender Konzeptionen. So wurde das grundlegende Dogma der Menschwerdung Gottes bzw. der zwei Naturen Christi, die unvermischt und ungetrennt sind, durch das Verwerfen der in ihrer Einseitigkeit häretischen Deutungen der Arianer und Monophysiter formuliert.⁹⁰ Dieses Dogma ist streng genommen keine Behauptung, vielmehr eine Antwort auf die Behauptungen, von denen jede nur für sich genommen und indem das Gegenteil ausgeschlossen wird, nicht akzeptabel ist.

Dabei waren beide Lösungen, die von Arius und die der Monophysiter, viel verständlicher als das endgültige Dogma. War Jesus bloß ein gottgefälliger Mensch oder war er der nur scheinbar leidende Gott – beides konnte man widerspruchsfrei denken. Aber was bedeutet es, wenn einer zugleich Gott und Mensch ist, und zwar in gleichem Maße? Vor allem die Frage nach Macht wird hier dubios. Hat er dann seiner Macht vollkommen entsagt? Oder hat er nur so getan, als ob er ohnmächtig wäre? Eine positive Antwort auf eine dieser Fragen würde die Erlösung der Menschheit in Frage stellen. Darum wurden sie beide von der Kirche mit einem »Nein« beantwortet. Die Konzilväter sahen sich genötigt, beide einander widersprechenden Thesen zu bestätigen: Jesus ist ein wahrer Mensch; aber ebenso ist er wahrer Gott; er verliert seine Göttlichkeit niemals, aber er hat am Kreuz wahrhaftig gelitten und ist gestorben. Man kann diese zwei Ansichten kaum vereinbaren und muss dennoch akzeptieren: Sie beide sind für den christlichen Glauben unerlässlich.

Wir brauchen nicht weiter auf die dogmatische Lehre der Kirche einzugehen, um paradoxe Formulierungen zu suchen. Die Lehre des

⁸⁹ Kant: *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, S. 225.

⁹⁰ Der Arianismus wurde durch das Konzil von Nicäa im Jahr 325, der Monophysitismus durch das Konzil von Chalcedon 451 als Häresie verworfen.

dreifaltigen Gottes demonstriert dieselbe Logik der Akzeptanz zweier einander ausschließender Vorstellungen wie z. B. die Lösung vom Bilderstreit durch das Zweite Konzil von Nicäa. Bemerkenswerterweise zeigt die zeitlich uns viel näher liegende *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche* (1997), dass auch heute die richtige Sichtweise auf die grundlegenden dogmatischen Fragen nicht in einer widerspruchsfreien, einheitlichen Formulierung, sondern in der Zurückweisung der einseitigen Meinungen gesucht wird, die isoliert genommen falsch sind und zur Trennung führen. Hier sind einige Auszüge:

- »(18) Wenn Lutheraner die einzigartige Bedeutung dieses Kriteriums [die Lehre von der Rechtfertigung – E.P.] betonen, *verneinen sie nicht* den Zusammenhang und die Bedeutung aller Glaubenswahrheiten. Wenn Katholiken sich von mehreren Kriterien in Pflicht [sic!] genommen sehen, *verneinen sie nicht* die besondere Funktion der Rechtfertigungsbotschaft.«
- »(20) Wenn Katholiken sagen, daß der Mensch bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und deren Annahme durch seine Zustimmung zu Gottes rechtfertigendem Handeln ›mitwirke‹, so sehen sie in solch personaler Zustimmung selbst eine Wirkung der Gnade und *kein* Tun des Menschen aus eigenen Kräften.
- »(21) [...] Lutheraner *verneinen nicht*, daß der Mensch das Wirken der Gnade ablehnen kann. Wenn sie betonen, daß der Mensch die Rechtfertigung nur empfangen kann (mere passive), so verneinen sie damit jede Möglichkeit eines eigenen Beitrags des Menschen zu seiner Rechtfertigung, *nicht* aber sein volles personales Beteiligtsein im Glauben, das vom Wort Gottes selbst gewirkt wird.«⁹¹

Man sieht hier, dass die Einigung durch negative Formulierungen zu keiner Klarheit führt. Es wird nicht gesagt, was man glaubt, vielmehr, was man *nicht* glaubt. Dabei wird sowohl die Einseitigkeit von Luthers Überbetonung des Glaubens abgelehnt, der nicht die Entscheidung des Menschen ist, sondern ihm bloß als Gnade widerfährt, als auch die Einseitigkeit des katholischen Vertrauens auf eigene Werke verworfen, mit denen man die Gnade quasi verdient. In beiden Fällen würde eine solche für sich genommene Vorstellung *ad absurdum* führen: entweder würde man dem Menschen die Verantwortung für sein Heil völlig entziehen

⁹¹ DOI: <https://www.weltanschauungsfragen.de/assets/Dokumente/Kirchliche-Verlautbarungen/GE-Rechtfertigungslehre.pdf> (25.03.2022, meine Hervorhebungen – E.P.).

oder aber dieses zu seinem Verdienst machen. Der hier gewählte mittlere Weg ist der der Zurückweisung beider einander ausschließender Vorstellungen in ihrer Einseitigkeit, d. h. die Akzeptanz einer Konzeption, die kaum widerspruchsfrei zu denken ist: Der Glaube sei ein Geschenk, das allein von Gott her kommt, das keiner verdienen kann; ob der Mensch jedoch gerechtfertigt wird, habe er selbst zu verantworten, es geschehe nicht ohne seine Zustimmung. Freilich betonen Lutheraner, dass das Letztere nur negative Fälle – die der Nicht-Rechtfertigung bzw. Verdammnis – betrifft; die Rechtfertigung braucht dagegen zwar volles ›Beteiligtsein‹, aber kein Mitwirken. Jedoch auch in dieser halbierten Form bleibt die Formulierung paradox: Das Fehlen des rechtfertigenden Glaubens habe der Mensch selbst zu verantworten, obwohl dieser Glaube einem nur durch die Gnade Gottes zukommen kann. Bei den Katholiken ist die Situation kaum besser: Selbst in seiner minimalen Form einer bloßen Zustimmung zum Beschenkt-Sein scheint die menschliche Handlung ein Verdienst zu sein, das gleichzeitig als Heilsbedingung bejaht und als Heilmittel negiert wird.

Man könnte erwidern, dass dies alles abstrakte theologische Probleme sind, die ›normale‹ Gläubigen kaum betreffen. Darauf möchte ich zunächst erwidern, dass ich mir einen normalen Gläubigen anders als einen theologisch ignoranten Menschen vorstelle, der nur darum katholisch, evangelisch oder orthodox bleibt, weil er so erzogen wurde. Außerdem denke ich nicht, dass die hier angesprochenen Probleme tatsächlich abstrakt sind, im Sinne: das praktische Leben eines Christen nicht betreffend. Im Gegenteil: Sie zeigen sich ständig im Alltag und stellen eine Herausforderung dar, der man entweder mit einer Ideologisierung oder aber mit dem Aushalten der Unentschiedenheit begegnen kann.

Nehmen wir einige Beispiele. Wenn ein Christ einem sich in einer Notlage befindenden Menschen hilft, tut er dies, weil er an diesen Menschen und sein Wohl denkt oder aber, weil er um sein eigenes Heil besorgt ist bzw. (im Falle eines Lutheraners) eine Bestätigung sucht, dass er mit dem Glauben beschenkt und durch ihn gerechtfertigt wurde? Das ewige Heil ist das, woran ein Christ vor allem denken soll, aber auch die Nächstenliebe verdient diesen Namen nur, wenn es sich um die wahre Sorge um den anderen handelt. Nach Kant hätte ein einziger eigennütziger Gedanke das moralische Verdienst völlig vernichtet. Aber einem Christen geht es nicht um die Uneigennützigkeit. Ganz im Gegenteil: Er ist darum besorgt, sich »Schätze im Himmel« zu sammeln (Mt 6, 19). Handelt es sich dabei um gute Taten oder um einen besonderen

Zustand des Herzens, auf jeden Fall geht es bei der Hilfe dem Nächsten gegenüber nicht nur um ihn, sondern auch um einen selbst. Keine der beiden Motivationen darf der anderen untergeordnet werden.

Das Gleiche betrifft das oben angesprochene Rechtfertigungsdilemma. Als aufmerksamer und denkender Christ kann man nicht umhin zu merken, dass man im Alltag den Geboten des Evangeliums nicht völlig gerecht wird. Dabei kann man sich nach der christlichen Lehre, zumindest in der Deutung der großen Konfessionen, auf die Gnade Gottes und sein heilendes Werk verlassen. Aber bis zu welchem Grad? Gibt es da nicht eine Grenze bzw. sollte man sich nicht doch um das Leben nach dem Evangelium bemühen, und zwar ohne eine Antwort auf die Frage zu erhalten, warum es einem trotz des erhaltenen Geschenks des Glaubens so schwer fällt? Denn ein quasi-frommer Satz, man verlasse sich auf die Gnade Gottes, wäre im Kontext eines unchristlichen Benehmens eine offensichtliche Heuchelei. Hier kommt das oben angesprochene Dilemma, das der Güte und der Gerechtigkeit Gottes, wieder ins Spiel: Würde *ich mich* zu sehr auf seine Güte verlassen und tun, was *mir* beliebt, wäre das die Leugnung seiner Gerechtigkeit; würde *ich* nur an seine Gerechtigkeit denken, wäre der Kampf gegen die Sünde vollkommen aussichtslos. Als Christ sollte man also an eigener Unvollkommenheit nicht verzweifeln, sie jedoch auch nicht akzeptieren, d. h. sich jederzeit gerechtfertigt und gleichzeitig nicht gerechtfertigt fühlen.

Man kann solche Dilemmata im christlichen Leben immer wieder finden. Sie sind alles andere als abstrakte theoretische Gedankenspielerien, sondern Herausforderungen des Alltags. Um noch eines anzusprechen, das uns im nächsten Kapitel näher beschäftigen wird – das Dilemma der Allmacht: Soll man Schicksalsschläge für eine verdiente Strafe, für eine harte Prüfung oder für ein Zeichen der Ohnmacht des uns unendlich liebenden Gottes halten? Die Frage stellt sich jedem Gläubigen, dem etwas Schlimmes widerfährt, der z. B. mit dem Verlust eines geliebten Menschen konfrontiert wird. Auch dem Begründer des Christentums, dem wahren Gott und ebenfalls wahren Menschen, ist eine solche Erfahrung nicht erspart geblieben. Als Jesus von dem Tod Lazarus' hörte, weinte er (Joh 11, 35). Er weinte, obwohl er genau wusste, dass die Macht Gottes völlig ausreicht, den von ihm so sehr geliebten Menschen von den Toten aufzuerwecken, was gleich danach auch geschah. Trotz dieser Wiedergutmachung bleibt der Tod offensichtlich ein Schlag, der selbst den Sohn Gottes nicht gleichgültig lässt. Was kann man dann von seinen Nachfolgern erwarten, für die die Auferstehung der Toten bloß ein Glaubenssatz ist? Der Tod versetzt sie in Trauer, die der

Glaube nicht mildert, sondern nur erschwert. Denn im Unterschied zu Nicht-Gläubigen müssen sie nun noch um ihren Glauben ringen, dem ihre traurige Erfahrung zu widersprechen scheint.

Wir können also feststellen, dass der christliche Glaube einen Konflikt der Interpretationen impliziert, die hier jedoch, im Unterschied zu ideologischen Denksystemen, nicht einander untergeordnet werden dürfen. Sind sie auf diese Weise vereinheitlicht, entsteht ein hierarchisches Doppeldenk, das wesentliche Merkmal einer Ideologie. Die Neigung dazu ist gewiss immer vorhanden. Denn es ist schwer, die Diskrepanzen wieder und wieder auszuhalten. Aber vielleicht geht es im christlichen Glauben gerade darum: um die Bereitschaft in einer neuen Lebenssituation die Gnade Gottes zu sehen, ohne aufzuhören, seine Gerechtigkeit zu fürchten; um das Bemühen um das Wohl des Nächsten, auch dann, wenn die eigenen Gründe zweifelhaft bleiben; um die Trauer um geliebte Menschen, ohne dass die Hoffnung aufgegeben wird, dass sie leben. So deutet der orthodoxe Theologe Nektarij Morozow das Christentum als Offenheit »dem Neuen, Einmaligen, Unvorhersagbaren des Lebens« gegenüber, als den »Weg zur Freiheit«:

»Man muss leben. Frei reagieren auf das, was mit einem geschieht, jeden Tag eine Wahl treffen, auf die Stimme des Gewissens hören, den Willen Gottes suchen, der in einer Situation so und in einer anderen anderes sein wird, obwohl es scheint, laut dem »Buchstabe des Gesetzes«, dass er nicht so sein darf.«⁹²

Die Bereitschaft, in dieser uns immer aufs Neue herausfordernden Offenheit zu leben, das gibt Morozow zu, ist unter Christen leider eine Seltenheit, man ziehe »Formalitäten« vor, denn sie machten das Leben leichter.⁹³ Diese Formalitäten, die klaren und festen Regeln, kann man nun, gemäß unserer Analyse, als Mittel der Ideologisierung deuten; ihre Überbetonung als Zeichen dafür, dass das Christentum sich in ein robustes Denksystem, in eine Ideologie, verwandelt. Die Lebenshaltung, die erlauben würde, eine private Erfahrung als etwas Einmaliges anzunehmen, das in kein vorgefertigtes Schema hineinpasst, wäre ein Merkmal des nicht-ideologischen Christentums. Ein solches Christentum wäre der Realität gegenüber nicht verschlossen und würde keine Herausforderungen des Alltags leugnen, sondern Christen dazu

⁹² Морозов, Нектарий (Morozow, Nektarij): *Путь к свободе (Der Weg zur Freiheit)*, Saratow: Изд. Саратовской митрополии, 2018, S. 23, meine Übersetzung – E.P.

⁹³ Морозов: *Путь к свободе*, S. 23.

ermutigen, für jede Lebenssituation den Willen des lebendigen Gottes zu suchen, der jedes Mal neu zu entdecken ist. Die Rahmenvorstellung – die Erlösung durch Christus – wäre dann keine herrschende Idee, der alle anderen untergeordnet sind, sondern der Aufruf, sich auf den Weg zu machen, bei dem, wie Dostojewski es mehrmals betonte, nur das Vorbild Christi eine Richtung geben kann.⁹⁴

Eine solche Auffassung des christlichen Glaubens impliziert eine suchende und kämpferische Haltung angesichts der alltäglichen Diskrepanzen zwischen dem Geglaubten und dem Erlebten. Darum hat sie – dies sei noch bemerkt – nichts mit der Glaubensrichtung gemeinsam, die man üblicherweise als Fideismus bezeichnet. Es geht hier gerade *nicht* um eine fromme Akzeptanz der Widersprüche, die, indem der Vernunft ihre Rechte abgesprochen werden, nur dazu dient, alle Erfahrungen unter eine vorgegebene Realitätskonzeption zu subsumieren. Auf diesem Weg wäre die Gefahr der Ideologisierung kaum abzuwenden. Darum darf das alte Dilemma ›*fides – ratio*‹ ebenfalls nicht im Sinne einer einseitigen Präferenz gelöst werden – weder zugunsten der unbegreiflichen Glaubensinhalte noch zugunsten ihrer Rationalisierung. Im Gegenteil: Man muss auf Diskrepanzen zwischen ihnen immer wieder aufmerksam werden d. h. bereit sein, Lebenserfahrungen als persönliche Herausforderungen sowohl an unseren Verstand als auch an unseren Glauben anzusehen. Die Gleichgültigkeit bleibt einem Christen gänzlich untersagt, nicht weniger als die Einseitigkeit. Wenn ein Gläubiger nach seinem Glauben leben will, kann er die diesem Glauben innewohnenden Dilemmata weder leugnen noch gleichgültig ihnen gegenüberstehen. Seine Position ist genauso wenig fideistisch wie stoisch. Sein Ziel ist nicht eine apathische Unempfindlichkeit gegenüber schmerzhaften Erfahrungen des Lebens nach der Art eines orientalischen Weisen oder eines Philosophen wie Spinoza, sondern eine lebendige Offenheit und eine nicht gleichgültige, persönliche Stellung der Realität gegenüber zu jedem Augenblick seines irdischen Lebens.

In diesem Kontext erscheint das vielzitierte Diktum, das dem katholischen Theologen Karl Rahner zugeschrieben wird, in einem neuen Licht: »Glauben heißt, die Unbegreiflichkeit Gottes ein Leben lang aus-

⁹⁴ Vgl. die Worte, die der Großinquisitor an Jesus richtet: »Nicht gezwungen von dem starren überkommenen Gesetz, nein, mit freiem Herzen sollte der Mensch künftig selbst entscheiden, was gut und böse ist, und sich lenken und leiten zu lassen, hätte er einzig Dein Bild vor sich [...]«. (Dostojewski: *Die Brüder Karamasow*, Bd. 1, S. 408).

halten«. ⁹⁵ Wenn wir das Aushalten der Unbegreiflichkeit Gottes im Sinne der oben beschriebenen nicht-gleichgültigen Offenheit verstehen dürfen, dann wird selbst der Verzicht auf den Glauben als ein einfacherer Weg aussehen, besonders dann, wenn der christliche Glaube mit den anderen, den an eine Nation, an die Wissenschaft oder an den Fortschritt, ersetzt wird. Diese beanspruchen eine widerspruchsfreie Realität darzustellen; darum muss man ihnen folgend gerade nichts aushalten. Die Macht solcher Realitätskonzeptionen ist jedoch – dies dürfte schon klar sein – die Macht der Ideologien. Darum stand der wissenschaftliche Atheismus im 20. Jahrhundert nicht im Gegensatz zu den massenhaften Ideologien, sondern begünstigte sie; darum forderte er die Vernichtung des christlichen Glaubens als rückständig und antiwissenschaftlich. Freilich wird auch der christliche Glaube leicht zur Grundlage einer Ideologie. Denn die Einheitlichkeit der Realitätsvorstellung ist verlockend und die Macht einer ideologischen Realitätsauffassung scheint die größte zu sein. Aber sie ist es nicht im Vergleich zu der anderen Macht – jener der Realität. Diese kann sich nur gelegentlich zeigen. Sie gibt der Ideologie immer wieder Raum. Und dennoch kann sie jederzeit die Herrschaft einer Ideologie beenden und sie von ihrem Thron stürzen. Dann wird es offenbar, dass diese eine sich ihr widersetzende Kraft, eine Gegenmacht, ist, die nur auf Zeit siegen kann.

Zusammenfassung

Unsere Analyse der Ideologien sowohl der Vergangenheit als auch der Gegenwart hat manche tiefliegenden Mechanismen ihrer Macht ans Licht gebracht, die zugleich ihre Schwachstellen sind, d. h. die Differenz zwischen Ideologie und Realität sichtbar machen lassen. Denn der ideologische Anspruch, die Realität zu bestimmen, gründet sich auf der Leugnung dieser Differenz. Ideologien wollen keine Interpretationen der Realität sein, sondern präsentieren sich als allumfassende und endgültige Denksysteme, die der Realität selbst gleichzusetzen sind. Eine Ideologie als Macht aufzufassen, bedeutet darum, bereits ihrem Anspruch zu widersprechen, d. h. auf die Grenzen ihrer Macht hinzuweisen.

⁹⁵ Vgl. *Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch*, Ausgabe für die (Erz-)Diözesen Berlin, Dresden-Meißen, Erfurt, Görlitz und Magdeburg, hg. v. den (Erz-)Bischöfen Deutschlands und Österreichs und dem Bischof von Bozen-Brixen, Leipzig: St. Benno, 2013, S. 380.

Die Zeit der Ideologien ist das Zeitalter der Vielfalt von Realitätskonzeptionen – die Situation, die man seit der Neuzeit zunehmend als akute Not empfindet. Dabei ignorieren Ideologien die Vielfalt keineswegs, vielmehr nutzen sie diese Not als Anlass dafür, ihre Macht zu sichern. Ihre eigene Realitätsauffassung stellen sie als Weltbild dar, das alle Diskrepanzen und Widersprüche aufnehmen kann. Der Rahmen dieses angeblichen Bildes steht fest, um ihren Anhängern Hierarchien zu ermöglichen, d. h. um jede private Erfahrung als unbedeutsam und jeden Widerspruch als erklärbar in das ›Bild‹ einzuordnen. Das hierarchische Doppeldenk ist, haben wir festgestellt, der Sinn der ideologischen Macht, ihr Kern, der diese Macht sichert. Nur ›harte‹ Ideologien setzen repressive Zensur ein, um Diskrepanzen zu verschweigen. Dafür ist ihre Zeit beschränkt und ihre Macht bleibt von der unmittelbaren Gewalt abhängig. Anders ist es bei den neueren, ›milden‹ Ideologien. Ihre Macht ist viel nachhaltiger und zugleich umfassender; der Widerstand ihnen gegenüber fällt umso schwerer. Denn mehr als äußere Verbote wissen solche Ideologien die Selbstzensur sich zunutze zu machen. Das Geheimnis ihrer Macht besteht darin, dass jeder selbst das Objekt und das Subjekt einer Ideologie wird, – ein Ideologe, der alle Erfahrungen in den ideologischen Rahmen willig einordnet. Das heißt: Die Macht der Ideologie hängt davon ab, wie ihre Anhänger mit den Diskrepanzen umgehen. Sie ist dann am stärksten, wenn Menschen, ohne diese direkt zu leugnen, in ihnen keinen Anlass zur Revision ihrer Realitätsauffassung sehen. Eine solche Macht kann weder mit Erfahrungen noch mit Argumenten gebrochen werden.

Daraus folgt unter anderem, dass sich als explizite Lehren zu präsentieren, für die Macht der Ideologien wenig anschlussreich sein kann. Solche Lehren machen auf Diskrepanzen aufmerksam, sie können kritisiert und zurückgewiesen werden. Viel mehr als direkte Aussagen nutzen Ideologien unausgesprochene Prämissen und Bewertungen, die ideologische Hierarchien unmittelbar plausibel machen und so entsprechende Realitätskonzeptionen festigen. Solche Plausibilitäten können widersprüchlich und äußert primitiv sein. Nichtsdestotrotz ist die sich ihrer bedienende ideologische Macht überkomplex und geschickt. Denn gerade Widersprüchlichkeit erlaubt dem monströsen Ganzen eine Flexibilität zu sichern bzw. macht es immun gegen jeglichen Einwand.

Um alle Widerrede abzuwenden, braucht eine mächtige Ideologie nicht unbedingt direkte Repressionen, umso mehr jedoch einen moralischen Druck, der jeden dazu bringen soll, sich willig ihrer Macht zu unterwerfen. Diese Moral ist im Grunde äußerst unmoralisch. Denn sie

speist sich aus der Anonymität im doppelten Sinne: Nicht nur gebietet sie, alle persönlichen Erfahrungen zugunsten des allgemeingültigen Realitätsverständnisses zu leugnen. Sie erlaubt darüber hinaus, sich jeglicher Verantwortung für eigene Interpretationen zu entziehen. Wenn ihr ›Weltbild‹ das einzig richtige wäre, bräuchte keiner für es Verantwortung zu tragen. Die Moral der Verantwortungslosigkeit ist das wichtigste Mittel der ideologischen Macht, das, genauso wie das ideologische Doppeldenk, sowohl von der Anonymität profitiert als auch zur Anonymität zwingt. Sie ist zugleich für diese Macht verräterisch. Denn würde einer Ideologie tatsächlich eine allgemein-richtige Realitätsauffassung zugrunde liegen, wäre jegliche moralische Forderung, sie zu akzeptieren, überflüssig; ein Andersdenkender würde vielleicht Bedauern, jedoch keinen Tadel verdienen. Ohne Tadel ist jedoch ideologische Moral völlig gegenstandslos und ohne anonyme Moral kann die Macht einer Ideologie nicht bestehen. Eine solche Moral kann darüber hinaus zu jeder Zeit in Gewalt übergehen, woraus man erkennt, dass die Grenze, die ›harte‹ von den ›milden‹ Ideologien trennt, eher unscharf ist. Auf beiden Wegen speist sich die Ideologie aus der anonymen Moral der Verantwortungslosigkeit. Die Frage ist nur, welcher Weg in der jeweiligen historischen Situation für die Ideologie produktiver ist.

Der Sinn der Realität als Macht in ethischer Hinsicht zeigt sich angesichts des Sinnes der Macht der Ideologie. Diese ist allgegenwärtig, aber keineswegs total. Denn ihrer anonymen, verantwortungslosen Moral kann man etwas entgegensetzen – nicht eine neue umfassende Realitätskonzeption, sondern vor allem seine eigene Person, seine persönlichen, privaten Interpretationen, die als solche ebenso persönlich zu verantworten sind, d. h. auf eigene Gefahr und eigenes Risiko. Wer dies wagt, wer die Verantwortung für den Schritt jenseits der sicheren Obhut der Ideologien auf sich nimmt, kann Menschen begeistern – ohne ihnen eine alternative Ideologie anzubieten, d. h. ohne Zuflucht in das neue ›Weltbild‹. Denn ihre Begeisterung gilt gerade seinem Wagnis – dem Mut, die Konsequenzen seiner Entscheidungen zu tragen. Nicht nur Ideologen oder Populisten, die ideologie- und machtfreie Realität versprechen, um so besser ihre Realitätsauffassung als einzig mögliche und ›wahre‹ zu verkaufen, auch derjenige, der das Risiko der persönlichen Verantwortung jenseits aller Gegebenheiten eingeht, kann Zustimmung von Millionen finden und bringt sie dazu – das wurde an dem Beispiel des Zusammenbruchs der sozialistischen Ideologie in der Sowjetunion 1990–1991 gezeigt –, mit der Macht der Ideologie zu brechen. Freilich hält eine solche Zustimmung nicht lange an. Denn die

Realität als Macht fordert *jeden* heraus, die persönliche Verantwortung für eigene Interpretationen zu tragen, ohne sich auf jemand anderen in diesem Sinne zu verlassen; keinem wird ein solches Risiko erspart. Es sei denn, man nimmt wieder Zuflucht in Ideologien, die umgekehrt die Verantwortung jedem abnehmen, um alle in das Werkzeug ihrer Macht zu verwandeln.

Die Realität als Macht ist also kein richtiges Weltbild, das bloß darauf wartet, endgültig von ideologischen Verzerrungen gereinigt zu werden, um im wahren Licht zu erscheinen. Sie ist vor allem kein jenseitiger Ort, der irgendwo fertig vorliegt und ein für alle Mal erkannt werden könnte – wie etwa das Gute in *Der Staat* Platons, das, nachdem alle Prämissen als solche geprüft werden, aus sich selbst leuchtet. Wenn die Realität keine neutrale Gegebenheit ist, sondern eine mit Interpretationen durchdrungene dynamische Bewegung, so trägt sie immer die Gefahr der Ideologisierung in sich – weil Menschen sich an den allgemeinen Auffassungen von ihr sicher orientieren wollen. Wenn einer jedoch wagt, mit einem vertrauten ›Bild‹ zu brechen und sich zu eigener Interpretation trotz des persönlichen Risikos zu bekennen, wird die Realität zu einer Macht, die die Macht der Ideologie durchbrechen kann. Der ethische Sinn der Realität als Macht besteht dann in der Ver-Antwort-lichkeit: Sie zeigt sich als Antwort auf das nicht-anonyme Wagnis, eigene Lebenserfahrungen in den allgemeinen Rahmen nicht einzuordnen und auch angesichts der daraus resultierenden Konsequenzen zu den eigenen Entscheidungen persönlich zu stehen. Aus einem Ideologen, der das Objekt und das Subjekt der Ideologie gewesen ist, wird ein neues Subjekt – das Subjekt der Verantwortung, das nicht nur die Realität, sondern auch seine Stellung zu ihr nicht-ideologisch versteht: Man soll die Verantwortung für die eigenen Interpretationen tragen, gerade weil die Realität Macht ist, der keine Ideologie jemals entsprechen kann.

Die Differenz zwischen Ideologie und Realität wird also erst dann sichtbar, wenn wir die Realität als Macht betrachten. Die Realität ist kein Bild und kein System, sondern eine Richtschnur der sich fortwährend verändernden Differenzen, Annahmen und Einschätzungen – eine Dynamik, die uns ständig herausfordert, in jeder Lebenssituation neue Entscheidungen zu treffen. Zu solch einer Realität kann man nicht anonym stehen. Und ebenso wenig kann man ihr gleichgültig gegenüberstehen – angesichts der Konsequenzen, die man zu tragen hat. Hier zeigt sich eine erstaunliche Paradoxie: Wer im Namen der Realität spricht, fügt sich der Macht der Ideologie. Auch und besonders dann, wenn man, wie z. B. manche modernen Populisten, die eigene Sichtweise als

einzig ›real‹ allen etablierten Ideologien entgegengesetzt. Die Sehnsucht nach der machtfreien Realität bekräftigt die Macht der Ideologien. Denn diese Sehnsucht bringt oft nur die Suche nach einer endgültigen und allgemein akzeptierten Ideologie zum Ausdruck. Wer sich dagegen zu seiner persönlichen Sichtweise bekennt, setzt die Realität mit eigener Interpretation nicht gleich, und eben darum kann er die Realität als Macht zu Wort kommen lassen – als Macht, die die Monstrosität der Ideologien enthüllt.

In Zeiten des historischen Umbruchs werden ideologische Frontlinien klar. Darum kann man den Eindruck bekommen, dass der Widerstand den Ideologien gegenüber einem immer frei steht, so dass man sich nur verwundern kann, warum Menschen sich ihnen gelegentlich beugen; man hält sich für geschützt gegen ideologische Versuchungen. Dieser Eindruck täuscht. Die Macht der Ideologien wird viel größer, wenn sie wenig sichtbar wird; sie verführt statt zu zwingen; sie zieht jeden in das von ihr propagierte Realitätsbild hinein. Eine verantwortungsvolle Haltung fällt auf Dauer äußerst schwer. Es grenzt an das Unmögliche, immer ein Subjekt der Verantwortung und niemals ein ideologisches Objekt-Subjekt zu sein. Dafür sollte man den Ideologen in sich selbst wieder und wieder aufs Neue überwinden und der tadelnden Moral der Verantwortungslosigkeit seine Zustimmung verweigern. Angesichts der fast totalen Macht der ›milden‹ Ideologien kann dies nur gelegentlich gelingen.

Der letzte Schritt dieses Kapitels stellte einen Versuch dar, eine solche nicht-ideologische Haltung näher zu betrachten – am Beispiel der Religion. Die Religionen scheinen heute die Macht der Ideologien gerade in Anspruch zu nehmen, wenn sie dabei auch anachronistisch aussehen. Denn man nimmt gewöhnlich an, Ideologien lösen sie historisch ab, wenn religiöse Realitätsbilder nicht mehr überzeugend wirken. Meine Analyse von einigen Besonderheiten der christlichen Realitätsauffassung hat jedoch gezeigt, dass hier eine Möglichkeit der dauerhaften ideologiefreien Haltung vorliegt – freilich eine Möglichkeit, die oft nicht realisiert wird. Das christliche Realitätsverständnis unterscheidet sich grundsätzlich von jenem der Ideologien dadurch, dass das Christentum auf Paradoxien aufgebaut ist, die nicht nur jedes System sprengen, sondern auch niemals abgeschwächt oder hierarchisiert werden dürfen. Solche Systematisierungen mussten in der Kirchengeschichte immer wieder als Häresien zurückgewiesen werden. Ein gläubiger Christ kann allerdings nicht die Paradoxien bloß fromm annehmen. Eine solche Akzeptanz wäre nichts anderes als Gleichgültigkeit. Der christliche

Glaube stellt dagegen eine andauernde Herausforderung dar, sich in jeder Lebenssituation für seine einmalige konkrete Anwendung angesichts seiner Paradoxien und auf eigene Gefahr zu entscheiden.

Das Christentum trägt in sich etwas, wodurch es sich der Ideologisierung widersetzen kann: Die Idee des persönlichen Gottes fordert den Gläubigen heraus, jeden Augenblick seines Lebens persönlich zu ihm zu stehen. Freilich kann auch dieser Gott einem allgemein-unpersönlichen Schema untergeordnet werden. Besonders heutzutage ist man geneigt, unpersönliche Prinzipien für etwas viel Göttlicheres zu halten als die Idee Gottes als Person. Aber gerade solche Prinzipien bzw. ihre bedingungslose Befolgung machen religiösen Glauben zur Ideologie, die im Namen des Allgemeinen konkrete Menschen und ihr Leben missachtet. Ein Christ, der seinem Glauben gegenüber persönlich steht, muss dagegen anhand der unlösbaren Paradoxien der christlichen Lehre immer wieder versuchen, den Willen Gottes in einer jeweils neuen Situation seines eigenen Lebens jedes Mal neu zu begreifen. Nur dadurch wird Gott für ihn eine lebendige Realität. Nur dadurch kann auch die Realität sich als Macht zeigen, als Macht, die größer ist als alle ideologischen Mächte. In dieser Haltung der Realität gegenüber zeigt sich ihr ethischer Sinn – die Verantwortlichkeit jenseits jeglicher Anonymität und jeglicher Gleichgültigkeit.

