

heit nachweist, kehrt, ohne daß diese Umschaltung ausdrücklich sichtbar gemacht würde, als Seinsverbindlichkeit wieder, das Normale d. h. der durchschnittliche heutige Bestand an Seiendem als Norm. Diesem Bestande hat sich das Bewußtsein anzumessen. Damit ist Sein gewissermaßen obligatorisch. Daß die Adäquation von Idee und Situation (die an die Stelle der herkömmlichen Adäquation von idea und res tritt) dem Seinsinn des Bewußtseins gerade unangemessen ist, sofern dieses qua bewußtes dem (einmal ohne Bewußtsein unterstellten) Sein zuvor ist, wurde schon oben gesagt. Aber sie widerspricht auch strikt dem Seins- und Bewußtseinsbegriff im Mannheimschen Verstande. Ist nach M. Bewußtsein nur seinsverbunden, so ist seine auf Adäquation abzielende Wahrheitsanstrengung unverständlich. Das Seiende *ist*, will nicht mit sich kongruiert werden, will nichts als *sein*. Und das Bewußtsein als seinsgebundenes, als ideologisches will nicht Wahrheit. Die Theorie, die sich scheinbar an das Seiende zurückwendet, um wahr zu sein, transzendiert gerade umgekehrt durch diesen seinen Appell das Seiende selbst; und die grundsätzliche programmatische Unverbindlichkeit, auf Grund derer erst einmal alle Ideen als nur relational gültig nivelliert werden, schlägt in eine grundsätzliche Verbindlichkeit des Seienden um. Wenn also oben das »falsche Bewußtsein« in Schutz genommen wird, so weil das Seiende, das Faktum, dem das Bewußtsein sich nicht annimmt, sich plötzlich als echt, als bindend gibt; weil sein Recht durch seine Faktizität niemals erhärtet werden kann; nicht weil das falsche Bewußtsein materialiter hier vertreten würde. Kann eine Verbindlichkeit durch Appell an Seinsverbundenheit niemals berufen, so kann vice versa das absolute Prinzip der Norm durch einen solchen Appell auch niemals destruiert oder als Verabsolutierung widerlegt werden.

6 Diese Ignorierung des »Was« ist nicht zufällig: sie entspricht jener Ignorierung des »Daß«: so thematisch bei Mannheim die Seinsverbundenheit des Bewußtseins behandelt wird, so wenig wird doch die Tatsache, daß geschichtliches Sein sich selbst auslegt, seiner selbst bewußt ist, der Geschichte ab ovo zugerechnet.

Die nachstehenden Ausführungen stehen in engem Anschluß an K. Mannheims Buch *Ideologie und Utopie*¹ und wollen eine Auseinandersetzung mit der dort geschaffenen Basis und den aus ihr erwachsenden Präntentionen der Soziologie versuchen. Dabei werden die historischen Einzelanalysen, in denen Mannheim weit kompetenter ist als der Rezensent, in die Auseinandersetzung nicht direkt mit einbezogen. Wir halten uns allein an die philosophische Grundabsicht. Vorausgesetzt wird dabei die Kenntnis des Mannheimschen Buches, dessen Bedeutung darin besteht, die Fragwürdigkeit moderner Geistigkeit überhaupt in historischem Verständnis aufzuzeigen. Was hat dieser Aufweis der Fragwürdigkeit für die Philosophie zu besagen? Wie ist die hier aufbrechende Problematik überhaupt beschaffen, daß sie die Philosophie beunruhigen kann?

Daß sie dies faktisch kann, hat seinen Grund darin, daß Mannheim zwar »Standortgebundenheit« und sogar politische Standortgebundenheit jeder geistigen Äußerung aufzeigt, sich selbst aber für keinen dieser Standorte entscheidet – es sei denn in der Rückfrage nach der sozialen Lage, in der solche »Standortlosigkeit« überhaupt noch möglich ist. Erst in dieser Reserve reicht Soziologie in philosophische Problematik und kann dieser etwas sagen. Erst so wird in aller Destruktion noch »Realität« gesucht². Realität und nicht ein Interesse, das als ökonomisch-soziales den einzelnen Theorien zugrunde liegen kann: sondern das »Brauchbare zur Weltorientierung«³. Wille zur Weltorientierung aber besagt von vornherein Einsicht in die Relevanz des Geistigen; Entscheid für Standortlosigkeit, Wissen um die mögliche Fruchtbarkeit von Neutralität. Dies jedenfalls scheidet die Mannheimsche Position im wesentlichen von der Georg Lukács', der zwar gleichfalls Geistiges in seinem Absolutheitsanspruch destruiert⁴, aber von einem bestimmten Standpunkt aus, dem des Proletariats, und der damit unmerkbar und ohne Bedenken den dort zu Recht geltenden Interessenbegriff (in der konkreten Interpretation sehr fruchtbar) substituiert. Die Distanz aber von jedem historischen Standpunkt mit dem Be-

* Zuerst erschienen in: *Die Gesellschaft*, Bd. 7, 1 (1930), S. 163-176.

wußtsein der historischen Bedingtheit auch dieser Standortlosigkeit hat einen doppelten Bezug zur Philosophie: Mannheim fragt erstens nach der Realität, d. i. nach dem möglichen echten Ursprung des Geistigen, und er versteht zweitens in der Sicht auf *alle* Standorte und in der radikalen Relativierung das Schicksal aller »Seinsauslegung«⁵ als Orientierung in einer bestimmten historisch gegebenen Welt und damit die Relevanz von Welt im menschlichen Miteinander.

In philosophischer Formulierung ist das Problem, das der Mannheimschen Soziologie zugrunde liegt, die Fraglichkeit des Verhältnisses des Ontischen zum Ontologischen⁶. Wenn Philosophie nach dem »Sein des Seienden« (Heidegger) oder nach dem Selbstverständnis der aus der Alltäglichkeit abgelösten »Existenz« (Jaspers) fragt, so fragt die Soziologie gerade umgekehrt nach dem Seienden, das dieser »Seinsauslegung« zugrunde liegt, nach dem, was die Philosophie als das für sie Irrelevante behauptet.

Jedes menschliche Denken ist nach Mannheim »seinsgebunden«, ist nur verständlich aus einer bestimmten jeweils vorgegebenen Situation, auch das philosophische, d. h. dasjenige, das unabhängig von allem Spezifischen für das Wahre schlechthin gelten will, d. h. sich selbst *verabsolutiert*. Diese Verabsolutierung kann nun aber nicht einfach zunichte gemacht werden durch Aufzeigung der Situationsgebundenheit überhaupt, sondern wird erst wirklich in ihrem Anspruch erschüttert durch Erklärungen der *jeweiligen* Genesis der betreffenden Philosophie aus einer bestimmten Situation. Die Seinsgebundenheit ist nicht nur die *conditio sine qua non*, sondern die *conditio per quam*. Wäre die vitale Gebundenheit alles Denkens nur die *conditio sine qua non*, so würde sie für die geistigen Sinngehalte selbst in ihrer abgelösten Objektivität noch nichts besagen. Die Realgenese kann nicht einfach umschlagen in Sinn-genese. Erst wenn die jeweilige Seinsgebundenheit nicht nur in abstracto zugestanden, sondern in concreto als treibender Faktor aufgezeigt werden kann, wenn nämlich das Geistige nur als eine besondere Art des Umschlages bestimmt wird, der selbst noch vital gebunden ist (etwa Philosophie ist überhaupt nur möglich aus einer bestimmten sozialen Position), erst dann ist die absolute Scheidung von Ontologie und Ontik zunichte gemacht zugunsten der Ontik, die jeweils in ihrer historischen Wandelbarkeit verschiedene Ontologien erzeugt oder zerstört. Der Aufweis der Unablösbarkeit beider Sphären, der Sphäre des Seins und der des Seienden, ist am

radikalsten dort, wo das Bewußtsein vom Unbedingten widerlegt wird durch Rückführung auf ontisch Bedingendes. Destruktion *relativiert* also nicht nur – was verhältnismäßig harmlos wäre –, sondern sie ist auch imstande zu *widerlegen*. Ihre Widerlegung ist die Demaskierung des Bewußtseins vom Unbedingten als *Ideologie* (im Sinne der »Totalideologie«⁷), d. h. als eines Bewußtseins, das Gebundenheit an Ontik gerade durch ontisch Bedingendes nicht kennt und sich daher für unbedingt erklärt. Nicht also Gebundenheit des Ontologischen an Ontisches macht allein das hier Entscheidende aus: Ontologie als Ideologie entlarven, heißt, daß sie überhaupt qua Ontologie erst aus einer bestimmten Verdeckung, *die das Seiende selber geschaffen hat*, entspringt.

Philosophie ist also nicht nur nicht der alltäglichen Wirklichkeit prinzipiell transzendent, sie entspringt aus ihr sogar im Sinne der vitalen Motivation: die Wirklichkeit ist die *conditio per quam*. Philosophie ist also in soziologischer Betrachtung nicht mehr die Antwort auf die Frage nach dem »Sein des Seienden«, sondern gilt nun als verkettet und verstrickt in die Welt des Seienden und ihre Motivationsmöglichkeiten, als ein Seiendes unter Seienden. Philosophie wird hier in ihrer absoluten Realität bezweifelt, indem sie rückgeführt wird auf eine ursprünglichere Realität, die sie vergessen hat, ja ihre Transzendenz wird als einfaches Vergessenhaben gewertet: ihr Unbedingtheitsanspruch beruht auf dem Vergessen ihrer historischen Verwurzelung. Damit aber ist nicht nur der Absolutheitsanspruch jeder Philosophie zerstört, sondern sie ist auch in ihrer Jeweiligkeit fraglich gemacht. Die Soziologie läßt die selber philosophische Frage nach dem Sinn von Philosophie aufbrechen.

Bevor wir der Antwort Mannheims auf diese Frage nachgehen, wollen wir zu besserem Verständnis dessen Position kurz mit zwei heutigen philosophischen Frage- und Problemansätzen konfrontieren, an denen sie, wie wir dem Buche entnehmen zu dürfen glauben, polemisch orientiert ist. Ich referiere hier absichtlich einseitig nur das für diese Orientierung Wesentliche.

Wenn Karl Jaspers vor allem die »Existenz« des Menschen zum Thema der Philosophie macht, so versteht er unter Existenz nicht die Alltäglichkeit des Kontinuierlichen, sondern jene wenigen Augenblicke, in denen allein der Mensch eigentlich er selbst ist, und sein Selbstsein bzw. die Fragwürdigkeit der menschlichen Situation als solcher erkennt (»Grenzsituationen«⁸), denen gegenüber, wie dem Eigentlichsein überhaupt, jede Alltäglichkeit nur ein »Abglei-

ten« darstellt. Der Mensch ist also eigentlich nur er selbst in der Abgelöstheit und Freiheit vom täglichen Hier und Jetzt, in dem er sich höchstens zu bewähren hat, in der absoluten Einsamkeit der »Grenzsituationen«. Daß dabei Jaspers Alltäglichkeit und das »Abgleiten« in sie als notwendig für das menschliche Sein ansetzt, ist in diesem Zusammenhang gleichgültig. Denn schon durch den Terminus »Abgleiten« ist einmal die negative Bewertung ausgesprochen, ferner aber die Alltäglichkeit als negativer Modus »erklärt« eben aus dem Nichtalltäglichen. Dem gegenüber will die Soziologie gerade das Umgekehrte: nämlich auch das Nichtalltägliche noch als einen Modus der Alltäglichkeit fassen. Wie weit ihr das gelingt oder nicht gelingt, sehen wir später. Jedenfalls behauptet die Soziologie die konkrete Realität des täglichen Hier und Jetzt, in dessen historische Kontinuität und Bedingtheit sie auch die »hohen Augenblicke« nivelliert. Einsamkeit könnte hier nur noch als negativer Modus menschlichen Seins (Weltflucht, Weltangst oder, wie Mannheim sagt, als Bewußtsein, »das sich mit dem es umgebenden »Sein« nicht in Deckung befindet«⁹) überhaupt in Sicht kommen.

In dieser prinzipiellen Bewertung der Alltäglichkeit kommt der Soziologie scheinbar Heideggers *Sein und Zeit* entgegen. Heidegger geht gerade von der Alltäglichkeit des menschlichen Daseins, für unseren Zusammenhang von der Alltäglichkeit des »Miteinander« aus (»Man«) als dem, worin »das Dasein zunächst und zumeist sich hält«¹⁰. Das Miteinander der Menschen, die historische Welt ist jedem Selbstsein so weit vorgegeben, daß »das *eigentliche Selbstsein* nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts beruht, sondern *eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials*« ist¹¹. Menschsein ist wesensmäßig »In-der-Welt-sein«¹². Hier ist also in dem ersten philosophischen Explikationsansatz Dasein schon als ein solches verstanden, das je in einer Welt lebt. Was aber mit Jaspers gemeinsam bleibt, ist, daß die »Grundart des Seins der Alltäglichkeit« das »Verfallen des Daseins« genannt wird. Erst in dem Sichzurückholen aus diesem notwendigen »Verlorensein in die Öffentlichkeit des Man« entspringt die Eigentlichkeit, »das Selbstseinkönnen des Daseins«¹³. – Aus dem vorangegangenen ergibt sich eine doppelte Polemik: einmal wird – wie schon oben gegen Jaspers – ein mögliches Freisein vom »Man«, damit ein Eigentlichsein bezweifelt, das Heidegger im »Sein zum Tod«¹⁴ wie Jaspers in den »Grenzsituationen« aufzeigt. Damit wird implicite die Zulässigkeit der Katego-

rien: Eigentlichkeit – Uneigentlichkeit überhaupt in Frage gestellt zugunsten eines Seinsbegriffes, der außerhalb der Alternative von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, Echtheit und Unechtheit liegt, da alle diese Kategorien einer völligen Beliebigkeit anheimgegeben zu sein scheinen. Denn warum das Ichselbstsein einen Vorrang haben soll vor dem Mansein, ist hier nicht mehr einsichtig. Diese Indifferenz, in der alle derartigen Kategorien belassen werden, entsteht aus einer radikalen Relativierung und Historisierung. Nicht nur das Phänomen des »Man« interessiert den Soziologen, sondern gerade »wie dieses »Man« zustande kommt . . . wo der Philosoph aufhört, zu fragen, beginnt das soziologische Problem«¹⁵. Damit ist zugleich gesagt: es braucht nicht immer und zu allen Zeiten so etwas wie »Man« zu geben. Nicht nur »Eindringlichkeit und Ausdrücklichkeit seiner Herrschaft können geschichtlich wechseln«¹⁶, sondern es kann ein menschliches Dasein geben, in dem ein »Man«, eine in diesem Sinne öffentliche Auslegung des Seins, überhaupt nicht *existiert* und nicht etwa nur nicht *entdeckt* ist. Der Soziologe fragt nicht nach dem »In-der-Welt-sein« als formaler Struktur des Daseins überhaupt, sondern nach der jeweils historisch bestimmten Welt, in der der Mensch jeweils lebt. Diese Abgrenzung der Soziologie ist scheinbar harmlos, als stecke sie nur die Grenzen ihrer Kompetenz ab. Sie wird erst dann für die Philosophie bedrohlich, wenn sie behauptet, Welt könne prinzipiell nicht als formale Struktur menschlichen Seins, sondern nur als jeweils inhaltlich bestimmte Welt eines bestimmten Lebens entdeckt sein. Damit ist die Möglichkeit von Seinsverständnis als *Ontologie* überhaupt bestritten. Die ontologischen Strukturen des menschlichen Daseins in der Welt, sofern sie unbezweifelbar gleich bleiben – etwa Hunger und Sexus –, sind gerade das Unwesentliche, uns nicht Angehende. In jedem Versuch, uns über das eigene Sein Rechenschaft abzulegen, sind wir an das je und je sich wandelnde Ontische gewiesen, das als wahre *Realität* gegenüber den »Theorien« der Philosophen besteht. Dem Geiste aber ist – obzwar in dem Mannheimschen Buche nirgends ausdrücklich – so doch schon im prinzipiellen Ansatz keine Realität zugestanden¹⁷.

Alles Spirituelle ist entweder als Ideologie oder Utopie verstanden. Beide, sowohl Ideologie wie Utopie, sind »seinstranszendent«¹⁸, entspringen einem Bewußtsein, »das sich mit dem es umgebenden Sein nicht in Deckung befindet«¹⁹. Das *Mißtrauen* gegen den Geist, das in der Soziologie und ihrem Destruktionsversuch

sichtbar ist, entspringt der Heimatlosigkeit, zu der der Geist in unserer Gesellschaft verurteilt ist²⁰. Die Heimatlosigkeit und scheinbare Entwurzeltheit (»freischwebende Intelligenz«)²¹ macht alles Geistige von vornherein verdächtig; es wird nach einer Realität gesucht, die ursprünglicher ist als der Geist selbst, und auf sie hin sollen alle geistigen Zeugnisse interpretiert bzw. destruiert werden. Destruktion meint hier nicht Zerstörung schlechthin, sondern Reduktion des Geltungsanspruches auf die jeweilige Situation, aus der er entspringt ist.

Von dem Destruktionsversuch der Psychoanalyse, die auch durch Destruieren eine ursprünglichere Realität zu finden behauptet, scheidet den Mannheimschen Versuch (schon abgesehen davon, daß Psychoanalyse nur »Partial« – und nie »Totalideologie« sein kann)²² ein Doppeltes: Erstens bleibt die situationsgebundene Geltung des Spirituellen bis zu einem gewissen Grade bestehen, während in der Psychoanalyse, für die jedes Geistige nichts ist als »Verdrängung« bzw. »Sublimierung«, Geist überhaupt keine Geltung mehr besitzt und in einem enthemmten, d. h. richtig funktionierenden Bewußtsein gar nicht auftauchen würde. Zweitens aber – und das ist das Entscheidende – ist die Realität, auf die hin Psychoanalyse destruiert, das absolut Sinn- und Geistfremde. In der Rückführung auf das Unbewußte wird auf diejenige Schicht rückgeführt, die der Mensch gerade nicht und nie in seiner Hand hat, d. h. auf das Ahistorische schlechthin; während Soziologie gerade auf das Historische, auf das, was noch in der Freiheit des Menschen steht oder einmal stand, destruiert. Beide aber, Soziologie wie Psychoanalyse, fordern einen grundsätzlich anderen Weg des Verstehens, als ihn die Geisteswissenschaften kannten: kein *direktes* Verstehen, das das Verstandene als das nimmt, als was es sich gibt, keine unvermittelte Auseinandersetzung, sondern einen Umweg über eine Realität, die ihnen als die *ursprünglichere* gilt. Ihnen gemeinsam ist es, Geist als das erst Sekundäre, Realitätsfremde anzusetzen. Aber die »Realität« der Psychoanalyse ist weit geistfremder als die der Soziologie, die den Umweg des Verstehens über das »Kollektivsubjekt« und damit ein Verstehen aus dem geschichtlich sozialen Raum her fordert²³. Indem Soziologie ihre wesentlichste Aufgabe in der Destruktion auf Geschichtliches sieht, wird sie zur historischen Wissenschaft.

Es erheben sich hier zwei Fragen: erstens die philosophische nach der Realität, auf die alles Geistige zurückgeführt wird, und in wel-

cher Weise diese für die Realität transzendent ist: zweitens die nach der Kompetenz in der geschichtlichen Forschung.

Die Realität, die der Geistigkeit gegenüber primär ist, die vitale Ebene, aus der sie selber entspringt, ist die »konkret geltende Lebensordnung«. Diese wiederum ist »zunächst am klarsten erfassbar und charakterisierbar durch die ihr zugrunde liegende besondere Art des wirtschaftlich-machtmäßigen Gefüges«²⁴. Dies klingt im ersten Augenblick, als sei das Wirtschaftlich-Ökonomische, an dem die jeweils geltende Lebensordnung, d. h. die Realität, um die es geht, abgelesen wird, nur ein heuristisches Prinzip. *Daß* sie das aber ist, daß gerade an ihr abgelesen wird, sie als der eigentlichere Index für Realität gilt, als jede geistige Äußerung, hat einen durchaus prinzipiellen Sinn. Rückgang auf die Seinsgebundenheit jeder philosophischen Erkenntnis würde nicht nur nichts gegen, sondern vielleicht etwas für Philosophie besagen, wenn auch der Absolutheitsanspruch – auf den sie verzichten kann, ohne ihren Sinn aufzugeben – damit relativiert und destruiert wäre. Mannheim selber sagt, daß in der vitalen Gebundenheit gerade und vorerst eine »Chance der Erkenntnis« liegt²⁵, daß erst ein solches Erkennen nicht »ins Leere greift«, nicht in der Unverbindlichkeit des für jedermann Gültigen verbleibt²⁶. Das Erkennen kann gerade im Rückgang auf seine Seinsgebundenheit, auf seine *jeweilige* Gebundenheit also seine Ursprünglichkeit dartun. In der Auseinandersetzung mit seiner Situation kann und wird zumeist gerade die Sinnfrage aufbrechen. Die Genesis der Wahrheit besagt an sich nichts gegen ihre Ursprünglichkeit und »Echtheit«. (*Id. und Ut. S. 138*: »... denn es ist sehr leicht möglich, daß es Wahrheiten, richtige Einsichten gibt, die nur einer persönlichen Disposition oder aber einer bestimmten Art von Gemeinschaft oder bestimmt gerichteten Willensimpulsen zugänglich sind«.). Leugnen kann das nur derjenige, welcher den uns historisch bekannten »Ursprung« etwa der abendländischen Geschichte mit dem Ursprung schlechthin identifiziert. Daß dies unmöglich ist, macht schon ein einfaches Beispiel klar: Wenn es etwa – wie wir heute wissen – für den Griechen der frühen Zeit relativ selbstverständlicher war, sich in gebundener Sprache mitzuteilen als in Prosa, so wäre es heute nichts als ein Zeichen äußerster Unursprünglichkeit und Manieriertheit, dies als das »Ursprünglichere« zu pflegen und so die Verssprache der Prosa vorzuziehen. Damit soll gesagt sein, daß Ursprung und Ursprünglichkeit etwas je Verschiedenes sind. Jede Zeit hat ihre eigene Ur-

sprünglichkeit. Relativierung auf Seinsgebundenheit bedeutet nur so lange *Relativismus* – das betont auch Mannheim²⁷ –, als historisches Verstehen sich mit einem Wahrheitsbegriff eint, der selber traditionell gebunden aus einer Zeit stammt, in der »seinsverbundenes Denken« noch gar nicht entdeckt ist. Der Mannheimsche »*Relationismus*« behauptet dagegen gerade einen neuen, durch historisches Verstehen entdeckten Erkenntnisbegriff, für den Wahrheit prinzipiell und positiv nur in Seinsgebundenheit auftauchen kann. Das Sein aber, an das jede geistige Äußerung gebunden ist, wird bestimmt als das soziale Sein des Miteinander, das wiederum abgelesen ist an dem »wirtschaftlich machtmäßigen Gefüge«. Es ist also von vornherein als selbstverständlich angesetzt, daß das Sein, an das der Geist gebunden ist, die Realität, auf die hin er destruiert wird, das *öffentliche Sein* ist. Diese Festsetzung hat ihren Grund darin, daß nur dieses Sein als geschichtlich veränderlich zugestanden ist im Gegensatz zu den »naturhaften Grenzatsachen (dem Faktum des Geborenwerdens und des Todes)«²⁸. Dieses öffentliche Sein, das als *die Welt* gilt, bestimmt in der Auseinandersetzung mit ihm auch das eigene Selbstsein. Erst in dieser Auseinandersetzung wird das je individuelle menschliche Dasein ein *geschichtliches*²⁹. Daß sich die geschichtliche Welt aber am klarsten im Wirtschaftlichen manifestiert, besagt, daß sie dort am eindeutigsten sie selbst ist, wo sie am sinn- und geistfremdesten ist. Daher ist Geist auch notwendig »wirklichkeitstranszendent« und nicht oder erst sekundär selbst Wirklichkeit, nämlich allein dann, wenn er versteht, in irgendeiner Weise mit der bestehenden wirtschaftlichen und sozialen Wirklichkeit zu optieren – sei es auch nur, daß er aus dem Vorhandenen die Antriebe zu einer Revolution erhält. Indem Soziologie destruiert, setzt sie schon den Geist als heimatlos, d. h. als in einer ihm ursprünglich fremden Welt lebend an³⁰. Für diese fremde Welt ist der Geist transzendent und wird, wenn er trotz dieser wesensmäßigen Transzendenz auf sie bezogen gedacht wird, zu *Ideologie* und *Utopie*.

Eine letzte Ausschärfung solcher Gedankengänge käme zu folgendem Resultat: der Auffassung jedes Geistigen als utopisch oder ideologisch liegt die Überzeugung zugrunde, daß es »Geist« überhaupt erst gibt, wenn das Bewußtsein sich mit dem Sein, in das es gestellt ist und über das es sich Rechenschaft ablegt, nicht in Deklung befindet. Das Bewußtsein und der Gedanke sind dann »wahr«, »wenn er nicht mehr und nicht weniger enthält als die

Wirklichkeit, in deren Element er steht«³¹. In dieser Sphäre der Deckung aber ist Geist als mögliche Seinstranszendenz noch gar nicht entdeckt, und er *ist* erst dort, wo die Wirklichkeit selbst für das jeweilige Bewußtsein fraglich geworden ist, und daher die Frage nach der Wirklichkeit als Frage nach der eigentlichen und wahren Wirklichkeit überhaupt gestellt wird. Ein solches Bewußtsein ist nun dann ein »falsches Bewußtsein«, »wenn es in der »weltlichen« Lebensorientierung in Kategorien denkt, denen entsprechend man sich auf der gegebenen Seinsstufe konsequent gar nicht zurechtfinden könnte«³². Jede Ideologie entspringt aus einem »falschen Bewußtsein«, und zwar zumeist einem solchen, das in »überholten Kategorien« denkt³³; d. h. Ideologie verabsolutiert im Denken eine schon vergangene Seinslage, an die das betreffende Individuum noch gebunden ist, zum Zwecke des Kampfes gegen eine neue Weltsituation, in der es sich nicht zurechtfindet. Daher ist Destruktion nur möglich gegen Schatten, »mit denen wir nicht mehr identisch sind«³⁴. Utopisch dagegen ist ein Bewußtsein, wenn es zugunsten einer kommenden Welt, für die es sich einsetzt, »die jeweils bestehende Seinsordnung zugleich teilweise oder ganz sprengt«³⁵. Utopie ist von Ideologie durch das Kriterium der »Wirklichkeitsrelevanz« geschieden³⁶. Die notwendige Seinstranszendenz des Geistes setzt sich also als Utopie wieder in die Wirklichkeit um und hat daher eine gewisse Macht über sie, obwohl der Geist die jeweilige Wirklichkeit als solche übersteigt. Für die Ideologie wird dagegen entweder gewesene Welt wirklichkeitstranszendent, da sie auf Umsetzung in die Wirklichkeit prinzipiell verzichtet (etwa die romantische Ideologie vom Mittelalter), oder aber sie setzt von vornherein eine absolut seinstranszendente, jenseitige Welt als solche an (christliche Religiosität) und wird von ihr aus desinteressiert an der jeweils bestehenden. Utopie scheidet sich von Ideologie also grundsätzlich durch den Willen zur Realität. Utopie schafft eine neue Realität und wird daher zur Macht. Nur als Utopie kann der Geist der Realität, an die er gebunden ist, eine andere Realität entgegensetzen, die er selbst schafft. Es kommt also der Soziologie nicht auf Realität schlechthin an, sondern auf die *Realität, die Macht über den Geist hat*; Macht deshalb, weil Geist ursprünglich realitätsfremd ist, so etwa in der Ideologie die jeweils bestehende und bestimmende Welt *vergißt*. Damit vergißt der Geist das, von dem her er überhaupt erst zum Geist wurde und an das er trotz des notwendigen Vergessens unausdrücklich gebunden

bleibt. Soziologie zeigt also die Determinanten des Denkens auf, an denen es selbst gerade uninteressiert ist, und weist damit zugleich auf, daß das Pathos des Unbedingten nur unausdrückliches Vergessen des Bedingenden ist. (Unbedingtheitspathos hat sowohl Ideologie wie Utopie, denn auch die Utopie glaubt an die Absolutheit der von ihr heraufbeschworenen Welt. Beide sind daher destrudierbar.). Soziologie beansprucht »Zentralwissenschaft«³⁷ zu sein, weil sie allein imstande ist, die Determinanten aufzuzeigen.

Dieser Versuch der radikalen Determination stößt nun aber von sich aus auf »Sphären der Unauflösbarkeit«³⁸. Es bleibt als Residuum der geistigen Freiheit die »metaphysisch ontologische Entscheidung«, die keine Ideologiedestruktion wirklich erschüttern und keine Analyse des jeweiligen Standes im wirtschaftlichen Gefüge wirklich abnehmen, sondern nur durch »Mehr-Wissen« hinauschieben kann³⁹. Es bleibt ferner jenes »ekstatische Außerhalb«, das »irgendwie existiert als etwas, was auch dem Geschichtlichen und Sozialen immer wieder gleichsam den Anstoß gibt«, es wird zugestanden, »auch daß die Geschichte immer wieder von diesem abfällt«. Beides, sowohl die »hinausgeschobene metaphysische Entscheidung« wie das schließlich »zugegebene« ekstatische Außerhalb stehen an der Grenze der möglichen durch Soziologie erkennbaren Sachverhalte. Dadurch erhalten sie ein eigentümliches Gepräge. Da Soziologie Anspruch macht, Zentralwissenschaft zu sein, erhält dieses nur an ihrer Grenze Sichtbare selbst einen merkwürdigen *Grenzcharakter*. Sie glaubt, auf diese Phänomene erst zu stoßen nach der Destruktion aller historisch noch erfassbaren Gehalte. Da sie Geist (Ideologie und Utopie) von vornherein als heimatlos in der Welt angesetzt hat, kann der Geist in seiner möglichen Freiheit, die als *primum movens* verstanden ist, nur *außerhalb des geschichtlichen Miteinanders* zu stehen kommen. Geist existiert also *eigentlich* – ein sehr sonderbares Ergebnis, das aber nur scheinbar paradox ist – gerade in der völligen Unbezogenheit (»ekstatisches Außerhalb«) und Ahistorizität. Erst seine Wirkungen gehören der Historie, d. h. dem Erforschbaren an. In seiner primären Bezuglosigkeit ist er nur *negativ* und in ausdrücklicher Unbestimmtheit (»irgendwie, gleichsam« »Menschsein ist mehr als«)⁴⁰ charakterisierbar. Er steht zu dem faktisch erfahrbaren und erforschbaren Miteinander der Menschen in seiner unerkennbaren und nur via negationis gefundenen Urheberschaft wie der Gott der negativen Theologie zu der faktischen Welt, die er geschaffen hat,

und aus der er durch negative Prädikationen als einer, der so und so *nicht* ist, erkannt werden soll. Ja, diese eigentümliche Parallele zur negativen Theologie läßt sich noch weiter verfolgen, wenn man bedenkt, daß auch sie aus dem Bestehenden nur auf die *Existenz* Gottes hat schließen können, eine Existenz, die prinzipiell die *Grenze* alles menschlich erfahrbaren Daseins bildet, und dann sieht, wie der Soziologie die Freiheit des Menschen und damit des Geistes überhaupt zu diesem mystischen Grenzfaktum aller menschlichen Erkenntnis wird. Der *menschliche* Geist wird so der menschlichen Welt selbst transzendent und eigentlich sogar noch transzender, als die Soziologie in ihrem ursprünglichen Ansatz dachte. Denn war zu Beginn der soziologischen Forschung (immer im Sinne Mannheims) der Geist *für sich* zwar wirklichkeitstranszendent, so sah ihn doch gerade der Soziologe verwurzelt und entspringend aus einer jeweils anders gelagerten Realität. Also gerade die Seinstranszendenz, die der Geist in seinem Unbedingtheitsanspruch behauptete, versuchte die Soziologie zu destruieren, indem sie diese Transzendenz als bedingt aus dem Seienden selbst zu verstehen suchte, mit dem Argument, daß erst dann menschliches Dasein im Denken die Wirklichkeit transzendiere, wenn es sie nicht mehr erträgt und sich in ihr nicht mehr auskennt (also als Flucht vor der Wirklichkeit, die dem Bewußtsein inadäquat ist: falsches Bewußtsein). Da die Soziologie, indem sie Transzendenz des Geistes als *Flucht* auslegt, ganz bestimmten Möglichkeiten menschlichen Daseins nicht gerecht wird und sie nur scheinbar zu entlarven imstande ist, bleiben *Residua* der Destruktion, auf die sie im Destruieren nicht gefaßt war, und die sie deshalb in eine viel radikalere Transzendenz rückt, als sie der Geist von sich aus beanspruchte. Aus dem Nichtgefaßtsein auf das mögliche Prius des Geistigen, also schon aus der Destruktion selbst, die die Grenzen ihrer Kompetenz nicht von vornherein absteckt (was sie mit Sinn auch gar nicht könnte, denn nur in destruendo kann sie auf Nichtdestruierbares stoßen), entsteht diese eigentümliche Verschiebung: daß als letztes Residuum doch noch Geist bleibt, dieser aber transzendent und ahistorisch wird, weil Realität der Geschichte so verstanden ist, daß für ihn in ihr eigentlich kein Platz bleibt.

Damit wird nun aber ein Phänomen als unerklärbares und nicht weiter aufhellbare Voraussetzung angesprochen, das für die Philosophie keineswegs in dieser Unbestimmtheit und Negativität zu verbleiben braucht: das »ekstatische Außerhalb« ist im Grunde

identisch mit dem menschlichen Dasein, von dem die Philosophie sehr wohl etwas auszusagen weiß, ist identisch mit »Existenz« in der von Kierkegaard her stammenden Bedeutung. Der ursprüngliche Mut und die Tugend der Transzendenzleugnung, der Versuch einer universalen Destruktion wird schließlich zur Notwendigkeit, einen Restbestand als undestruierbar zuzugestehen, das Nichtdestruierbare mit Transzendenz gleichzusetzen und damit Phänomene der Sphäre des Irreduziblen zuzuweisen, die nicht ohne Grund die Philosophie durchaus nicht als transzendent anspricht.

Das ursprüngliche *Mißtrauen* gegen den Geist eliminiert aber den Geist noch in einer anderen Hinsicht: wie es auf der einen Seite ihn in die absolute Transzendenz gedrängt hatte, so relativiert es ihn auf der anderen auf das Niveau des »Kollektivsubjekts«, das als eigentlicher Geschichtsträger angesehen wird. Dieses »Kollektivsubjekt« ist u. E. nun aber gerade das relativ *geschichtsfremdere*. Der Einzelne existiert nicht nur ihm zugeordnet und es mitkonstituierend, sondern – und dies vielleicht gerade, sofern sein Sein geschichtsrelevant wird – in einer *Abgelöstheit*, die entsteht, wenn er sich mit dem ihm zugehörenden sozialen Sein nicht in Deckung befindet. In dieser Abgelöstheit wird die geschichtlich gegebene Welt, in die er hereingeboren ist, für ihn zum Vorhandenen und Vorfindlichen, das als solches, nämlich erst in der Distanz zu ihm, die Charaktere veränderlich und veränderbar bekommt. Die Freiheit vom öffentlichen Sein, für die die Welt eine zu verändernde wird, nennt Mannheim das »utopische Bewußtsein«. In der Auslegung dieses Bewußtseins läßt er sich unausdrücklich von folgender Voraussetzung leiten: nur weil das jeweilige öffentliche Sein so ist, daß das Bewußtsein sich nicht mit ihm in Deckung befindet, entsteht der Wille sie zu verändern und mit ihm eine relative Freiheit von Welt. Auch die Abgelöstheit wird aus der vorgegebenen Welt als solcher verstanden. Die Erfahrung also, die der *Freiheit-von* zugrunde liegt, entstammt der *Gebundenheit-an*. *Einsamkeit* ist nie als eine positive und eigene Möglichkeit des menschlichen Lebens verstanden. So richtig es ist, gegen die Philosophie zu betonen, daß Eigentlichkeit nicht nur in der absoluten Abgelöstheit aus dem Miteinander möglich ist, so fragwürdig ist es umgekehrt – zwar nicht ausdrücklich zu behaupten – so doch zu unterstellen, daß nur aus der Verwurzeltheit im Miteinander die Echtheit und Eigentlichkeit des Lebens entspringen, Einsamkeit aber nur als Flucht – aus (Ideologie) oder Flucht in die Zukunft (Utopie), jedenfalls negativ zu be-

stimmen.

Sie ist auch das Kriterium der »Wirklichkeitsrelevanz« für die Arten der Seinstranszendenz, Ideologie und Utopie, nicht immer zugänglich. Es kann eine Seinstranszendenz als *positive* Möglichkeit des Neinsagens zur Welt geben, ohne doch utopisch zu sein. Beispiel: Christliche Nächstenliebe. Mannheim verstünde sie als Ideologie, sofern der homo religiosus sie nur in einer absoluten Transzendenz verwirklichen zu können glaubt, als Utopie, sofern er das Reich Gottes auf Erden verwirklichen will. Es gibt aber drittens – und dies ist nicht ein beliebiger Sonderfall, sondern für die Fassung der Nächstenliebe im Urchristentum gerade entscheidend – auch die Möglichkeit, zwar in der Welt lebend, so doch von einer Transzendenz her bestimmt zu sein, die sich selbst als auf Erden nicht zu realisierende gibt (eschatologisches Bewußtsein). Aus dieser Abgelöstheit von der Welt ergibt sich kein Veränderungswille; sie ist aber auch keine Flucht aus ihr, als der historisch jeweils so oder so strukturierten, deren Historizität verabsolutiert würde. Franz von Assisi z. B. lebte so in der Welt, *als ob sie nicht wäre*, und dieses »Als-ob-sie-nicht-wäre« in seinem konkreten Leben *verwirklichend*.

Hiergegen kann die Soziologie jederzeit den Einwand machen: etwas als »Ideologie« interpretieren, besagt ja gerade, daß dem Geistigen selbst das Ideologiefache seiner Existenz verdeckt ist. Sein Selbstverständnis ist also nichts als *Material* der soziologischen Ausdeutung und kann direkt dem Interpretierenden nichts sagen. Es ist aber durchaus fraglich, ob das *Selbstverständnis* des Geistes in dieser Weise übersprungen werden darf. Es ist möglich, daß die Selbstausslegung selber in ihrem inhaltlichen Gehalt mit zu dem gehört, worüber ausgesagt wird, daß das Sich-selbst-verstehen etwas neu macht, nämlich sich selbst zu dem, als den es sich versteht. In der notwendigen Seinstranszendenz alles Denkens ist Abgelöstheit und Distanz von der Situation schon mitgegeben. Die Abgelöstheit, die als *Faktum* jedem Geistigen zugrunde liegen mag, ist immer noch so oder so ausdeutbar. Diese Ausdeutung ist nicht – jedenfalls nicht immer – etwas, was zu dem Faktum einfach noch hinzukommt (ideologischer Überbau, wie die Ideologieforschung meint), sondern *macht* das Faktum allererst zu einem verstehbaren und damit in der historischen Welt geltenden und wirkenden. Also erst die jeweilige »Ideologie« ist »geschichtlich«.

So hat Max Weber z. B. in seinem Aufsatz »Die protestantische

Ethik und der Geist des Kapitalismus⁴¹ gerade aufgewiesen, wie ein ganz bestimmtes öffentliches Sein (Kapitalismus) aus einer ganz bestimmten Art des Einsamseins und dessen Selbstverständnis (Protestantismus) entspringt. Eine ursprünglich religiöse Gebundenheit, für die die Welt nicht die Heimat ist, schafft sich eine Welt der Alltäglichkeit, die nun faktisch für den einzelnen in seiner individuellen Besonderheit keinen Platz mehr hat. Und dies tut sie nicht aus einem utopischen Bewußtsein heraus wie die chiliastische Bewegung⁴², sondern lediglich als *Ausdruck* für ein primäres Nicht-in-der-Welt-sein und sich doch mit ihr Abfinden-müssen. Die Welt ist hier negativ von vornherein als eine solche verstanden, in der man nichts als seine Pflicht zu tun hat; sie darf also auch *realiter* nur eine solche sein, da sie sonst wieder einen Zugehörigkeitsanspruch an den Menschen stellen würde. Erst wenn die religiöse Bindung verschwunden ist, wird die Öffentlichkeit so eigenmächtig, daß Einsamkeit nur noch als Flucht aus ihr möglich ist. Dazu bedarf es eben erst eines primären Bestimmtheits von der selbstgeschaffenen Welt als Wirtschaft und Gesellschaft, die in actu creandi nicht da war. Vielleicht sind wir diesem Öffentlichsein heute so weit ausgeliefert, daß auch unsere Möglichkeiten der Abgelöstheit nur sekundär als Freisein-von zu bestimmen sind. Das ändert nichts daran, daß Öffentlichkeit nicht immer das Prius zu haben braucht. Erst wenn das »ökonomisch machtmäßige Gefüge« so übermächtig geworden ist, daß der Geist, der es schuf, in ihm wirklich keine Heimat mehr hat⁴³, ist es möglich, Geistiges als Ideologie oder Utopie zu verstehen.

Die Soziologie hat also selbst ihren historisch gebundenen Ort, an dem sie überhaupt erst entstehen konnte: nämlich da, wo aus der Heimatlosigkeit des Geistes ein berechtigtes Mißtrauen gegen den Geist wach geworden war. Sie hat damit als historische Wissenschaft eine ganz bestimmte Grenze ihrer *historischen Kompetenz*. Interpretation des Geistigen als Destruktion auf Ideologie oder Utopie besteht erst da zu Recht, wo das Wirtschaftliche sich so weit vorgedrängt hat, daß der Geist *faktisch* zum »ideologischen Überbau« werden kann und werden muß. Das Realitätsprius des »ökonomisch machtmäßigen Gefüges« hat selber eine Geschichte und ist ein Stück Geschichte des modernen Geistes. »Gruppen vorkapitalistischen Ursprungs, in denen das gemeinschaftliche Element dominiert, können schon durch Traditionen oder gemeinsam tradierte Gefühlsgehalte zusammengehalten werden. Die Theoretisierung

hat dort nur eine völlig sekundäre Funktion. Bei Gruppen dagegen, die primär nicht durch Lebensgemeinschaft zusammengeschweißt sind, sondern aus einer verwandten Strukturgrundlage sich konstituieren, kann nur ein stark theoretisierendes Element den Zusammenhang gewährleisten⁴⁴. Erst wenn das selbstverständliche In-der-Gemeinschaft-sein nicht mehr da ist, wenn etwa durch wirtschaftlichen Aufstieg der einzelne plötzlich einer ganz anderen Lebensgemeinschaft angehören kann, gibt es so etwas wie Ideologie als Rechtfertigung der eigenen Position gegen die Position des anderen. Erst hier entspringt die Frage nach dem *Sinn*, die geboren ist aus der Fragwürdigkeit der eigenen Situation. Erst wenn der einzelne seinen Platz in der Welt durch wirtschaftliche Zugehörigkeit und nicht durch Tradition erhält, ist er heimatlos geworden. Und erst in dieser Heimatlosigkeit schließlich kann die Frage nach Recht und Sinn der *Position* aufbrechen. Diese Sinnfrage aber ist älter als der Kapitalismus, weil sie aus einer historisch früheren Erfahrung der menschlichen Ungesicherheit in der Welt entspringt, aus dem Christentum. Der Begriff der Ideologie, ja das Faktum ideologischen Denkens weist selber noch auf ein Positivum hin, auf die Sinnfrage. Destruktion dieser Sinnfrage auf die »ursprünglichere« Realität des Ökonomischen ist erst möglich, wenn Welt und Leben des Menschen wirklich primär ökonomisch bestimmt sind, und damit die Realität, an die der Geist gebunden ist, zu einem prinzipiell Geist- und Sinnfremden geworden ist, was sie ursprünglich (im Gegensatz zu dem Realitätsbegriff der Psychoanalyse) nicht war. Vor der Mannheimschen Frage nach dem sozialen und historischen Ort soziologischer Fragestellung steht die nach der Seinslage, in der soziologische Analysen historisch berechtigt sind.

Anmerkungen

1 Verl. Fr. Cohen, Bonn. 1929.

2 *Ideologie und Utopie*. S. 54. (Zitiert als *Id. u. Ut.*).

3 *Verh. d. 6. Deutsch. Soziologentages*, 1928 in Zürich (Tübingen: Mohr, 1929), S. 80. (Zitiert als *Zür. Ref.*).

4 Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein* (Berlin: Malik, 1923).

5 *Zür. Ref.*, S. 45.

6 M. Heidegger, *Sein und Zeit*. (Halle: Niemeyer, 1927), S. 6 ff.

- 7 *Id. u. Ut.*, S. 8.
 8 Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (Berlin: Springer, 1925), Seite 229 ff.
 9 *Id. u. Ut.*, S. 169. Vgl. S. 52.
 10 Heidegger, *Sein u. Zeit*, S. 117. (Zitiert als S. u. Z.)
 11 *S. u. Z.*, S. 130, Vgl. S. 43, 175.
 12 *S. u. Z.*, S. 52 ff.
 13 *S. u. Z.*, S. 175.
 14 *S. u. Z.*, S. 260 ff.
 15 *Zür. Ref.*, S. 46.
 16 *S. u. Z.*, S. 129.
 17 Vgl. auch M. Schelers Terminus »die Machtlosigkeit des Geistes«, »Probleme einer Soziologie des Wissens«, in *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Leipzig: Der Neue Geist Verlag, 1926).
 18 *Id. u. Ut.*, S. 169.
 19 *Ibid.*
 20 *Id. u. Ut.*, S. 128.
 21 *Id. u. Ut.*, S. 123.
 22 *Id. u. Ut.*, S. 9 ff.
 23 *Id. u. Ut.*, S. 8.
 24 *Id. u. Ut.*, S. 171.
 25 *Ibid.* S. 35.
 26 *Ibid.* S. 41.
 27 *Id. u. Ut.*, S. 33.
 28 *Ibid.* S. 167.
 29 *Ibid.* S. 141.
 30 Mannheim spricht ausdrücklich nur von der Heimatlosigkeit des Geistes in heutiger Welt, S. 128.
 31 *Id. u. Ut.*, S. 54.
 32 *Ibid.*, S. 51.
 33 *Ibid.*, S. 53.
 34 *Ibid.*, S. 43, Anm. 1.
 35 *Ibid.*, S. 169.
 36 *Ibid.*, S. 29.
 37 *Id. u. Ut.*, S. 233.
 38 *Ibid.*, S. 163.
 39 *Ibid.*, S. 165, S. 43.
 40 *Id. u. Ut.*, S. 47.
 41 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1. (Tübingen: Mohr, 1921).
 42 *Id. u. Ut.*, S. 191. Erst in der chiliastischen Bewegung bindet sich nach Mannheims eigenen Worten, der Geist bewußt an bestimmte soziale Schichten. Erst von diesem Augenblick an kann es so etwas wie Utopie im Mannheimschen Sinne geben.

- 43 Über die Heimatlosigkeit heutigen Geistes, der gerade sozial am wenigsten gebunden scheint, vergleiche *Id. u. Ut.*, S. 123 ff.
 44 *Id. u. Ut.*, S. 93/94.