

Klaus F. Röhl, Bochum

Theodor Geiger, Bemerkungen zur Soziologie des Denkens, ARSP XLV, 1959, 23-52



I. Zur Entstehungsgeschichte

Die *Bemerkungen zur Soziologie des Denkens* sind 1959, sieben Jahre nach dem Tode Theodor Geigers, im Archiv abgedruckt worden.¹ Ihr Thema ist eine Kritik der Wissenssoziologie Karl Mannheims. Sie haben eine Fortsetzung in einem gleichfalls erst posthum veröffentlichten Manuskript mit dem Titel *Zur Befreiung aus dem Ideologiebann*.²

Geigers Arbeiten aus der Zeit seiner Emigration sind in Deutschland erst durch die Vermittlung von Paul Trappe wahrgenommen worden. Trappe hatte 1959 in Mainz über die Rechtssoziologie Theodor Geigers promoviert. 1962 gab er einen umfangreichen Band heraus, der *Arbeiten zur Soziologie* von Theodor Geiger enthielt, von denen einige zuvor noch nicht veröffentlicht worden waren. 1964 erschien der von Trappe edierte Neudruck von Geigers *Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts*. Im gleichen Jahr wurde Trappe nach Kiel berufen, wo er zusammen mit Wolfgang Naucke in Seminaren und Veröffentlichungen Grundlagen für die in den Folgejahren aufblühende Rechtssoziologie legte.

Trappe war nach seiner Promotion in Mainz von 1959 bis 1963 als Redaktionsassistent des Archivs für Rechts- und Sozialphilosophie tätig. Vielleicht war es auch Trappe selbst, der die Veröffentlichung der *Bemerkungen* im Archiv veranlasst hat. Geiger hatte dieses Manuskript bereits 1940 verfasst, als er sich nach dem deutschen Einmarsch in Jütland von der Universität in Aarhus zu seinen Schwiegereltern auf die Insel Fünen zurückgezogen hatte. Von Trappe erfahren wir, dass er das Manuskript im Laufe der Jahre mehrmals überarbeitete und mit anderen Manuskripten zur Ideologie veröffentlichen wollte. Bei der posthumen Veröffentlichung von *Ideologie und Wahrheit* (1953) blieb dieser schon vorbereitete Teil jedoch unberücksichtigt.

II. Der Ideologiebegriff Geigers

Aus der Entstehungsgeschichte der *Bemerkungen* folgt, dass ich zunächst auf den 1953 erschienenen Band *Ideologie und Wahrheit* eingehen muss. Er trägt den Untertitel *Eine soziologische Kritik des Denkens*. Die *Bemerkungen* sind also nur eine mehr oder weniger wichtige Ergänzung zu diesem Band. Ich beginne daher mit einer kurzen Darstellung darüber, was Geiger sich unter Ideologiekritik vorstellte.

Ideologisch ist für Geiger eine theoretisch gemeinte a-theoretische Aussage: „Als ideologisch sollen jene Aussagen bezeichnet werden, die ihrer sprachlichen Form und dem in ihnen ausgedrückten Sinne nach sich als theoretische Sachaussagen geben, die aber a-theoretische, nicht der objektiven Erkenntniswirklichkeit zugehörnde Bestandteile enthalten.“³ Dieser Ideologiebegriff ist kritisch gemeint, weil er die Aussagen an der Wirklichkeit misst. Zwar ist nicht jede in diesem Sinne falsche Aussage ideologisch: „Die ideologische Aussage ist gewissermaßen »falscher als bloß falsch.«⁴ Aber Geiger sagt von seinem Ideologiebegriff, er sei ohne die Vorstellung jedenfalls der theoretischen Möglichkeit wirklichkeitsadäquater Aussagen nicht sinnvoll.⁵

Dieser Ausgangspunkt setzt ein ganz bestimmtes Wissenschaftsverständnis voraus, und zwar ein solches, dass wir heute als positivistisch oder, kritisch gewendet, als szientistisch bezeichnen. Geiger lässt keinen Zweifel, dass das Ziel einer jeden theoretischen Aussage »die Übereinstimmung mit einer objektiv gegebenen Erkenntniswirklichkeit« zu sein hat.⁶ Theoretische Aussagen sind für ihn nur solche, die als richtig oder falsch aufgewiesen werden können. Dieser Fall liegt vor, wenn die Aussage nichts anderes ist als die Verarbeitung von Beobachtungen nach den Regeln der Logik.⁷

Prototyp einer ideologischen Aussage ist für Geiger das Werturteil.⁸ Das ist auf den ersten Blick nicht ganz einsichtig, denn Ideologie ist ja nach Geiger etwas theoretisch gemeintes A-Theoretisches. Wie können Werturteile theoretisch gemeint sein? Geiger entwickelt seinen Standpunkt in Auseinandersetzung mit der Uppsala-Schule und hier vor allem mit Hagerström. Dieser hatte Werturteile als bloße Gefühlsäußerungen für theoretisch sinnlos gehalten. Geiger unterscheidet dagegen zwischen Wertbekenntnissen und Werturteilen. Wertbekenntnisse – der Ausdruck ist nicht von Geiger – bezeugen nur die eigene Gefühlsrelation zu einem Gegenstand. Werturteile dagegen verlangen nach Zustimmung und nehmen damit Richtigkeit für sich in Anspruch. Damit erheben sie einen theoretischen Anspruch. Da sie diesen Anspruch nicht einlösen können, sind sie theoretisch gemeint, jedoch tatsächlich a-theoretisch, und damit ideologisch.

Das Problem sieht Geiger also nicht in der Wertung als solcher, sondern darin, dass für eine Wertung überindividuelle Geltung beansprucht wird. Werturteile können nicht durch logische Verarbeitung von Beobachtungen bestätigt oder widerlegt werden. Sie sind deshalb „erkenntnis-illegitim“ oder „paratheoretisch“.

Geigers Ideologiebegriff ist von Hans Albert heftig kritisiert worden, weil er Werturteile und metaphysische Aussagen ohne Einschränkung für ideologisch zu erklären scheint. Geiger gehe

offenbar von einem erkenntnistheoretischen Dogma aus.⁹ Ich meine aber, dass man Geiger vor solcher Kritik jedenfalls ein Stück in Schutz nehmen kann, indem man seinen Ideologiebegriff auf verdeckte Werturteile reduziert. Diese Reduzierung ist zulässig, weil man Geiger sonst einen Zirkelschluss unterstellen müsste.

Theoretisch, so Geiger, ist eine Aussage, die durch logisch verarbeitete Beobachtungen bestätigt oder falsifiziert werden kann. Eben deshalb nimmt sie Geltung für sich in Anspruch. Das hat aber zur Folge, dass Werturteile nur dann theoretisch gemeint sind, wenn sich ihr Geltungsanspruch aus empirischer Beweisbarkeit ergibt. Sobald jedoch klargestellt ist, dass das Werturteil seinen Geltungsanspruch jedenfalls nicht empirisch, sondern irgendwie anders stützt, ist es nicht mehr theoretisch gemeint und unterfällt nicht länger dem Ideologieverdikt. Ein a-theoretischer Satz, der sich als solcher zu erkennen gibt, kann nicht theoretisch gemeint sein. Sonst stünde „theoretisch“ einmal für „empirisch-logisch beweisbar“; ein anderes Mal aber für den bloßen Anspruch auf überindividuelle Geltung. Sollte dem scharfsinnigen Geiger hier eine simple quaternio terminorum unterlaufen sein? Um dem Zirkel zu entgehen, müssen Werturteile und metaphysische Sätze, die sich als solche zu erkennen geben, aus dem Ideologiebegriff ausgenommen werden. Werturteile und metaphysische Sätze behaupten zwar oft überindividuelle Geltung. Aber sie beanspruchen nicht, empirisch beweisbar zu sein. Wenn Werturteile und metaphysische Sätze schlechthin für ideologisch erklärt werden, so läuft das eine bloße Verdoppelung des szientistischen Wissenschaftsbegriffs hinaus. So einfach wollte Geiger es sich aber sicher nicht machen.

Man darf Geigers Ideologiebegriff daher auf versteckte Werturteile oder undeklarierte metaphysische Bestandteile von Aussagen oder Aussagensystemen reduzieren. Viele seiner Beispiele fallen in diese Kategorie, so z. B. die von ihm als ideologisch angeprangerten Allgemeinbegriffe wie Freiheit, Gerechtigkeit usw.¹⁰

Geigers Ideologiebegriff hat neben der erkenntnistheoretischen noch eine zweite, empirische Komponente durch den Bezug auf das von ihm so genannte Vitalverhältnis. Gemeint ist, dass der Sprecher sich aus einer Teilnehmerperspektive äußert, dass er »ein Lebensverhältnis zu den Dingen hat, sie in Beziehung auf sich selbst, oder sich selbst in Beziehung zu ihnen setzt.«

„Die Aussagen, die von diesem Standort in legitimer Weise gemacht werden können, sind gar nicht Aussagen über das Objekt selbst, sondern über den Sprechenden im Hinblick auf das Objekt oder: über die Bedeutung des Objektes für den Sprechenden. Dies ist die vital interessierte oder attachierte Haltung. Soweit solche Aussagen nicht zu erkennen geben, daß sie nur das *Vitalverhältnis eines Beteiligten* zum Aussagegegenstand (reflektierend) betreffen, sondern so aufgefaßt sind, daß sie als *Sachaussagen eines Betrachters über* den Gegenstand erscheinen – Insofern sind solche Aussagen ideologisch. *Sie theoretisieren* – oder wie man zumeist sagt: rationalisieren – *eine Vitalbeziehung*.“¹¹

Ideologische Aussagen theoretisieren oder rationalisieren eine Vitalbeziehung. Damit erweitert Geiger den Ideologiebegriff um eine generalisierte Interessentheorie. Die Interessentheorie befasst sich, so jedenfalls die Definition Geigers, nur mit wirtschaftlichem und politischem Machtinteresse. Die Vitalbeziehung dagegen erfasst Interessen aller Art.¹²

Geigers Ideologiebegriff hat also zwei Komponenten,

- eine erkenntnistheoretische, die auf den empiristischen Wissenschaftsbegriff hinausläuft, und
- eine empirische, die sich als Interessentheorie kennzeichnen lässt.

Eine Ideologie ist für Geiger per definitionem falsch. Deshalb ist Ideologiekritik für ihn Erkenntniskritik.¹³ Aus diesem Ideologiebegriff folgt, dass Geiger sich gegen die Wissenssoziologie Mannheims wenden muss, denn nach dieser ist alles Denken wegen seiner Seinsgebundenheit notwendig ideologisch. Solche Wissenssoziologie eignet sich also nicht, um bestimmte einzelne Aussagen oder Aussagensysteme zu kritisieren.

III. Kritik an der Wissenssoziologie

Geiger ordnet seine Kritik an der Wissenssoziologie Mannheims unter drei Gesichtspunkten.

1. Er wendet sich gegen die Aufspaltung des Ideologiebegriffs und die damit verbundene Unterscheidung zwischen partikularen und totalen Ideologien.
2. Er wendet sich gegen den Anspruch der Wissenssoziologie, Erkenntniskritik zu leisten.
3. Er wendet sich dagegen, wie Mannheim den Zusammenhang zwischen Ideologien und ihren Realgrundlagen konzipiert.

1. Die Aufspaltung des Ideologiebegriffs durch Mannheim

Mannheims entscheidende Tat, so erfahren wir zu Beginn von Geiger, sei die Durchführung des Unterschieds zwischen Wissenssoziologie und Ideologienlehre. Dieser Anfang hat mich verwirrt. Wenn ich Mannheims Lehre mit einem Satz charakterisieren sollte, so würde ich genau umgekehrt sagen, dass er Wissenssoziologie und Ideologienlehre in einen Topf geworfen hat. Denn die Aufgabe der Wissenssoziologie besteht nach Mannheim darin zu zeigen, dass alles Denken seinsverbunden und damit ideologisch ist. Was Geiger meint und kritisieren will, ist die Aufspaltung des Ideologiebegriffs durch Mannheim, denn dieser unterscheidet bekanntlich zwischen partikularer und totaler Ideologie.

„Mit einem partikularen Ideologiebegriff haben wir es zu tun, wenn das Wort nur soviel besagen soll, daß man *bestimmten* ‚Ideen‘ und ‚Vorstellungen‘ des Gegners nicht glauben will. Denn man hält sie für mehr oder minder bewußte Verhüllungen eines Tatbestandes, dessen wahre Erkenntnis nicht im Interesse des Gegners liegt.

... wenn man ihm den *radikalen, totalen* Ideologiebegriff gegenüberstellt. Man kann der Ideologie eines Zeitalters oder einer historisch- sozial konkret bestimmten Gruppe – einer Klasse etwa – in dem Sinne reden, daß man dabei die Eigenart und Beschaffenheit der totalen Bewußtseinsstruktur dieses Zeitalters bzw. dieser Gruppen meint.“¹⁴

Mannheims Begriff der partikularen Ideologie deckt sich einigermaßen mit dem Ideologiebegriff Geigers, denn er kann kritisch verwendet werden. Ein Unterschied liegt eigentlich nur darin, dass Geiger Lügen ausnimmt, denn Ideologiekritik ist Erkenntniskritik, und wer lügt, denkt richtig. Aber Mannheim interessiert sich überhaupt nicht für partikulare Ideologien. Der Begriff wird nur als Kontrastmittel eingeführt. Die totale Ideologie im Sinne Mannheims ist dagegen unvermeidbar und deshalb nicht kritisierbar: Alles Denken ist notwendig seinsverbunden und damit notwendig ideologisch.

Geiger beruft sich auf die Geschichte des Ideologiebegriffs, der seit den Anfängen bei Bacon eine Verzerrung des objektiv Wahren nicht durch bloße Unzulänglichkeit oder Irrtum, sondern durch Befangenheit des Denkens anzeige. Die Totalideologie Mannheims bezeichnet dagegen nur die allgemeine Kondition der Seinsverbundenheit des Denkens. Das ist wohl eine Abweichung von dem bisher üblichen Sprachgebrauch. Aber Geiger hätte hier doch großzügiger verfahren können, indem er die Begriffsbestimmung Mannheims als bloße Nominaldefinition behandelte. Dann könnte er sie allenfalls als unzweckmäßig verwerfen.

Davon abgesehen gibt es auch Gesichtspunkte, die für die Wortwahl Mannheims sprechen. Er wollte nämlich eine Grundidee der Marxschen Ideenlehre aufnehmen, die ja ihrerseits eine Totalideologie behauptet. Im übrigen wollte Mannheim Ideologien in dem gemeinten Sinn zwar nicht wie Geiger kritisieren, aber doch „enthüllen“. Das heißt, er wollte ihnen durch Offenlegung ihrer historischen oder sozialen Bedingtheit ihren Absolutheitsanspruch nehmen.¹⁵ Großzügigkeit gegenüber dem doppelten Ideologiebegriff Mannheims wäre um so mehr angebracht gewesen, als Geiger 1932 in seinem Buch über *Die soziale Schichtung des deutschen Volkes* selbst noch einen wertfreien Ideologiebegriff verwendet hatte. Bis zu einem gewissen Grade scheint es also so, als ob Geiger einfach an Mannheim vorbeiredet, weil er sich an dessen Wortwahl stört. Aber in erster Linie bestreitet er, dass man überhaupt sinnvoll zwischen partikularer und totaler Ideologie unterscheiden könne.

Der Unterschied zwischen der partikularen und der totalen Ideologie besteht zunächst darin, welche Art von Wissensbeständen auf die Seinsgrundlage zurückgeführt werden, im einen Falle konkrete Aussagen oder Aussagensysteme, im anderen Falle Denkkategorien oder Weltanschauungen. Die Frage, welche Gegebenheit als soziale Grundlage des Wissensbestände in Betracht gezogen werden, bleibt bei Mannheim ziemlich unklar.¹⁶ Dagegen ist die Antwort, in welcher Weise die Wissensbestände auf die Realunterlage bezogen werden, jedenfalls in der Formulierung markant: Partikulare Ideologien werden durch psychische Mechanismen vermittelt, vor allem durch Interessen. Totale Ideologien dagegen sind auf noologischer Ebene mit den Seinstatsachen verbunden. Mannheim spricht insoweit von Funktionalisierung.

„Bei dem partikularen Ideologiebegriff bewegt sich die *Funktionalisierung* nur auf der *psychologischen* Ebene. Wenn man nämlich sagt, diese oder jene Behauptung des Gegners sei gelogen, er verhülle vor sich oder anderen einen Tatbestand, so meint man noch immer – was die noologische (theoretische) Geltungsebene betrifft – mit ihm auf derselben Basis zu stehen. ... Nicht so bei dem totalen Ideologiebegriff. Wenn man etwa sagt, jenes Zeitalter lebt in jener Ideenwelt, wir in einer anderen, oder jene historisch konkrete Schicht denkt in anderen Kategorien als wir, so meint man nicht nur einzelne Gedankeninhalte, sondern ein ganz bestimmtes Gedankensystem, eine bestimmte Erlebnis- und Auslegungsform. Es wird eben die noologische Ebene funktionalisiert, so oft man mit den Inhalten und Aspekten auch die Form, letzten Endes die kategoriale Apparatur auf eine Seinslage bezieht.“¹⁷

Die Beziehung zwischen Wissen und Seinsgrundlagen bekommt zwar einen besonderen Namen, aber worin genau der Unterschied zwischen „psychologisch“ und noologisch¹⁸ – Geiger spricht gleichbedeutend von noetisch – besteht, wird nicht näher beschrieben, sondern muss sich dem Leser aus der Art der Wissensbestände – hier konkrete Aussagen, dort Denkkategorien, Weltanschauungen, Aspekte, Erlebnis- und Auslegungsformen – erschließen.

Geiger hält entgegen, zwischen noetischer und psychischer Befangenheit lasse sich keine scharfe Grenze ziehen, und damit falle auch die Unterscheidung zwischen partikularer und totaler Ideologie. An Hand von Beispielen versucht er zu zeigen, dass sich zwischen den aktuellen Interessen der Beteiligten, die nach Mannheim eine partikulare Ideologie begründen, und der Aspektstruktur des Denkens, die die totale Ideologie ausmacht, nicht sinnvoll unterscheiden lässt. Eines seiner Beispiele ist der Industriearbeiter, der einen größeren Lohnanteil am Warenpreis für gerecht hält. Ein höherer Lohn entspricht ohne Frage seinem Interesse. Mit einiger Sicherheit eignet dem Arbeiter aber auch eine Aspektstruktur, die durch seine soziale Position geprägt ist. Als Folge wird er den Wert der Arbeit tendenziell zu hoch einschätzen. Dem Denkergebnis – mein Lohn ist zu niedrig – könne man nicht ansehen, wieweit es psychisch durch ein Interesse oder sozial durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe bedingt sei (S. 25).

In der Tat: Die Unterscheidung zwischen partikularen und totalen Ideologien geht jedenfalls so, wie sie bei Mannheim angelegt ist, nicht auf. Auf den ersten Blick hatte ich den Eindruck, dass

Geiger mit seinen Beispielen Mannheim nicht gerecht wird. Dieser Eindruck war bei mir durch die abstrakten Formulierungen Mannheims begründet. Diese klingen nämlich so, als wenn die Totalideologie die Wahrnehmungsweise und den Begriffsapparat eines ganzen Zeitalters erfasst. Auch von Weltanschauungstotalität ist die Rede.

„Nicht isoliert einzeln hängen die Vorstellungen seiender Menschen von ihrem sozialen Sein ab, sondern die Ganzheit der Vorstellungswelt, der gesamte Überbau ist Funktion ihres sozialen Seins. ... Nicht indem man [Gedanken] einzeln negiert, nicht indem man sie bezweifelt, nicht indem man sie als Lüge bezeichnet, nicht indem man sie einzeln als von einer Interessenlage bedingt enthüllt, werden sie relativiert, sondern indem man sie als Teile eines Systems, noch weitergehend als Teile einer Weltanschauungstotalität aufweist, die als Ganzes gebunden ist an eine Etappe des sozialen Seins. Von nun an stehen Welten Welten gegenüber, und nicht Einzelbehauptungen werden Einzelbehauptungen gegenübergestellt.“¹⁹

Wenn Mannheim dann aber konkreter wird, was allerdings selten geschieht, dann gibt es doch überraschend viele, bemerkenswert kleinräumige »Totalideologien«. Total ist eben nicht »total«. Es sind längst nicht mehr Klassen im marxistischen Sinne, die das Denken bestimmen, sondern spezifische Kreise wie Sekten, Berufsgruppen (z. B. Beamte) oder wissenschaftliche Schulen, die die Seinsgrundlage für eine Totalideologie abgeben können. Zwei Beispiele, über die Mannheim selbst ausführlich gearbeitet hat, nämlich die »Konkurrenz im Geistigen«²⁰ und die »Generationenlagerung«²¹, haben ein ähnliches Format wie die Beispiele Geigers.

Wir erfahren außerdem von Mannheim, dass die verschiedenen Denkstile sich nicht über die Zeit ablösen müssen, sondern, das ist sogar der Normalfall, nebeneinander besehen. Mit zwei solcher Denkstile, mit dem konservativen und dem liberalen Denken, hat Mannheim sich selbst intensiv befasst.²² Er betont, dass zu gleicher Zeit meistens mehrere Aspekte oder Denkstile anzutreffen sind.

Mannheim dachte also konkreter und historischer als seine abstrakten Formulierungen vermuten lassen. Deshalb ist die Kritik Geigers berechtigt. So wie Mannheim die Grenze ziehen wollte, lässt sich zwischen partikularen und Totalideologien nicht differenzieren. So sagt denn Geiger völlig zutreffend:

„Wenn es rein noetisch-totale Ideologien gibt, sind es die Befangenheiten ganzer Epochen. Zwischen den in einer Zeit konkurrierenden Denkweisen wird nie nach totalen und partikulären unterschieden werden können, der besondere Standort in der Gesellschaft einer Zeit ist stets für Aspekt *und* Interesse bestimmend.“ (S. 26)

Der Unterschied ist kein kategorischer, sondern nur einer der quantitativer. Geiger will ihn daher nur heuristisch als sinnvoll akzeptieren (S. 27).

2. Wissenssoziologie als Erkenntniskritik?

Der zweite Einwand Geigers richtet sich gegen den Anspruch der Wissenssoziologie, Erkenntniskritik zu leisten.

„Die Wahl des minder bestimmten Ausdrucks Soziologie des Denkens statt Wissenssoziologie hat noch einen zweiten Grund. Wissenssoziologie heißt und ist: soziologische Kritik der Erkenntnis. Hier soll aber dargetan werden, dass eine soziologische Erkenntniskritik zwar als Hilfsmethode der allgemeinen philosophischen Erkenntniskritik nötig, als selbständige Disziplin aber unmöglich ist ...“ (S. 27)

Die Argumentationslinie Geigers ist ähnlich wie zuvor: Er macht geltend, dass sich in den Denkergebnissen soziale Einflüsse von anderen, die er konstitutionell nennt, nicht trennen lassen. Unter der Hand hält er Mannheim dabei vor, dass dessen Konzept der Seinverbundenheit des Denkens gar nicht unbedingt soziologisch sei. Mannheim lasse vielmehr zunächst ganz unbestimmt, welche Elemente des Seins gemeint sein, um dann unvermittelt zu erklären, dass es sich um Sozialverhältnisse handele allein deshalb, weil sie sich im sozialen Raum auswirkten.

Auch hier hat Geiger einen wunden Punkt Mannheims getroffen. Ich selbst habe die größten Schwierigkeiten, Mannheims Theorie überhaupt als soziologisch einzuordnen. Mannheim nennt sich einen Historisten²³, der die Geschichtsphilosophie, die meistens nur in Geschichtsperioden denkt, und deren innere Differenziertheit zu übersehen geneigt ist“, durch ein „sozial differenziertes Sehen der Gesamtbewegung“ ergänzen will²⁴. Was er treibt, ist eine Geistesgeschichte, die von sich behauptet, dass sie die Seinsgebundenheit des Denkens offen lege, dabei jedoch über bloße Andeutungen kaum hinaus kommt.²⁵

Geiger und Mannheim reden auch hier aneinander vorbei, weil Geiger unter Erkenntniskritik etwas anderes versteht als Mannheim. Geiger lässt sich nicht wirklich auf Mannheim ein. Ihm geht es um die Aussonderung ideologischer, d. h. in seinem positivistischen Sinne unwissenschaftlicher Äußerungen. Für Mannheim stellt sich dagegen mit der soziologisch-genetischen Erklärung von Wissensbeständen überhaupt erst das Problem, ob erkenntnistheoretische Konsequenzen zu ziehen sind.

Aus Geigers Ideologiebegriff folgt, dass zwischen Erkenntniskritik und Ideologiekritik ein scharfer Unterschied zu machen ist. In *Ideologie und Wahrheit* unterscheidet er „zweierlei Ideologiekritik“, nämlich eine theoretische und eine andere, die er unbenannt lässt, die wir aber nach dem Untertitel des Buches soziologisch nennen dürfen.²⁶

Die theoretische Kritik entspricht dem ersten Merkmal des Ideologiebegriffs. Um die Legitimität einer Aussage als wissenschaftliche Hypothese oder um ihre Richtigkeit oder Falschheit

zu beurteilen, braucht Geiger eigentlich gar keine Ideologiekritik, sondern es genügt die wissenschaftliche Methode. „In der Tat: Wenn es keine andere kritische Frage gäbe, als die nach der Richtigkeit oder Falschheit einer Aussage, oder nach ihrer erkenntnistheoretischen Zulässigkeit – dann brauchten wir keine Ideologiekritik.“²⁷ Anders die soziologische Kritik: „Diese setzt vielmehr an der *Genesis des Fehlers* ein. Sie fragt nicht: Ist dieser Satz richtig oder falsch? Sie fragt vielmehr: Wie kommt es, dass gerade dieser Denker gerade diesen Denkfehler macht?“²⁸ Diese Frage läuft, auf eine empirisch-genetische Ideologiekritik hinaus. Allerdings hat man nach dem Zitat den Eindruck, dass die soziologische Ideologiekritik nur ohnehin schon als a-theoretisch oder falsch eingestuften Aussagen gelten soll. Aber oft und vielleicht sogar öfter ist es zunächst die Analyse der Interessenbedingtheit, die den Ideologieverdacht weckt, der dann bei der theoretischen Prüfung bestätigt oder verworfen werden kann. Daher ist es völlig konsequent, wenn Geiger in den *Bemerkungen* die Soziologie nur als Hilfsdisziplin der Erkenntnistheorie akzeptieren will.

Den Intentionen Mannheims wird Geiger damit aber nicht gerecht. Wissenssoziologie wirft zwangsläufig die Frage auf, welche Konsequenzen die Seinsgrundlage des Wissens für den erkenntnistheoretischen Status eben dieses Wissens hat. Die nächstliegende Antwort geht dahin, dass mit dem Aufweis der sozialen Genese des Wissens dessen Geltungsanspruch zerstört wird. Das war jedoch nicht die Ansicht Mannheims. Mannheim selbst war vorsichtig. Wissenssoziologie war für ihn nicht gleichbedeutend mit Erkenntnistheorie. Er meinte jedoch, dass sie immerhin Folgen für die Erkenntnistheorie haben müsse. Er sprach insoweit von der Wissenssoziologie als Fundierungswissenschaft der Erkenntnistheorie. Geiger hätte hier näher prüfen können und müssen, ob diese Vorstellung nicht mit seiner eigenen von der Wissenssoziologie als Hilfswissenschaft der Erkenntniskritik verträglich war.²⁹

In Kapitel VII von *Ideologie und Wahrheit* beschäftigt Geiger sich mit „Frage-Antrieb und Aussage-Steuerung“: „Hinter aller Bemühung um theoretische Erkenntnis sind a-theoretische Beweggründe am Werke. Es gibt keine Erkenntnisaussage, an deren Zustandekommen nicht irgendwo der Wille, ein Interessiertsein, ein Vitalantrieb beteiligt wäre, und sei es auch nur die Wissbegier des Forschers.“³⁰ Es geht um das, was ich heute die Wertbasis einer wertfreien Wissenschaft nennen würde, insbesondere um das Erkenntnisinteresse. Insoweit verträgt es sich mit Geigers Vorstellungen sehr gut, wenn Mannheim vom „Hineinragen“ sozialer Prozesse in den Erkenntnisprozess spricht. Mannheim hat es so formuliert:

„Denn soviel scheint heute schon klar zu sein, dass man sich in der vorangehenden geistesgeschichtlichen Orientierung mit dem Apriori, dass im Gebiete des Wandels alles Geistigen alles vom „Geiste“ her zu verstehen sei („immanente Geistesgeschichte“) von vornherein den Weg zur

Entdeckung des etwaigen Hineinragens der sozialen Prozesse in das „Geistige“ versperrt hatte. So wird denn auch seit der Auflockerung dieses Aprioris in immer mehr Fällen in concreto sichtbar, dass

- a) bei der Problemstellung ein der Formulierung vorangehender, problematischemachender Lebensakt das Problem erst ermöglicht,
- b) bei der Auswahl aus der Fülle des Stoffes ein willensmäßiger Akt bei dem Erkennenden am Werke ist und dass
- c) bei dem Ductus (bei der Problemführung) lebendige Kräfte im Spiele sind.

Was nun diese lebendigen, willensmäßigen Kräfte und Einstellungen, die hinter den theoretischen stehen, betrifft, so wird es gleichfalls im Zusammenhang dieser Forschungen immer klarer, dass sie keineswegs bloß individueller Natur sind. D. h., sie haben ihren Ursprung ... im kollektiven ... Willenszusammenhang einer Gruppe, an deren Aspekten dieses Individuum mit seinem Denken nur partizipiert.³¹

Das wäre auch von einem positivistischen Standpunkt aus akzeptabel. Geiger erkennt immerhin an, dass Mannheim zwischen Faktizitätsgenesis und Sinn-genesis von Aussagen unterschieden haben. Aber da er Mannheims weitergehende These, dass die Aspektstruktur des Denkens auch die Sinn-genesis von Aussagen bestimme, nicht akzeptiert, geht er auch auf diese Ausführungen Mannheims zur Faktizitätsgenesis nicht ein.³²

3. Die „Korrelation“ zwischen Ideologie und ihrer Realunterlage

Der dritte und letzte Kritikpunkt Geigers betrifft den Zusammenhang zwischen einer bestimmten Ideologie und ihrer Realunterlage. Geiger greift die Formulierung Mannheims auf, nach der Wissenssoziologie das Denken auf die Seinsebene „funktionalisiert“³³: „Der Ideologiebegriff enthält in allen Formen, in denen er auftritt, die Vermutung eines Zusammenhangs zwischen Realfaktoren und geistigen Erzeugnissen oder Äußerungen. Geistige Produkte werden auf einen Realhintergrund ‚funktionalisiert‘. Was soll das heißen?“ (S. 40)

Das Problem ist bis heute virulent. Das zeigt etwa ein Aufsatz von Hubert Rottleuthner in der Raiser-Festschrift³⁴. Er trägt den Titel „Korrelation und Argumentation“. Mit „Korrelation“ meint Rottleuthner die vermutete, aber ungeklärte Beziehung zwischen dem sozialen Hintergrund von Juristen, insbesondere Richtern, und ihren Entscheidungen. Mannheim hatte von dem „Hereinragen von Realfaktoren in den Denkprozeß“ gesprochen. Er wollte gewisse Phänomene der Geistestätigkeit „auf ein überpersönliches Zurechnungs-subjekt hin“ beziehen.³⁵ Das ist für Geiger „reine Mystik“.³⁶ Er hält dagegen, dass alle Geistestätigkeit eine solche von Personen sei. Daher habe es keinen Sinn, sie überpersönlichen Subjekten zurechnen zu wollen: „Wenn Realfaktoren auf den Denkprozeß einwirken, dann doch nur in der Weise, daß der Denkende sie einmengt.“³⁷ Um die Verbindung zwischen dem denkenden Individuum und den Seinsgrundlagen herzustellen,

psychologisiert Geiger den Ideologiebegriff. Den Denkprozess als solchen kann man nicht beobachten und folglich auch nicht kritisieren, nur seine Ergebnisse. Dass muss zunächst gegenüber Mannheim klargestellt werden:

„Ideologie ist also bald Gedanke, bald Denken; hier ein Geisteserzeugnis, ein Gedankengang oder Gedankensystem, – dort eine Geisteshaltung, die in solchen Hervorbringungen ihren Ausdruck findet. Es ist unwichtig, welche Ausdrücke man wählt. Aber man muss die beiden Stufen unterscheiden.“ (S. 41)

Um nun die Korrelation zwischen der sozialen Grundlage und dem Ergebnis des Denkprozesses herzustellen, führt Geiger den Begriff der Mentalität³⁸ ein:

„In diesem Sinne habe ich schon vor Jahren en passant vorgeschlagen, das zweigliedrige Schema Realunterlage – Ideologie zu ersetzen durch ein dreigliedriges: Realunterlage – Mentalität– Ideologie –. Begrenzt man sich hier auf die soziologische Seite des Ideologieproblems, so ist Realunterlage die Gesamtheit der zeitlichen und örtlichen Sozialbedingungen, unter denen der Denker lebt, *Ideologien* sind objektivierter Geist – Mentalität wird als Zwischenglied eingeschoben und bezeichnet die geistige Disposition oder Neigung des Subjekts, eine »intellektuelle Gesinnung«, wenn man will.“ (S. 41)

Dreierlei will Geiger erreichen.

Erstens will er auch hier wieder seinen eigenen Ideologiebegriff durchsetzen. Der totale Ideologiebegriff bezieht sich auf das Denken, auf einen Denkstil³⁹, eine Denkweise, auf die Tätigkeit des Denkens. Er ist in einem nicht introspektiven Zusammenhang sinnlos. Der richtige Ideologiebegriff muss sich auf Aussagen beziehen. Die Mentalität ist eine notwendige Zwischenstufe, um soziale Prägungen im Individuum zu verorten, bevor sie sich in ideologischen Aussagen niederschlagen.

Zweitens will Geiger auf der begrifflichen Ebene offenlassen, wie sehr das Individuum den Nötigungen der Seinsgrundlagen ausgeliefert ist. Mentalität ist eine bloße Disposition, nicht Determination. Aber darin hätte ihm auch Mannheim kaum widersprochen

Drittens soll der Begriff der Mentalität helfen, die Doppelrolle von Ideologien als Aussagen oder Aussagesysteme und als Seinsgrundlagen klarzustellen. Denn es liegt ja so, dass der Begriff der Seinsgrundlage, mit dem sich Geiger auf Mannheim bezieht, nicht nur Verhältnisse trifft, die sich irgendwie materialisiert haben, wie Standesunterschiede, soziale Rollen usw. Zu den Seinsgrundlagen gehören auch Ideen und Ideologien. Eine ideologische Aussage, wenn sie einmal in der Welt ist, wird ihrerseits wieder zur Seinsgrundlage und kann damit auf die Mentalität wirken.

IV. „Befreiung aus dem Ideologiebann“

„Unsere letzte Frage betrifft die Möglichkeiten der *Emanzipation von der Befangenheit* (ideologiefreies Denken).“ (S. 50). Eine Antwort auf die gestellte Frage gibt das unvollendete Manuskript nicht mehr. Es folgt nur noch eine, wie es Geiger nennt, lehrgeschichtliche Umschau. Sie ist textidentisch mit den ersten drei Seiten der Abhandlung *Befreiung vom Ideologiebann*, die erst 1962 in dem von Paul Trappe herausgegebenen Sammelband mit Arbeiten Geigers gedruckt wurde.

Diese Arbeit besteht noch einmal weitgehend in einer Auseinandersetzung mit Mannheim, nunmehr mit Mannheims Vorstellungen, wie man durch »dynamischen Relationismus« der totalen Ideologie entkommen könne. Mannheim hatte darauf bestanden, dass es ihm nicht darum gehe, Wissen schlechthin zu relativieren, sondern vielmehr nur darum, Wissensbestände zu »relationieren« und partikularisieren⁴⁰. Ihm kam es darauf an, durch „Distanzierung“ den Absolutheitsanspruch unterschiedlicher Weltanschauungen zu zerstören. Das soll geschehen, indem man diese Anschauungen aus ihrer Genese heraus versteht. Die Einsicht in die Seinsverbundenheit des Denkens könne als erster Schritt zur Lösung von der Seinsverbundenheit gesehen werden.⁴¹

„[Partikularisierung] Das was inmitten einer Gruppe als absolut gilt, wird vom Außenstehenden als durch diese Gruppe bedingt, als partial ... erkannt. Die Voraussetzung für diese Art der Erkenntnis ist ... eine Distanzierung.

Diese Distanzierung kann erfolgen dadurch,

- a) daß einer der konkreten Gruppenträger (Mitglied der Gruppe) im historisch sozialen Raum abwandert (sozialer Aufstieg, Emigration usw.),
- b) daß die Seinsbasis einer ganzen Gruppe im Verhältnis zu ihren hervorgebrachten Normen und Institutionen sich verschiebt ...;
- c) daß im gleichen sozialen Raume zwei oder mehrere sozial gebundene Weltauslegungsarten miteinander Ringen und sich in ihrer Kritik gegenseitig soweit durchleuchten und distanzieren, dass allmählich das distanzierend-Sehen ... zur realisierten Denkhaltung wird. ...

Relationismus bedeutet nicht, daß es keine Entscheidbarkeit in Diskussionen gibt, sondern daß es zum Wesen bestimmter Aussagen gehört, nicht absolut, sondern nur in standortgebundenen Aspektstrukturen formulierbar zu sein.

... jede ganz vollzogene und zu Ende gedachte wissenssoziologische Analyse ist ... nicht nur eine Relationierung, sondern eine Partikularisierung ihres Sicht- und Geltungsbereiches zugleich. ... Man rechnet nicht nur zu, sondern in dieser Zurechnung vollzieht sich eine Geltungseinschränkung der (zunächst absolut geltenden) Aussagen. ... Die Fassungskraft der verschiedenen Standorte wird meßbar und umkreisbar.⁴²

Geiger führt dazu aus, wenn Mannheim seine eigene Theorie ernst nehme, dass nämlich die Seinstruktur des Denkens auf der noologischen Ebene wirksam sei, dann endeten alle

Befreiungsversuche im Problem der Zirkularität des Relativismus.⁴³ Und er verwirft auch Mannheims Idee, dass eine »sozial freischwebende Intelligenz« eine Synthese der partikularen politischen Denkweisen schaffen könne. Er nennt diesen Vorschlag sogar den schwächsten Teil des Mannheimschen Gedankengebäudes, nicht zuletzt, weil die Intelligenz Teil des Ideologieproblems sei.

Geigers eigene Lösung geht davon aus, dass alle „Seinverbundenheit des Denkens“ das konkrete Denkergebnis nur auf der psychischen Ebene erreichen kann. Er akzeptiert zwar die Redeweise vom Denkstil einer Epoche, verneint jedoch einen notwendigen Zusammenhang zwischen Denkstilen und konkreten Denkergebnissen:

„Es kann gegenüber der Wissenssoziologie nicht behauptet werden, daß unbefangenes, von der Seinslage des Subjekts unberührtes Denken ohne weiteres möglich sei ... Doch ist der Einflußmechanismus ein anderer und die Abhängigkeit minder zwingend, weil nicht im Denken selbst begründet. ... Soziologische Interpretation ist vielfach gar zu flott im Aufweis von Entsprechungen. Das alles sind doch Verstehensversuche *ex post*. ... Denken ist ein Akt der Freiheit.“⁴⁴

Zwar lassen sich in der Person des individuellen Denkers soziale und individuelle, rationale und emotionale substantiell nicht trennen. Methodisch können sie jedoch unterschieden und auch funktionell in der Praxis weitgehend auseinandergehalten werden.⁴⁵ Dazu dienen zunächst auf der Basis der im Prinzip für unwandelbar gehaltenen Rationalität das Theoretisieren und Formalisieren. Das sich das grundlegende Kategoriensystem des Logizismus wandeln könne, hält Geiger für ausgeschlossen.

Für die Separierung der ideologischen von den rationalen Elementen des Denkens hat Geiger weiterhin drei Rezepte.

- Das erste, soziale Differenzierung und Distanznahme, erinnert sehr an die Distanzierung bei Mannheim. Geiger betont jedoch einen Unterschied. Bei Mannheim erfolgt die Distanzierung vor allem durch historischen Wandel. Geiger dagegen legt auf die soziale und auch räumliche Mobilität des Individuums Wert. Bei der räumlichen Mobilität denkt er natürlich auch an sein Emigrantenschicksal.
- Das zweite Rezept ist Spezialisierung, eine Empfehlung, die wir heute vielleicht etwas anders sehen.
- Die dritte Empfehlung ist die Selbstdiagnose, intellektuelle Gefühlsaskese und Selbstkontrolle.

Geiger endet mit einem »geistespolitischen Schlußwort«. Es mündet, noch einmal gegen Mannheim gerichtet, in die These, die Intelligenz habe keine politische, sondern nur eine kritische Funktion. Sie sei die Gegenspielerin der Macht, sozusagen deren schlechtes Gewissen.

„Als politisch (nicht »sozial«) freischwebende Schicht (reine Intelligenz), d. h. als Vertreter der Vernunft, die Gegenspielerin der Macht ist, können die Wissenschaftler nur kritisch wirken; sie entschleiern die Scheinrationalisierungen der Machtpolitik vor den Augen derer, die nicht unbedingt begeistert und betrogen sein wollen. Ihre kulturpolitische Funktion ist es, das schlechte Gewissen der Macht zu sein. Und weh der Gesellschaft, wo die Macht ihr schlechtes Gewissen totgeschlagen hat!“⁴⁶

V. Fazit

Mit den *Bemerkungen* hat Geiger sich erst relativ spät in den Streit um Mannheims Wissenssoziologie eingemischt. Mannheims Buch »Ideologie und Utopie« von 1929 hatte alsbald über 30 Stellungnahmen ausgelöst. Der Streit um die Wissenssoziologie wurde nach dem Werturteilsstreit zur zweiten großen Wissenschaftskontroverse. Vermutlich kann man diesen Streit seinerseits unter ideologiekritischen Gesichtspunkten sehen, denn mindestens diejenigen, die sich als Soziologen beteiligten, mussten um die Zukunft des noch längst nicht etablierten Faches und erst recht um die eigene Position im akademischen Betrieb besorgt sein. Aus der Sicht Geigers ging es vielleicht darum, ob die Soziologie der Nachkriegszeit die geisteswissenschaftliche Richtung Mannheims einschlagen oder der von ihm selbst bevorzugten empirischen Soziologie amerikanischen Musters folgen würde. Doch wichtiger war noch ein anderer Antrieb, den er selbst ideologisch genannt haben würde. Er meinte nämlich, die Nationalsozialisten hätten sich alsbald auf Mannheims Lehre gestürzt.

„Man braucht sich nur umzusehen, wer eigentlich die Mannheimsche Lehre von der noologisch-konstitutiven Seinsverbundenheit des Denkens eingesogen hat und für sich ausmünzt, um zu erkennen, dass sie geistespolitisch einen furchtbaren Rückschlag gebracht hat. Die treuesten Anhänger der Wissenssoziologie sind die politischen Extremisten, allen voran die Nationalsozialisten. Freilich nur bis zur Begründung des Panideologismus, der ihnen ein gefundenes Fressen ist. Der dynamische Relationismus ist ihnen zu fein gesponnen. Die Wissenssoziologie hat diesen Anhang politischer Nutznießer nicht gesucht; aber sie hat ihn, und er kennzeichnet ihre Konsequenzen. Der Weg von der Ehrenerklärung für ideologisches Denken bis zur Heiligsprechung, von Mannheim zu Freyer und Pfennig ist nicht weit ...“⁴⁷

Was die inhaltliche Auseinandersetzung mit Mannheim betrifft, so redet Geiger in den *Bemerkungen* mehr oder weniger an Mannheim vorbei. Mannheim hat ihm das allerdings sehr leicht gemacht. Geiger behandelt Mannheim wie einen empirisch arbeitenden Soziologen. Das legt Mannheim ihm nahe, weil er selbst seine Arbeit als empirische Soziologie deklariert.⁴⁸ Tatsächlich will Mannheim aber die »Betrachtung der Geschichte des Geistes« auf eine neue Grundlage stellen.⁴⁹ Er prognostiziert, dass das geschichtsphilosophische Element sich auch in der Soziologie durchsetzen werde. So kann wohl im Ergebnis nur eine Pseudosoziologie herauskommen. Geiger

muss an Mannheim vorbeireden, weil er sich nicht darauf einlässt, dass nach Ansicht Mannheims der Positivismus auch nur eine Metaphysik ist⁵⁰. Nicht mehr hintergebarer Bezugspunkt ist für Geiger die objektive Erkenntniswirklichkeit.⁵¹

Was schließlich die Wirkungsgeschichte betrifft, so muss man anerkennen, dass Mannheim weitaus tiefere Spuren hinterlassen hat als Geiger. Geiger selbst meinte nicht ganz zu Unrecht, das hohe und verbreitete Prestige der Mannheim'schen Theorie entspringe wohl nicht zuletzt der schwer zugänglichen Gelehrsamkeit seiner Formulierungen.⁵² Entscheidend ist jedoch, dass die Konjunktur von Ideologiekritik als wissenschaftlichem Thema seit der Wende von 1989 verebbt ist. Dafür reden heute mehr oder weniger alle von Wissenssoziologie. Für die Juristen mehr noch als für die Soziologen war Geiger, besonders in den 60er Jahren, als sich eigentlich sonst nichts zu bewegen schien, ein großer Anreger. Geiger war ein eigenständiger Denker, der klare Positionen bezogen hat. Als Ausgangspunkt sind sie bis heute nützlich, wenn man über Ideologie, Recht und Moral, über den Rechtsbegriff oder über die Wirksamkeit des Rechts diskutieren will. Damit ist Geigers Werk nicht erschöpft. Im Vergleich zur Ideologiekritik gelten seine empirischen Arbeiten zur sozialen Schichtung und zur Reklame als die bedeutenderen.⁵³ Dennoch, eine Geiger-Renaissance wird es nicht mehr geben.

Mannheim dagegen ist überall präsent, obwohl er ebenso wenig wie Geiger eine Schule gebildet hat. Ein Grund dafür ist, dass der Mainstream der Soziologie sich heute mehr oder weniger auf Wissenssoziologie umgestellt hat. Zwar hat die neue Wissenssoziologie, wie sie mit dem Werk von Mead, Berger und Luckmann verbunden ist, mit der alten wenig mehr als den Namen gemeinsam. Aber allein das genügt schon, um das Werk Mannheims mindestens als Teil der Dogmengeschichte in Erinnerung zu behalten. Sie ist eben heute die klassische Wissenssoziologie. Darüber hinaus war Mannheim mit dem in seiner Theorie angelegten Antifundamentalismus ein Vorläufer postmoderner Erkenntnistheorie und eines gesellschaftstheoretischen Pluralismus.⁵⁴

Wenn ich die Dinge richtig sehe, sind Geigers *Bemerkungen* heute nur noch von wissenschaftshistorischem Interesse. Ich bedaure dieses mein Fazit, denn ich schätze Geiger mehr als Mannheim.

Prof. em. Dr. Klaus F. Röhl
Ruhr-Universität Bochum
Juristische Fakultät
Rechtssoziologie und Rechtsphilosophie
Universitätsstraße. 150
44801 Bochum

- ¹ Eine Würdigung dieser Arbeit Geigers gibt Ulrich Arens: Theodor Geigers Kritik der Wissenssoziologie, in: *Theodor Geiger, Soziologie in einer Zeit „zwischen Pathos und Nüchternheit“*. Beiträge zu Leben und Werk, hg. von Siegfried Bachmann, 1994, 107-115.
- ² Dieses Manuskript ist 1962 in dem von Paul Trappe herausgegebenen Sammelband *Arbeiten zur Soziologie* abgedruckt worden.
- ³ Theodor Geiger, *Ideologie und Wahrheit*, 1953, 66
- ⁴ AaO., 34
- ⁵ AaO., 6
- ⁶ AaO., 35
- ⁷ AaO., 47
- ⁸ AaO., 53
- ⁹ Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, 5. Aufl. 1991, 96 ff., 99; Hans Albert, *Ideologie und Wahrheit. Theodor Geiger und das Problem der sozialen Verankerung des Denkens*; Hans Albert, *Konstruktion und Kritik*, 1972, 169-192; abgedruckt auch in: Günter Albrecht/Hansjürgen Daheim/Fritz Sack, *Soziologie. Sprache, Bezug zur Praxis, Verhältnis zu anderen Wissenschaften*; René König zum 65. Geburtstag, hg. von dens., 1973, 117-134. Später geht Albert milder mit Geigers Ideologiebegriff um: Intellektueller Humanismus. Theodor Geiger als Ideologiekritiker und als Vertreter der Aufklärung, in: Siegfried Bachmann *Theodor Geiger, Soziologie in einer Zeit „zwischen Pathos und Nüchternheit“*. Beiträge zu Leben und Werk, hg. von dens., 1994, 85-106.
- ¹⁰ AaO., 84
- ¹¹ AaO., 68
- ¹² AaO., 68
- ¹³ AaO., 156 ff.
- ¹⁴ Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 1929, hier zitiert nach der 8. Aufl., 1995, 53 f.
- ¹⁵ Karl Mannheim, *Das Problem einer Soziologie des Wissens*, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 53, 1925, 577-652; hier zitiert nach Karl Mannheim, *Wissenssoziologie*, hg. von Kurt H. Wolff, 2. Aufl. 1970, 308/316.
- ¹⁶ Kurt Lenk, *Ideologie, Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, 9. Aufl. 1984, Nachwort S. 350, meint im Werk Mannheims werde die soziale Seinlage durchgehend mit mit geistigen Gebilden identifiziert, deren Zurechnung zum Sein damit ebenso abstrakt bleibe wie der Begriff der Seinsverbundenheit selber. Die idealtypisch gefassten Begriffe „Adel“, „Bürgertum“ und „Konservative“ lieferten keinen hinreichend bestimmten Bezugspunkt für die von Mannheim postulierte Rückbeziehung geistiger Standorte auf das soziale Sein.
- ¹⁷ Mannheim (Fn. 14), 54 f.
- ¹⁸ „Noologie“ ist ein von dem Philosophen Rudolf Eucken eingeführter Neologismus zur Bezeichnung alles dessen, was sich auf den Geist in seinem selbständigen Eigenleben bezieht. Eucken stellt die noologische Methode, die das als zeitlos bestimmte Eigenleben des Geistes untersucht, der psychologischen Methode gegenüber, die die geistig-seelischen Bewusstseinsprozesse des Menschen behandelt. Eine Erklärung des Geistesleben aus materiellen und psychologischen Ursachen lehnte er ab. Mannheims These geht aber gerade dahin, dass das Denken sich nicht nach immanenten Gesetzen entfaltet, sondern dass es durch „außertheoretische“ Seinsfaktoren geprägt wird (Mannheim (Fn. 14), 230). Deshalb ist Mannheims Wortwahl überraschend.
- ¹⁹ Karl Mannheim (Fn. 15), 320.
- ²⁰ Karl Mannheim, *Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen*, Verhandlungen des sechsten Deutschen Soziologentages vom 17. bis 19. September in Zürich, 1929, 35-83; hier zitiert nach Karl Mannheim, *Wissenssoziologie*, hg. von Kurt H. Wolff, 2. Aufl. 1970, 566-613.
- ²¹ Karl Mannheim, *Das Problem der Generationen*, Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie 7, 1928, 157-185, wieder abgedruckt in: Karl Mannheim, *Wissenssoziologie*, hg. von Kurt H. Wolff, 2. Aufl. 1970, 509-565.
- ²² Karl Mannheim, *Das konservative Denken*, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 57, 1927, 68-142 u. 470-495, wieder abgedruckt in: Karl Mannheim, *Wissenssoziologie*, hg. von Kurt H. Wolff, 2. Aufl. 1970, 408-508.
- ²³ Karl Mannheim (Fn. 15), 308/333.
- ²⁴ Karl Mannheim, *Historismus*, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 52, 1924, 1-60; hier zitiert nach Karl Mannheim, *Wissenssoziologie*, hg. von Kurt H. Wolff, 2. Aufl. 1970, 246/296.
- ²⁵ Wenn Geiger allerdings weiter darauf insistiert, die sozialen Seinsfaktoren seien nicht von den konstitutionellen – gemeint sind Raum, Zeit, Lebensalter, Geschlecht, Rasse – zu trennen, so kann man ihm wohl selbst dann nicht folgen, wenn man keinem radikalen Konstruktivismus anhängt. Soziologie baut nun einmal darauf, dass sich soziale von anderen Variablen abgrenzen lassen; sonst gäbe es keine Soziologie. Und deshalb kann man auch eine disziplinär abgegrenzte soziologische Wissenskritik für möglich halten.
- ²⁶ Geiger vermeidet den Ausdruck soziologisch, denn er meint, die außertheoretischen Bezugspunkte seien nicht notwendiger Weise sozialer Art; es gebe mindestens auch charakterologische, vielleicht biologische Wurzeln von Ideologien (Geiger (Fn. 3), 182). Aber dass ist nur ein kleiner Seitenhieb auf den sog. Soziologismus, denn:

„Damit fällt dann die verbreitete Auffassung Ideologiekritik (Ideologienlehre) sei ein Zweig soziologischer Forschung.“

27 Geiger (Fn.3.), 180

28 Ebd.

29 Der Grundgedanke der Wissenssoziologie, den Mannheim als Seinsverbundenheit des Denkens formuliert hatte, war als solcher nicht völlig neu. Er war im Grunde radikaler schon von Durkheim ausgeführt worden. Schon in *Ideologie und Wahrheit* setzt sich Geiger mit dem von Durkheim, Gumpłowicz und Scheler eingebrachten Gedanken auseinander, dass auch Beobachtung und Logik selbst sozial und damit ideologisch determiniert sein könnten (S. 134). Das, was wir heute radikalen Konstruktivismus nennen, erklärt er jedoch schlichtweg für absurd (S. 135). Er akzeptiert nur, dass die Wahrnehmung ungenau und unvollständig ist, so dass jede Beobachtung nur als vorläufig gelten kann. Raum für Ideologien sieht Geiger vor allem darin, dass Beobachtungen dogmatisiert werden wie seinerzeit das ptolemäische Weltbild. Auch auf die Logik lässt Geiger nichts kommen. Probleme sieht er nur in der Dogmatisierung von Begriffen (S. 143 ff.). Eine Umbildung des Kategoriensystems hält Geiger zwar für möglich. Sie sei jedoch nicht aus der Sozialstruktur erklärbar, sondern nur aus Veränderungen des Erfahrungswissens (S. 149 f.). Für Geiger gibt es Erkenntniskritik also nur auf der Basis einer positivistischen Grundeinstellung. Er nimmt gar nicht zur Kenntnis, dass Mannheim (wie Fn. 15, S. 318) eben auch seinen, also Geigers, Positivismus nur als eine Metaphysik unter anderen einstuft. Nur von diesem positivistischen Standpunkt aus, so Mannheim, könne man annehmen, dass die wissenssoziologische Zurechnung einer Aussage für deren Wahrheitsgehalt unter allen Umständen irrelevant bleiben müsse, wenn nicht umgekehrt das Relativismusurteil der Wissenssoziologie auch diese selbst treffen solle.

Von dem Ideologieverdikt nimmt Mannheim immerhin, insoweit der marxistischen Tradition folgend, die „exakten Naturwissenschaften“ und „formales Wissen“ aus. Im historischen, politischen, sozialwissenschaftlichen und im Alltagsdenken gibt es allerdings keine ideologiefreie Zone. Hier bestimmt die Seinsgrundlage die Sicht auf die Dinge. Deshalb spricht Mannheim (wie Fn. 20, S. 569) insoweit und nur insoweit von „seinsverbundenem Denken“. Vor einem grenzenlosen Relativismus schützt Mannheim insoweit der unbestimmte Glauben, dass alle „Denkstandorte und Denkinhalte Teile eines über sie hinausragenden Werdens sind.“ Der Wandel ist das Beständige. Und er hat paradoxerweise sogar ein Ziel. „Letztes Absolutum“ ist ein „sozialer Gesamtprozess“ (wie Fn. 15, S. 323).

Mannheim bestand darauf, dass es ihm nicht darum gehe, Wissen schlechthin zu relativieren, sondern vielmehr nur darum, Wissensbestände zu „relationieren“ und partikularisieren (Mannheim (Fn. 14), S. 242). Ihm kam es nur darauf an, durch „Distanzierung“ den Absolutheitsanspruch unterschiedlicher Weltanschauungen zu zerstören. Das soll geschehen, indem man diese Anschauungen aus ihrer Genese heraus versteht. Die Einsicht in die Seinsverbundenheit des Denkens könne als erster Schritt zur Lösung von der Seinsverbundenheit gesehen werden (ebd. S. 259). Mannheim betonte im übrigen wiederholt, er selbst habe „noch keinen ausgearbeiteten, dem heutigen Stand der Einsichten entsprechenden Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff, der gerade dieses seinsverbundene Denken und Erkennen zur Grundlage hätte“ (wie Fn. 15, S. 364). Er sah „den Wahrheitsbegriff nicht eindeutig für alle Zeiten festgelegt, sondern auch ... in den historischen Wandel einbezogen“ (Artikel *Wissenssoziologie*, in: Alfred Vierkandt (Hg.), *Handwörterbuch der Soziologie*, 1931, 659-680/670 l.Sp.).

Mannheim war andererseits auch nicht der Ansicht, dass es zwischen Genesis und Geltung überhaupt keine Beziehung gebe. Er meinte vielmehr, es müsse zu einer Revision der These kommen, „daß die Genesis unter allen Umständen geltungsirrelevant sei“ (Mannheim [Fn. 14] 251). Es ging ihm um die „Entdeckung des aktiven Elements, das im Erkennen steckt“ (ebd. S. 250). Er wollte deshalb den Begriff des Erkennens in dem Sinne umdenken, „daß Wißbarkeiten im Elemente willensmäßiger Ausgerichtetheit entstehen können“ (ebd. S. 254). Er meint damit „jenen unaufhebbaren Rest von willensmäßigem im Wissen, der auch dann noch vorhanden ist, wenn man alle bewussten und expliziten Wertungen abgebaut hat.“ (ebd. S. 243).

Praktisch ist es am Ende die »sozial freischwebende Intelligenz«, die mit der Vielzahl der Aspekte und Relationen gleichsam jonglieren kann und eine auch politisch relevante „überperspektivische Synthese“ finden soll. Gegen diese Vorstellung hat sich Geiger an anderer Stelle gewandt (*Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*, 1949 [Nachdruck 1987], S. 61 ff.). Er macht u. a. geltend, dass die Intelligenz selbst Teil des Ideologieproblems sei, denn ohne sie gäbe es viele der ideologischen Gegensätze gar nicht, die es zu überwinden gilt. „Die Intelligenz kann nicht das politische Handeln normieren und damit den gesellschaftlichen Geschehensverlauf steuern, weil die Macht stets ihren eigenen Willensintentionen folgen wird ... Der Dualismus, ja Antagonismus zwischen Geist und Macht ist unaufhebbar, er in der Natur der Dinge begründet. Die Macht als Vollstreckerin der Vernunft ist eine ewige Utopie ...“ (ebd. S. 71). Ferner weist Geiger auf die Mißbrauchsmöglichkeit hin, die durch den Nationalsozialismus bezeugt sei. Lieber macht darauf aufmerksam, dass Geiger damit zu ganz ähnlichen Ergebnissen gekommen sei wie Max Scheler, der in nahezu allen Arbeiten seit den Weltkriegsjahren den „Urualismus“ zwischen Macht und Geist als den zentralen Konflikt in Geschichte und Gesellschaft begriffen habe (Hans-Joachim Lieber (Hg.), *Ideologie, Wissenschaft, Gesellschaft: neuere Beiträge zur Diskussion*, Nachwort, 1976, 348).

30 Geiger (Fn.3), 112

- ³¹ Mannheim (Fn. 14) , 230 f.
- ³² Geiger (Fn.3), 113
- ³³ Mannheim, *Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde*, Jahrbuch für Soziologie, 2. Band, 1926, 432, hier zitiert nach Kurt H. Wolff (Hg.), *Wissenssoziologie*, 388-407, 397: [Innenbetrachtung: Idee; soziologische Außenbetrachtung: Ideologie] „Durch die Funktionalisierung eines geistigen Gehaltes auf den dahinterstehenden sinnvollen Seinszusammenhang gewinnt dieser geistige Zusammenhang einen neuen Sinn, und das ist eben das Wunder eines jeden historischen Denkens, daß wir die Fähigkeit besitzen (nachträglich rückblickend), einen gewesenen geistigen Gehalt (Idee) als Ideologie zu fassen, d. h. auf das dahinterstehende, nachträglich für uns sinnvoll werdende Sein hin zu funktionalisieren und dadurch ihm einen neuen Sinn abzugewinnen.“
- ³⁴ Korrelation und Argumentation. Zur Soziologie und Neurobiologie richterlichen Handelns, in: *Festschrift für Thomas Raiser*, 2005, 579-598.
- ³⁵ Mannheim (Fn. 14) , 56
- ³⁶ *Kritische Bemerkungen zum Begriffe der Ideologie*, in: Paul Trappe (Hg.), *Theodor Geiger, Arbeiten zur Soziologie*, 1962, 412-430, 416.
- ³⁷ Ebd. 416; ähnlich Geiger (Fn.3), 163
- ³⁸ Es fällt auf, dass in den *Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts* nicht mehr, wie in den älteren Arbeiten, von „Denkstil“ oder „Mentalität“ die Rede ist. Insbesondere in den „Bemerkungen zum Thema Rechtsbewußtsein“ hätte man eine Wiederaufnahme dieser Begriffe erwarten können. Als „Mentalität“ hätte Geiger noch ein bißchen von der psychologisch-empirischen Seite des Rechtsbewusstseins retten können. Die Erklärung ist vermutlich, dass es Geiger in den *Vorstudien* darum geht, ganz andere Verwendungsweisen des Begriffs („juridische“) zurückzuweisen; diese Kritik halte ich nach wie vor für triftig. Mit seiner Skepsis hinsichtlich der Möglichkeit eines Rückschlusses von Äußerungen und anderen Handlungen auf innere Einstellungen dürfte sich Geiger dagegen heute bei Sozialpsychologen keine Freunde machen.
- ³⁹ Wenn Geiger und Mannheim von einem Denkstil sprechen, meinen sie nicht dasselbe. Denkstil im Sinne Mannheims ist eine erkenntnistheoretischer oder, wie er sagt, noologischer Begriff. Er verhilft zu Kategorien der Wahrnehmung. Für Geiger ist der Denkstil dagegen ist ein psychologischer Begriff, gleichbedeutend mit Mentalität. Er benennt die soziale Prägung des Individuums, die eine Tendenz zu ideologischen Aussagen bestimmter Art begründet: „Der Begriff des Denkstils ist kultursoziologisch (und geistesgeschichtlich), er bezieht sich auf Denkweise und Wissen ‚der Zeit‘; er ist nicht erkenntnistheoretisch, nicht zwingend für das Denken eines einzelnen Denkers.“ (*Befreiung aus dem Ideologiebann*, 443).
- ⁴⁰ Mannheim (Fn. 14) , 242
- ⁴¹ Mannheim (Fn. 14) , 259
- ⁴² Mannheim (Fn. 14) , 241 ff.
- ⁴³ Zu dem berühmten Relativismusproblem der Wissenssoziologie formuliert Geiger ganz modern: „Was damit erreicht ist geht – um in Mannheims Bild der visuellen Vorgänge zu bleiben – nicht über die Abgrenzung des blinden Flecks in meinem Sehrfeld hinaus. Die wissenssoziologische Analyse meiner Seinslage und die Aussagen anderer lassen mich darauf schließen, wo im gesamten Denkfeld die mir perspektivisch verdeckten Bezirke liegen, wo warum und in welcher Weise ich mir selbst verdächtig werden sein muß, verzerrt zu sein, und namentlich nicht mit ihren Augen.“ (*Kritische Bemerkungen zum Begriffe der Ideologie*, 440)
- ⁴⁴ Theodor Geiger, *Befreiung aus dem Ideologiebann* (wie Fn. 2), 441, 446
- ⁴⁵ Ebd. 446
- ⁴⁶ Ebd. 459. Ausführlicher in diesem Sinne hat Geiger sich in seinem Buch über *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft* (1949) geäußert: „Die Intelligenz kann nicht das politische Handeln normieren und damit den gesellschaftlichen Geschehensverlauf steuern, weil die Macht stets ihren eigenen Willensintentionen folgen wird ... Der Dualismus, ja Antagonismus zwischen Geist und Macht ist unaufhebbar, er in in der Natur der Dinge begründet. Die Macht als Vollstreckerin der Vernunft ist eine ewige Utopie ...“ (71). Hans-Joachim Lieber, *Ideologie : eine historisch-systematische Einführung*, 1985, Nachwort 348, weist darauf hin, das Geiger damit zu ganz ähnlichen Ergebnissen gekommen sei wie Max Scheler, der in nahezu allen Arbeiten seit den Weltkriegsjahren den „Urualismus“ zwischen Macht und Geist als den zentralen Konflikt in Geschichte und Gesellschaft begriffen habe.
- ⁴⁷ Ebd. 455:
- ⁴⁸ Zur Problematik der Soziologie in Deutschland, *Neue Schweizer Rundschau* 12 (1929) 820-829, hier zitiert nach Kurt H. Wolff (Hg.), *Wissenssoziologie*, 614-624/618 f.: „Die Wissenssoziologie, wie ich sie betreibe, ist doch gerade zu dem Zweck inaugurirt, um bei *sämtlichen* Richtungen des geisteswissenschaftlichen und politischen Denkens in *empirischer Forschung* alle jene Stellen aufzuweisen, die im Irrationalen verhaftet sind ...“
- ⁴⁹ Wie Fußn. 23, 308 f.
- ⁵⁰ Wie Fußn. 23, 318, 329 f.

-
- ⁵¹ Mannheim sagt uns zwar, dass er noch keinen bestimmten Wahrheits- oder Wirklichkeitsbegriff gefunden habe (wie Fußn. 23, 364). Er meinte aber doch, es müsse zu einer Revision der These kommen, „daß die Genesis unter allen Umständen geltungsirrelevant sei“ (Mannheim [Fn. 14], 251).
- ⁵² Theodor Geiger, Art. Ideologie, in: *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, Bd. V, 1956, 179/181, l. Sp.
- ⁵³ Wenig Beachtung haben bisher Geigers Arbeiten zur Eugenik gefunden. Zwar hat sich Geiger darin als Kritiker der eugenischen Bewegung seiner Zeit gezeigt. Er hat jedoch den Grundgedanken einer eugenischen Erbpflege durchaus befürwortet. Thomas Meyer wendet sich deshalb gegen die bisher verbreitete Lesart, die Geiger als frühen Kritiker der Eugenik rühmt und wirft ihm vor, er habe teilweise die Grenzen des moralisch Vertretbaren überschritten (Thomas Meyer, *Die Soziologie Theodor Geigers*, 2001, 112 ff.).
- ⁵⁴ Davon mag am Ende noch ein Fundstück zur Rechtsphilosophie zeugen:
„Im historisch sozialen Zusammenhang sind Erkenntnistheorien nur vorgeschobene Posten im Kampfe der Denkstile.
In einem eigentümlichen Gegensatz zu dem Selbstbewusstsein der Erkenntnistheorie als Fundamentalwissenschaft und der Kritik jeder Erkenntnis überhaupt ist sie de facto stets nur als Rechtfertigung einer bereits daseienden oder gleichzeitig mit ihr aufkommenden Denkweise vorhanden. Eine bestimmte neue Erkenntnisweise mit einer bestimmten paradigmatischen Struktur – man denke an die modern exakte Naturwissenschaft etwa – kommt auf, die Erkenntnistheorie versucht sie zu begründen, zu rechtfertigen. Sie gibt sich als kritische Wissenschaft und ist im faktischen Zusammenhang Substruktion, Rechtfertigungswissen. Da sie das Paradigma vorgegeben auffindet, orientiert sie ihre ganze Sicht an diesem Partialparadigma – auch ihr Wahrheitsbegriff ist Ausfluß dieser expost-Situation. Die Erkenntnistheorie steht, historisch-faktisch gesehen, in einem ähnlichen Verhältnis zu einer bestimmten Denkweise, wie die Rechtsphilosophie zum je geltenden positiven Recht. Sie gibt sich, als wäre sie absoluter Maßstab, Richtstuhl, Kritik, dabei ist sie de facto Substruktion, Rechtfertigungswissen für eine je schon daseiende Denkweise.“ (*Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen*, Verhandlungen des sechsten Deutschen Soziologentages vom 17. bis 19. September in Zürich, 1929, 35-83; hier zitiert nach Karl Mannheim, *Wissenssoziologie*, hg. von Kurt H. Wolff, 2. Aufl. 1970, 566/612).