

Totalitäre Ideologie. Politisch-epistemische Bedingungsverhältnisse und ein diskurshistorischer Verortungsversuch

Totalitarian Ideology. Conditional Relationships between Politics and Epistemology and an Attempt to Locate Them in Discourse History

Sandra Janßen

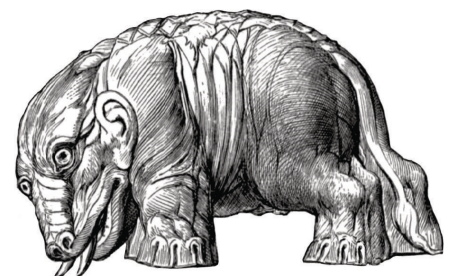
Abstract

The connection between totalitarianism and ideology is as empirically obvious as it is disturbing for any attempt to grasp it intellectually. The defendant's confessions to improbable crimes in the so-called Moscow Processes provide a striking instance of it: Are they expressions of unshakable belief or results of coercive power – or of a necessary conjunction of these two? The article discusses three theoretical positions that attempt at an explanation of how totalitarianism and ideology are related: Marcel Gauchet's, Hannah Arendt's, and the author's own. While the first two tend to regard either totalitarianism in function of ideology, or ideology in function of totalitarianism, a third possibility is to historicize the relation of both terms as such. It then appears as a specific moment in discursive history that implies a particular conception of the subject and of intersubjectivity, as it can be observed in Karl Mannheim or Mikhail Bakhtin. A parallel reading of Arthur Koestler's *Darkness at Noon* lends probability to all three positions but gives particular weight to the third.

Keywords, dt.: Totalitarismus, Ideologie, Politische Epistemologie, Historische Epistemologie, Geschichte des Subjekts

Keywords, engl.: Totalitarianism, Ideology, Political Epistemology, Historical Epistemology, History of the Subject

Sandra Janßen is a postdoctoral fellow at the University of Erfurt and currently a Thyssen@KWI-Fellow at the Institute for Advanced Study in the Humanities Essen (KWI).
E-Mail: sandra.janssen@uni-erfurt.de



Nikolas Salmanowitsch Rubaschow, Revolutionär der ersten Stunde und ranghohes Parteimitglied, wird im Zuge einer Säuberungswelle eines Morgens verhaftet und konterrevolutionärer Umtriebe angeklagt, die ein Attentat gegen den obersten Führer seines Landes beinhalten sollen. Obwohl er faktisch nichts dergleichen geplant hat und obwohl die Hoffnung, durch Zugeben einer Teilschuld den eigenen Kopf noch retten zu können, sich im Verlauf des Prozesses zerschlägt, gesteht Rubaschow in der Schlussverhandlung praktisch alle Taten, derer man ihn beschuldigt, auch die entscheidende, und wird hingerichtet. Grund für sein Verhalten ist ein ‚Erkenntnisprozess‘, in dem Rubaschow sich davon überzeugen lässt, als zumindest potenzieller Widerständler dem Verlauf der revolutionären Geschichte entgegengestanden zu haben und im eigenen Todesurteil nur die logische Fortführung der Elimination von Abweichlern sehen zu dürfen, die er zuvor selbst praktiziert hatte.

Arthur Koestler hat im Protagonisten seines Romans *Sonnenfinsternis* (1940) nach eigener Aussage mehrere der Hauptangeklagten der Moskauer Prozesse von 1937/38 synthetisiert, die entsprechende öffentliche Geständnisse vorgetragen hatten (Koestler 2017, 20; vgl. Möller 2016, 111). Da in diesen Angeklagten die mutmaßliche Macht totalitärer Ideologie, Subjekte zu formen, die ihrem Staat unmittelbarer angehören als sich selbst, sich zu kristallisieren scheint, lösten sie nicht nur zu Koestlers Zeiten eine Mischung von Faszination und Grauen aus, die außer Koestlers literarischem auch eine Vielzahl theoretischer Deutungsversuche auf den Plan rief. Die Hauptlinie der Kontroverse liegt hier in der Frage, ob eine Interpretation prioritär auf die Unbedingtheit der ideologischen Überzeugungen der Betroffenen oder aber auf die psychischen und physischen Druckmittel des totalitären Staates abheben sollte (Hellbeck 2009, 57).

Die Geständnisse in den Moskauer Schauprozessen richten somit quasi ein Brennglas auf die Frage nach dem Verhältnis von Totalitarismus und Ideologie, die Gegenstand der folgenden Überlegungen sein soll. Der Zusammenhang beider hat zunächst eine gewisse Selbstverständlichkeit, da totalitäre Herrschaft sich empirisch durch einen zentralen Stellenwert des Ideologischen auszeichnet: Sie wird keineswegs einfach ausgeübt, sondern als (dem Anspruch nach) wissensbasierte gerechtfertigt. Verbindlichkeit und Ausschließlichkeit eines bestimmten Legitimationsnarrativs werden allerdings dogmatisch festgelegt, statt aus kollektiver Wissensbildung zu resultieren (Lieber 1985, 109ff.; Pohlmann 1995, 10f.). Wie die Moskauer Geständnisse zeigen, wohnt diesem Verhältnis aber auch ein großes Irritationspotenzial für das Verständnis inne, denn es bedeutet die Möglichkeit, Ideologie, als dogmatisiertes Überzeugungs- beziehungsweise Glaubenssystem politischer Natur, absolut zu setzen, das heißt, zum Kern eines Herrschaftssystems zu machen.[1]

Fasst man die Verbindung zwischen Ideologie und Totalitarismus als ein Bedingungsverhältnis auf, bieten sich im Grundsatz zwei entgegengesetzte Deutungsmöglichkeiten an, die denen der oben angedeuteten Kontroverse entsprechen. Die eine besteht darin, den totalitären Exzess als eine der Ideologie bereits inhärente Möglichkeit zu betrachten, die in dieser Staatsform zur vollen Entfaltung kommt.[2] Der entgegengesetzte Ansatz betrachtet das Ideologische unter dem strukturanalytischen Aspekt totalitärer Staatlichkeit: Es erscheint dann, neben Kriterien wie dem Alleinvertretungsanspruch einer Einheitspartei, dem Führerprinzip, der Missachtung von individuellen

[1] Ein Nebenstrang der Totalitarismustheorie klassifiziert entsprechende Staatsformen deshalb als Ideokratien; vgl. Backes/Kailitz 2014.

[2] Als wohl eindeutigstes (und entsprechend problematisches) Beispiel hierfür mag Daniel Goldhagens These vom „eliminatorischen Antisemitismus“ dienen, der tief in der deutschen Geschichte verwurzelt gewesen sei und im Nationalsozialismus seine letzte Konsequenz entfaltet habe. Goldhagen will zwar nicht den Totalitarismus, sondern den Holocaust erklären, betrachtet aber das Lagersystem als mikrokosmisches Gesellschaftsmodell. Lager und politische Kultur erscheinen so gleichermaßen als Resultat einer Ideologisierung im Sinne der ‚deutschen‘ Spielart des Antisemitismus (Goldhagen 1996, 5ff., 13, 23, 455ff.).

Freiheitsrechten, dem geheimpolizeilich ausgeübten Terror und der Monopolisierung von Information als zugleich charakteristisches und funktionales Element dieser Staatsform, das zur Ermöglichung der übrigen beiträgt.[3] Doch während der erste Ansatz eine Antwort darauf schuldig bleibt, wie eine bestimmte Vorurteilsstruktur eine komplette Staatsform auszubilden vermag, für die sich – wie der klassische Vergleich zwischen Nationalsozialismus und Stalinismus zeigt – Parallelen finden, die auf ganz anderen ideologischen Prämissen aufbauen, kann der zweite nicht befriedigend erklären, worin die Kontinuität zwischen dem Ideologischen als allgemein-politischem Phänomen und der ihm im Totalitarismus zuwachsenden Rolle besteht.[4] Beide werden daher dem spezifischen Sinn der Kopplung nicht gerecht; denn sie unterwerfen die Erklärung des einen Terminus jeweils der Logik des anderen.

Im Folgenden soll gefragt werden, welche epistemisch-politischen Eigenschaften des Ideologischen dessen Systemischwerden in einer Staatsform ermöglichen. Hierfür werde ich zunächst auf die Deutungsangebote Marcel Gauchets und Hannah Arendts eingehen, da beide in der Frage, ob sich das Ideologische in die Logik des Totalitären einfügt oder ob es diese präformiert, vermittelnde Positionen einnehmen; ihr Vergleich wird allerdings zeigen, dass sie das beschriebene Problem zu einem gewissen Grad reproduzieren.[5] Deshalb werde ich anschließend versuchen, die Problematik der politisch-gesellschaftlichen ‚Totalisierbarkeit‘ von Ideologie als eine des (ideen-) geschichtlichen Moments zu reformulieren und in einem zeitspezifischen Subjektverständnis zu verorten. Ausgehend von Karl Mannheims 1929 gestellter Krisendiagnose, die die Omnipräsenz des Ideologischen – genauer: einer universalisierten ideologiekritischen Haltung – als Problem der gesellschaftlichen Gegenwart anspricht, stelle ich die These auf, dass das Totalitäre in gewisser Weise genau darauf antwortet. Zu betonen bleibt, dass alle drei Deutungsangebote sich auf die kontinentaleuropäischen Totalitarismen der 1930er und 1940er Jahre als einen nicht nur politiktheoretischen, sondern historischen Gegenstand beziehen.[6] Dass jedes der Angebote diesem auf seine Weise gerecht wird, werde ich anhand kursorischer Lektüren von Koestlers Roman verdeutlichen, in dem alle drei bereits angelegt sind.

Interaktionen des Epistemischen und des Politischen: zum Ideologiebegriff

Vorbereitend bedarf es eines Arbeitsbegriffs von Ideologie. Als Ausgangsthese wäre zu formulieren, dass es sich bei ihr um ein epistemisch-politisches Hybrid handelt, das man stärker auf die eine oder stärker auf die andere Komponente beziehen kann, das aber grundsätzlich beide impliziert. Betont man vor allem die erkenntnistheoretische Seite, wären Ideologien als epistemisch defizient zu beschreiben, da sie einseitige, interessengelenkte Komplexitätsreduktionen vollziehen und auf inadäquate Begriffe zurückgreifen (Celikates 2017, 62). Trotzdem kommt ihnen auch ein merkwürdiges Beharrungsvermögen zu, das Robin Celikates als „epistemische Resilienz“ bezeichnet (ebd., 59); seiner Auffassung nach ist diese durch die Implementierung der Ideologien in Praktiken und Institutionen zu erklären, die ihren Wahrheitswert gewissermaßen durch die mit ihrer Hilfe erzeugte Wirklich-

[3] Als primäre Vertreter dieses Ansatzes werden zumeist Friedrich und Brzezinski (1957) zitiert, vgl. als neueres Beispiel Jaschke 2006.

[4] Dass eine solche Kontinuität insofern gegeben ist, als auch demokratische Positionen als Ideologien beschrieben werden können, erkennen Friedrich und Brzezinski an. Doch da sie Ideologien als Aktionsprogramme definieren, d.h. funktional auf ihr Umsetzungspotenzial, nicht auf das sie bedingende Bewusstsein beziehen, liegt das Kriterium für die Charakterisierung einer Ideologie als totalitär ihnen zufolge in einer Form der Verwirklichung, die sich durch Anpassungsresistenz auszeichnet (Friedrich 1957, 27-28, 36).

[5] Oliver Marchart zufolge verbindet beide (wie auch Gauchets Mentor Claude Lefort) miteinander, dass sie im Feld der gegenwärtigen politischen Theorie gewissermaßen ortlos stehen, allenfalls an die Tradition des Republikanismus anschließen (Marchart 2015, 240).

[6] Eine Diskussion des Totalitarismusbegriffs kann hier nicht in gleichem Umfang wie für den Ideologiebegriff geleistet werden. Die hier diskutierten Ansätze verbindet, dass sie das Totalitäre nicht nur in einer dem Anspruch nach vollständigen Durchdringung alles Gesellschaftlichen durch diese Herrschaftsform, sondern eben auch in deren ‚ideokratischer‘ Ausgestaltung und in einer sich dieser unterwerfenden Subjektform verorten.

keit stützt. Epistemische Resilienz wird so als eine Art sozial-institutionelle Rückkopplungsschleife gedacht; als zentrales Problem erscheint dann der durch solche Zirkularität verhinderte epistemische Zugang zur Artikulation politischer Interessen.

Während dieser Ansatz die sozial-funktionale Seite des Ideologischen unterstreicht, lassen sich Ideologien aber zugleich in der Weise ansprechen, dass man sie – unter Betonung der subjektiv-epistemischen Seite – als für „unseren Weltbezug und damit den Deutungshorizont, in dem wir uns und die gesellschaftlichen Verhältnisse verstehen“, konstitutive „Überzeugungssysteme“ beschreibt (Jaeggi 2009, 268f.). Weniger vorsichtig formuliert, handelt es sich um das, was in der Marx’schen Tradition als „falsches Bewusstsein“ gilt und bei Karl Mannheim als „totaler“ Ideologiebegriff figuriert. Letzterer funktionalisiert Mannheim zufolge Denken auf eine bestimmte „Seinslage“ hin und identifiziert es, auf einer „noologische[n] Ebene“, als ein mit bestimmten Erlebnis- und Deutungsformen verbundenes „Gedankensystem“ (Mannheim 2015, 55).[7] So verstanden, impliziert „falsches Bewusstsein“ einerseits die genannten epistemischen Defizite, schließt andererseits aber eine Weltdeutung ein, deren Totalitätscharakter Mannheim betont, indem er auf ihre religiösen Wurzeln verweist. Festhalten ließe sich demnach, dass es sich bei Ideologien auch um Hybride zwischen Wissen und Glauben handelt, die den Wissenspart jenem Totalitätsanspruch unterwerfen, die der Glaubenspart impliziert. Ihre „Resilienz“ wäre dann dem Umstand zugeordnet, dass ein Moment von erkenntnismäßiger Uneinholbarkeit ihnen a priori eingeschrieben ist. Der Glaube als Ideologiekomponente ließe sich dementsprechend als Wissen vermeinendes Nicht-Wissen definieren.

Betrachtet man die Ideologie von der politischen Komponente her, dann wäre der Punkt, an dem das Politische die Epistemologie des Ideologischen am offenkundigsten durchdringt, mit Adorno (1990, 465) anzusprechen, der Ideologie als „Rechtfertigung“ definiert. Zu den nicht nur seiner Bestimmung zufolge damit einhergehenden epistemisch defizitären Momenten gehört die „naturalisierende Interpretation[] sozial konstituierter Phänomene“ (Celikates 2017, 62; vgl. Jaeggi 2009, 269). Politische Macht wird dann dadurch realisiert, dass eine solche Legitimierung von Herrschaftsverhältnissen das Artikulieren gleichberechtigter Gegenpositionen delegitimiert (Celikates 2017, 63f.; qua Erzeugung von politischer Homogenität wird Ideologie in diesem Verständnis also auf der sozial-funktionalen Ebene ‚totalisiert‘). Für Vertreter:innen der Kritischen Theorie geht dies zumeist mit der Überzeugung einher, dass Ideologie auf die Rechtfertigung *gegebener* gesellschaftlicher Verhältnisse zielt, also existierende Machtverhältnisse legitimiert (Adorno 1990, 465; Jaeggi 2009, 269). Wie insbesondere Karl Mannheim herausarbeitet, können allerdings auch (noch) nicht gegebene Verhältnisse ideologisch gerechtfertigt werden: Insofern als sie eine Gesamtdeutung des Sozialen von einer bestimmten, existenziell bedingten Position aus formuliert, die notwendigerweise ausgewählte Aspekte privilegiert, kann im Grunde jede politische Überzeugung als Ideologie angesprochen werden. Dementsprechend finden bei Mannheim die Selbstlegitimierungen der Herrschenden bei den von der Macht Ausgeschlossenen ein komplementäres Äquivalent, das Mannheim (2015, 36) als Utopie anspricht, weil es das Gegebene nicht verselbstverständlicht, sondern vernachlässigt.

[7] Letzteres unterscheidet den „totalen“ von einem „partikularen“, psychologisch argumentierenden Ideologiebegriff (Mannheim 2015, 53ff.).

Auch wenn man zurückhaltend darin sein mag, jede politische Haltung als ideologisch anzusprechen, wird man festhalten können, dass jede Ideologie politisch ist.[8] Mit Claude Lefort wäre aber darauf hinzuweisen, dass zwischen ihrem Wissensaspekt und ihrer politischen Dimension ein Spannungsverhältnis gegeben ist: Da in modernen Gesellschaften Herrschaft nicht mehr über Transzendenz legitimiert werden kann, müssen diese das machtförmige Instituieren des Sozialen einem Diskurs überantworten, der ein Gesellschaftsmodell und somit Herrschaft begründet. Da die Macht sich, als Ort der politischen Repräsentation, für Lefort ebenso sehr aus dem Gesellschaftlichen herleitet wie sie selbst diesem Form gibt, kann dieser Diskurs seine Legitimationsfunktion nur als ein wissensbasierter erfüllen. Denn er muss, in der Immanenz, auf die Gesellschaft selbst, also die Division des Sozialen in unterschiedliche Akteure, Bezug nehmen und ist dadurch auch ihrem historischen Wandel unterworfen, auf den er jeweils reagiert. Wäre er schlicht der Diskurs *der* Macht (und nicht einer *über* die Macht), könnte er sie nicht legitimieren. Die Funktion der Ideologie, die für ihn eine Art Sekundärphänomen des instituierenden Diskurses darstellt, sieht auch Lefort darin, Herrschaftsverhältnisse zu naturalisieren: Ihr kommt eine den Wandel stillstellende, Macht stabilisierende Funktion zu. Doch dass sie mit der Macht nicht ohne weiteres zusammenfallen kann, weil sie Wissen zu sein behauptet, gilt auch für die Ideologie (Lefort 1978, 487f.; 509ff.). Zwar geschieht, wie Lefort ebenfalls feststellt, im Totalitarismus genau dies (ebd., 533ff.); das aber bedeutet, dass Ideologie aufhören muss, Diskurs zu sein (also ein Prozess, in dem sich Wissen erst bildet).

Für das Thema dieses Aufsatzes ergeben sich aus den vorigen Überlegungen zwei Fragen. Die erste, ausgehend von Mannheim zu stellende, lautet: Wenn in jeder Ideologie, als Weltdeutungsschema, ein totalisierendes Moment angelegt ist, könnte es dann nicht, historisch gesehen, sehr viel öfter zum Entstehen von Totalitarismen kommen, als das bisher der Fall war? Und müsste nicht, darüber hinaus, aus jeder politischen Position ein Totalitarismus entstehen können? Dass etwa liberales Denken totalitär werden kann, liegt nicht auf der Hand.[9]

Die zweite Frage ergibt sich von Lefort aus und lässt sich wie folgt formulieren: Wenn das Epistemische und das Politische in der Ideologie nicht nur zusammengehören, sondern auch different bleiben müssen, wie und mit welchen Konsequenzen gelingt es dem Totalitarismus dann, beides zu fusionieren? Und was hat ihn in den Augen seiner Anhänger trotz dieser Operation legitimiert – wenn doch das epistemisch Defizitäre der Ideologie gerade da sichtbar werden könnte, wo sie verabsolutiert wird und ihr herrschaftsstabilisierender Charakter sich gerade deshalb quasi selbst offenbart?[10] Diese Frage beinhaltet auch eine Dimension, die man als totalitäre Subjektivierung ansprechen kann: Denn Anhänger:innen müssen die machtlegitimatorischen Denkakte selbst vollziehen, ohne die eigene kognitive Autonomie im Vollzug preiszugeben.

[8] ‚Falsche‘ Überzeugungen nicht auf die Gesellschaft bezogener (also unpolitischer) Natur lassen sich nicht als Ideologien bezeichnen (Celikates 2017, 63).

[9] Ulrich Bröckling zufolge verdient die (neo-)liberale Gouvernamentalität unserer Tage das Attribut des Totalitären sehr wohl (2007, 283ff.); auch Hannah Arendt räumt die Möglichkeit eines Totalitärwerdens des Liberalen als zumindest theoretische ein (dessen empirisches Nichtvorkommen jedoch zu begründen sei; 1953, 80).

[10] Während Adorno angesichts dieses Problems dem totalitären Gedankengut die Dignität von Ideologien überhaupt ab- und lediglich psycho- oder sozio-technische Qualitäten zuspricht (Adorno 1990, 465ff.), formuliert Albrecht Koschorke anhand einschlägiger Passagen aus Hitlers *Mein Kampf* die These, dass gerade die ungenierte Zurschaustellung des machttechnischen Aspekts von Ideologie mobilisieren sollte – zumindest einen interessierten Teil der Gefolgschaft (Koschorke 2016, 48ff.). Beide abstrahieren in dem Punkt allerdings vom Gegenstand des Ideologischen.

Totalitarismus als historischer Kulminationspunkt säkularer Religion: Marcel Gauchet

Die erste Position, die ich mit Blick auf die gestellten Fragen betrachten möchte, ist die Marcel Gauchets. Dessen theoretischer Standpunkt lässt sich insofern mit dem Mannheims vergleichen, als er alle politischen Positionierungen als Ideologien anspricht. Gleiches gilt für den Umstand, dass er deren religiöse historische Tiefendimension thematisiert: Der „politische Glaube“ beerbt ihm zufolge den religiösen und kann – zumindest für eine bestimmte historische Phase – als „säkulare Religion“ definiert werden (Gauchet 2002, 92; 98; 106). Denn bei Gauchet ergibt sich diese Gleichsetzung aus einem großangelegten, in der Mehrzahl seiner Arbeiten verfolgten historischen Deutungsentwurf zur politischen Geschichte der westlichen Gesellschaften, die er als deren „Ausgang aus der Religion“ auffasst.^[11] Dieses Narrativ sieht einen Platz sowohl für die Ideologien als auch für den Totalitarismus vor. Gauchets Grundgedanke besteht darin, die Entwicklungsgeschichte der westlichen Gesellschaften als den progressiven Übergang von einem heteronomen Gesellschaftsmodell, dessen legitimierender Bezugspunkt ein transzendenter ist, zu einem Modell der Autonomie zu beschreiben, in dem Gesellschaften sich, basierend auf einem Diskurs über sich selbst, ihr Gesetz selbst, also aus der Immanenz heraus, geben. Für das Politische (und damit den Totalitarismus) bedeutsam ist, dass sich diese gesellschaftlichen Selbstverhältnisse auf der Zeitachse abbilden: Während die heteronomen, religiösen Gesellschaften, die die Möglichkeit, sich selbst zu gestalten, leugnen, ihren Bezugspunkt im Vergangenen, in der Tradition finden, Transzendenz also gewissermaßen in Vorzeitigkeit verlagern (wie bei der Erblichkeit des Königtums), kann die gesellschaftliche Autonomie sich nur in die Zukunft projizieren, in ein Werden, über das sie selbst bestimmt. Referenzpunkt ist hier also die Gesellschaft selber. Als sich selbst in die Zukunft entwerfende und sich qua politischer Entscheidung selbst hervorbringende braucht die Gesellschaft jedoch einen Diskurs, der aus dem Verständnis ihrer selbst heraus Optionen begründet und entsprechendes Handeln legitimiert; diesen Diskurs bestimmt Gauchet als Ideologie (ebd., 91ff.; vgl. Cohen 2012, 94ff.). In dieser These erweist Gauchet sich einerseits als der Schüler Leforts, der er ist; andererseits kassiert er dessen Unterscheidung zwischen instituierendem und im engeren Sinne ideologischem, weil dissimulierendem und naturalisierendem Diskurs.^[12] Was seine Ideologiedefinition an dieser Stelle an epistemischer Bestimmung verliert, gewinnt sie an anderer dadurch, dass Gauchet der Ideologie neben der Wissens- eine Glaubenskomponente zuschreibt; statt durch die Okkultation von Gewusstem ist Ideologie hier durch die Orientierung am Nicht-Wissbaren charakterisiert. Denn ihr Glaubensaspekt begründet sich durch die Zeitachse: Insofern die Selbsterklärung der Gesellschaft, die die Ideologie leistet, eine Erklärung ihres *Werdens* ist, kommt der Ideologie neben dem rationalen, gesellschaftstheoretischen Part auch ein irrationaler, prophetischer zu. In ihm hat die gesellschaftsfundierende Funktion des Religiösen ein Nachleben, denn der Glaubenspart des Ideologischen sucht die für die heteronomen Gesellschaftsformen charakteristische Vorstellung von gesellschaftlicher Einheit in der Zukunft wiederherzustellen. Das Religiöse der Ideologie strebt also einem Ende der Geschichte zu, das für jede der politischen Familien anders ausfällt: autoritär

[11] Paul Zawadski verweist auf die potenzielle epistemologische Problematik der Identifikation von Ideologie und politischer Religion (wissen, dass man glaubt, heißt nicht glauben, dass man weiß), hebt aber hervor, dass Gauchet das Nachleben des Religiösen als eine unbewusste Dimension des Politischen versteht (Zawadski 2012, 147ff., 156).

[12] In den 1970er Jahren, als seine säkularreligionshistorische Perspektive sich erst vorsichtig andeutet, verwendet Gauchet noch einen sich unmittelbar auf Lefort berufenden Ideologiebegriff (vgl. Gauchet 2005).

für die Konservativen, autoregulativ für die Liberalen und egalitär für die Sozialist:innen. Der Fluchtpunkt jeder politischen Ideologie ist damit die säkulare Religion (Gauchet 2002, 97f.; 104f.).

Daraus könnte nun folgen, dass jeder politischen Familie der ihr gemäße Totalitarismus zukäme, denn als säkulare Religion definiert Gauchet diesen in seiner 2010 publizierten Totalitarismusstudie (2010, 544f.). Dass dem nicht so ist, hat erneut Gründe, die sich auf die historische Zeitachse beziehen. Gauchet versteht den Totalitarismus als Kulminationspunkt eines Prozesses erstens der Ausweitung des Ideologischen in dem Sinne, dass vom neunzehnten zum zwanzigsten Jahrhundert hin immer mehr Bereiche der sozialen Entwicklung in die mögliche Selbstgestaltung der Gesellschaft einbezogen werden, und zweitens einer Radikalisierung des Ideologischen, insofern als die gesellschaftliche Macht zur Selbstproduktion als immer größer erscheint und der mögliche revolutionäre Bruch mit der Gegenwart als immer radikaler (ebd., 70ff.). Säkulare Religionen sind die totalitären Ideologien Gauchets Verständnis nach deshalb, weil sie zwar vom Geschichtlichen, also der Immanenz, ausgehen, dieses aber so zu beherrschen versprechen, dass sie es zu einem Ende bringen, womit sie das transzendente Gesellschaftsmodell wiederbeleben. Es bieten sich den säkularen Religionen damit aber nur zwei, und zwar jeweils paradoxe, Formen an: auf der sozialistisch-stalinistischen Seite die, das wissenschaftlich definierte Ende der Geschichte herbeizuführen, dabei aber die religiöse Strukturierung der angewandten Mittel zu ignorieren, auf der konservativ-revolutionären beziehungsweise nazistischen Seite die, sich der Rückkehr zur heteronomen Gesellschaftsform und ihren religiösen Implikationen zwar bewusst zu sein, aber die säkularisierte Basis zu verkennen, die man ihr gibt (der Liberalismus fällt aus dieser Gegenüberstellung heraus, weil er das Ende der Geschichte als bereits gekommen ansieht; ebd., 104ff.; 547). Entscheidend für das Totalitärwerden können einer Ideologie ist hier, ob sie das Geschichtliche als aus dem gegenwärtigen Moment heraus mach- oder beherrschbares versteht. Dieser Anspruch, das gesellschaftliche Werden in seiner letzten Konsequenz bestimmen zu können, führt im Gegenzug zur Getriebenheit der Totalitarismen, ihrer permanenten Flucht nach vorn (ebd., 525ff.; 543). Die Totalitarismen sind somit in zwei Hinsichten als in sich paradoxe charakterisiert: Zeitlich betrachtet sind sie sowohl revolutionär als auch auf eine Stillstellung des Geschichtlichen ausgerichtet, machtlogisch suchen sie Autonomie und Heteronomie gleichzeitig zu realisieren (ebd., 113; 547). Legitimiert werden kann der Anspruch auf Beherrschung des Geschichtsverlaufs aber nur durch die Ideologien: Die postulierte Allmacht des Politischen im Totalitarismus ist nur als Funktion der ihnen unterstellten Allwissenheit erklärbar. Gauchet definiert die Totalitarismen dementsprechend als Ideokratien (ebd., 519f.; 539ff., 543). Der vermessene Anspruch dieser Ideologien auf Wissenschaftlichkeit ist dabei das unmittelbare und funktionale Komplement ihres religiösen Absolutheitsanspruchs, muss dieser doch aus der Immanenz heraus, als intellektuelles Inbesitznehmen der Welt erfüllt werden (ebd., 528; 534).

Gauchets Antwort auf die historische Frage, ob Totalitarismus jederzeit möglich wäre, fällt angesichts seines Geschichtsmodells negativ aus, denn das Nachleben des Religiösen sei nur zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt stark genug gewesen, um in das widersprüchliche und autodestruktive Ideal einer mit den Mitteln der Autonomie hervorzubringenden he-

teronomen Gesellschaftsform zu münden (ebd., 516f.; 544f.). In der zweiten der oben gestellten Fragen – der, wie der Totalitarismus das Epistemische mit dem Politischen fusionieren kann, obwohl dieses Epistemische ein defizitäres ist, das ihn fundierende Wissen also droht, als Ideologie kenntlich zu werden – bleibt seine Antwort insofern eher undifferenziert, als die Entscheidung, das Wissens- dem Glaubensmoment und damit der Zukünftigkeit zu unterstellen, die Frage nach der Selbstlegitimierung der Herrschenden letztlich umgeht. Zwar wird mittels der Ideologie die Aspiration auf das Totale zu einem intellektuellen Projekt, das jeden Einzelnen an der Rechtfertigung eines kollektiven Interesses partizipieren lässt, deren säkular-religiöse Dimension zugleich Glaube und Fanatismus ermöglicht (ebd., 530f.; 545f.) – doch offen bleibt, wie es gelingt, Wissen in Glauben zu transformieren und Glauben als Wissen auszugeben.

Liest man Gauchets Thesen mit Koestlers *Sonnenfinsternis*, bestätigt sich einerseits die Bedeutung des Historischen in seiner politisch-religiösen Dimension, andererseits aber auch die Irritation, die die Gleichsetzung des Wissens von der Historie mit der Historie selbst für den bereithält, der sie als Ideologie erkennt. So hat Rubaschow, als er Abweichler ahndete, zwar selbst nach dem Dogma gehandelt, dass die Partei nicht irren könne, weil sie die „Verkörperung der revolutionären Idee in der Geschichte“ sei, ja deren „Willen“ ins Werk setze (Koestler 2017, 53; 79), und unterwirft sich am Ende selbst diesem Gesetz (ebd., 221); er erkennt aber auch, dass in der Gegenwart nicht zu entscheiden ist, wer in der Zukunft Recht behalten wird (Machthaber oder Zweifler), und stellt fest: „Wir üben das Handwerk des Propheten aus ohne seine Gabe.“ (ebd., 98) Solange man die Gedanken von „No. 1“ (Stalin) nicht lesen könne, bleibe Politik „Schwarze Magie“ und Geschichte „Orakel“ (ebd., 32).

Ideologie als willentliche Selbst-Gleichschaltung: Hannah Arendt

Für die epistemische Problematik der Ideologie zeigt Hannah Arendt sich sensibler, mutmaßlich weil sie den politisch-religiösen Erklärungsansatz nicht teilt; aber auch für sie ist das Verhältnis des Totalitären zum Historischen entscheidend. Nicht nur davon, dass es ein so „verrücktes Ding“ wie eine „wissenschaftliche Weltanschauung“ geben könne, zeigt Arendt sich frappiert (Arendt 1986, 962), sondern speziell von dem Paradox, dass es den totalitären Bewegungen möglich erscheint, von der Geschichte legitimiert zu sein und sie – in der vermeintlichen (Natur-)Gesetzlichkeit ihres Verlaufs – zugleich selbst zu machen; sei es in Stalins Rede von „absterbenden Klassen“, die er dann selbst liquidierte, oder in Hitlers später aus eigenem Antrieb erfüllter Prophezeiung, dass ein vom „Finanzjudentum“ angezettelter Krieg gegen Deutschland mit der „Vernichtung der jüdischen Rasse in Europa“ enden werde. Voraussetzung hierfür ist die Überzeugung totalitärer Herrscher, sich im Bündnis mit (naturalisierter) Geschichte oder (historisierter) Natur zu befinden, sodass sie sich als „interpretierende[] Agent[en] voraussagbarer Kräfte“ gerieren können (ebd., 741; vgl. 938). Auch für Arendt sind sie also mit der Zukunft im Bunde; das totalitäre Prinzip lautet ihr zufolge aber, dass Tatsachen sind, was geschaffen werden kann. Totalitä-

re Ideologie in ihrem Verständnis ist nicht nachgeholte Legitimation, wie es die Definition von Ideologie als Rechtfertigung nahelegen würde, sondern vorwegnehmende Legitimierung (ebd., 740ff.).

Wesentlich für den Zusammenhang von Totalitarismus und Ideologie nach Arendt ist allerdings, dass sie, im Gegensatz zu Gauchet, weniger von der Geschichte als vom politischen System her denkt. Deshalb verbindet sich Ideologie bei ihr mit dem Herrschaftsinstrument des Terrors: Denn einerseits ist Terror zwar das Mittel, das es erlaubt, totalitäre Doktrinen in Wirklichkeit zu verwandeln, andererseits ist er für Arendt offenbar das entscheidendere Definiens des Totalitären, aus dem die Funktion des Ideologischen folgt. So betrachtet sie Terror einerseits als eine aktive Exekution von Geschichts- oder Naturgesetzen, die deren „Befreiung“ dienen soll (ebd., 727; 955); andererseits macht Terror – nicht Ideologie – Arendt zufolge das „Wesen“ totalitärer Herrschaft aus (ebd., 961). Deren primäres Ziel bestehe darin, den Menschen als autonom handelndes Individuum zu eliminieren – daher die Bedeutung der Konzentrationslager, denen die Beweisführung darüber obliegt, dass Menschen sich zu bloßen „Reaktionsbündeln“ reduzieren lassen (ebd., 907). Die Funktion der Ideologie ist dem offenbar nachgeordnet: Indem sie das Herleiten von Entscheidungen aus Begründungen durch die bloße „Einsicht“ in bestehende Bewegungsgesetze ersetzt, dient sie dazu, Täter wie Opfer für ihre Rolle geistig zu „präparieren“ (ebd., 961). Es kommen daher für den Totalitarismus nur solche Ideologien in Frage, die – als Kampf der Klassen oder Rassen – solche Bewegungsgesetze beinhalten. Das entscheidende Moment der Kopplung liegt darin, dass diesem Prozess im gleichen Maße historische Realität wie logische Konsistenz unterstellt werden; dies erlaubt das Prinzip der Voraussage und letztlich das der Umsetzung.

Aus dem Primat des Terrors folgt, dass sich die erste oben formulierte Frage – ob aus jeder Ideologie ein Totalitarismus entstehen kann – sich für Arendt nicht unmittelbar stellt. Dennoch geht sie davon aus, dass im Totalitarismus das „eigentliche Wesen“ der Ideologien ans Licht getreten sei, obwohl diese nicht per se totalitär seien (ebd., 964; vgl. 961; 963). Als „totalitäre Elemente“, die allem ideologischen Denken eigen sind, identifiziert sie erstens, dass sie sich nur mit dem Bewegenden befassen und demnach nicht das Gegebene, sondern vor allem das werdende und vergehende erklären wollen („Rasse“ verstünden die Nationalsozialisten als etwas, das die Deutschen erst zu werden hätten, ausgehend von der SS; vgl. ebd., 855); totalitär sind Ideologien dabei auch in ihrem Vergangenen, Gegenwart und Zukunft übergreifenden explikativen Herrschaftsanspruch. Zweitens lösen sie sich so von jeder Wahrnehmung des Faktischen, von der Erfahrung; drittens schließlich kompensieren sie dies, indem sie von Wirklichkeitswahrnehmung auf Beweisführung umstellen. Das Deduzieren wird dabei zum Mittel, die als wirklich vorausgesetzten geschichtlich-natürlichen Prozesse mitzuvollziehen, an ihnen zu partizipieren (ebd., 964f.). Aus der Zusammenschau dieser drei Punkte ergibt sich eine grundlegende Definition: Ideologie besteht darin, „aus einer Idee eine Prämisse zu machen, aus einer Einsicht in das, was ist, eine Voraussetzung für das, was sich [...] ereignen soll“ (ebd., 967). Die letzte Konsequenz hieraus hätten erst Stalin und Hitler gezogen. Als eindruckliches Beispiel hierfür dient Arendt die Ahndung „möglicher“, genauer: als notwendigerweise wirklich erwarteter Verbrechen – auch dann,

wenn diese faktisch nicht begangen wurden (ebd., 886f.; 967f.). Damit schließt sich der Kreis zum Totalitarismus als Terrorherrschaft: „Die Tyrannei des zwangsläufigen Schlußfolgers“, so Arendt, „die unser Verstand jederzeit über uns selbst loslassen kann, ist der innere Zwang, mit dem wir uns selbst in den äußeren Zwang des Terrors einschalten und uns an ihn gleichschalten“ (ebd., 969). Diese Logik erklärt ihr zufolge die absurden Geständnisse der Subversion angeklagter Parteigänger des Systems in den Moskauer Prozessen. Das entscheidende Moment, das Ideologie in Arendts Augen totalitarismusfähig macht, ist demnach die Verwechslung von logisch-deduktiver „Stimmigkeit“ und Sinn (ebd.).

Die Anerkennung des epistemisch Defizitären der Ideologie, das bei Gauchet unterbelichtet bleibt, erfolgt bei Arendt also gleich zweifach: Es liegt nicht nur in der Wirklichkeitsinadäquatheit, sondern auch in der irren Konsequenz der Ideologie. Auf die Frage, warum gerade diese Stimmigkeit (deren Nähe zum Wahnsinn Arendt wiederholt betont) herrschaftslegitimierend wirken konnte, antwortet Arendt aber letztlich nur mit deren herrschaftslogischer Funktionalität als Gleichschaltung an den Terror. Da Ideologie (auch nicht-totalitäre) in Arendts Sinne jedoch nicht das Bestehende rechtfertigt, sondern etwas, dem Geltung verschafft werden muss – was in der totalitären Konsequenz nicht nur Beweisführung durch Realisierung, sondern auch die Ausweitung des Geltungsbereichs bis zur Weltherrschaft einschließt (ebd., 865; 940; 948f.) – könnte sie den Terror genauso gut als Konsequenz der Ideologie werten. Mit Claude Lefort ließe sich zudem fragen, ob Arendts Erklärungsansatz nicht eine Autorität von Geschichte oder Natur voraussetzt, die nicht hinreichend begründet wird (Lefort 2002, 450ff.). Sie als Autoritäten anzuerkennen, hätte vermutlich bedeutet, Geschichte und Natur als säkularreligiöse Entitäten zu interpretieren; mit der Kritik, dass sie das Politisch-Religiöse des Totalitarismus verkenne, obwohl sie die spirituelle Misere der Massen doch beschreibe, wurde Arendt auch von Eric Voegelin (1953, 73f.) konfrontiert. Dass sie, ihm antwortend, stattdessen auf die gesellschaftliche Atomisierung und interessens-indifferente „Selbstlosigkeit“ totalitärer Subjekte verweist, lässt die Implikationen ihres Ideologiebegriffs noch einmal deutlicher werden (Arendt 1953, 81f.). Bereits in der Totalitarismusstudie hatte sie die Geständnisse der Moskauer Prozesse als Rettung der Selbstachtung durch inneren Vollzug von Logik angesichts einer Isolation gedeutet, die „eine Situation [...] geistiger und sozialer Heimatlosigkeit“ auf die Spitze treibt (Arendt 1986, 747f.). Totalitäre Ideologie ist demnach eine geistige Leistung, die der Einzelne für sich vollziehen können muss, um dem Gesetz der Bewegung aus sich selbst heraus zu folgen, die ihm aber keine „Überzeugung“ verschaffen darf: Letztere würde einen Stand- und somit Ruhepunkt bedeuten, wo permanente Mobilisierbarkeit vonnöten ist (vgl. ebd., 937; 961; 970). Deshalb ist das Essentielle der Ideologie für Arendt gerade nicht Glaube, sondern Logik.

Eine solche Deutung von Ideologie stützt *Sonnenfinsternis* ganz offensichtlich (auch wenn Koestler zugleich nicht mit Anspielungen auf das Politisch-Theologische des Stalinismus geizt) – und das nicht nur, weil er das „Zu-Ende-Denken“ als eine bei den Revolutionären zum (inneren) „Zwang“ gewordene Haltung identifiziert und betont, wie gerade die soziale Isolation in der Einzelhaft diesem zuarbeitet (Koestler 2017, 97f.; 105). Denn auch der Roman beschreibt, wie „Prämissen von unanfechtbarer Logik“ und „unwi-

derlegbare[] Deduktionen“ in einem „Amoklauf der reinen Vernunft“ enden (ebd., 226), und spricht den Realitätsverlust an, der darin liegt, zwischen oppositioneller Gesinnung und daraus „logisch“ folgender Tat nicht mehr zu unterscheiden (ebd., 172; 174). Auch Rubaschow wird dementsprechend für ein nur mögliches, aber nicht wirkliches Verbrechen hingerichtet (ebd., 195; 198). Weniger eindeutig verhält sich der Roman zu der Frage, ob ideologische Konsequenz als Funktion von Terrorherrschaft zu deuten ist oder nicht. Einerseits wird Rubaschow als Belastungszeuge eine durch Folter so zum ‚Reflexbündel‘ präparierte Person vorgeführt, dass sie Anschuldigungen quasi auf Knopfdruck liefert (ebd., 183f.), andererseits wundert Rubaschow (der Schlafentzug und Blendlampe offenbar nicht so wertet) sich beim Verhör darüber, dass er nicht gefoltert werde und erhält zur Antwort, dass der „politische Nutzen“ seiner Aussage im Schauprozess „in ihrer Freiwilligkeit liegen [wird]“ (ebd., 196). Von diesem Nutzen lässt Rubaschow sich überzeugen, obwohl er weiß, dass der Tod ihm sicher ist, obwohl Angst und Druck also keine Rolle zu spielen bräuchten.

Kontrastive Partizipation. Überlegungen zur Historischen Epistemologie der totalitären Ideologie

Mit Blick auf die eingangs gestellten Fragen lässt sich resümieren, dass Gauchet eher eine Antwort auf die erste Frage – diejenige nach der historischen Herleitung und Spezifität des Totalitarismus – findet, während Arendt genauer analysiert, wie das Epistemisch-Defizitäre der Ideologie für das Politisch-Totalitäre mobilisiert werden kann, also vor allem die zweite Frage beantwortet. Beide bieten Erklärungen für die Verbindung von Ideologie und Totalitarismus an; letztlich stehen sich aber auch bei Gauchet und Arendt ein genealogisches, ideologiebasiertes und ein auf dem Totalitären als System begründetes Modell gegenüber, was offenbar jeweils nur eine der beiden Fragen sinnvoll zu fokussieren erlaubt.^[13] Ich möchte Ideologie und Totalitarismus deshalb im dritten Schritt von einem Gesichtspunkt aus beleuchten, der nicht nach einer Bedingungsrelation zwischen beiden fragt, sondern danach, ob sich ihr Zusammenhang als solcher historisch kontextualisieren lässt. Ließe diese Vermutung sich bestätigen, wäre damit sowohl eine Antwort auf die Frage nach der historischen Spezifität des Totalitären als auch auf die nach der Konsistenz seiner Funktionalisierung des Ideologischen gegeben, denn das Ideologische wie das Totalitäre wären dann ineinandergreifende Teile eines übergeordneten Denkschemas. Den (hier nicht umfassend darstellbaren) Rahmen für diesen Deutungsversuch bildet eine Wissens- und Theoriegeschichte des Subjekts, die politikgeschichtliche Denkfiguren mit solchen der zeitgenössischen Philosophie und Psychologie parallelisiert. Zwei solcher Denkfiguren traten bereits im Vergleich zwischen Gauchet, Arendt und Koestler zutage. Erstens zeigte sich, dass für die Kopplung von Ideologie und Totalitarismus (zumindest in der Form, in der sie sich in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts präsentiert) das Historische eine bedeutsame Rolle spielt, genauer: das Historische in einem totalisierenden Ausblick, in dem es je von Neuem als Ganzes verfügbar gemacht werden soll. Ein solches Zeitkonzept charakterisiert aber keineswegs nur das politische Denken dieser historischen Phase: Philosophie und Psycho(patho)logie

^[13] Lars Rensmanns Vorschlag zur Gruppierung von Totalitarismustheorien (2004) klassifiziert diejenige Friedrichs als herrschaftsstrukturelle, diejenige Arendts als genealogische und diejenigen Leforts und Gauchets als demokratietheoretische. Auf Voegelin antwortend, distanziert Arendt sich allerdings von ihrem Buchtitel „Origins of Totalitarianism“, betont ihr Interesse an der „elemental structure“ des Totalitarismus und bestätigt so die obige Einordnung (Arendt 1953, 78).

konzipieren die Selbstverortung des Subjekts in der Zeit in ganz ähnlicher Weise. Hier lässt sich auf Heideggers Zeitbegriff aus *Sein und Zeit* verweisen, demzufolge man, von der Zukunft her auf die Gegenwart zurückkommend, diese als entscheidenden Moment konstituiert. Dieser Ansatz faltet sich bei verschiedenen Autoren in zwei komplementäre Momente aus, die in den 1930er Jahren paradigmatisch von Eugène Minkowski und Gaston Bachelard vertreten werden. Während Minkowski (1995) eine Zeittheorie entwirft, in der es vor allem um ein Mitschwingen mit einem (metaphysisch gefassten) Werden geht, zu dem man sich grundsätzlich in seiner Totalität verhält, stellt Bachelard (1992) den Augenblick in den Vordergrund, von dem aus je das Ganze der Zeit neu zu entwerfen ist, in einer engen Verknüpfung von Extratemporalität und Neubeginn (vgl. Janßen 2020, 362ff.). Die doppelte Zeitlichkeit von Partizipation an einer historischen ‚Bewegung‘ einerseits und ‚Machbarkeit‘ der Geschichte andererseits, die bei Gauchet wie bei Arendt deutlich wurde, erscheint damit als weniger totalitarismusspezifisch, als deren Thesen es nahelegen könnten. Und auch die Ideologietheorie Karl Mannheims operiert mit ähnlichen Prämissen: So sei das letztgültige Wertungskriterium für „falsches Bewusstsein“ nicht, ob es einem „absoluten, ewig gleichen Sein gegenüber versagt [...], sondern einem in stets neuen seelischen Bezügen sich neugestaltenden Sein gegenüber“ – das heißt, ob es einer dem „Werden“ gegenüber unververtretbaren „Starrheit“ verfällt (Mannheim 2015, 79; 83; vgl. Corsten 2010, 120ff.). Eine zweite Denkfigur, die erlaubt, das Totalitäre in einem über das Politische hinausreichenden Diskursraum zu verorten, liegt in der totalitär-ideologischen Realitätsproblematik, die Arendt in die (etymologisch durchaus sinnfällige) Formel fasst, dass Tatsachen seien, was geschaffen werden kann. Eine vergleichbare Verschmelzung von Faktizität und Aktivität wird in den 1930er Jahren einerseits in der Philosophie formuliert, wo Ernst Mally (1935, 15) die Grundbedeutung von Wirklichkeit als „Wirkwesen“, das heißt zugleich als Ausdruck und als Dynamik identifiziert, andererseits in der Psychiatrie, wo Pierre Janet von „Realisationen“ spricht und damit die subjektive Konstitution von Wirklichkeit als je ganzer und sinnhafter meint, unabhängig davon, ob sie in bestimmten Fällen als wahnhaft zu klassifizieren wäre (Janet 1935).

Ich möchte die vorigen Beobachtungen als Hinweise darauf werten, dass der Zusammenhang von Ideologie und Totalitarismus, wie er sich im zweiten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts präsentiert, in einem breiteren diskurshistorischen Feld verortet werden kann, im Folgenden aber eine dritte Denkfigur in den Vordergrund stellen, die mir für die Art, in der das Ideologische zu dieser Zeit reflektiert wird, besonders relevant zu sein scheint: die Intersubjektivität und das damit einhergehende Verständnis des Subjekts. Sie erlaubt meines Erachtens eine Antwort auf die Frage, wie die Verabsolutierung des Ideologischen im Totalitären möglich ist. Die oben diskutierten Erklärungen hierfür befriedigen nicht restlos; Arendts nicht, weil sie diese letztlich als einen Zwang erscheinen lässt, der die Vergleichbarkeit von totalitärer und nicht-totalitärer Ideologie wieder in Frage stellt; Gauchets nicht, weil der potenzielle Konflikt zwischen Wissen und Legitimierung nur als obsessive Verwissenschaftlichung des vorauszusetzenden Glaubens in Erscheinung tritt. Doch warum kann Glaube Wissen subsumieren und Stimmigkeit über Sinn stehen? Wie konnte das so offenkundig Irrsinnige der totalitären Ideologien mobilisierend wirken? Die hier vorzuschlagende Hypothese lau-

tet: Sind historisch-epistemologische Bedingungen dafür gegeben, dass man ideologisch sein *wollen* kann, weil ein bestimmtes Subjektverständnis dies legitimiert, kann das Ideologische genau deshalb totalitär werden. Der Konflikt, ob dies von der Ideologie oder von der Politik her zu entschlüsseln sei, wäre dann durch Einbezug einer Ebene entschärft, auf der das Epistemische selbst sozial konstituiert ist (nicht als Aus- oder Einschluss von Gruppen, sondern als kollektive Einstimmung auf bestimmte, je nach Kontext unverfänglich wirkende Denkmuster). Indizien, die für eine offene Affirmation des Ideologischen im Totalitarismus sprechen, lassen sich in Beobachtungen Victor Klemperers finden: etwa darin, dass die Alltagssprache des NS mit dem Begriff „Weltanschauung“ ein positiv konnotiertes Äquivalent anbot, oder darin, dass sie das Wort „fanatisch“ exzessiv und mit positiver Wertung gebrauchte (Klemperer 1975, 36f.; 80f.; 186). Albrecht Koschorke (2016, 57) betont in seiner Hitler-Analyse den dezisionistischen Aspekt des Ideologischen: „Einigkeit in der Entschiedenheit“ und nicht das Festhalten an bestimmten Glaubensgrundsätzen habe die Akteure des NS verbunden. Für die Sowjetunion stellen Friedrich und Brzezinski fest, dass die marxistische Einsicht, dass Ideologien Werkzeuge im Klassenkampf seien, deren politische Rolle keineswegs vermindert, sondern ihren aktiven Einsatz bei der Indoktrination der Massen nach sich gezogen habe (Friedrich 1957, 25).

Beinhaltet also ein zeitspezifisches Verständnis von Weltanschauung respektive Ideologie diese Möglichkeiten auch schon, bevor ihr politisches Potenzial zur Entfaltung kommt? Anlass zu dieser Vermutung könnte Karl Jaspers' Definition von Weltanschauung bieten; ihr zufolge spricht diese Wissen in einer Ganzheitsdimension an, in der es sich mit Wertungen verbindet. „Weltanschauung“ meint so „das Letzte und das Totale des Menschen, sowohl subjektiv als Erlebnis und Kraft und Gesinnung, wie objektiv als gegenständlich gestaltete Welt“ (Jaspers 1919, 1). Nähert sich Jaspers hier der ‚Innenseite‘ von Ideologie als einem sowohl partikularisierten als auch totalisierenden Standpunkt, tut Karl Mannheims „totaler“ Ideologiebegriff dies von außen, wenn er konstatiert, dass in jeder als politische Position vorgebrachten Weltdeutung nicht nur ein „Weltwollen“ artikuliert wird, sondern auch eine begrenzte Erkenntnislage identifiziert werden kann. Jedes politische Bewusstsein ist dann als falsches Bewusstsein ansprechbar – und wird so angesprochen (Mannheim 2015, 60; 68). Relevant für mein historisches Argument ist dabei der Umstand, dass Mannheim selbst seine Ideologietheorie 1929 mit einer Krisendiagnose verbindet: Dass Wissen *nur noch* als situierendes wahrgenommen werde, wertet er als existenzielle Problematik seiner Gegenwart (ebd., 36; 51; 59f.). Das Komplement der Ideologie, die Ideologiekritik, ist für Mannheim nicht nur ein spezifischer Erkenntnismodus, sondern eine auf „radikaler Enthüllung“ basierende „moderne Geisteswaffe“ (ebd. 37). Denn sie hat nicht etwa nur zum Ziel, die Rede des Gegners vor Dritten zu delegitimieren, sondern dessen Vertrauen in sein eigenes Denken zu zerstören, da sie seine Bewusstseinsstruktur als ganze diskreditiert. Umgekehrt zwingt sie aber auch dazu, „den eigenen Gedanken gegenüber auf der Hut zu sein“ (ebd., 51; vgl. 60). Jeder Zugriff auf Faktizität, auch der eigene, kann somit als Intentionalität bloßgestellt werden. In diesem Zusammenhang formuliert Mannheim Überlegungen, in denen das Konzept der politischen Religionen anklingt: In der modernen Analyse des falschen Bewusstseins wird „aus dem früheren ‚Anathema‘ [...] eine auf strikte Beweisführung sich stüt-

zende Kritik“, und das heißt, dass ihr Bezugspunkt nicht mehr, wie bei religiösen Konflikten, transzendent, sondern weltimmanent ist. Darin aber liegt die beständige Möglichkeit, den Anderen erkenntnistheoretisch und ontologisch niedriger zu bewerten (ebd., 65f.). Nachdem er einen wertfreien erwogen hat, plädiert Mannheim letztlich zwar für einen wertenden (den oben skizzierten zeitlich fundierten) Ideologiebegriff; dieser soll in seinem „Relationismus“ jedoch der Vielfalt des politischen Ganzen gerecht werden. Das impliziert, dass man den eigenen Standpunkt als ideologischen, weil notwendig situierten, anerkennt (ebd., 70ff.; 92).

Dass Mannheim zeitdiagnostisch insofern richtig liegt, als er hiermit ein Subjekt-konzept formuliert, das seine Zeitgenossen teilen, legt eine Vergleichbarkeit seiner Wissenssoziologie mit der ebenfalls 1929 publizierten Dialogizitätstheorie Michail Bachtins nahe. Deren Grundgedanke besteht gleichfalls darin, dass eine Vielfalt „ideologischer“ Bewusstseine einander gegenüberstehen, wobei Ideologie weniger als Gedankensystem denn als in einem Standpunkt verwurzelte Weltanschauung zu verstehen ist. Auch in Bachtins Konzeption ‚relativieren‘ diese Weltanschauungen einander nicht in dem Sinne, dass ein davon abhebbarer, übergeordneter Standpunkt möglich wäre. Vielmehr ‚relationieren‘ sie einander, mit Mannheim gesprochen, in der Weise, dass ihre Bezogenheit auf- und ihr Gegensatz zueinander ein sie verbindendes Spannungsverhältnis erzeugt. Dies schließt den Standpunkt des sie darstellenden Autors ein, der folglich nicht objektivieren, sondern auch sich selbst nur positionieren kann.[14] Was sich bei Bachtin als Möglichkeit egalitärer Vielfalt darstellt, zeigt sich bei Mannheim insofern als Krise, als ein übergeordneter Standpunkt bereits unmöglich scheint, Hierarchisierungen aber wechselseitig angestrebt werden.[15] Der positive Ausblick, den Mannheim dennoch an seine Krisendiagnose knüpft, wirkt insofern bemüht, als er den Weg zur besten Erkenntnis der Lage darin sieht, die Krise zu vertiefen (Mannheim 2015, 51). Es lässt ahnen, dass Mannheims Analyse subjekthistorisch an einem Kippunkt steht, den ich als Wende ins Paranoide charakterisieren möchte. Sie setzt die Möglichkeit voraus, dass das Aufeinanderbezogensein gleichermaßen erkenntnisbeschränkter und gegeneinander gerichteter ideologischer Standpunkte oder Bewusstseine in der konstant gefühlten Bedrohung des eigenen Bewusstseins *durch* ein fremdes und dem permanenten Bemächtigungsversuch *gegenüber* dem fremden endet, ohne dass in dieser Gegnerschaft jemals vermittelt werden könnte.

Nun ist die Identifikation der totalitären Ideologie mit der Paranoia seit Horkheimers und Adornos Antisemitismus-Analyse ein Topos (Horkheimer/Adorno 1988, 196ff.); zudem fehlt in kaum einem Merkmalskatalog zur totalitären Herrschaft beziehungsweise Ideologie der Hinweis auf deren grundlegende Ausrichtung an einem Freund-Feind-Schema, das sich in seiner wissensverbrämt-manichäischen Struktur als paranoisches Muster charakterisieren lässt (Jaschke 2006, 36f.; Pohlmann 1995, 12f.). Beide laufen auf die Annahme hinaus, dass totalitäre Ideologie, insoweit sie bestimmte anthropologische Muster mobilisiert, ein zwar politisch erzeugtes, aber nichtsdestoweniger psychologisiertes historisches Subjekt voraussetzt.[16] Die hier vertretene These besagt etwas anderes, auch wenn sie sich mit solchen Analysen berührt: Sie versteht Ideologie und (totalitäre) Paranoia als benachbarte Koordinaten in einem zusammenhängenden Diskursfeld, das eine spezifische Subjekt-konzeption voraussetzt. Zu diesem Ensem-

[14] Vgl. Bachtin 1985, 53; 87; 104; 107; 109. Die Ausgabe folgt der überarbeiteten Version der *Probleme der Poetik Dostoevskijs* von 1963, ich zitiere jedoch nur in der russischen Erstfassung enthaltene Passagen.

[15] Wie Galin Tihanov (2000) darlegt, fällt die positive Wertung der Dialogizität in der frühen Fassung von Bachtins Dostoevskij-Studie deutlich ambivalenter aus als in der von 1963: 1929 konstatiert auch Bachtin eine Krise, die er der sozialen Desorientierung der Intelligenzija und dem Fehlen eines „Wir“ zuschreibt. Dieses Postulat erachtet Tihanov als zentrale These der Erstfassung (80; 192ff.; 200f.).

[16] Das gilt auch für Albrecht Koschorke Beobachtung, dass sich der Hitler'sche Fanatismus durch eine radikale Aufkündigung des Dialogs auszeichne, die zugleich „obsessiv“ auf den Gegner bezogen bleibe und ihren Antrieb aus einer „paranoid übersteigerte[n] Hellsichtigkeit“ beziehe (Koschorke 2016, 62f.; 76).

ble gehören in der zeitgenössischen Psychologie und Psychiatrie formulierte Positionen, die Momente der Partizipation, auch als gegnerischer, betonen. So leitet Pierre Janet die Symptome der Paranoia aus der Grundform sozialen Handelns ab, die in „geteilten“ Akten bestehe. Paradigmatisch hierfür sei die Form des Befehls, an dessen Zustandekommen beide Involvierten partizipierten, in der aktiven wie auch in der leidenden Position; auch jeder Sprechakt sei nicht nur ein Sprechen, sondern zugleich ein „Gesprochenwerden“ (Janet 1932, 223ff.; 420f.). Das Konzept Janets impliziert also, einer partizipativen Beziehung, die zwischen Individuen gar nicht wirklich zu unterscheiden erlaubt, trotzdem ein Machtgefälle einzuschreiben. Noch einen Schritt weiter geht hierin der Kinderpsychologe Henri Wallon: Bei ihm folgt aus der Machtbeziehung auch Gegnerschaft. Er beschreibt, wie Kleinkinder an affektiven Situationen, auch solchen der Domination und Unterwerfung, immer als ganzen teilhätten, unabhängig von der dabei eingenommenen Rolle; was für Babys noch ungeteilte Einheit sei, nehme später komplexere Formen an, etwa in Phänomenen wie der Eifersucht, in der man vom (bereits als fremdes bewussten) Erleben eines rivalisierenden Anderen quasi besessen sei (Wallon 1932, 757ff.).

Vor dem Hintergrund dieses Denkmusters, das ich als ‚kontrastive Partizipation‘ bezeichnen möchte, könnte eine Konjunktur des Ideologischen dadurch erklärt werden, dass ein Modus der intellektuell-affektiven und in sozialer Hinsicht mit positivem oder negativem Vorzeichen versehenen Partizipation zum plausiblen Schema nicht etwa nur von Fremd- sondern auch von Selbstdeutungen wird. Pathologisierende Lesarten fallen in das Spektrum der dabei möglichen Deutungen, sind aber eine Frage des jeweiligen Standpunkts und Gegenstands. Verständlich machen möchte ich diese These zunächst anhand des 1932 publizierten Romans *Zeit, vorwärts!* (so der wörtlich übersetzte Originaltitel) von Valentin Kataev, der als Klassiker des sozialistischen Realismus der Stalinzeit gilt. Kataev schreibt eine von Bachtin bereits formulierte, als Dialogizität positiv wertbare Möglichkeit – nämlich die, dass ein (ideologisches) „Wort“ zweistimmig sein kann (Bachtin 1985) – im skizzierten ‚paranoiden‘ Sinne um. In dem in *Zeit, vorwärts!* beschriebenen Zementwerk kursiert unter den positiv charakterisierten Beschäftigten der Gedanke, dass man antreten könnte, einen anderswo aufgestellten Arbeitsrekord zu brechen. Von den negativ charakterisierten wird aber der – durchaus begründete – Gegengedanke in Umlauf gebracht, dass man so die Qualität des Produkts gefährden würde. Dieser letztere Gedanke bemächtigt sich des leitenden Ingenieurs in einer zentralen Szene in einer Weise, die von ihm als parasitär und lähmend, ja als Infektion mit einem epidemisch kursierenden Erreger empfunden wird (auf die der Körper allerdings unbewusst bereits mit der Produktion von „Gegengift“ reagiert; Kataev 1947, 74). Später, nachdem der Rekord erreicht ist, versucht sein Gegenspieler, seine Negativprophezeiung dadurch wahr zu machen, dass er die nächste Brigade zum Übertreffen antreibt; nun plötzlich führt der Ingenieur die negativistische Position affirmativ im Mund (ebd., 348f.). In gewisser Weise ‚relationieren‘ beide hier bereits feststehende ideologische Positionen – aber so, dass deren kämpferischer Gegensatz unaufhebbar und jede eine Bedrohung für die andere bleibt, obwohl sie zugleich deren Korrektur darstellt (das heißt, sie ‚relativieren‘ sie gerade nicht). Mannheims Vorstellung von Ideologiekritik als Geisteswaffe, die das Vertrauen des Gegners ins eigene Denken unterhöhlen

soll, und der daraus folgende Imperativ, auch den eigenen Gedanken gegenüber auf der Hut zu sein, findet hier also eine bedenklich konsequente Umsetzung.

Denn die biologisierende Deutung von Befall und innerer Abwehrreaktion, die Kataevs Ingenieur vornimmt, verweist auf ein für totalitäre Ideologien typisches Denkmuster, das man mit dem Begriff der Immunisierung beschreiben kann. Hans-Joachim Lieber (1985, 115) zufolge besteht dieses darin, dass nur Angehörige des jeweils „mystifizierten“ Kollektivs „zur Erkenntnis der aufgegebenen historisch-gesellschaftlich-politischen Wahrheit befähigt“ sind – aber offensichtlich eben auch darin, dass sie sich gegen widersacherische Wahrheiten wappnen müssen. Exemplarisch bringt diesen Grundsatz Gottfried Benn zur Anwendung, als er einen Privatbrief Klaus Manns mit einer Radioansprache beantwortet, die den Adressaten im Dunkel der Kollektivanrede „literarische Emigranten“ belässt. Reichlich daraus zitierend, denunziert Benn diesen Brief als den Versuch, ihn, Benn, vorab zu einem Ausgeschlossenen der neuen Macht zu erklären und dementsprechend zu einem Bekenntnis zur Gegenseite zu bewegen – worauf er mit einer Deklaration seiner Regimetreue reagiert. Die Immunisierungslogik kommt hier insofern zur Anwendung, als Benn nicht nur den Ausgereisten jede Dialogfähigkeit abspricht, da nur vom geschichtlichen Prozess direkt Erfasste zu deren Erkenntnis befähigt seien, sondern auch die eigene Unfähigkeit ausstellt, die „wie aus einem anderen Erdzeitalter“ herüberklingende Rede des Angesprochenen überhaupt zu verstehen (Benn 1987, 25).

Das Wort „geht von Mund zu Mund“, aber es „vergißt [...] seinen Weg nicht“, heißt es bei Bachtin, denn es bleibe der „Macht“ seines Ausgangskontexts unterworfen (1985, 225). Dabei beschreibt schon Bachtin die (in der Parodie gegebene) Möglichkeit, das Wort zur „Kampfarena“ zu machen (ebd., 216), und er wertet dies durchaus als eine Gefahr für die Integrität des Subjekts.^[17] Dafür, dass dies bei den Nationalsozialisten zu einem Grundprinzip ideologischen Sprechens geworden ist, lässt sich Klemperers Beobachtung anführen, dass das liebste Satzzeichen der Nationalsozialisten nicht etwa das Ausrufezeichen, sondern das Anführungszeichen gewesen sei: nämlich das der höhnisch abwertenden Wiederverwendung gegnerischer Rede (Klemperer 1975, 96f.). Auch sie lässt sich als eine ideologische Immunisierungstaktik verstehen. Das Komplement dazu bildet die Erwartung, dass auch das Denken des größten Gegners zu unterwandern sei: Sie kommt nicht nur in der von Klemperer referierten Behauptung der Nationalsozialisten zum Ausdruck, dass auch in den Konzentrationslagern das Plebiszit pro Hitler überwiegend bejahend ausgefallen sei (ebd., 56), sondern auch in dem von Bruno Bettelheim (1979, 57) bezeugten Umstand, dass bei Einweisung ins Lager ein Dokument zu unterzeichnen war, in dem man sich mit seiner Inhaftierung und der dabei erfolgten Behandlung einverstanden zeigte.

Man versteht vor diesem Hintergrund besser, dass die Angeklagten der Moskauer Prozesse zwar vielfach die ihnen zur Last gelegten Taten zurückwiesen, sich aber bereitwillig des „geistigen Dualismus“ und der Korruption ihres Selbst beschuldigten und bestrebt zeigten, den inneren Feind auszumerzen, der sie befallen hatte, während die Anklage ihnen genau dies als Heuchelei und Verstellung auslegte (Hellbeck 2009, 63ff.; 71f.). Diesen Aspekt greift auch Koestlers *Sonnenfinsternis* auf, und es lässt sich behaupten, dass die Handlung des Romans die beschriebene Wende vom Ideologiekriti-

[17] Tihanov (2000) zufolge muss die Erstfassung von Bachtins Studie so gelesen werden, dass Dialogizität nicht etwa eine Vielfalt wirklicher Stimmen, sondern einen im Grunde auf das einzelne Subjekt beschränkten „kathartischen“ Vorgang bedeutet, in dem dieses fremde Stimmen „domestiziert“ und damit einer inneren Bedrohung Herr wird (197ff.).

schen zum Paranoid-Totalitären präzise nachvollzieht. So wird (der bereits zweifelnde) Rubaschow zunächst von seinem (noch als regimetreu geltenden) früheren Revolutions-Weggefährten Iwanoff verhört; zwischen ihnen steht dabei zur Debatte, wer beanspruchen darf, das revolutionäre „Wir“ noch zu vertreten (Koestler 2017, 84; 94). Iwanoff spekuliert dabei auf den ‚Dualismus‘ Rubaschows, indem er ihm verspricht, er werde durch das Zugeben einer Teilschuld seinen Kopf retten und später in die Politik zurückkehren können, was auch verfängt (ebd., 94; 121). Des „Zynismus“ beschuldigt, wird Iwanoff jedoch kurz darauf selbst aus dem Verkehr gezogen (ebd., 195). Handelte es sich hier um einen fast ebenbürtigen Machtkampf darum, wer dem je anderen ideologische Verblendung nachweisen konnte, zielt die Methode des zweiten Verhörführers Gletkin auf Rubaschows restlose innere Kapitulation, ohne Überlebensversprechen. Die von ihm verlesene Anklageschrift kommt Rubaschow zunächst wie ein „Wahnsystem“ vor, weil sie aus ihm belanglos erscheinenden Begebenheiten ein kohärent konterrevolutionäres Handeln deduziert (ebd., 169f.; 191ff.). Dass es Gletkin trotzdem gelingt, Rubaschow zur Akzeptanz der Anklage zu bewegen, liegt daran, dass er ihm als „Beweise“ Belastungszeugen vorführt, denen gegenüber Rubaschow tatsächlich Zweifel an der politischen Führung artikuliert hatte und die ihm nun als „fleischgewordene Konsequenz seiner Logik“ erscheinen (ebd., 91). Indem Gletkin Rubaschows Überzeugungen zu einer sozialen Größe ‚objektiviert‘, unterstellt er ihn einem konterrevolutionären Wir, gegen das Rubaschow kein anderes mehr mobilisieren kann. So wird die bedingungslose Kapitulation zur letzten Konsequenz, die Rubaschow daraus zieht, die Gefahr des inneren Dualismus erkannt zu haben: Solange niemand wissen könne, wer recht behält, drehe der Machtkampf sich darum, wessen „Glaube an die Richtigkeit der eigenen Deduktion“ der stärkste ist – und da er selbst nicht mehr an die eigene Unfehlbarkeit glaube, sei er verloren (ebd., 98f.).

Wie die vorangegangenen Ausführungen zeigen sollten, tritt in der Denkfigur, die Intersubjektivität im Modus der ‚kontrastiven Partizipation‘ erfasst, ein Subjektkonzept zutage, das erlaubt, Formen politischen Denkens zu analogen zeitspezifischen Denkmustern jenseits des Politischen in Beziehung zu setzen und so den Zusammenhang zwischen dem Ideologischen und dem Totalitären als Teil eines zusammenhängenden Diskursfeldes zu identifizieren. Dieser Zusammenhang wird also in einer qualitativen historischen Spezifität gesucht, angesichts derer sich die Frage, ob der Totalitarismus sich aus einer Ideologie *heraus* entwickelt habe, als partiell falsch gestellt erscheint. Zugleich macht diese Denkfigur deutlich, warum zwischen freiem Denkkakt und herrschaftslegitimatorischer Funktion des Ideologischen keine Dissonanz aufzutreten braucht: Pro und Contra werden von vornherein nach dem Besessenheits-/Immunsierungsschema gedeutet, woraus folgt, dass Erkenntnisfortschritt niemals in einer (über das Gegebene hinausweisenden) Synthese, sondern nur in reaffirmierter Parteilichkeit liegen kann. [18]

[18] Dass dieser Nachweis nicht nur über ein Muster von Intersubjektivität, sondern auch über eines des Realitätsbezugs geführt werden kann, hoffe ich an anderer Stelle zu zeigen.

Literatur

- Adorno, T. W. (1990) Beitrag zur Ideologienlehre. In: Tiedemann, R. (ed.) *Gesammelte Schriften. Vol. 8: Soziologische Schriften I*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Arendt, H. (1953) A reply. In: *The Review of Politics* 15(1): 76-84.
- Arendt, H. (1986) *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München; Zürich: Piper.
- Bachelard, G. (1992) *L'intuition de l'instant*. Paris: Stock.
- Bachtin, M. (1985) *Probleme der Poetik Dostoevskijs*. Frankfurt a. M. u. a.: Ullstein.
- Backes, U.; Kailitz, S. (2014) (eds.) *Ideokratien im Vergleich. Legitimation – Kooptation – Repression*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Benn, G. (1987) Antwort an die literarischen Emigranten. In: Schuster, G. (ed.) *Sämtliche Werke. Stuttgarter Ausgabe. Vol. IV: Prosa 2*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Bettelheim, B. (1979) *Surviving and Other Essays*. New York: Knopf.
- Bröckling, U. (2007) *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Celikates, R. (2017) Epistemische Ungerechtigkeit, Loopingeffekte und Ideologiekritik. Eine sozialphilosophische Perspektive. In: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 2: 53-72.
- Cohen, J. (2012) *Die wiedererlangte Autonomie. Subjekt und Politik in der französischen Kritik an Foucault*. Baden-Baden: Nomos.
- Corsten, M. (2010) *Karl Mannheims Kulturosoziologie. Eine Einführung*. Frankfurt a. M.; New York: Campus.
- Friedrich, C. J. (1957) *Totalitäre Diktatur*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Gauchet, M. (2002) Croyances religieuses, croyances politiques. In: ders. *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard.
- Gauchet, M. (2005) L'expérience totalitaire et la pensée de la politique. In: ders. *La condition politique*. Paris: Gallimard.
- Gauchet, M. (2010) *L'Avènement de la démocratie. Vol. III: A l'épreuve des totalitarismes, 1914-1974*. Paris: Gallimard.
- Goldhagen, D. J. (1996) *Hitler's willing executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*. New York: Alfred A. Knopf.
- Hellbeck, J. (2009) With Hegel to Salvation: Bukharin's Other Trial. In: *Representations* 107(1): 56-90.
- Horkheimer, M.; Adorno, T. W. (1988) Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung. In: dies. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Jaeggi, R. (2009) Was ist Ideologiekritik? In: Jaeggi, R.; Wesche, T. (eds.) *Was ist Kritik?*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Janet, P. (1932) Les sentiments dans le délire de persécution. In: *Journal de psychologie* 29: 171-240, 401-460.
- Janet, P. (1935) Réalisation et interprétation. In: *Annales médico-psychologiques* 93(2): 329-368.
- Janßen, S. (2020) Zeit haben, Zeit erleiden, Zeit sein. Psychopathologische Eigenzeiten 1880-1950. In: Gamper, M. (ed.) *Ästhetische Eigenzeiten der Wissenschaften*. Hannover: Wehrhahn.
- Janaschke, H. (2006) *Politischer Extremismus*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Jaspers, K. (1919) *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Springer.
- Kataev, V. (1947) *Im Sturmschritt vorwärts*. Berlin: SWA-Verlag.
- Klemperer, V. (1975) *LTI. Notizbuch eines Philologen*. Leipzig: Reclam.
- Koestler, A. (2017) *Sonnenfinsternis*. Coesfeldt: Elsinor.
- Koschorke, A. (2016) *Adolf Hitlers Mein Kampf. Zur Poetik des Nationalsozialismus*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Lefort, C. (1978) Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes. In: ders. *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard.
- Lefort, C. (2002) Thinking with and against Hannah Arendt. In: *Hannah Arendt's The origins of totalitarianism. Fifty years later. Social research* 69(2).
- Lieber, H. (1985) *Ideologie. Eine historisch-systematische Einführung*. Paderborn u. a.: Schöningh.
- Mally, E. (1935) *Erlebnis und Wirklichkeit. Einleitung zur Philosophie der Natürlichen Weltauffassung*. Leipzig: Klinkhardt.
- Mannheim, K. (2015) *Ideologie und Utopie*. Mit einer Einleitung von Jürgen Kaube. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Marchart, O. (2015) Die politische Theorie des zivilgesellschaftlichen Republikanismus: Claude Lefort und Marcel Gauchet. In: Brodocz, A.; Schaal, G. (eds.) *Politische Theorien der Gegenwart II: Eine Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Minkowski, E. (1995) *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*. Paris: PUF.
- Möller, H. (2016) Arthur Koestler: Sonnenfinsternis. In: Möller, H.; Čubar'jan, A. (eds.) *Deutsch-russische Kulturbeziehungen im 20. Jahrhundert. Einflüsse und Wechselwirkungen*. Berlin; Boston: De Gruyter.
- Pohlmann, F. (1995) *Ideologie, Herrschaftsorganisation und Terror im Nationalsozialismus*. Dresden: Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung.
- Rensmann, L. (2004) Totalitarismus. In: Göhler, G.; Iser, M.; Kerner, I. (eds.) *Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Tihanov, G. (2000) *The Master and the Slave. Lukács, Bakhtin, and the Ideas of Their Time*. Oxford: Clarendon Press.
- Voegelin, E. (1953) The Origins of Totalitarianism. In: *The Review of Politics* 15(1): 68-76.
- Wallon, H. (1932) La conscience de soi chez l'enfant de trois mois à trois ans. In: *Journal de psychologie normale et pathologique* 29: 744-783.
- Zawadski, P. (2012) De l'immuable au changeant. Le devenir des religions séculières chez Marcel Gauchet. In: Arènes, J. et al. *L'anthropologie de Marcel Gauchet. Analyse et débats*. Colloque des 14 et 15 octobre 2011 au Collège des Bernardins. Paris: Lethielleux.