

# DAS IDEOLOGIEPROBLEM IN DEN AUSSEROKZIDENTALEN GESELLSCHAFTEN AM BEISPIEL DES MODERNEN ORIENTS

BASSAM TIBI

Der Ideologie-Begriff gehört heute in der sozialwissenschaftlichen Diskussion zu den am unschärfsten verwendeten Begriffen. Ein Sozialwissenschaftler, der mit seinen Begriffen unscharf arbeitet, kommt dem Vorurteil mancher Disziplin über seinen eigenen Wissenschaftszweig entgegen, demzufolge die Sozialwissenschaft eine schöngeistige, lediglich verbale, unverbindliche Disziplin sei. Ehe wir uns unserem empirischen Gegenstand zuwenden, werden wir einen einleitenden Exkurs über den von uns verwendeten Begriff unternehmen.

## 1) Ideologie und Ideologiekritik: Versuch einer Begriffsbestimmung:

Bereits 1951 beklagte sich Max Horkheimer in seinem Beitrag zur Festschrift von L. v. Wiese über den Umgang mit dem Ideologiebegriff und beschrieb diesen Mißstand: „Unter dem Namen ‚Ideologie‘ wird heute nur selten ein prägnanter Begriff gedacht. Das Wort ist wie viele andere . . . aus der philosophischen und wissenschaftlichen Literatur in den alltäglichen Sprachgebrauch eingedrungen. Man könnte sagen, das theoretische Profil sei verlorengegangen, denn hinter der allgemeinen Vorstellung schwingt nur noch eine vage Erinnerung an die theoretischen Gebilde mit, in denen der heute entleerte Begriff seinen Sinn gewonnen hat. Unter Ideologie versteht man sehr häufig nichts anderes als jede Art gedanklicher Zusammenhänge, eine Theorie, eine Vorstellung im einzelnen oder Geistiges überhaupt“<sup>1</sup>. In der Tat: Selbst in der wissenschaftlichen Literatur hat sich dieser entleerte Begriff von Ideologie durchgesetzt. Wenn von Ideologie im Orient z. B. die Rede ist, dann wird in der Regel die dortige geistige Tradition gemeint sein.

Der Ideologie-Begriff geht auf die seit dem Ende des 18. Jahrhunderts geführte Diskussion zurück, als Ursprünge von Ideen zum Gegenstand philosophischen Denkens wurden. Man versuchte, die Abhängigkeit der Ideen voneinander zu untersuchen und den Ursprung dieses Komplexes im menschlichen Körper und in den in ihm stattfindenden physiologischen Vorgängen zu suchen. Seit dieser Tradition wird die Abhängigkeit des Geistes von der Materie unterstellt, die hier als Physis begriffen wird. Ideologie umschreibt in dieser Tradition die Abhängigkeit des Geistes von grob materiellen Vorgängen, weshalb diese Tradition (als ein) „physiologischer Materialismus“ genannt wird.

In der modernen Ideologienlehre findet eine neue Akzentuierung in dieser Begriffsbestimmung statt. In der Marx'schen Theorie wird das Bewußtsein „nicht bloß abhängig von den körperlichen Vorgängen im einzelnen Menschen, sondern von der grundlegenden Struktur der Gesellschaft betrachtet“<sup>2</sup>. Damit war die Überbau-Konzeption geboren, die die Gesellschaft im Rahmen eines Überbau-Unterbau-Schemas unterteilt: Individuelles Denken existiert nur im Kontext der gesamten Kultursphäre, aus der sich der Überbau dann konstituiert. Obwohl Marx nirgends ein Überbau-Unterbau-Schema konstruierte, reduziert sich im post-Marx'schen Marxismus die Ideologie-Kritik auf eine materialistische Überbau-Kon-

1 Max Horkheimer, „Ideologie und Handeln“, wieder abgedruckt in: Horkheimer/Adorno, *Sociologica II*, Frankfurt/M. 1973<sup>3</sup>, S. 38 ff, hierzu S. 38.

2 *Ibid.*, S. 39.

zeption. Immerhin kannte der Marx'sche Ideologie-Begriff noch die philosophische Unterscheidung von Wahrem und Falschem, insofern Ideologie als „Schein“, also als Falsches, wengleich ein gesellschaftlich Notwendiges begriffen wurde. Diese Differenzierung geht im totalen Ideologiebegriff der Wissenssoziologie verloren, der gegen den Marxismus Front machen wollte, dessen Überbaukonzeption jedoch voll, in einer vulgarisierten Form, übernahm. Sämtliches Denken wird zum Überbau, zur Ideologie. Jede Vorstellung wird in der Wissenssoziologie einer sozialen Schicht zugeordnet, „jedes Weltbild, so lehrt sie, ist durch die Perspektive von einem kennzeichnenden gesellschaftlichen Standpunkt aus bedingt“<sup>2a</sup>, schreibt Horkheimer. Jedes Denken wird in der anti-marxistischen Wissenssoziologie gleich wie in dem heute verbreiteten Vulgärmarxismus zu einem standpunktgebundenen, oder, wie Helmuth Plessner sagt, „eine zur allgemein menschlichen Seinsweise nivellierte ‚Spannung von Unterbau und Überbau‘“<sup>3</sup>.

Für Wissenssoziologen und für Vulgärmarxisten ist jedes Denken „ideologisch“. Der Wissenssoziologe geht vom totalen Ideologie-Begriff, der Marxist von seiner Überbau-Konzeption aus, in der selbst der Marxismus zur „Ideologie des Proletariats“ wird, obwohl bei Marx die Theorie noch Ideologiekritik war. Gegen beide Richtungen wettern die Szientivisten, für die die Wissenschaft sich von der Ideologie abhebt. Ideologie, einst eine philosophische Kategorie, degradiert, im Anschluß an diesen unscharfen Umgang mit den Begriffen, zum Schimpfwort für Politiker, die jeweils gegnerisches Denken als Ideologie abqualifizieren. Aber Wissenschaftler schließen sich an, so daß der Ideologieverdacht nicht mehr analytisch bleibt, sondern zur Waffe gegen Andersdenkende wird.

Wir schließen uns dem schon von Helmuth Plessner 1953 formulierten Plädoyer an, daß „gegen solche Loslösung des Ideologiebegriffs aus seinem ursprünglichen Ideenverband und gegen seine gewissermaßen technische Umdeutung zu unverbindlichem Gebrauch in der empirischen Forschung . . . endlich Front gemacht werden“ muß<sup>4</sup>. Allerdings kann eine Rückkehr zum Idealismus keine Alternative zur Überbaukonzeption sein. Beiden haftet der Reduktionismus an. Während die Überbaukonzeption Geist auf Materie reduziert und diese als Sozialstruktur deutet, wird Gesellschaft in der anderen Konzeption als Produkt des Geistes angesehen. Dies ist nicht bloß wissenschaftsgeschichtlich im klassischen Idealismus geschehen. In der modernen amerikanischen Sozialwissenschaft dominiert dieser Idealismus in einer sanierten Form. Der Geist, der hier als Norm- und Wertsystem auftaucht, prägt die Gesellschaft. Die in der amerikanischen Sozialwissenschaft dominierende Modernisierungstheorie ist, „wie auch die neuere Handlungstheorie, auf die sie zurückweist, geprägt durch ein ausgesprochen normativ-subjektivistisches Vorurteil“<sup>5</sup>.

2a Ibid., S. 41.

3 Helmuth Plessner, „Abwandlungen des Ideologiedenkens“, wieder abgedruckt in: Kurt Lenk (ed.), *Ideologie, Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, Neuwied 1971<sup>5</sup>, S. 265 ff, hierzu S. 281.

4 Ibid.

5 Gerhard Brandt, *Industrialisierung, Modernisierung, gesellschaftliche Entwicklung. Anmerkungen zum Stand gesamtgesellschaftlicher Analysen*“, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Bd. 1 (1972), H. 1, S. 5 ff, hierzu S. 7.

Wenn wir hier von der Modernisierungstheorie generalisierend im Anschluß an den Frankfurter Soziologen Gerhard Brandt als einer „normativ-subjektivistischen Theorie“ ausgehen, übersehen wir gewiß feine Differenzen zwischen den einzelnen Modernisierungstheoretikern. Dennoch erscheint es uns legitim, einen groben Raster von jeder Theorie als einen repräsentativen paradigmatischen Rahmen dieser Theorie darzustellen. Wir gehen hier von der Wissenschaftstheorie von Thomas S. Kuhn aus (*Die Struktur Wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt/M. 1967), nach der es keine reife wissenschaftliche Forschung ohne ein für den betreffenden Wissenschaftszweig verbindliches Paradigma gibt. „Die Erwerbung eines Paradigmas . . . ist ein Zeichen der Reife in der Entwicklung jedes besonderen wissenschaftlichen Fachgebietes“ (S.30). Wir können unterstellen, daß die amerikanische Sozialwissenschaft dieses Stadium der Reife erreicht hat, so daß sie über ein Paradigma verfügt, nämlich das systemtheoretische Modernisierungsparadigma. Nun stellt sich die Frage, wie sich die Pluralität wissenschaftlicher Ansätze mit dem Dominieren eines Paradigmas in einem Wissenschaftszweig erklären läßt. Nach Kuhn „gehen die Mitglieder einer voll entwickelten wissenschaftlichen Gemeinschaft bei ihrer Arbeit von einem einzelnen Paradigma oder einer Reihe eng verwandter Paradigmata aus“ (S. 213), d. h., daß die unterschiedlichen Ansätze doch eine Zugehörigkeit zu einem Paradigma aufweisen; ansonsten handelt es sich um zwei eng verwandte Paradigmata. In der amerikanischen Sozialwissenschaft dominiert das Modernisierungsparadigma. Almonds formalisiertes Paradigma (*Comparative Politics*, Boston 1966) und Bendix' historisch orientiertes Paradigma („Tradition and Modernity Reconsidered“, in: *Comparat. Stud. Soc. Hist.*, 1967) wären nach Kuhns Wissenschaftstheorie zwei eng verwandte

Eine der führenden neomarxistischen Schulen in der Bundesrepublik, deren Vertreter sich in der Zeitschrift „Probleme des Klassenkampfes“ (ProKla) artikulieren, wird unter den Sozialwissenschaftlern ein „Zirkel der Ableiter“ genannt. Diese Neomarxisten reduzieren die Gesellschaft auf eine Bewegung des Kapitals, die nur begrifflich erfaßt werden kann. Diese Bewegung ist „das Wesen“, Hegelisch ausgedrückt, aus dem alle „Erscheinungen“ als Epiphänomene kategorial abgeleitet werden können, daher die Bezeichnung „Ableiter“. Die Methode der Kapitalableiter, nach der Ideologie aus der Bewegung des Kapitals abgeleitet werden kann, ist zwar nicht vulgärmarxistisch wie die Methode des Sowjetmarxismus, die die ganze Weltgeschichte auf eine Aufeinanderfolge von Produktionsweisen (Urgesellschaft, Sklavenhaltergesellschaft, Feudalismus, Kapitalismus, Kommunismus) reduziert. Doch zur Erklärung von Ideologien erweist sie sich als unfähig, weil Ideologien sich nicht begrifflich ableiten lassen.

Im Gegensatz zu den skizzierten wissenschaftlichen Richtungen gehen wir davon aus; daß Ideologie zwar stets im Kontext sozialer Evolution steht, ohne sie jedoch deshalb auf diese reduzieren zu müssen. Unter sozialer Evolution verstehen wir die Totalität der Gesellschaft, wobei wir hier den Totalitätsbegriff der Frankfurter Schule übernehmen. (Vgl. Christel Beier, Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie. Untersuchungen zum Totalitätsbegriff in der kritischen Theorie Adornos, Frankfurt/M. 1977.)

Ideologie kommt nicht aus dem Jenseits und hat kein autonomes Dasein; ohne die soziale Evolution, der sie entspringt, bleibt sie unerklärlich. Aber Ideologien sind keine Reflexe auf die soziale Evolution. Wir weisen also die vulgärmarxistische These, nach der das Bewußtsein das Sein widerspiegelt, vehement zurück. Denn Ideologien widerspiegeln nicht wie Automatismen die soziale Evolution. Obwohl Ideologie im Kontext sozialer Evolution steht, obwohl sie ein Bestandteil der Gesellschaft ist, hat sie eine immanente Struktur, die nur für sich alleine begriffen werden kann: Ideologie- und Sozialstruktur stehen in einem dialektischen und nicht in einem schematischen Kontext, so daß Ideologie sich nicht auf einen Überbau reduzieren läßt, der aus dem Unterbau abgeleitet werden kann. Aber Ideologien fallen nicht vom Himmel, so daß ihre eigene Struktur keine autonome ist, weshalb wir nicht nur marxistische Ableitungen, sondern auch das „normativ-subjektivistische Vorurteil“ zurückweisen.

## 2) Das Ideologie-Problem in den außerökzidental Gesellschaften

Unsere Aussage, daß Ideologie stets im Kontext sozialer Evolution steht, bezieht sich auf eine endogene gesellschaftliche Konstellation mit eigener sozialer Dynamik. Die europäische Geschichte veranschaulicht diesen Zusammenhang. Aber die meisten außerökzidentalen Gesellschaften, deren Geschichte seit der kolonialen Penetration fremdbestimmt ist, verfügen nicht mehr über indigene, der eigenen sozialen Dynamik entsprungene Gesellschaftsformationen, zu denen auch Ideologie als Bestandteil ja gehören könnte. Wir finden hier keine Ideologie mehr, die alleine aus der indigenen sozialen Dynamik erklärbar ist. Diese Erkenntnis hat weitreichende Folgen für das Studium der Ideologien in den außerökzidentalen Gesellschaften.

Durch die koloniale Penetration wurden die Sozialstrukturen außerökzidentaler Gesellschaften deformiert und gewaltsam in den sich konstituierenden Weltmarkt integriert<sup>6</sup>; ihre

Modernisierungsparadigmata. Vgl. auch den Aufsatz von G. Hauck in Handbuch 2, Unterentwicklung von B. Tibi und V. Brandes, Köln 1975, S. 36 - 63 über die Modernisierungstheorie.

6 Vgl. zur Diskussion die Texte in dem Band von D. Senghaas (ed.) Imperialismus und strukturelle Gewalt, Frankfurt/M. 1973

autochthonen Kulturen wurden auch zerstört.<sup>7</sup> Das gesamte Sozialgefüge in den Ländern der Dritten Welt kann ohne die Berücksichtigung dieses Kontextes nicht adäquat begriffen werden. In das Denken der Betroffenen, der Kolonisierten, geht das Problem der Kolonisation und der damit verbundenen Zerstörung der eigenen Lebensformen voll ein. Dies macht eine neue Bestimmung des Ideologiebegriffes zwingend, wenn man Ideologien in den außerokzidentalischen Gesellschaften untersuchen will.

Die Spaltung der Sozialwissenschaft in eine marxistische, auf dem Überbau-Unterbau-Schema basierende objektivierende, und in eine aus dem „normativ-subjektivistischen“ Vorurteil hervorgegangene Betrachtungsweise begegnet uns wieder beim Studium der Ideologien in den außerokzidentalischen Gesellschaften: Stringente Marxisten, die mit der Ableitungsmethode arbeiten, konzentrieren sich auf Sozialstrukturanalysen und vernachlässigen das Studium der außerokzidentalischen Kulturen; sie rechtfertigen dies mit Hinweisen auf die Zugehörigkeit dieses Komplexes zum Überbau, der ja aus dem für die Analyse primären Unterbau abgeleitet werden könne. Vulgäre Marxisten verwandeln den Marxismus in ein Fünfstadienmodell der Aufeinanderfolge von Produktionsweisen. Hiernach befinden sich die außerokzidentalischen Regionen unserer Welt in der feudalistischen Phase und können die kapitalistische Phase durch einen nicht-kapitalistischen Weg überspringen. Die Ideologien lassen sich nach dieser Betrachtungsweise in reaktionäre, die Feudalstrukturen konservierende und in fortschrittliche, sich für den nicht-kapitalistischen Entwicklungsweg einsetzende ideologische Systeme unterteilen.<sup>8</sup>

Beim Vergleich mit dieser simplen Ideologie-Deutung können soziologische, kulturalanthropologische und politikwissenschaftliche Deutungen als differenzierter erscheinen: wir finden hier ausgedehnte Expertisen über die außerokzidentalischen Kulturen und über die ihnen inhärenten ideologischen Phänomene. Doch vermögen diese Theoreme auch keine stringenten Erklärungen dieser Phänomene zu liefern.

In der Ethnozoologie und in der Kulturalanthropologie werden die außerokzidentalischen Lebensbereiche als „primitive Kulturen“ (Malinowski, Evans-Pritchard)<sup>9</sup>, als „Urformen der Kultur“ (Benedict)<sup>10</sup> gedeutet. Die dortigen Menschen werden als „Naturvölker“ (Mühlmann)<sup>11</sup> oder als „Randvölker der Statistik“ im Gegensatz zu den europäischen „Kernvölkern der Dynamik“<sup>12</sup> dargestellt. Der Prozeß der Zerstörung der außereuropäischen Kulturen wird als Beginn eines exogen induzierten Kulturwandels, als Akkulturation interpretiert.

---

7 Vgl. Roy Preiswerk, *Entwicklungshilfe als Kulturbegegnung*, Freiburg i. Ue. o. J.

Es versteht sich, daß diese Zerstörung der außerokzidentalischen Kulturen nicht vollständig, sondern je nach Region teilweise, bzw. weitgehend geschehen ist. Als Beispiel dafür können wir den Bereich des autochthonen Rechts, das ja ein Teil der Kultur ist, zur Illustration heranziehen. Brun-Otto Bryde zeigt beispielsweise, daß die afrikanischen Rechtssysteme „durch europäische Vorbilder bestimmt sind“ („Rezeption europäischen Rechts und autozentrierte Rechtsentwicklung in Afrika“, in: *Afrika Spectrum*, 2/1977, S. 117 - 130) und nennt diesen Sachverhalt „juristische Kolonisierung Afrikas“.

8 Vgl. B. Tibi, „Zur Kritik der sowjetmarxistischen Entwicklungstheorie“, in: B. Tibi/V. Brandes (ed.), *Unterentwicklung Handbuch II Politische Ökonomie*, Köln 1975, S. 64 - 86.

9 E. E. Evans-Pritchard, *Theorien über primitive Religionen*, Frankfurt/M. 1968 und B. Malinowski, *Geschlecht und Veränderung in primitiven Gesellschaften*, Reinbek/Hamburg 1962.

Der Begriff „primitiv“ wird hier nicht in seiner Bedeutung in der Umgangssprache, sondern im ethnologischen Sinne verwendet. „Primitive Kulturen“ sind nach der von der Evolutionstheorie geprägten Anthropologie noch in einem anfänglichen Entwicklungsstadium im Gegensatz zu den entwicklungsmäßig fortgeschrittenen Kulturen. (Vgl. G. Leclerc, *Anthropologie und Kolonialismus*, München 1972). Wir müssen hier auch differenzierend einschränken: nicht alle außerokzidentalischen Kulturen werden in der Anthropologie unter „primitiven Kulturen“ subsumiert. Als Beispiel können wir die arabisch-islamische Kultur anführen, deren Zugehörigkeit zu den Hochkulturen von den Anthropologen nicht angezweifelt wird (ausgenommen sind natürlich die Studien über die arabischen Beduinen).

10 Ruth Benedict, *Urformen der Kultur*, Hamburg 1963<sup>4</sup>.

11 W. E. Mühlmann, *Rassen, Ethnien, Kulturen. Moderne Ethnologie*, Neuwied 1964, S. 121 ff.

12 R. F. Behrendt, *Soziale Strategie für Entwicklungsländer, Entwurf einer Entwicklungssoziologie*, Frankfurt/M. 1965, S. 11ff.; *Zur Kritik und Auseinandersetzung mit Behrendt* vgl. B. Tibi, *Nationalismus in der Dritten Welt am arabischen Beispiel*, Frankfurt/M. 1971, S. 33 ff.

tiert.<sup>13</sup> „In diesem Falle vollzieht sich ein Prozeß der Nachahmung und Übernahme ursprünglicher fremder Kulturelemente in die eigene Kultur durch deren ‚diffusion‘, wobei die eigene Kultur unter Umständen tiefreichende und umfassende Wandlungen durchmachen kann“<sup>14</sup>, meint der Akkulturationstheoretiker Behrendt, der im Nationalismus, dem einflußreichsten ideologischen Element in der Dritten Welt, eine akkultorative Ideologie sieht. Anthropologen konzentrieren sich dagegen auf die, ebenfalls von ihnen dem exogen induzierten Kulturwandel (Akkulturation) zugeordneten, „Chiliasmus-Nativismus-Nationalismus“-Ideologien der vom „Cargo-Komplex“ beladenen außereuropäischen „ethnographischen Gesellschaften“<sup>15</sup>. Diese europäische, immer noch in der kolonialen Tradition tief verankerte Methode<sup>16</sup>, außereuropäische Ideologien zu studieren, finden wir in der nicht kolonial belasteten amerikanischen Sozialwissenschaft nicht, die zwar die europäische Tradition des Evolutionismus übernimmt, aber nicht mehr den „zivilisierten“ Völkern vorbehält, sondern für die ganze Menschheit gelten läßt. In der amerikanischen Sozialwissenschaft herrscht die Modernisierungstheorie mit ihrem schiefen Begriffspaar: Traditionalismus-Modernismus<sup>17</sup> vor. Bei der Unterentwicklung handelt es sich danach lediglich um eine Phasenverschiebung zwischen den europäischen, bereits modernen, und den außereuropäischen, noch traditionellen, bestenfalls transitorischen (Übergangsstadium) Gesellschaften. Das Studium der außerökzidentalen Ideologien wird auch hier domestiziert. Es gibt nur traditionelle, transitorische oder moderne Ideologien.<sup>18</sup> Ändert sich die Ideologie, dann ändert sich die Gesellschaft. Die soziale Evolution wird auf einen Wandel der Wert- und Normsysteme reduziert. Hier wird das „normativ-subjektivistische Vorurteil“ deutlich. Weder die marxistische Überbau-Konzeption und ihre vulgärmarxistische Variante (Sozietmarxismus), noch die Fülle ethnosozilogischer und kulturanthropologischer Theorie-Ansätze, noch die modernisierungstheoretischen Ansätze konnten sich bei unserer mehrjährigen Forschung über Dekolonisationsideologien als hilfreich erweisen. Die Überbau-Konzeption ist zu schematisch, die Kulturanthropologie ist europazentrisch, sie steht in der kolonialen Tradition; die Modernisierungstheorie ist unilinear und normativ-subjektivistisch.

### 3) Islam und Nationalismus als Ideologien im modernen Orient

Wie in den übrigen Teilen der außerökzidentalen Welt wird die Geschichte des modernen Orients durch die Begegnung mit Europa im kolonialen Kontext eingeleitet. Zu Recht datieren Historiker den Beginn dieser Geschichte mit der Napoleon-Expedition nach Ägypten im Jahre 1798.<sup>19</sup>

<sup>13</sup> Hierzu B. Tibi, „Akkulturation, Verwestlichung, Modernisierung und auswärtige Kulturpolitik“, in: Zeitschrift für Kulturaustausch, Bd. 24 (1974), H. 1, S. 10 - 17.

<sup>14</sup> Behrendt, (Anm. 12), S. 116.

<sup>15</sup> Mühlmann, (Anm. 11), S. 321 ff., 353 ff.

Mühlmann gilt als der einflußreichste deutsche Ethnosoziologe und Anthropologe. Für ihn ist der Nationalismus der außerökzidentalen Gesellschaften ein „Exportartikel aus Europa“, eine „ideologische Superstruktur ohne das realsoziologische Substrat“. Diese aus Europa importierte Superstruktur verschmelzt sich mit einer einheimischen Infrastruktur, mit dem „Nativismus“, worunter Mühlmann den „Selbstausdruck der Eingeborenen“ versteht. Aus der Verbindung von Nationalismus und Nativismus gehen chiliastische Gerechtigkeitsideologien hervor, zumal Mühlmann glaubt, daß das Denken des von ihm (in europazentrischer Manier) zum „Eingeborenen“ degradierten außerökzidentalen Menschen „gerne die Gestalt einer neuen Manifestation der schöpferischen ‚Urzeit‘ annimmt, mit der Wiederkehr von Heilbringen und Ahnen. So wird das Konzept einer glücklicheren Zukunft identisch mit der ‚Urzeit‘, Urstand und Endstand fallen zusammen“. Für den Europazentristen Mühlmann sind die Emanzipationsbestrebungen der außerökzidentalen Menschen als „Cargo-Komplex der Schlechtweggekommenen“ zu werden.

<sup>16</sup> Dies weist nach: Gérard Leclerc, Anthropologie und Kolonialismus, München 1973.

<sup>17</sup> Vgl. das entsprechende Kap. bei W. L. Bühl, Evolution und Revolution. Kritik der symmetrischen Soziologie, München 1970, S. 73 ff.; vgl. auch meine Kritik in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 1973/2, S. 277 - 282.

<sup>18</sup> Vgl. Paul E. Sigmund (ed.), The Ideologies of Developing Nations, New York 1967<sup>2</sup>.

<sup>19</sup> Vgl. dazu I. Abu-Lughod, Arab Rediscovery of Europe. A Study in Cultural Encounters, Princeton, N. J. 1963.

Ideologien, die während dieser vergangenen knappen zwei Jahrhunderte entstanden sind, werden von europäischen Autoren stets auf den Einfluß Europas zurückgeführt. Der Berliner Orientalist Walther Braune äußerte sich in einer führenden Publikation ironisch über solche Autoren, als er schrieb, zu erklären, daß der arabische Nationalismus „auf europäischen Einfluß zurückzuführen sei, heißt Datteln nach Basra tragen. Selbstverständlich ist der arabische Orient in dieser Frage wie fast in jeder anderen modernen von abendländischem Denken berührt. Aber Einflüsse werden immer nur wirksam, wenn die Bedingungen zu ihrer Aufnahme und Verarbeitung gegeben sind“<sup>20</sup>.

Haben wir auf der einen Seite europazentrische Autoren, die die europäische koloniale Penetration als kulturelle Mission verbrämen und die außerokzidentalen Ideologien auf den europäischen Einfluß zurückführen, dann sehen wir doch auf der anderen Seite den nationalistisch bzw. religiös überlagerten Widerstand der Kolonisierten, die den europäischen Einfluß auf ihre Ideologien bestreiten. In Afrika ist die Ideologie der Négritude, die die Afrikanität und Authentizität beweisen will, sicherlich ein Produkt der Akkulturation, wenngleich nicht im Sinne europazentrischer Kulturanthropologen<sup>21</sup>. Im arabischen Orient ist der moderne Islam, dessen Vertreter stets Anklagen gegen die europäische Invasion führen, ohne den europäischen Kolonialismus undenkbar. Mit Recht nennt die amerikanische Orientalistin Nekki Keddie das Werk des führenden islamischen Modernisten, Afghani, ein „Islamic Response to Imperialism“<sup>22</sup>. In dem Werk von Afghani finden wir eine Verbindung seiner Lektüre von Guizots „Histoire de la Civilisation en Europe“ und von Ibn Khalduns „Muqaddima“ (Prolegomena), d. h. zugleich einen europäischen und einen klassisch-arabischen Einfluß. Von Guizot übernimmt Afghani die Idee, daß die moralische Verfassung der Subjekte für die Entwicklung jeder Zivilisation ausschlaggebend sei, und verbindet sie mit der Idee von Ibn Khaldun<sup>23</sup> über die Asabiyya, über die Gruppensolidarität, als Erklärungsmuster für den Aufstieg und Verfall von Kulturen. Für Afghani hat die Ideologie des islamischen Modernismus für die Stärkung der moralischen Verfassung der Muslime durch die Schaffung einer Gruppensolidarität zu kämpfen, damit diese auf die koloniale Herausforderung adäquat reagieren und gestärkt hervorgehen kann.

Wenn wir uns diese Ideologie des islamischen Modernismus anschauen und sehen, daß sie zugleich Momente der modernen europäischen und der klassisch-arabischen Kultur enthält, dann können wir die Position der islamischen Apologeten nicht übernehmen, wonach der Islam eine konstant bleibende Kultur sei. Der Islam ist eine Ideologie, und er ist wie jede Ideologie historisch wandelbar; er steht im Kontext sozialer Evolution, wie wir einleitend die Ideologie bestimmt haben. Der ursprüngliche Islam läßt sich, wie der französische Religionssoziologe Rodinson in seiner Mohammed-Biographie gezeigt hat, im Kontext der damaligen historischen Epoche erklären, als die Araber als „Söldner oder als Hilfstruppen die unerläßliche Stütze der großen Reiche“<sup>24</sup> waren: Byzanz und sein arabisches Satellitenreich der Ghassaniden; das Sassaniden-Perserreich und sein arabisches Satellitenreich der Lachmiden. Die damaligen Araber hatten angesichts der sozialen Evolution während jener Epoche das Bedürfnis nach „einem arabischen Staate, der von einer arabischen Ideologie geleitet und den neuen Verhältnissen angepaßt war“<sup>25</sup>. Damit war die Geburt des Islam verbunden.

---

20 Walther Braune, „Die Entwicklung des Nationalismus bei den Arabern“, in: R. Hartmann (ed.), Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft, Leipzig 1944, S. 425 ff., hierzu S. 447.

21 Zur Négritude vgl. B. Tibi, „Romantische Entwicklungsideologien in Afrika“, in Blätter für deutsche und Internationale Politik, Bd. 18 (1973), H. 5 und H. 6, S. 538 - 552 und S. 645 - 656.

22 Nekki Keddie, An Islamic Response to Imperialism, Berkeley-Los Angeles 1968, sowie ihre Afghani-Biographie: Sayyid Jamal ad-Din „al-Afghani“, Berkeley-Los Angeles 1972.

23 Vgl. Heinrich Simon, Ibn Khalduns Wissenschaft von der menschlichen Kultur, Leipzig 1959.

24 Maxime Rodinson, Mohammed, Luzern 1975, S. 44.

25 Ibid., S. 45.

Aber der moderne Islam muß sich unter anderen Bedingungen gegen die Herausforderung der europäisch-bürgerlichen Kultur und deren koloniale Expansion wehren. Rodinson, der in seiner zitierten Mohammed-Biographie und in seinem späteren Buch „Islam und Kapitalismus“<sup>26</sup> die historische Vermittlung und Wandlung einer Ideologie am islamischen Beispiel aufzeigte und seinen Versuch als marxistisch begriff, mußte Angriffe auf seine Arbeit nicht nur von islamischer Seite, sondern auch von deduktionistischen Marxisten hinnehmen, für die der Islam lediglich ein Überbau-Phänomen ist, was wir hier wie jede andere Schematisierung ablehnen. Rodinson schrieb damals in seiner Einleitung vorbeugend; „Die Marxisten, Marxierer, Demi-Marxisten und Pseudo-Marxisten . . . so zahlreich in der Dritten Welt wie in der europäischen Linken, werden enttäuscht sein, daß hier Positionen fehlen, von denen sie zu glauben gewohnt sind, daß sie vom Begriff des Marxismus selbst untrennbar sind“<sup>27</sup>.

Gewiß war der islamische Modernismus eine progressive Ideologie, insofern er in antikolonialistischer Absicht mobilisierte. Doch mußte er einer anderen Ideologie den Platz räumen, die dem späteren Abschnitt der damaligen Epoche, Ende des 19. Jahrhunderts, angepaßter war. Die Araber wollten sich von der osmanischen Herrschaft befreien und vom osmanischen Reich lösen. Aber die ideologische Legitimität dieses Reiches basierte auf der Ideologie des Islams, weshalb diese Ideologie nicht als Basis für dessen Bekämpfung geeignet war. Diese Situation erklärt die Annahme einer Ideologie, die in Europa entstanden ist. In der aus Nationalstaaten bestehenden Weltgesellschaft und auch in den einzelnen nach nationalstaatlicher Autonomie strebenden Regionen waren die Bedingungen zur Aufnahme dieser neuen Ideologie vorgegeben, um noch einmal Walther Braune zu zitieren. Es war die Ideologie des Nationalismus.

Wie der islamische Modernismus in seinem historischen Kontext, so war auch der arabische Nationalismus eine progressive Ideologie, insofern er gegen ein religiös-despotisch-orientalisches Reich gerichtet war. Der frühe arabische Nationalismus war liberal, anglo- und frankophil, da er von verwestlichten Intellektuellen getragen wurde, die aus englischen und französischen Bildungsanstalten hervorgegangen und stark von der europäischen Aufklärung beeinflusst waren. Als die Kolonialmächte, Großbritannien und Frankreich, den arabischen Orient kolonial eroberten, erlebten diese frühen liberalen arabischen Nationalisten einen Schock, der zu einer Hinwendung zum völkischen Nationalismus führte, der vor allem durch den als „Theoretiker des arabischen Nationalismus“ bis zu seinem Tod 1968 gefeierten Pädagogen Sati Hustru, dessen voluminöses Werk die umfassendste literarische Quelle des arabischen Nationalismus bis heute noch ist, literarisch geprägt wurde.<sup>27 a</sup>

An diesen Beispielen sehen wir, daß eine Ideologie sich entwickelt, an Boden gewinnt und einflußreich wird, wenn der Prozeß der sozialen Evolution sie fördert. Dies geschieht aber nur, wenn die Ideologie ein Ausdruck ihrer Zeit ist. Diese Aussage rechtfertigt aber die Reduktion der Ideologien auf ein Überbauschema nicht. Wir stellen lediglich ein dialektisches Verhältnis zwischen den Ideologien und der sozialen Evolution fest. Hinzu kommt, daß nicht jede Ideologie ein Ausdruck ihrer Zeit ist. Es entstehen Ideologien, die sich nur immanent deuten lassen. Dies geschieht nicht selten. Daher schließen wir uns dem bereits zitierten Plädoyer von Helmuth Plessner gegen jede technische Umdeutung des Ideologiebegriffes zu unverbindlichem Gebrauch und gegen die Loslösung dieses Begriffes aus seinem ursprünglichen Ideenverband an.

---

26 Maxime Rodinson, *Islam und Kapitalismus*, Frankfurt/M. 1971, und dazu meine Rezension in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1/1973, S. 155 - 158.

27 Rodinson (Anm. 26), S. 14.

27a Hierzu ausführlich, B. Tibi, *Nationalismus in der Dritten Welt am arab. Beispiel*, Frankfurt 1971.

#### 4) Die Ideologie des arabischen Sozialismus und die arabische Rezeption des Marxismus:

Die arabischen kommunistischen Parteien gehören zu den ältesten politischen Organisationen des zeitgenössischen arabischen Orients<sup>28</sup>; sie sind älter als die politisch-organisatorischen Manifestationen der Ideologie des arabischen Sozialismus. Dennoch werden wir mit den letzteren beginnen, da, wie wir noch sehen werden, die arabischen kommunistischen Parteien eine *Quantité négligeable* im modernen Orient waren und noch sind, und auch, weil die arabische Rezeption des Marxismus, wie wir zeigen werden, nicht mit diesen Parteien zusammenhängt.

Die erste arabische Schrift über den Sozialismus stammt aus der Feder des ägyptischen Intellektuellen Salamah Musah; sie erschien 1913 in Kairo.<sup>29</sup> Doch der Begriff des arabischen Sozialismus bürgert sich erst durch das Wirken des Begründers der Ba'th-Partei, die sich eine arabisch-sozialistische Partei nennt und heute in Syrien und in dem Iraq herrscht, Michel Aflaq, ein.<sup>30</sup> Diese Ideologie ist, wie ihre spätere Gegenideologie des nasseristischen arabischen Sozialismus, stark populistisch und begreift sich in erster Linie als nationalistisch. Das Studium dieser Ideologie und ihrer zahlreichen Spielarten führt zum Ergebnis, daß sie sich als eine populistische Gerechtigkeitsideologie charakterisieren läßt.

Eine Aussage eines durch die Lektüre von Sartre sich zum Marxismus hinwendenden führenden arabischen Sozialisten, die wir ausführlich zitieren werden, faßt das zusammen, was in einer umfangreichen Literatur zum arabischen Sozialismus zum Ausdruck gebracht wird: „So haben wir den Weg des nationalistisch interpretierten Sozialismus beschritten. Befragt über den Inhalt unseres Sozialismus, antworteten wir: unser Sozialismus ist ein arabischer, ein nationalistischer, kein internationalistischer. Und wenn wir über die Differenz zwischen unserem Sozialismus und dem Kommunismus befragt wurden, so antworteten wir: unser Sozialismus bekennt sich zum Geist und zur Materie. Den Spiritualismus begriffen wir als idealistischen Wert, nach dem wir Pubertäre strebten, und unseren Sozialismus verstanden wir als einen, der sich dem ganzen Volk und nicht nur dem Proletariat widmet. Wir glaubten, daß das Klassenbewußtsein dem Nationalbewußtsein und der arabischen Einheit widerspricht; unser Sozialismus – so betonen wir – bejaht das kleine Privateigentum und das Erbrecht . . .“<sup>31</sup>. Das Studium der zahlreichen ideologischen Manifestationen des arabischen Sozialismus belegt, daß dieses angeführte Zitat den zentralen Inhalt dieses Schrifttums und der darin dokumentierten Rhetorik wiedergibt. Diese Ideologie, die die arabische Jugend und die Intellektuellen mobilisieren konnte, wurde später zur Herrschaftslegitimation von den autoritären arabischen Militärregimen in Syrien, Ägypten und dem Iraq herangezogen. Mit dieser Entwicklung der Ideologie von einer mobilisatorischen zu einer herrschaftslegitimierenden hängt die Hinwendung der arabischen Intellektuellen zum Marxismus zusammen. Seit dem Beginn der sechziger Jahre und besonders seit der arabischen Niederlage im „Sechs-Tage-Krieg“ im Jahre 1967 können wir literarisch das Erscheinen zahlreicher arabischer Schriften zum Marxismus und zugleich eine rege Übersetzungsaktivität von Werken marxistischer Klassiker ins Arabische beobachten.

Hier drängt sich die Frage auf, weshalb eine arabische Rezeption des Marxismus erst in den sechziger Jahren stattgefunden hat, obwohl im arabischen Orient kommunistische Parteien seit den zwanziger Jahren wirken. Wir haben schon eine Antwort angedeutet, als wir einlei-

28 Vgl. M. S. Agwani, *Communism in the Arab East*, Bombay 1969.

29 Eine englische Übersetzung findet sich in dem Dokumentations-Band von S. Hanna/G. Gardner (ed.), *Arab Socialism. A Documentary Survey*, Leiden 1969.

30 Zur Ba'th-Partei vgl. jetzt Horst Mahr, *die Ba'th-Partei. Portrait einer panarabischen Bewegung*, München 1971.

31 George Tarabishi, „Sartre und die arabische Marx-Rezeption“, in: B. Tibi (ed.), *die arabische Linke*, Frankfurt/M. 1969, S. 161 ff, hierzu S. 162.



tend zu diesem Abschnitt schrieben, daß diese Parteien eine *Quantité négligeable* waren und noch sind. Den Hinweis auf die politische Repression würde der Kenner als Erklärung für diesen Sachverhalt zurückweisen. Wir haben mehrfach im Anschluß an Walther Braune hervorgehoben, daß eine Ideologie erst dann politisch wirksam wird, „wenn die Bedingungen zu ihrer Aufnahme und Verarbeitung gegeben sind“. Die arabischen kommunistischen Parteien wollten den arabischen Orient mit einer Ideologie politisieren, für die es keinen Boden gab: mit dem leninistischen auf die Verhältnisse des zaristischen Rußlands zugeschnittenen und somit deformierten Marxismus. Die arabischen Kommunisten wollten die „Vorhut der Oktober-Revolution“ im Orient sein und blieben dadurch eine *Quantité négligeable*, weil der Orient andere Probleme hatte, die sie nicht begriffen. Ein ehemaliges arabisches Mitglied der führenden arabischen kommunistischen Partei Syriens beschrieb den arabischen Kommunismus so: „Im allgemeinen ist der arabische Kommunismus charakterisiert durch die absolute Trennung von Theorie und Praxis sowie durch eine tiefe Kluft zwischen dem allgemeinen Dogma und der jeweiligen praktischen Tätigkeit. Die Treue zu den Prinzipien verwandelt sich in einen erstarrten, substanzlosen Dogmatismus, und die politische Elastizität mündet in einen grenzenlosen Opportunismus“.<sup>32</sup>

Ehemalige Ba'thisten, Nasseristen, Nationalisten und Liberale, die besonders seit der arabischen Krise nach der totalen Niederlage im Juni-Krieg 1967 auf Sinnsuche waren<sup>33</sup>, wenden sich nun dem Marxismus zu und fordern dessen Arabisierung. Einer der Verfechter dieser Richtung, der ehemalige Ba'thist Hafez, sah aber sehr früh die Holzwege der arabischen Marxismus-Rezeption, als er schrieb: „Weil die Verbreitung des Marxismus nicht durch die theoretische und politische Praxis der arabischen kommunistischen Parteien zustande kam, sind die gefährlichen Auswirkungen des sozialistischen Bewußtseins der arabischen Massen nicht der starre Dogmatismus oder der Pragmatismus, sondern die kleinbürgerlichen eklektizistischen Tendenzen, die den wissenschaftlichen Sozialismus von seinen geistigen und kulturellen Wurzeln trennen und ihn seines kritischen, revolutionären und wissenschaftlichen ideologiekritischen Inhaltes entledigen“<sup>34</sup>.

Um diese Aussage zu interpretieren, scheint es uns wichtig, auf einen trivialen Hinweis des französischen Marxisten Garaudy aufmerksam zu machen, daß nämlich der Marxismus eine europäische Theorie mit einer abendländischen Tradition sei. Diese Trivialität führt aber Garaudy zu einer substantiellen Aussage, die den arabischen Orient betrifft: Garaudy plädiert dafür, daß der Marxismus sich nicht auf die abendländische Tradition beschränken darf; „täte er dies, würde er einseitig abendländisch, und bestimmte Dimensionen des Menschen würden ihm entgleiten“, warnt Garaudy und führt ein Beispiel aus dem Orient für sein Plädoyer an: „Ein Algerier mohammedanischer Bildung kann zum wissenschaftlichen Sozialismus auf anderen Wegen kommen als durch Hegel, Ricardo oder Saint-Simon: seinen utopischen Sozialismus hat er in der Karmaten-Bewegung gehabt, seine rationalistische und dialektische Tradition begründet er mit Averroes, den Vorläufer des historischen Materialismus sieht er in Ibn Khaldun; mit diesen Traditionen vermag er den wissenschaftlichen Sozialismus anzureichern“<sup>35</sup>. Die sich außerhalb des orthodoxen Kommunismus vollziehende arabische Rezeption des Marxismus war sich dieser von Garaudy pointierten Dimension nicht bewußt; die Träger dieser Rezeption waren vorwiegend verwestlichte arabische Intellektuelle, die nie oder selten die Werke ihrer eigenen Kultur kannten und Ibn Khaldun, Avi-

32 Elias Morkus, „Die Lehren der Erfahrung“, in B. Tibi (Anm. 31), S. 46 ff., hierzu S. 49 f.

33 Vgl. B. Tibi, „Von der Selbstverherrlichung zur Selbstkritik. Zur Kritik des politischen Schrifttums der zeitgenössischen arabischen Intelligenz“, in: *Die Dritte Welt*, Bd. 1 (1972), H. 2, S. 158 - 184.

34 J. Hafez, „Arabisierung des Marxismus“, in Tibi, (Anm. 31), S. 112 ff, hierzu S. 112 f.

35 Roger Garaudy, *Marxismus im 20. Jahrhundert*, Reinbek/Hamburg 1969, S. 31.

cenna oder Averroes je lasen. Eine Arabisierung des Marxismus fand somit nicht statt. Die arabischen Militärregime, die sich von der Verunsicherung der Juni-Niederlage 1967 schon zu Beginn der siebziger Jahre erholten und eine Roll-Back-Periode einleiteten<sup>36</sup>, konnten sehr schnell diesen literarischen revolutionären Aufschwung beenden. Der Libanon war vor dem Bürgerkrieg das einzige arabische Land, das demokratische Grundrechte zuließ und keine Zensur kannte. Deshalb wurde die arabische Rezeption des Marxismus literarisch in zahlreichen Büchern und Zeitschriftenaufsätzen dokumentiert, die im Libanon erschienen sind. Die Einführung der Zensur nach der syrischen militärischen Okkupation ist zugleich literarisch das Ende dieser Rezeption.

Nun sind Ideologien nicht nur Systeme von Ideen, die sich durch Druckerschwärze verewigen und wirksam werden. Ideen werden wirksam, wenn ein Zusammenhang zwischen ihnen und dem Prozeß der sozialen Evolution besteht. Die arabische Rezeption des Marxismus wurde aber von verwestlichten Intellektuellen getragen, die es versäumt haben, die von ihnen rezipierten Gedanken mit Inhalten des Prozesses der sozialen Evolution im Orient zu verbinden, weshalb sie ohne Wirkung blieben. Diese Erkenntnis wird uns zu einer Wiederaufnahme unserer Diskussion über das Ideologieproblem im allgemeinen und in den außerokzidentalischen Gesellschaften im besonderen führen.

##### **5) Das Ideologie-Problem in außerokzidentalischen Gesellschaften als Gegenstand der Entwicklungssoziologie und der Internationalen Politik:**

Wir haben einleitend bei unserem Versuch der Begriffsbestimmung im Anschluß an Helmut Plessner hervorgehoben, daß wir die Unterteilung der Gesellschaft in zwei Sphären im Rahmen eines Überbau-Unterbau-Schemas ablehnen, und daß wir folgerichtig der Reduktion der Ideologie auf eine Überbaustruktur kritisch gegenüberstehen. Gleichzeitig haben wir keinen Zweifel daran gelassen, daß wir die Ideologie stets im Kontext sozialer Evolution sehen, ohne sie allerdings aus der Ökonomie ableiten zu müssen. Obwohl wir keine marxistische Position vertreten, folgen wir dem französischen marxistischen Religionssoziologen Rodinson, wenn er darauf besteht, daß Ideologien „soziale Wurzeln“ haben und nicht „aus dem Jenseits kommen“<sup>37</sup>. Marx hat zwar die dialektische Beziehung zwischen den Sozialstrukturen und dem Ideenverband gesehen, war aber gewiß kein „Ableiter“. Der Marxismus „so wie er im allgemeinen praktiziert wird“, hat darin einen seiner „schwerwiegendsten Mängel . . . , daß er das ideologische Niveau oder Relais ungenügend beachtet“<sup>38</sup>, wie Rodinson selbst sagt, wengleich er mit Recht hinzufügt, daß dieser Mangel die Gegenposition nicht rechtfertigt, Ideologie „als eine primäre und autonome Gegebenheit zu betrachten“<sup>39</sup>. Wenn Ideologie keine „autonome Gegebenheit“ ist, dann heißt das aber längst nicht – und dies ist für Marxisten keine Selbstverständlichkeit –, daß Ideologien sich allein aus der Sozialstruktur einer Gesellschaft erklären lassen. Viele Ideen, besonders in der Philosophie und Kunst, können nur immanent begriffen werden, wengleich sie auch ihre sozialen Wurzeln haben.

Rodinson unterscheidet im Anschluß an den Wissenssoziologen Mannheim zwischen „ideologischen“ und „utopischen Ideen“. Insofern utopische Ideen jeweils ein Programm

---

36 Vgl. hierüber das abschließende Kapitel in B. Tibi, *Militär und Sozialismus in der Dritten Welt*, edition suhrkamp, Frankfurt/M. 1973, S. 303 ff.

37 Rodinson, (Anm. 26), S. 261.

38 Ibid., S. 265.

39 Ibid., S. 266.

oder eine Intention zur Überwindung eines Bestehenden enthalten, können sie politisch wirksam werden, wenn es ihnen gelingt, den vorgegebenen Verhältnissen zu entsprechen.<sup>40</sup> Diese utopischen Ideen nennt Rodinson „mobilisatorisch“ im Gegensatz zu „nicht-mobilisatorischen“ Ideen wie künstlerische Gedanken philosophische oder wissenschaftliche Ideen<sup>41</sup>. Dieser Ansatz scheint uns fruchtbar und weiterführend für das Studium von Ideologien in den außerokzidental Gesellschaften zu sein.

Ideologien in diesen Gesellschaften haben auch ihre sozialen Wurzeln. Die Komplexität besteht aber darin, daß diese Wurzeln nicht alleine in einer nationalen Gesellschaft zu finden sind, wie dies zum Beispiel in Europa der Fall ist, wodurch das Studium von europäischen Ideologien einfacher wird; denn viele der in der Dritten Welt verbreiteten Ideologien beruhen auf einer Rezeption aus Europa im kolonialen Kontext, wie wir am Beispiel des Orients gesehen haben. Diesen Vorgang nennen Kulturanthropologen einen exogen induzierten Kulturwandel, also Akkulturation, und verbinden mit diesen Begriffen starke kolonial-europazentrische Inhalte. Wir meinen, daß der Begriff der Akkulturation durchaus in kritischen Analysen verwendet werden kann, wenn es gelingt, ihn von den genannten Inhalten zu befreien, zumal er die Existenz der Momente zweier Kulturen in derselben Ideologie einer außerokzidental Gesellschaft, die jeweils zur Untersuchung ansteht, anzeigt.

Insofern Ideologien im Entwicklungsprozeß der außerokzidental Gesellschaften eine im Sinne Rodinsons mobilisatorische Wirkung im dortigen Entwicklungsprozeß haben, muß das Studium der Ideologien dieser Gesellschaften einen zentralen Bestandteil der Entwicklungssoziologie bilden. Insofern aber sowohl die Herkunft als auch die mobilisatorische Wirkung dieser Ideologien sich nicht mehr national domestizieren lassen, sondern in der Weltgesellschaft eine Basis haben, sollte die Ideologiekritik auch einen zentralen Platz in der Disziplin „Internationale Beziehungen“ einnehmen.<sup>42</sup>

---

40 Ibid., S. 259.

41 Ibid., S. 261.

42 Vgl. die Kapitel über Ideologiekritik in B. Tibi, Internationale Politik und Entwicklungsländerforschung, Frankfurt/M. 1979 (i. E.) (edition suhrkamp, Bd. 983).

## **The Question of Ideology in Non-western Societies**

BY BASSAM TIBI

In scientific as well as popular literature "ideology" is used synonymously with ideas. In the critique of ideology we can observe normative, subjectivist positions interpreting ideas institutionalized as norms as a determinant of social change. In addition we can observe materialist analyses treating ideologies within the framework of a base-superstructure scheme. The author doubts the usefulness of both approaches for the analysis of ideologies in non-Western societies. He pleads for an approach taking both the immanent structure of ideology and its relation to social evolution into account. In analysing ideologies in non-Western societies, the researcher is faced with the problem that here ideologies are the product of a process of acculturation and are not simply to be explained from within the context of the autochthonous society. In view of this social reality, the author attempts to develop a different approach to non-western ideologies and concludes with a study of the dominant ideologies of the Middle East: Islam, Arab Nationalism, Arab Socialism, the Arab response to Marxism. In this way the problems of studying ideologies in non-western societies are illustrated. The author shows why the study of these ideologies must be located in two scientific disciplines: the sociology of development and international relations.

## **The Judiciary and the Bar in India During the Emergency**

BY A. G. NOORANI

The Janata Party Government's assumption of power initiated a series of post-mortems about the performance of various groups during the emergency. It has been claimed that the legal profession fared the best and the journalists the worst. This appears to be a fair verdict as far as lawyers and High Courts are concerned, while the record of the Supreme Court, due to Indira Ghandi's court packing in 1973 (cf. Sen, *Constitutional Storm in India*, VRÜ 1974, p. 33 sq.) has been disappointing. The article discusses in detail the challenges to the emergency legislation by the legal profession, their successes in the High Courts and their frustration in the Supreme Court.

## **Codes of Conduct for Multinational Corporations in the Light of the Interests of Developing Countries**

BY ALPHONS STUDIER

The formulation of codes of conduct for multinational corporations is one of the most complex issues that has been discussed within the context of the New International Economic Order. This task covers, among others, the basic issues of balance of payments, technology transfer, employment, transfer prices, taxation and information disclosure which were primarily discussed by the Commission on Transnational Corporations that was created in 1974 under the auspices of the UN-Economic and Social Council. In spite of widespread expectations that such codes could help to regulate the activities of multinational corporations in developing countries, it is sometimes feared these codes could quite on the contrary prove as ideological means to legitimate these activities. By and large, this objection is true for "weak" codes like the OECD-Guidelines. But on the other hand, codes which are formally binding legal instruments formulated in precise language could really help strengthening the