

Wolfgang Fritz Haug

## **Orientierungsversuche materialistischer Philosophie<sup>1</sup>**

Ein fragmentarischer Literaturbericht<sup>2</sup>

*Denke [...] nicht als Denker[...]!*  
Ludwig Feuerbach

»Die Rede vom Ende der Philosophie [...] hat seit einem guten Jahrzehnt Hochkonjunktur«, notierte Margherita von Brentano 1975 (1978, 1). Mit dem Rückgang der Studentenbewegung verebbte die Philosophiekritik der Linken, und die »Re-Ideologisierung« der Rechten schwächte auch die positivistische Infragestellung von Philosophie. »Neue Philosophen« und neues Interesse an alten Philosophien begannen die Bühne zu bevölkern. Geblieben ist bei den Linken eine Unsicherheit.<sup>3</sup> Zum Teil brachen auch Diskussionszusammenhänge einfach ab. Auf den folgenden Seiten sollen einige Positionen materialistischen Philosophieverständnisses skizziert werden. Diese Skizzen sind vielleicht als Diskussions-Material für Orientierungsversuche von Nutzen.

Gliederung:

1. Adorno
2. Habermas
3. Holz
4. Zwei Blicke auf sowjetische und DDR-Auffassungen
5. Gramsci und Brecht
6. Sève
7. Althusser

---

<sup>1</sup> Aus: *Das Argument* 128,23. Jg., 1981, Juli/Aug., 516-32.

<sup>2</sup> Der vorliegende Text ist ein Bruchstück aus einem umfangreicheren Bruchstück von 1977, für die Veröffentlichung überarbeitet und um Hinweise auf neuere Literatur ergänzt.

<sup>3</sup> »Eine konsistente Begründung der Notwendigkeit von Philosophie als Institution, die nicht hinter das konservativ entwickelte Problembewusstsein zurückfällt, von links steht noch aus, wo man noch weithin unter den Nachwirkungen der von der Studentenbewegung geforderten Abschaffungspolitik leidet.« (Blankenburg 1980, 121)

## 8. Sánchez Vásquez, Holz und Sève über den ideologischen Charakter von Philosophie

### 1. Adorno

Adorno sah sich einer doppelten Front gegenüber: auf der einen Seite die Neopositivismen, auf der andern ursprungsphilosophische Versuche. Am Positivismus kritisierte er, dass dieser die Arbeitsteilung in der Wissenschaft sowie die Arbeitsteilung zwischen Wissenschaft und Praxis »als Maß des Wahren supponiert und keine Theorie erlaubt, welche Arbeitsteilung selbst als abgeleitet, vermittelt, durchsichtig machen [...] könnte.« (1962, 19) Diese Kritik ist nach wie vor aktuell. Das darf nicht hindern, ihr Ungenügen zu benennen. Zum Beispiel gibt Adorno keine Theorie des von ihm am Positivismus festgestellten Verbots einer die Arbeitsteilung durchsichtig machenden Theorie. Statt sich derart in die Analyse der Zusammenhänge einzulassen, sucht Adorno die Haltung der Negativität einzunehmen. Die Aufgabe der Philosophie bestimmt er in abstrakter Negativität, »in unversöhnlichem Gegensatz zum herrschenden Bewusstsein«. Die Philosophie »hat ihren Lebensnerv am Widerstand gegen [...] die Rechtfertigung dessen, was nun einmal ist« (13), so ist sie »der zugleich konsequente und freie Gedanke« (24). Seine Zielvorstellungen weisen ins Anarchische, selbst in Bezug auf die Struktur der Theorie. So spricht er sich gegen wissenschaftliche Methodik in der Philosophie aus, weil die Methodik eine Kontrollinstanz, mithin selber schon ein Moment von Herrschaft sei, »die den freien, ungegänkelten, nicht schon dressierten Gedanken ahndet und vom Geist nichts duldet als das methodisch Approbierte«. So gibt er den Anspruch der Wissenschaftlichkeit in der Philosophie preis zugunsten des Traums von dem, was er »unverschandeltes Bewusstsein« (21) nennt. Wir gestehen, dass wir ihm hier nicht folgen, sondern in wissenschaftlicher Theorie auch ein mögliches Organ der Befreiung sehen. So negativistisch und alle Versuche verändernder Praxis niederschmetternd Adorno auch die Dinge darstellt, so ist doch an dieser Haltung zu rühmen, dass sie sich der überall nahegelegten Apologie

verweigerte. Auch gab er der Philosophie Aufgaben zu lösen, die unverändert aktuell sind: »dem Geist die naturwissenschaftlichen Erfahrungen zuzueignen« zusammen mit »der ungeschmälerten Einsicht in die Bewegungsgesetze der Gesellschaft« (25). Er gab ihr auf zu erkennen, »warum die Welt, die jetzt, hier das Paradies sein könnte, morgen zur Hölle werden kann« (24). Und er fügte hinzu, als wolle er allerlei hier zu erwartende Einwände, das gehöre ja gar nicht in die Philosophie, abwehren: »Solche Erkenntnis wäre ja wohl Philosophie« (24).

## 2. Habermas

Bei Habermas (1975) finden wir nicht mehr den Bezug auf das an sich »hier und heute mögliche Paradies«, von dem Adorno noch sprach. Vielleicht ist es dieser Abstrich an utopischer Perspektive des »ganz Anderen«, was ihm den Versuch ermöglicht, die großen auseinanderstrebenden Tendenzen zusammenzuhalten. Sein zentrales Anliegen scheint zu sein, die »Universalität« des wissenschaftlich objektivierenden Denkens sowie der Grundsätze einer rationalen Lebenspraxis darzutun und gegen Partikularismen nach innen und den Vorwurf des Eurozentrischen nach außen zu verteidigen. »Die Selbstausslegung und Selbstverteidigung der Vernunft ist Sache der Philosophie.« (58) »Selbstausslegung« ist unsere »Auslegung« deshalb, weil wir kraft unserer Vernunft die objektive Vernunft auslegen. Durch uns ist es die Vernunft, die sich selbst auslegt. Die Sich-selbst-auslegende-Vernunft ist eine in überraschendem Sinn identitätsphilosophische Kategorie. Sie allein vermag nämlich Identität zu produzieren, die wiederum sozialintegrative Funktion hat. In Habermas' Worten: Diese »Selbstreflexion [...] ist das einzige Medium, in dem sich heute noch die Identität der Gesellschaft und ihrer Mitglieder bilden kann — es sei denn, wir fallen auf die Stufe partikularistischer Identitäten zurück.« (58) Das Letzte darf wohl als Umschreibung u.a. für Klassenbewusstsein und Klassenkampf gelesen werden — natürlich richtet sich die Formulierung auch gegen Partikularismen von der Art des Rassismus. Was nun bei Habermas' Marxkenntnissen erstaunt, ist die Tatsache, dass er als Marx'

Ideologiebegriff nur den Nebelschein falschen Bewusstseins erinnert und ganz übersieht, dass — wie Althusser in den letzten Jahren immer wieder scharfsinnig bewiesen hat — Ideologie gerade durch die sozialintegrative, d.h. der nichtrepressiven Absicherung der Produktionsverhältnisse dienende Funktion bestimmt ist, d.h. genau der Funktion, die Habermas zum obersten Interesse seiner Philosophie erklärt. Die soziale Kohäsion steht auf dem Spiel, die verbindlich-gemeinsame Identität. Und das in einer antagonistischen Gesellschaft, in der die Partikularismen de facto unmittelbar herrschen und in ihrem Gegeneinander durch die politischen Instanzen nur geregelt, nicht aufgehoben werden. Wäre es also Sache der Philosophie, das gedanklich Universelle im Zustand der Herrschaft des real Partikularen hervorzubringen und dadurch zur ideologischen Zementierung des herrschenden »historischen Blocks« (Gramsci) beizutragen? Habermas schärft die Unentbehrlichkeit der Philosophie zu diesem Zweck ein: Einzig mit ihrer Hilfe sind wir »imstande [...], eine Identität auf einem so zerbrechlichen Boden, wie die Vernunft ihn bereitet, auszubilden und zu sichern.« (58)

Nun ist mit dieser Identifizierung des ideologischen Kerns in Habermas' Bestimmung der Aufgaben der Philosophie seiner Position keineswegs schon Gerechtigkeit widerfahren. Aktuell ist seine Kritik szientistischen Denkens. Darunter versteht er die antiphilosophische Grenzüberschreitung der Einzelwissenschaften, begleitet vom »Glauben an ihre eigene ausschließliche Geltung« (54). Er charakterisiert den Szientismus durch vier Positionen:

1. »Theoretische Deutungen der Welt im Ganzen gelten als illegitim«;
2. »praktische Fragen, die sich auf die vernünftige Wahl von Normen beziehen, gelten als nicht wahrheitsfähig«;
3. »die substantiellen Fragen der philosophischen Tradition wurden sprachanalytisch unterlaufen«;
4. »die systematische Zuständigkeit der Philosophie ist auf Logik und Methodologie eingeschränkt«. (Ebd.)

Mit Recht kritisiert Habermas die antiszientistischen Reaktionen, die dem Positivis-

mus das Feld überlassen. Die »Komplementärphilosophien« — genannt werden der frühe Sartre, Jaspers, der späte Kolakowski — übernehmen als »philosophische Sinndeutung und Reflexion eine sich selbst dementierende Zuständigkeit für Weltanschauungsbedürfnisse, die auf seriöse Weise nicht mehr befriedigt werden können« (ebd.). Daneben zeichnet Habermas die traditionsorientierten Erneuerungsversuche der Ontologie unter Wiederaufnahme der Intentionen der Ursprungsphilosophie — genannt werden Husserl und die Phänomenologie, Heidegger —, schließlich die Sowjetphilosophie. Es fällt auf, dass Habermas diesen legendären »Diamat« so schildert, dass mit den dogmatischen Erstarrungen auch der undogmatische Marxismus getroffen wird. Den Kern der Beschreibung stellt die angestrebte Einheit von Interpretation der Wissenschaftsresultate und Praxisanleitung dar. — Habermas hat gewiss nicht recht, wenn er sich in eine Traditionslinie — außer mit Horkheimer — mit Gramsci stellt, denn mit dessen Augen gesehen praktiziert Habermas seine Philosophie als »organischer Intellektueller« der sozilliberalen Teile des Bürgertums. Aber wir wissen uns einig mit Habermas im Festhalten am wissenschaftlichen Anspruch der Philosophie; in der Ablehnung von Bestimmungen der Philosophie, die dieser den Versuch aufgeben, »die Einheit der Welt mit Mitteln zu denken, die nicht aus der Selbstreflexion der Wissenschaften genommen werden, sondern eine Dignität vor und neben den Wissenschaften behaupten« (56). Aber Habermas gibt nur die halbe Wahrheit. Denn die ökonomischen, politischen und kulturellen Praxen dürfen wohl »eine eigne Dignität neben den Wissenschaften behaupten« und als Instanz (Quelle und Bezugspunkt) der Theoriebildung akzeptiert werden. Schließlich darf auch der Ausdruck »Selbstreflexion der Wissenschaften« nicht buchstäblich genommen werden. Aktuell klingt Habermas' doppelte Frontstellung gegen Objektivismus und Ideologie: »gegen jede Gestalt des Objektivismus, gegen die Ideologie, d.h. scheinhafte Verselbständigung von Gedanken und Institutionen gegenüber ihren lebenspraktischen Entstehungs- und Verwendungszusammenhängen.« (58) Bei näherem Hinsehen häufen sich Unklarheiten und Widersprüche. Zum Beispiel

scheint es richtig, die Verselbständigung des Ideologischen gegenüber seinem Entstehungszusammenhang festzustellen; aber erstens ist diese Verselbständigung nicht scheinhaft; zweitens erfolgt sie nicht *gegen* den Verwendungszusammenhang, sondern ist funktional notwendig (z.B. der Staat muss sich gegenüber der Gesellschaft relativ verselbständigen, um ihre Gegensätze auffangen zu können usw. — vgl. dazu PIT 1979). Außerdem könnte das zitierte Programm wörtlich auch realisiert werden, indem man partikularistischen Interessen hilft, ihre Institutionen usw. jederzeit zu re-integrieren, wenn diese sich funktionswidrig zu verselbständigen drohen. Kurz, die universalistische Intention von Habermas erweist sich als schlecht aufgehoben in diesen seinen Programmformulierungen für die Philosophie; dabei sind diese Formulierungen innerhalb der neueren Schriften die am weitesten vorgeschobenen.

### 3. Holz

H.H. Holz wendet sich — ohne Namen zu nennen — gegen den »Rückzug in die sektiererische Selbstgenügsamkeit einer sogenannten kritischen Philosophie« (1977). Vielleicht wird die Stoßrichtung deutlicher, wenn wir seine Auffassung von der gesellschaftlichen Funktion des Philosophierens besichtigen. Holz artikuliert die Aufgabe der Philosophie als Konstruktion einer regulativen Idee des Gesamtzusammenhangs von Welt und Praxis. Zunächst entwickle sich Philosophie immer als »Reflexion eines bereits gegebenen Erkenntnisbestandes«, liefere »also nicht unmittelbar Erkenntnis[...], sondern Erkenntnis in Reflexion auf Erkenntnisse und sei, da diese Erkenntnisse ihrerseits »selbst Reflexion bereits der Gegenstände« sind, »Reflexion der Reflexion« (1975, 5). Dadurch werde »die disparate Mannigfaltigkeit der Gegenstände des Wissens [...] zur Einheit eines Zusammenhangs [...] integriert« (ebd.). Da der Zusammenhang aufgrund der Unendlichkeit der Gegenstände nicht als Abbild hergestellt werden kann (denn diese Abbildung wäre der Unendlichkeit wegen nicht möglich), gehe es in der Philosophie um die »Konstruktion eines Modells« (ebd.) im Sinne eines

»übergreifenden Weltbilds, das man als philosophische Weltanschauung bezeichnen könnte« (4). Da »nicht empirisch verifizierbar«, können solche Konstruktionen »immer nur den Charakter einer spekulativen Idee haben, d.h. die weltanschauliche Funktion von Philosophie ist prinzipiell nur in einer Weise zu verwirklichen, dass sie [...] als eine idealistische sich darstellt.« (8f) An anderer Stelle kennzeichnet Holz die philosophische Konstruktion als 'metaphysisches Modell' von Welt« (6). Sein Gesprächspartner, J. Schickel, konfrontiert Holz immer wieder mit der Marx-Engelsschen Perspektive von der Aufhebung der Philosophie. Holz bestimmt diese Aufhebung näher als »Umsetzung in die Praxis«, fügt aber hinzu, dass »die Philosophie selbst das Verhältnis von Theorie und Praxis noch denkt und bestimmt, dass sie also gegenüber Theorie und Praxis noch einmal Grundlegung unternimmt.« (9) An dieser Stelle wirft Schicke! ein: »Aber wenn Sie das zugeben, sind Sie kein Marxist« (ebd.). Holz spreche ja sogar von einer »philosophia perennis«. Holz erklärt, was er damit gemeint hat, nämlich »dass es philosophische Grundprobleme gibt, die sich durchhalten, z.B. das Problem des Verhältnisses von Sein und Denken« (10). Es ist lehrreich und originell, wie Holz diese berühmte Grundfrage der Philosophie (Engels) denkt. Er parallelisiert sie den Fragen nach dem Verhältnis von »Praxis und Theorie oder [...] Politik und Philosophie« (15). Dabei handle es sich um unaufhebbar »einander spiegelbildlich zugeordnete Bereiche der Verwirklichung des Menschen« (ebd.). Holz denkt den Gegensatz der Bereiche als Einheit. — Es hängt vom Begriff der Dialektik ab, ob man dieses Denken von der Einheit von Gegensätzen als dialektisch auffassen wird. Holz jedenfalls fasst es so auf, und es ist auf jeden Fall interessant zu sehen, was sein Konzept leistet. Er unterstellt als »logische Grundfigur der Dialektik die des übergreifenden Allgemeinen« (18). Dieses sei »dadurch definiert, dass etwas die Gattung seiner selbst und seines Gegenteils ist« (ebd.). Er wendet diesen Gedanken nun auf das Verhältnis von Sein und Denken an. Da »Denken im Vollzug ja *ist*, so ist das Denken selbst eine Art von *Sein*.« (19) Folgt man dem, muss man zugeben, dass Sein »Gattung seiner selbst [...] und seines Gegenteils, des Denkens« ist (ebd.).

Andrerseits lässt sich aber auch das Denken als übergreifende Allgemeinheit setzen. »Sein« ist ja auch Denkinhalt, »so dass vom Denken her gesehen das Denken Gattung seiner selbst, nämlich des Denkens, ist und seines Gegenteils, des Seins, das es denkt.« (Ebd.) Damit sei Wesentliches sowohl über das Verhältnis von Theorie und Praxis wie über das von Idealismus und Materialismus gesagt. Wie die »spiegelbildliche Zuordnung« von Denken und Sein unaufhebbare Struktur des menschlichen Wesens ist, so auch die Möglichkeit, den Standpunkt der einen oder anderen Seite einzunehmen. »Theorie und Praxis lassen sich also je nachdem, ob man den Standpunkt der Theorie oder den Standpunkt der Praxis bezieht, jeweils verstehen als das übergreifende Allgemeine auch ihres Gegenteils. Und dieses Verhältnis ist genau das Verhältnis zwischen idealistischer und materialistischer Philosophie.« (19) Daher kann Holz nun unbefangenen Kategorien wie »Metaphysik«, »prima philosophia« (14), »philosophia perennis« für sich in Anspruch nehmen. Insofern er Philosoph ist, muss er sich auf den Standpunkt des Denkens stellen und anerkennen, dass »die weltanschauliche Funktion von Philosophie prinzipiell nur in einer Weise zu verwirklichen (ist), dass sie [...] als eine idealistische sich darstellt.« Er sieht also, wenn ich ihn recht verstehe, keine Möglichkeit, im Rahmen der Philosophie nach Form und Inhalt materialistisch zu denken.<sup>4</sup> Und ich bezweifle auch, dass diese Ewigkeitsstruktur mit den beiden Grundstandpunkten Dialektik zulässt, wenn man darunter mehr versteht als nur das Spiel zweier komplementärer Strukturmöglichkeiten. Indes scheint es mir wichtig, dass Holz das Spekulative, Konstruierte der metaphysischen Weltmodelle prinzipiell mitdenkt. Vielleicht ist dies die Form, in der inmitten des Idealistischen die materialistische Reflexion wirksam bleibt.

Fünf Jahre später bestimmt Holz —zusammen mit Hans Jörg Sandkühler und Bernhard Heidtmann — »die materialistische Dialektik [...] als eine Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang« (vgl. Heidtmann 1980, 148), unter, wie mir scheint,

---

<sup>4</sup> Nach Labica (1976, 364) »wäre es illegitim, von einer *marxistischen* Philosophie zu sprechen«, weil der Materialismus im Sinne von Marx »die Philosophie ausschließt« (z.n. Sève 1980, 591, Anm. 7).



illegitimer Berufung auf Engels, der den »Leitfaden«-Charakter des Zusammenhangsdenkens hervorhob (vgl. dazu den Abschnitt über Sève). Ein »Leitfaden« ist ebensowenig eine Wissenschaft, wie eine notwendig spekulative Totalitätskonstruktion eine ist. In der Selbsteinschätzung dieser Variante von Marxismus-Leninismus als »Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang« verleugnet sich das notwendig Projekthafte in der Herstellung des Zusammenhangs.<sup>5</sup> Dies ist enorm wichtig, weil beim Projektcharakter das Widersprüchliche, auch notwendig Strittige mitgedacht ist, die politische Dimension also nicht gelehnet wird, der Gegner (oder Diskussionspartner) im Streit also auch nicht ausgegrenzt werden muss. In der größeren Bescheidenheit derer, die ihre Karten offenlegen, tritt die revolutionäre Unbescheidenheit auf.

In seiner Aufgabenbestimmung der Philosophie denkt Holz den Bezug auf den gesellschaftlichen Praxiszusammenhang in einer für einen Marxisten verblüffend traditionellen Form. Zunächst weist er die Anmaßung der Wissenschafts- und Erkenntnistheorie zurück, sich an die Stelle des Philosophierens zu setzen. Dagegen spreche schon, dass die empirischen Wissenschaften deren Dienste so gut wie gar nicht brauchen (Holz 1977). Zunehmend gefordert ist die Philosophie dagegen bei der »Bewältigung unserer nur noch gesellschaftlich zu bewältigenden Lebensprobleme (und Überlebensprobleme)«, an der Wissenschaft und Technik

---

<sup>5</sup> Meine Kritik an dieser Bestimmung der Philosophie als »Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang« sollte nicht verwechselt werden mit der Ablehnung der Leitvorstellung einer *wissenschaftlichen Philosophie*, auch nicht mit der Preisgabe der *wissenschaftlichen Weltanschauung* des Marxismus und des *wissenschaftlichen Sozialismus*. Freilich müssten wir F.O. Wolf in dieser Preisgabe folgen, hätte er mit folgender Charakterisierung recht: »Der Marxismus ist eine ‚wissenschaftliche Weltanschauung‘ im Sinne einer prinzipiellen Lösung aller Welträtsel.« (Wolf 1981, 27) Darin wäre allerdings eine unwissenschaftliche Vorstellung von Wissenschaft enthalten. Vielleicht ist diese Vorstellung insgeheim das Einfallstor sowohl des Dogmatismus als auch der Preisgabe. Wolf überlässt die Wissenschaftlichkeit und den umfassenden Anspruch dem Dogmatismus, der beide zu Unrecht besetzt hat. »Der Marxismus als ‚wissenschaftliche Weltanschauung‘ ist in der gegenwärtigen Krise des Marxismus an sein Ende gekommen. Darin besteht gerade der befreiende Charakter dieser Krise aus marxistischer Perspektive.« (1981, 28) Der Streit muss aufs Feld der Wissenschaftsauffassung getragen werden; die Befreiung ist keine von der Wissenschaft, sondern eine im Bündnis mit befreiender Wissenschaft. Hier findet die materialistische Philosophie eine ihrer Aufgaben. (Vgl. zum Streit um den Leitbegriff »wissenschaftliche Weltanschauung« Haug 1975, 658ff, und 1976, 664ff)

»einen immer größeren und maßgeblichen Anteil hat« und die sich »mehr und mehr dem selbstverständlichen Zugriff aus natürlicher Welteinstellung« entziehe. Alle gesellschaftliche Praxis ist zweckgerichtet. Die ungezählten einzelnen Zwecke bilden »ein System von Verknüpfungen und Interdependenzen[...], das dem Alltagsbewusstsein [...] nicht transparent sein kann und das auch in der [...] Einzelwissenschaft oder der einzelnen Berufstätigkeit nicht aufscheinen kann«. Daraus ergibt sich eine Aufgabe der Philosophie, dieses System oder »Reich der Zwecke« durchzuarbeiten. Sein Ganzes ist »transempirisch«, eine »regulative Idee«, wie Holz kantianisch formuliert. Die Gesellschaft komme ohne eine solche Idee »von Totalität nicht aus, wenn sie nicht in eine irrationale Anarchie von individuellen oder Gruppenhandlungen verfallen soll«. So lässt sich zusammenfassend die Aufgabe der Philosophie nach Holz kennzeichnen als »Konstruktionsprozess, der eine Theorie von Welt entwirft, um das Verhalten in der Welt zu regulieren«, um »die Rationalität der gesellschaftlichen Praxis zu garantieren« und »zu einem System von Zwecken als dem Steuerungsmechanismus unserer gesellschaftlichen Praxis zu kommen „, Das ist nicht wenig. Und es wird nicht so recht klar, wie die Philosophie als Instanz mit welchen anderen Instanzen in »der Gesellschaft« oder »in unserer gesellschaftlichen Praxis« zusammenwirkt und ob irgendeine Gesellschaft im Ernst ihre Steuerung an spezialisierte theoretisch-praktische Steuerleute, genannt Philosophen, abtritt.

#### 4. Zwei Blicke auf sowjetische und DDR-Auffassungen

Wenn man dem institutionell hochgestellten sowjetischen Philosophen M.T. Jowtschuk glaubt, dann ist die Krise der Philosophie, gar die Rede vom Ende der Philosophie ein typisch bürgerliches Ideologem. Er zeichnet von der Sowjetunion ein Bild, das ein wahres Paradies für Philosophen zeigt. Da wird »die Einflussphäre der marxistisch-leninistischen Philosophie« ständig erweitert, einer Philosophie, »die immer umfangreichere Schichten des Volkes mit einem [...] Programm der revolutionären Umgestaltung der Welt ausstattet« (1318). — Ist hier

eine Kompetenz der revolutionären Partei, das Programm der revolutionären Umgestaltung auszuarbeiten, auf die Philosophen übergegangen? Und warten die Massen darauf, von Philosophen programmatisch »ausgestattet« zu werden? Gemessen an marxistischen Vorstellungen von der Selbsttätigkeit der Massen entbehrt die Euphorie, mit der Jowtschuk das Bild von der Herrschaft der Philosophie in der Sowjetunion zeichnet, nicht der makabren Züge. Triumph: »die Rolle der Wissenschaft (und auch die der Philosophie) bei der Leitung der Gesellschaft wächst wie nie zuvor« (1323), den »Sinn des Lebens und der Tätigkeit der Menschen erschließt in theoretischer Hinsicht bekanntlich die wissenschaftliche Philosophie« (1324), »es erhöht sich die Rolle der logisch-methodologischen Funktionen der Philosophie [...] Auch die `ontologischen' Funktionen der Philosophie [...] gewinnen immer mehr an Bedeutung« (1325) — All dieses philosophische Wachstum ins Überdimensionale ist möglich, weil die Philosophie »eine wirksame und universelle Methode« besitzt (1326). Welche? Jowtschuk sagt darüber in der zitierten Rede nichts. Er würde wohl auf die dialektische Methode des Marxismus verweisen. Aber vom Standpunkt der Ausarbeitung und Anwendung materialistisch-dialektischer Methodik wird man die Situation weniger triumphal bestimmen. Zentrales ist erst skizzenhaft ausgeführt. Schlimmer sind die stattlichen Gedankengebäude rasch veralteter Lehrbücher, in denen eine »wissenschaftliche Ideologie« dauerhaft-repräsentativ dargestellt werden sollte. Wie ein Alptraum erheben sich solche Gebäude über die Wissenschaften. Rheinberger formuliert nur die ursprüngliche Einsicht von Marx und Engels, wenn er dagegen feststellt, die Philosophie als besondere »Denkweise« habe »auf der Ebene der empirischen Gewinnung von wissenschaftlichen Erkenntnissen und ihrer Konzeptualisierung nichts zu suchen«. Und er fährt fort: »Es führt in Sackgassen, wenn philosophische Kategorien wissenschaftlichen Begriffen substituiert werden.« (Rheinberger 1980, 65) Im Forschungsprozess der empirischen Wissenschaften träten keine Probleme auf, welche »die Mittel der Philosophie zu ihrer Lösung erfordern«. Die Philosophie sei als »mitkonstitutive« theoretische »Randbedingung«

der Wissenschaften von Belang: als *Interpretation* wissenschaftlicher Welterkenntnis und Welterklärung (ebd.). Auch in dieser Hinsicht besteht aller Anlass, die Situation weniger triumphalistisch als Jowtschuk zu zeichnen. Die an sich selbstverständliche Aufgabe der Fortentwicklung philosophischen Denkens auf Grundlage neuer Erkenntnisse der Wissenschaften und der neuen historischen Erfahrungen ist im Marxismus-Leninismus immer wieder Desiderat geblieben, und dass hier eine *Aufgabe* besteht, wurde immer wieder durch triumphierende Töne wie die hier zitierten überdeckt.

Bei Wolfgang Eichhorn (I) besteht die besondere Kompetenz der Philosophie in der »materialistischen Entscheidung der Grundfrage der Philosophie«. Ihre Leistung ist »die *prinzipielle* Setzung des allgemeinen materialistischen Ausgangspunktes« (1973, 18). Dies sei der »Ausgangspunkt aller weiteren philosophischen Gedankenentwicklung«. Aus ihm gehe zum Beispiel der Gedanke der Naturgeschichte hervor. — Aber wird nicht hier die selbständige Bedeutung der empirischen Wissenschaften vergessen? Verdankte nicht zum Beispiel der Marxismus, wie Engels betonte, der Biologie (vgl. den Begriff »Zellenform« im »Kapital«) und der Geologie (mit ihrer genetischen Auffassung der Gesteinsarten) entscheidende Anstöße? — Offenbar wird die materialistische Philosophie bei Eichhorn als prinzipielle Entscheidungsinstanz weltanschaulicher Fragen gegen die Wissenschaften verselbständigt und ihnen in dieser Hinsicht übergeordnet, um eine einheitliche Zusammenbindung zu gewährleisten. Diese Kohärenz und Einheit bleiben jedoch immer gefährdet, und zwar gerade durch die Art ihrer Herstellung. Die »Entscheidung« der Philosophen wird mehr auf die Macht der Administration als die des Gedankens bauen können. Und gerade die »Entscheidungs«-Kompetenz nimmt wiederum der Philosophie selbst ihre mögliche Macht, denn die Entscheidung ist bereits gefällt, verlangt nurmehr nach Begründung und Überwachung. Schließlich dementiert die dezisionistische Form der Materialismusbegründung den Materialismus ebenso wie die Dialektik (vgl. die ausführliche Kritik an dieser Position und den Entwurf einer Gegenposition bei

Haug 1978 und 1979).

Wie bei Jowtschuk wird auch bei Eichhorn der Philosophie die Rolle einer Begründungsinstanz für Theorie und Praxis im Sozialismus zugesprochen. Sie konstituiert die ideelle Einheit des Marxismus-Leninismus. Diese wiederum »gibt der Arbeiterklasse das theoretisch-fundierte Bewusstsein ihrer geschichtlichen Lage, ihrer Interessen, ihrer Ziele, der Bedingungen, Wege und Formen ihres Klassenkampfes« (1973, 6; vgl. Haug 1978, 192). In diesem ungeheuerlichen Anspruch der Bewusstseinsbringung zeichnet sich ein Schachtelverhältnis von Macht ab, zumindest von nomineller Macht. Dabei wird die Philosophie artikuliert als erste (und »letzte«) Instanz der Begründung und Vereinheitlichung des »Systems« von »Lehren« (Eichhorn, ebd.), das »dem Marxismus-Leninismus« (= der Partei?) dazu dient, der Arbeiterklasse das Bewusstsein von ihren Interessen, Zielen und Wegen, kurz, von sich selbst zu geben. Die Philosophie als Ursprung des Klassenbewusstseins? Aber wird sich eine Arbeiterklasse jemals eine solche Philosophengabe gefallen lassen? Ist Bewusstsein überhaupt etwas, das man sich von anderen machen lassen kann? Oder ist dieser ganze Diskurs nur die verrückte Art, die Philosophen in die politische Pflicht zu nehmen? Und was der Fragen mehr sind, die hier erst anfangen.

## 5. Gramsci und Brecht

*Gramsci* schärft ein — wie nach ihm Brecht —, zunächst zur Kenntnis zu nehmen, dass alle Menschen 'Philosophen' sind« (Gramsci 1967, 129) und nicht nur die schwer-verständlichen Spezialisten. Er schlägt vor, den Zusammenhang zwischen der spontanen, alltäglichen »Jedermannsphilosophie« oder »Popularphilosophie« und der ausgearbeiteten Theorie aufrechtzuerhalten. Die philosophische Arbeit besteht in der Vereinheitlichung, in der Herstellung von Kohärenz. Die spontane Jedermannsphilosophie ist aus heterogenen Elementen zusammengesetzt. Solche Philosopheme vermitteln die Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen oder

Formationen, sind also nicht bloß folgenlose Meinungen, sondern bewirken *ideelle Vergesellschaftung* der Individuen (vgl. zu diesem Begriff PIT 1979, 180ff). »Ist die Weltanschauung nicht kritisch und kohärent, sondern zufällig«, heißt es bei Gramsci, »dann gehört man gleichzeitig einer Vielzahl von Massenmenschen an, die eigene Persönlichkeit ist auf bizarre Weise zusammengesetzt: Man findet in ihr [...] lokale Vorurteile aller vergangenen geschichtlichen Phasen und zugleich Intuitionen einer zukünftigen Philosophie, die dem in der ganzen Welt geeinten Menschengeschlecht eigen sein wird.« (130) An dieser zukünftigen Philosophie der gesellschaftlichen Menschheit mitzuarbeiten, heißt an der Einigung der Menschheit mitzuarbeiten. Wir kommen auf diese Perspektive zurück; halten aber fest mit Gramsci, dass es »tatsächlich keine Philosophie im allgemeinen« gibt (132), dass »alle Menschen 'Philosophen' sind« und dass in die kritische und kohärente Ausarbeitung der Philosophie ein Moment der Praxis, enger: der Politik einget. Und die Philosophie wird man »los« nur um den Preis der inkohärenten, unkritischen, zusammengestückten Philosophie. Denn was wir »Philosophie« nennen, ist praktisch relevant als Orientierung und zur Festigung von sozialem Zusammenhalt. Die Bemühung um philosophische Kohärenz ist daher letztendlich immer auch die Bemühung um soziale Kohäsion, um Vergesellschaftung. Und hier stellt sich die ideologietheoretisch grundlegende Frage nach den Kompetenzen und Instanzen ideeller Vergesellschaftung-von-oben im Gegensatz zur Selbstvergesellschaftung (vgl. PIT 1979, ebd.).

Einen ungemein wichtigen Beitrag zur marxistischen Philosophie leistete Bertolt Brecht. Wir können geradezu von einer Brechtschen Linie im deutschen Marxismus sprechen. Und doch ist dieser Beitrag erst von wenigen erkannt (zu den Gründen für die Verdrängung des philosophischen Werks Brechts vgl. Haug 1980, 7ff). Einen Zugang bieten vor allem folgende Schriften: »Me-ti — Buch der Wendungen« (GW 12), »Notizen zur Philosophie« (GW 20), »Marxistische Studien« (GW 20) und »Der Messingkauf« (GW 16).<sup>6</sup> Wie Gramsci geht Brecht nicht vom

---

<sup>6</sup> Vgl. auch »Der Philosoph im Theater« (GW XV, 252ff). Dort stellt Brecht sich in die

professionellen, sondern von dem im Volk verbreiteten Philosophieverständnis aus. Fürs Volk handelt einer »wie ein Philosoph«, wenn er Haltung bewahrt, Schläge einstecken kann. Brecht ergänzt diese subalterne Auffassung ins Aktive, Strategische, um die Fähigkeit, Schläge austeilen zu können. Von Haltung und Verhalten unter widersprüchlichen Bedingungen handelt ein Teil seiner philosophischen Schriften. Daneben entwickelt er Orientierungen theoretischer Praxis, eine Lehre vom eingreifenden Denken, vom Umgang mit Texten, von der Bildung von Theorien. Im Zusammenhang einer Kritik der Intellektuellen behandelt er auch den professionellen Philosophen (vgl. »Brechts Tui-Kritik« 1976).

Bei Brecht liegt der Akzent auf einer anti-ideologischen Philosophie, einem Denken der Praxis von unten.<sup>7</sup> Entwirrung der großen Verwirrung ist ein Aspekt, Weisheitslehre ein zweiter, Theorie der theoretischen Praxis vom Standpunkt der Elemente einer sozialistischen Gesellschaft ein dritter.

Von Gramsci und Brecht lässt sich für unsere Frage u.a. lernen, den Philosophengrößenwahn zu vermeiden und gerade dadurch spannende Aufgaben fürs Philosophieren zu erschließen. »Philosophieren« in Gramscis weitem Sinn ist ein notwendiges Element aller gesellschaftlichen Lebenstätigkeiten. Das Ausarbeiten und die Zusammenfassung solcher Elemente, das Organisieren ihrer Öffentlichkeit und Diskussion, sind solche »philosophischen« Aufgaben.

## 6. Sève

Wie in jeder Lebenstätigkeit ist »Philosophieren« auch wirksam in jeder *wissenschaftlichen* Tätigkeit. Diese Seite wird von dem französischen Kommunisten Sève behandelt. Er wendet sich gegen jede »spekulative Auffassung der Philosophie und ihrer

---

Traditionslinie der großen Philosophen, die sich ums Theater gekümmert haben (Aristoteles, Bacon) oder selbst Stücke geschrieben haben (Voltaire, Diderot, Lessing) oder einen Philosophen zum Lehrer hatten (wie Schiller den Kant).

<sup>7</sup> Frank Benseler (1980, 149) fragt: »Gibt es eine Philosophie der ‚Unteren‘?« Er bejaht die Frage und schlägt vor, es müssten »die plebejischen Elemente hervorgehoben werden [...] mittels politischer Volkskultur und Klassenbewusstsein.«

Vollmachten« (Sève 1972, 42), vor allem auch gegen »jede willkürliche Wahlentscheidung für ethische Werte« (56). Wenn wir uns an die philosophische Vollmacht zu prinzipieller Setzung des dialektischen Materialismus bei Eichhorn erinnern, verstehen wir, dass hier eine andere Anordnung der Instanzen und Kompetenzen erstrebt wird. Zu leitenden Kategorien für die Selbstverständigung der Philosophen über ihre Aufgaben werden Begriffe wie »Reflexion« und »epistemologische Richtschnur« (45), was wohl besser mit *Leitfaden* übersetzt würde, denn dies ist der Begriff, mit dem Marx und Engels Stellung und Funktion der allgemeinsten theoretischen Abstraktionen fassten (vgl. Haug, 1975, 657ff., und 1976, 664ff). Philosophie ist für Sève »Reflexion auf der Stufe der allgemeinen Kategorien und Grundsätze der Weltanschauung« (44).

Sève hält am wissenschaftlichen Anspruch der Philosophie fest und bestimmt ihr Verhältnis zu den Einzelwissenschaften näher am Beispiel der Psychologie. Solange die Psychologie sich nicht »durch den Aufbau der wissenschaftlichen Theorie der Persönlichkeit endgültig als ausgereifte Wissenschaft konstituiert hat, habe die marxistische Philosophie die Funktion einer »epistemologischen Richtschnur« (59); sie vermag der Psychologie »die allgemeine wissenschaftliche Auffassung vom Menschen [...], frei von jedem Dogmatismus« (57), vorzugeben. Sie kann das aber nur, wenn sie den Abstraktionscharakter und die empirische Grundlage dieser »allgemeinen Auffassung« berücksichtigt. Vor allem wäre es schädlich, das Verhältnis zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften, im Gegensatz zur Logik der Abstraktionsgewinnung, so zu bestimmen, als hätten die Einzelwissenschaften die fragwürdige Ehre, die allgemeinen Auffassungen der Philosophie zu bestätigen. Einzelwissenschaftliche Ergebnisse können auch falsche Allgemeinheiten zu bestätigen scheinen. Und ungeheuren Schaden angerichtet hat in der Geschichte des Marxismus die naive Ansicht, »die wissenschaftlichen Wahrheiten schlummerten wie lauter Dornröschen seit Begründung der marxistischen Philosophie in deren Innerem« (45). Das Abstrakte der wissenschaftlichen Philosophie kann nur aus dem Konkreten abgeleitet sein, und es enthält, wie wir



hinzufügen, ein unaufhebbares »Risiko«. Das Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaften ist daher ein Wechselverhältnis logisch ungleicher Instanzen, wobei wir nie vergessen sollten, dass man das philosophische Element nicht los würde; das Wechselverhältnis operiert auch im Innern jeder Einzelwissenschaft, wenngleich unexpliziert.

## 7. Althusser

Für diese unexplizierte »Philosophie« in den empirischen Wissenschaften hat der französische oppositionelle Kommunist Louis Althusser (1974), vor allem im Blick auf die Naturwissenschaften, den Begriff der »spontanen Wissenschaftlerphilosophie« eingeführt. In der ursprünglich 1967 gehaltenen Vorlesung über »Philosophie und spontane Wissenschaftlerphilosophie« will er eine Einführung in die Philosophie geben, aber nicht als Einführung in eine Theorie, sondern als »eine Beschreibung ihrer Seins- und Handlungsweise: sagen wir *ibrer Praxis*« (1974, 12). Die philosophischen Positionen beziehen sich nach Althusser nicht auf Theorie, sondern auf Praxis, sind also nicht wahrheitsfähig, sondern richtig/unrichtig (*juste* — die Bedeutung schillert von recht, richtig, bis gerecht). Es ist der gleiche Begriff, mit dem in der Politik die richtige Linie artikuliert wird und der mit dem Begriff »Rechtfertigung« in Zusammenhang gebracht werden kann (14). Propositionen (Aussagen) beziehen sich theoretisch auf Sachverhalte und können in dieser Hinsicht wahr/falsch sein, »aber als `richtige' Propositionen sind sie von der *Praxis* heimgesucht« (14). Die Philosophen nehmen sich dieser praktischen Linienfragen in aller Theorie an. Sie tun es immer, aber sagen es so gut wie nie. »Wir sagen es [...] Indem wir es anerkennen, sagen, denken, trennen wir uns von ihnen.« (15) Die implizite Philosophie explizit praktizierend, transformieren wir sie.

Die große Mehrheit der Philosophien hat die Wissenschaften »für apologetische Zwecke ausgebeutet«, d.h. im Sinne der »praktischen (religiösen, moralischen,

juristischen, ästhetischen, „politischen usw.) Ideologien« (83). Im Unterschied zur religiösen Philosophie zieht die spiritualistische nicht den Gewinn *ad maiorem gloriam Dei*, sondern allenfalls für den »Gott der Philosophen«, d.h. zugunsten der »Freiheit<sup>8</sup> des (menschlichen) Geistes, der, wie jeder weiß, sich in der — sei es wissenschaftlichen, moralischen, sozialen, ästhetischen oder sogar religiösen — `Schöpfung' manifestiert« (87). So beutet die Philosophie fast immer die Leistungen und Lücken der Wissenschaft aus'für die »praktische Ideologie der *Mora!*« (90). Die *Moral* ist immer ein ideologisches Komplement (oder Supplement), das von einer andern Ideologie abhängt (bei den Griechen von der Politik, im Mittelalter von der Religion, in der bürgerlichen Epoche vom Recht). Auf diese Weise organisiert die Philosophie mit am ideologischen Subjekteffekt einer Epoche (vgl. dazu PIT 1979, 118ff. ). Das *Rechtssubjekt* sei die praktisch-ideologische Grundlage aller bürgerlichen Philosophie (94). Bewusstsein (als Eigentümerinstanz) und Objekt (als Eigentum) würden (unbewusst) von da her gedacht. Die Kenntnis dieser Abhängigkeit und der ideologischen Kämpfe sind für die Philosophen unerlässlich, um deren Effekte zu »berichtigen« (97). Unter der spontanen Wissenschaftlerphilosophie versteht Althusser nicht die Weltanschauung von Wissenschaftlern, »sondern nur die Ideen, die sie (bewusst oder nicht) im Kopf haben bezüglich ihrer wissenschaftlichen Praxis und der Wissenschaft« (100). Diese Ideen sind widersprüchlich. Einem internen Element materialistischer Annahmen, das der naturwissenschaftlichen Praxis entspricht, steht ein externes, ideologisches gegenüber. In der Regel dominiert das ideologische (idealistische) das wissenschaftliche (materialistische) Element (102f). Die beiden Elemente stehen im Kampf und in einem bestimmten Kräfteverhältnis zueinander. Aufgabe materialistischer Philosophie ist es, im Bündnis mit dem normalerweise dominierten wissenschaftlich-materialistischen Element die »philosophischen Kräfteverhältnisse« in den Wissenschaften zu verändern. Dabei kann es aber nicht um die »Anwendung« einer fertigen Philosophie gehen, vielmehr um einen Kampf

---

<sup>8</sup> Vgl. dazu W.E. Ehrhardt: »Die Philosophie hütet das Urbild absoluter Autonomie, der Freiheit.« (In: Heidtmann 1980, 152)

(114), innerhalb dessen die dialektisch-materialistische Philosophie in einem unabschließbaren wechsellvollen Prozess konstituiert wird. Denn in der Philosophie ist jeder Platz bereits besetzt. So wird nach diesem Verständnis von Althusser die materialistische Philosophie im Bündnis mit den normalerweise dominierten Elementen der wissenschaftlichen Praxis den Kampf gegen die praktischen Idealismen der Ideologien führen.

Althusser hat zur Diskussion um die Bestimmung der Philosophie eine ganze Serie höchst einprägsamer Formeln beigesteuert. Wenn ich sage »Serie«, so ist darunter eine Abfolge von Definitionen zu verstehen, deren jede die vorhergehende widerruft. Wir betrachten die beiden Extreme dieser Serie. 1. Extrem: Philosophie ist Theorie der theoretischen Praxis, wobei theoretische Praxis der Begriff für wissenschaftliche Tätigkeit ist, zumindest für deren theoretischen Rahmen und ihre theoretischen Momente und Verallgemeinerungen. 2. Extrem: Die Philosophie ist, »in letzter Instanz, Klassenkampf in der Theorie« (1973, 37).<sup>9</sup> Das erste Extrem, vertreten etwa in »Lire le Capital«, verfällt später der Kritik, eine spekulative These zu sein, die theoretisch die Philosophie auf das Denken wissenschaftlicher Praxis beschränke (1975, 61). »Indem ich sie theoretisch überschätzte, habe ich sie politisch unterschätzt.« (95) Stattdessen wird nunmehr das Denken der Gegensätze zur Wesensbestimmung der Philosophie. Ihr Gebiet ist bestimmt durch »das stellvertretende Aufeinanderprallen von Tendenzen« (87f). Dieses Aufeinanderprallen gesellschaftlicher Tendenzen in der Abstraktionsform des Philosophischen fällt aber nicht nur in das philosophische Gebiet, sondern ist für das Philosophische als solches konstitutiv. Philosophieren ist Kämpfen in Gedanken. Die gesellschaftliche Zerrissenheit ist mithin (wie bei Hegel) die Ausgangssituation der Philosophie, und, in schroffem Gegensatz zu Habermas,

---

<sup>9</sup> In der Regel wird die politische Dimension des Philosophischen von bürgerlicher Seite nicht explizit, sondern implizit betrieben, wenn man von der Philosophie im Faschismus absieht. Ähnlich wie Althusser argumentiert von rechts Bernhard Wilms: »Alle philosophischen Ideen sind im Kern politische Ideen oder sie sind nichts.« (1978, 48; z.n. Blankenburg 1980, 121) Er ruft zum Bruch mit der »gegenwärtigen Heillosigkeit bloßer Reflexionsphilosophie«, die er in Adorno und Habermas verkörpert sieht (Wilms 1978, 23).

»Universalisierung kraft Vernunft« wäre bloßer Schein, allenfalls Kriegslüge. Ja, die vernünftige und verantwortliche Subjektivität, diese identitätsstiftende Instanz bei Habermas, wird als Quintessenz der bürgerlichen Ideologie analysiert: »Diese Ideologie des Menschen als Subjekt, dessen Einheit durch das Bewusstsein gesichert [...] ist« (1977b, 98).

So richtig es ist, dass gesellschaftliche Gegensätze nicht weggedacht werden können, auch nicht philosophisch, bzw. dass das Wegdenken bestehender Gegensätze nur eine sich selbst wahrheitswidrig dementierende Form ihrer Ausfechtung ist, so ruinös ist der Preis, den Althusser für das Denken dieses Sachverhalts zu zahlen bereit ist. Der Anspruch des Begreifens verschwindet: »In der Philosophie denkt man nur in Metaphern« (1975, 81). »Theoretische Irrtümer gibt es nur als wissenschaftliche „, nicht in der Philosophie; hier hat man es »mit Tendenzen zu tun, die sich auf dem existenten theoretischen `Kampfplatz' gegenüberstehen.« (1975, 84) Die Wahrheit wird durch Kriegsglück substituiert. Die Kategorien zur Erfassung des philosophischen Prozesses werden abgeleitet aus den Regeln der Taktik, nach denen man auf diesem Kampfplatz — dem Ideenmarkt — Geländegewinne erzielen kann. Zentrale Kategorien für die Reflexion des Philosophischen sind die Begriffe »Thesen« bzw. »Positionen«. Thesen sind »Lehrsätze, die nicht der gleichen Modalität folgen wie wissenschaftliche Lehrsätze, sondern theoretisch praktischen Charakter haben«, worunter aber nur verstanden wird, dass sie geeignet sind, Wirkungen hervorzurufen im ideologischen Klassenkampf (1975, 85). »Richtigkeit« (justesse) ist die Kategorie, mit der diese Eigenschaft bezeichnet wird. Der Gegenbegriff dazu ist »Abweichung« (déviation). Wie Althusser den Begriff »Position« bestimmt, lässt sich nur am französischen Sprachmaterial exemplifizieren. (Althusser arbeitet wie Lacan bei allen seinen entscheidenden Kategorien mit Wortspielen.) »Une position est posée et prend position en occupant une position sur et contre d'autres positions.« »Eine Position wird gesetzt und nimmt Stellung, indem sie eine Stellung auf (und im Gegensatz zu) andern Positionen besetzt.« (1975, 85)

Wird hier das Sich-Durchsetzen-Wollen, eine Art Wille zur Macht (oder zum Markt), zum Wesen der Philosophie erklärt? Anscheinend zögert Althusser nicht, die Kategorien aus dem Marketing der Ideen abzuleiten, also publizistische Gesetzmäßigkeiten an die Stelle wahrheitsfähig gemeinter Erkenntnisversuche zu setzen. Althusser stellt diese Position in die Nachfolge von Lenin. Er bezieht sich auf ein Gleichnis, das Lenin einmal gibt, und zwar das Gleichnis vom verbogenen Stab. Althusser nennt es unangemessenerweise die »Theorie« vom verbogenen Stab.<sup>10</sup> Wie also kann man einen verbogenen Stab wieder zurechtbiegen? Nur so, dass man ihn in entgegengesetzter Richtung verbiegt. Böge man ihn nur soweit, dass er gerade ist, würde er immer wieder zurückschnappen in die Verbiegung. Man muss ihn daher so weit biegen, dass er zurückschnappt in die Gerade. Von diesem Gleichnis sagt Althusser, es scheine ihm »eine ganze Theorie von der Wirksamkeit des Wahren zu enthalten«. Er übergeht, dass es auch die Wirkungsweise des Unwahren beschreibt. Es bleibt immer etwas hängen, sagt das Sprichwort. Im übrigen, was beschreibt er anderes, wenn man seinen Gedanken in der stärksten möglichen Bedeutung nimmt, als die sonst von ihm so geschmähte Negation der Negation? Das volle Evidenzgefühl löst das Gleichnis vom verbogenen Stab in der Deutung, die Althusser ihm gibt, nur beim französischen Leser aus. Denn der Stab, der verbogen ist, *fléchi*, muss *réfléchi/réfléchi*, reflektiert werden. So schickt uns das Gleichnis zurück zur Bestimmung der Philosophie als Reflexion, wenn auch, auf wunderbare, weil in der Evidenz des Wortspiels verborgene Weise, um die Bedeutung bereichert, dass eben diese Reflexion den Klassenkampf in der Theorie darstelle, Gegenverbiegung. Die Strategie der Gegenverbiegung verschmilzt bei Althusser mit der Technik des Wortspiels. Dieses schafft überraschende Bedeutungen durch sozusagen antisemantische Verkopplungen, die über Ähnlichkeiten der Zeichenkörper laufen (bei Unähnlichkeit von deren regulären Bedeutungen). Solche Verkopplungen entsprechen der »unlogischen« Logik des

---

<sup>10</sup> Sève (1980, 591, Anm. 6) spricht von der »Metapher vom verbogenen Stab« und teilt mit, dass sie von Descartes stamme. Er stützt sich dabei auf Ricci (1977), wo eine Kritik der Marxismusinterpretation Althusser entwickelt werde. — Das Gleichnis vom verbogenen Stab findet sich bereits bei Aristoteles und dürfte schon zu dessen Zeiten sprichwörtlich gewesen sein.

Unbewussten. Das Wortspiel als Träger einer Botschaft schafft daher einen Block von Bewusstem und Unbewusstem, überzeugt zunächst rein durch die Spracharbeit, stärker als jedes rationale Argument. Jede Botschaft, unabhängig von der Art ihrer Parteilichkeit und von ihrer Un- /Wahrheit könnte derart vorgebracht werden. In der Philosophiegeschichte haben vor allem Geheimlehren sich dieser Form bedient. Diese Lehrform ist als solche esoterisch und autoritär, weil sie nicht argumentiert, weil sie dem Adressaten keine Wahl lässt, als unbedingte Annahme oder, soweit er dem Sog widersteht, Ablehnung. Der Wortspieler übt Macht aus. — Auch die durchgearbeitete Redeweise eines Brecht übt Macht aus. Aber in Form und Inhalt ist diese Macht ergreifbar, aneigenbar dargeboten. Brecht gibt Kompetenz weiter. Althusser und Lacan konzentrieren sie bei sich, machen von sich abhängig. Kommt diese Lehrweise nicht dem nahe, was man nach Althusser in der Schule lernt, nämlich »die Gehirne mit dem notwendigen Respekt, d.h. mit der entsprechenden Verachtung, Nötigung und Demagogie zu behandeln« (1977, 128)? Nachdem die bei Althusser verkümmerte Seite stärker gemacht ist, bestätigen wir um so nachdrücklicher das relative Recht seiner übertreibenden Antithesen. Philosophie ist immer zugleich gegensätzliches Denken und Denken dies Gegensatzes; Versöhnung in der Philosophie ist allenfalls dem ideologischen Schein nach möglich; und hinter den »Ideenverhältnissen«, die wir auf dem Gebiet der Philosophie vorfinden, stehen gesellschaftliche, wenn auch durch eine Reihe von Zwischengliedern (die Althusser übergeht) vermittelte Kräfteverhältnisse. Wir stimmen selbst der Formulierung zu, »dass der Überschuss in der Thesenformulierung zur Philosophie dazugehört« (1977a, 57). Aber die Bedeutung, die Althusser dieser Formulierung gibt, ist die der Rechtfertigung einer funktionalen Unwahrheit, einer Wahrheit preisgebenden Gegen-Übertreibung, und dieser Bedeutung sollten wir nicht folgen. Wenn Althusser im gleichen Kontext seine eigene philosophische Praxis umschreibt: »Was also in praktischem Zustand existierte, habe ich lediglich versucht, begrifflich zu formulieren« (1977a, 65), so deutet dies auf ein anderes Philosophieverständnis. Im Kontext expliziert

Althusser, was unter »begrifflich« zu verstehen ist. Dabei verwendet er im Französischen den deutschen Ausdruck »Begriff« (die Rede ist von der Kritik der politischen Ökonomie von Marx): 'Das Kapital' denkt immerzu in der Form der Topik. Durch sie kann sich die theoretische Determination in eine praktische Entscheidung verwandeln, weil sie die Dinge so ausbreitet, dass die Arbeiter, an die sich Marx richtete, sie ergreifen können. Der 'Begriff', der ein In-den-Griff-Nehmen ist, wird bei Marx zur theoretisch-praktischen Anordnung einer Technik, zum Mittel einer praktischen Ingriffnahme der Welt.« (1977a, 67) Dieser Anspruch hält nun doch an der Wahrheitsfähigkeit fest. Woran Althusser scheitert, ist letztlich das Begreifen dessen, was als »bestimmte Negation« bezeichnet werden kann, das Verhältnis von Standpunkt, sozialistischer Perspektive und Begriffsbildung, wie es bei Marx praktiziert ist (vgl. dazu Haug 1973, 143ff).

#### 8. Sánchez Vásquez, Holz und Sève über den ideologischen Charakter von Philosophie

Für den spanisch-mexikanischen Marxisten Adolfo Sánchez Vásquez ist »die Philosophie von ihrem Anfang an interessenbezogene Lektüre der Welt, als reiner Akt der 'Liebe zum Wissen' präsentiert« (1980, 40). Daher erklären sich Vielheit und Gegensätzlichkeit der Philosophien. Und da Sánchez Vásquez den Interessenbezug als Definitionsmerkmal des Ideologischen nimmt, bestimmt er die Philosophie als »ideologisch von ihrer eignen Natur her« (42). »Im Unterschied zu den Philosophien, die ihren ideologischen Gehalt ignorieren[...], nimmt der Marxismus bewusst seine ideologische Natur auf sich, d.h. seine Verbindung mit der Ideologie der gesellschaftlichen Klasse, die die Rolle der entscheidenden sozialen Kraft bei der Gesellschaftsveränderung spielt.« (Ebd.) Sánchez Vásquez sieht vier Grundproblematiken heutiger marxistischer Philosophie, an denen sich jeweils bestimmte Richtungen oder Strömungen festmachen: 1. Die ontologische Problematik mit der Frage nach dem Verhältnis von Sein und Bewusstsein. 2. Die humanistische Orientierung mit dem Grundproblem der Entfremdung und

Emanzipation des Menschen. 3. Die epistemologische Richtung mit der Frage nach dem Marxismus als Wissenschaft oder als theoretische Revolution. 4. Die praxeologische Strömung mit dem Grundproblem der Praxis als unauflöslicher Einheit von Theorie und Praxis. Diese vierte Strömung hält Sánchez Vásquez für die philosophisch angemessenste. In der Praxis »artikuliert sich der Marxismus in seiner dreifachen Dimension« (44): als Projekt der Veränderung, als Kritik des Bestehenden und als Wissen von der zu verändernden Wirklichkeit. Ästhetik und Ethik sind Teilgebiete einer solchen praxeologischen Richtung. In Bezug auf die Ästhetik formuliert Sánchez Vásquez ein Programm, das angesichts der neu aufgeflamnten ideologietheoretischen Debatte aktuell ist: »ihre ideologische Funktion begreifen, ohne sie auf Ideologie zu reduzieren«. (44) Schließlich verpflichtet Sánchez Vásquez die marxistischen Philosophen auf die Unaufhebbarkeit von Diskussion und Streit *innerhalb* des Marxismus, also gegen jeden Monopolanspruch. Daher wendet er sich auch gegen die »Ideenfriedhöfe der Handbücher« (45)

Auch für H.H. Holz hat Philosophie »stets den Charakter von Ideologie«, »weil ins 'Ausdrücken der Welt' die Weise des Ausdrückens [...] mit eingeht«; dies müsse nicht prinzipiell bedeuten, dass die Philosophie »Täuschung über die Wirklichkeit« sei; sie entgehe dem, sofern »dieses Ausdrücken sich [...] am Kriterium der Praxis, also der wirklichen Beziehung des tätigen Subjekts zur Welt, orientiert« (Holz 1977).

Auf andere Weise als bei Althusser, Sánchez Vásquez und Holz ist auch bei Sève das Verhältnis von Philosophie, Wissenschaft, Ideologie und revolutionärer Perspektive widersprüchlich artikuliert. In seiner »Einführung in die marxistische Philosophie« weist er der materialistisch-dialektischen Philosophie die Aufgabe zu, eine wissenschaftliche Weltanschauung in der Perspektive einer klassenlosen Gesellschaft zu entwickeln. Dazu muss sie sich gegen das Ideologische richten. Denn Ideologie ist »das unbewusst verkehrte Bewusstsein der wirklichen Verhältnisse« (Sève 1980, 140). Diese Definition gewinnt Sève aus der Lektüre der



»Deutschen Ideologie«. Aber die Verkehrung geschieht nicht eigentlich im Bewusstsein, sondern dieses »reflektiert eine wirkliche Verkehrung« (142). Die Ideologiedefinition ist daher unbefriedigend. Ideologie müsste in der Logik der »Deutschen Ideologie« bestimmt werden als *Bewusstsein undurchschaut verkehrter Verhältnisse*, nicht als Bewusstsein, das im Gegensatz zu den wirklichen Verhältnissen steht. Die »Verkehrung« besteht in der Herrschaft fremder bzw. entfremdeter gesellschaftlicher Mächte (144), »[...] der Markt, der Staat, das Recht usw. scheinen mit einem Eigenleben begabt« (141). Als von diesen Instanzen »spontan umfasstes« (spontanément enfermée) ist das Bewusstsein verkehrt. Insofern die klassenlose Perspektive das »radikale Ende der Herrschaft jeder fremden gesellschaftlichen Macht« beinhaltet, ist sie auch radikal antiideologisch. Angesichts des im Leninismus verbreiteten (vom marx-engelsschen abweichenden) Ideologiebegriffes räumt Sève etwas unvermittelt ein, der Marxismus sei »gewiss noch Ideologie im weiten Sinn des Begriffs, d.h. historisch bestimmter Reflex der Wirklichkeit« (145). Später kommt noch ein anderer Akzent hinzu. »Wenn die marxistische philosophische Theorie also in der Partei und in den Massen eine *ideologische Existenz* hat, dann in einem historisch modifizierten Sinn des Ideologiebegriffs, d.h. in dem Sinn, in dem die ideologische *Form* des gewöhnlichen Bewusstseins, verschieden von der des wissenschaftlichen Wissens und von der Erkenntniskritik, das Vehikel eines theoretisch richtigen *Inhalts* sein kann« (578).

Wie nun?

Es ist, als entginge uns der Sinn unseres Tuns. Warum ist es so schwierig zu sagen, was der Sinn philosophischer Tätigkeit ist? Distanz zu den Formeln und Definitionen — gehört diese Distanz bereits zur philosophischen Haltung? Vielleicht ist es so, dass dem Philosophieren eine Unruhe, ein Klärungsverlangen, ein Bedürfnis nach Einklang von Leben und »Sinn« zugrunde liegt, ein Bündel von Impulsen, die dann gesellschaftlich kanalisiert werden, die sich verlieren, indem sie sich im Institutionengefüge und im philosophischen Diskurs gewinnen. So entgeht

womöglich diesem emphatischen Nachdenken, genannt Philosophieren, seine Triebkraft.

Jedenfalls entscheidet sich alles am Verhältnis zum offiziellen Diskurs. Er ist das gesellschaftliche Unbewusste der Philosophie; er muss in seiner Konstitution begriffen werden. Kritische und materialistische Philosophie muss daher zunächst Gesellschaftstheorie sein, sowie Analyse der gesellschaftlichen Produktion von Bedeutung. Da für sie in der herrschenden Ideologie ein Platz und eine Form vorgesehen sind, muss sie immerfort an deren Auflösung arbeiten. Materialistische Philosophie denkt sich selber »von unten«, muss bestrebt sein, in den Schulen, in den Diskursen der Gesellschaft Repräsentationen der »Unteren«, des »Volkes«, der Arbeiter, der Frauen, der anderen emanzipatorischen Interessen einzubringen.

Mit den Methoden der Wissenschaft werden wir die für die Emanzipation nützlichen Methoden und vor allem eine »Sprache« aufnehmen aus den sozialen Bewegungen, an ihrer Kohärenz arbeiten, sie zurückgeben. Kritisch wird diese Tätigkeit, insofern sie wie Hefe im Teig der sozialkritischen Bewegung wirkt.

Gegen die herrschende Artikulation von Arbeit, Wissenschaft und Kultur wird sie, mit den Mitteln und auf dem Niveau der wissenschaftlichen Entwicklung und der kulturellen Prozesse, die Selbstartikulation dieser Kräfte fördern. Die herrschende »Artikulation« ist ja nichts anderes als die gesellschaftliche Anordnung der unterschiedlichen Produktivkräfte, Praxen, Kompetenzen. Unterschiedliche Arten von Grenzen überlagern sich: die Grenzen der horizontalen Arbeitsteilung (das »Nebeneinander« unterschiedlicher Spezialisierungen) mit denen der vertikalen Arbeitsteilung (Befehlshierarchien); die Bereiche der ideologischen Mächte und die Grenze zwischen »Privatleben«, »Erwerbsleben« und »öffentlicher Existenz« usw. In dieser hier nur flüchtig skizzierten Anordnung ist das System der gesellschaftlichen Herrschaft und ihrer ideologischen Reproduktion beschlossen. Die Abgeteiltheit der Bereiche von den andern, vor allem das Voneinander-Abschottetsein der produktiven Elemente von Arbeit, Wissenschaft und Kultur, über deren Verbindung von »oben« entschieden wird, von den Kapitalmächten und

von den Staatsmächten, begründet ihre umfassende Inkompetenz oder, was dasselbe ist, das Umfasstsein ihrer Spezialkompetenzen. Das Ganze — oder die partialisierenden relativen Ganzheiten, die das System nur ermöglicht — sind Sache der Herrschenden.

In dieser Anordnung tritt die Philosophie als ein verknoteter Widerspruch auf. Wo alle andern Elemente mehr oder weniger inkompetent sind, erklärt sie sich für kompetent, und der Beifall von oben ermahnt sie zu angemessener Auslegung dieser Kompetenz. Aber wie ernst machen mit der Zuständigkeit fürs Ganze in Grenzen, die solche Zuständigkeit gerade verneinen? Fachgrenzen und die akademische Schranke sind solche Grenzen, in denen dem an den Universitäten konzentrierten, institutionalisierten, durchregelten und — nicht zu vergessen! — dotierten Philosophieren die herrschende Artikulation unmittelbar von außen begegnet. Solche Begrenzung herrscht sich unmittelbar auf als »Definition« der Philosophie. Ähnlich erfahren auch die anderen ökonomischen und kulturellen Produktivkräfte ihre »Definition«. Denn die Artikulation vom Standpunkt der Herrschenden ist die Desartikulation vom Standpunkt der Beherrschten. Wie für die Arbeiterbewegung, für die Frauenbewegung, für die sich befreienden Kulturen-von-unten usw. ist die eigenmächtige Grenzüberschreitung für kritisches materialistisches Philosophieren daher Programm.

## Literaturverzeichnis

- Adorno, Th. W.*, 1962: Wozu noch Philosophie? In: Ders., Eingriffe. Frankfurt/M
- Althusser, L.*, 1973: Antwort an John Lewis, in: H. Arenz, J. Bischoff u. U. Jaeggi (Hg.): Was ist revolutionärer Marxismus? Kontroverse über Grundfragen marxistischer Theorie zwischen Louis Althusser und John Lewis. Westberlin
- Althusser, L.*, 1974: Philosophie et philosophie spontanée des savants (1967). Paris
- Althusser, L.*, 1975: Elemente der Selbstkritik. Berlin/West
- Althusser, L.*, 1977: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Hamburg
- Althusser, L.*, 1977a: Ist es einfach, in der Philosophie Marxist zu sein? In: Althusser 1977, 51-88
- Althusser, L.*, 1977b: Über Marx und Freud, in: Althusser 1977, 89-107
- Benseler, F.*, 1980: Plädoyer für Geschichte, in: Heidtmann 1980

- Blankenburg, M.*, 1980: Philosophie als Institution. Wandlungen im Selbstverständnis der deutschen bürgerlichen Philosophie im 20. Jahrhundert, in: Heidtmann 1980, 109-125
- Brecht, B.*, 1967: Gesammelte Werke (GW). Frankfurt/M
- Brechts Tui-Kritik*, 1976 (= Argument-Sonderband AS 11), Berlin/West
- Brentano, M. v.*, 1978: Philosophie — Theoriestreit — Wissenschaftspluralismus (= Argument-Studienhefte SH 3) Berlin/West
- Brentano, M. v.*, 1981: Philosophie als Beruf, in: *Das Argument* 128, 23. Jg., 1981, Juli/Aug., 506-15
- Eichhorn (I), W.*, 1973: Zur Bestimmung des Gegenstands der Philosophie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 21. Jg., H.1, 5-19
- Gramsci, A.*, 1967: Philosophie der Praxis. Frankfurt/M
- Habermas, J.*, 1975: Die Rolle der Philosophie im Marxismus, in: Ders., Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt/M
- Haug, W.F.*, 1973: Bestimmte Negation. Frankfurt/M
- Haug, W.F.*, 1975: Wider den bloß verbalen Materialismus (Antwort auf Sandkühler), in: *Argument* 92, 650-701
- Haug, W.F.*, 1976: Das sozialistische Kollektiv braucht denkende Individuen und durch Einsicht vermittelte Verbindlichkeit. Antwort auf Tomberg, in: *Argument* 98, 648-667
- Haug, W.F.*, 1978: Für eine materialistisch-dialektische Begründung des dialektischen Materialismus, in: *Argument* 108, 186-201
- Haug, W.F.*, 1979: »Ideologische Verhältnisse« in der DDR-Philosophie, in: PIT 1979, 82-105
- Haug, W.F.*, 1980: Brechts Beitrag zum Marxismus, in: Aktualisierung Brechts (= Argument-Sonderband AS 50), Berlin/West
- Heidtmann, B. (Hg.)*, 1980: Orientierungen der Philosophie (= Dialektik-Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften, Bd .1), Köln
- Holz, H.H.*, 1975: NDR-Interview, in: Schickel 1980, 1-20
- Holz, H.H.*, 1977: Philosophie als Beruf. (Rundfunkvortrag vom 1.8.5.1977, NDR, 3. Programm). MS
- Jowtschuk, M. T.*, 1973: Die Zukunft der Philosophie in der Sicht des Marxismus-Leninismus und moderner bürgerlicher Konzeptionen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 21. Jg., H.11, 1317-1330
- Labica, G.*, 1976: Le statut de la philosophie marxiste
- PIT 1979*: Projekt Ideologietheorie: Theorien über Ideologie (= Argument-Sonderband AS 40). Berlin/West
- Rheinberger, H.J.*, 1980: Warum und wie existiert die Philosophie in ihrem Verhältnis zu den Wissenschaften? In: Heidtmann 1980
- Ricci, F.*, 1977: Le baton courbé, in: Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice. No.32, 117-129
- Sánchez Vázquez, A.*, 1980: Por qué y para qué enseñar Filosofía (Warum und wozu Philosophie unterrichten), in: Argumentos, Nov. 1980, Madrid
- Schickel, J. (Hg.)*, 1980: Grenzenbeschreibung. Gespräche mit Philosophen. Hamburg
- Sève, L.*, 1972: Marxismus und Theorie der Persönlichkeit. Frankfurt/M

*Sève, L.*, 1981: Une introduction à la philosophie marxiste. Paris

*Wilms, B.*, 1978: Offensives Denken. Philosophie und Politik. Opladen

*Wolf, F.O.*, 1981: Einwände zu André Gorz' Liquidation des Marxismus, in: Prokla 43