

KLAPPENTEXT

„Das Elend der Philosophie“

Mittlerweile schon seit einem halben Jahrhundert ist *Louis Althusser* (1918 – 1990) eine einflussreiche Stimme innerhalb der internationalen Marxismus-Diskussion. Schenkt man seinen Selbstzurechnungen und den Lobgesängen seiner Schüलगemeinde glauben, dann hat er einen wesentlichen Beitrag zur *Neufundierung des Marxismus* geleistet. Durch seine „theoretischen Interventionen“ sollen ökonomistische Verzerrungen und konzeptionelle Verkürzungen überwunden und die *Marxismus-Diskussion* auf eine qualitativ neue, nun endlich „wissenschaftliche“ Stufe gehoben worden sein. Doch lässt eine kritische Althusser-Lektüre dies als sehr fragwürdig erscheinen. Vieles was sich als „Marxismus-Rekonstruktion“ darzustellen versucht, hat den Charakter einer Destruktion Marxscher Praxisphilosophie und die Wiederbelebung eines überwunden geglaubten Dogmatismus.

Werner Seppmann: **Das Elend der Philosophie. Über Louis Althusser**

*Für Thomas Metscher,
in Dankbarkeit für die vielen
Jahre produktiver und
solidarischer Zusammenarbeit*

Werner Seppmann

Das Elend der Philosophie

Über Louis Althusser

*„Der Philosoph, der tritt herein,
Und beweist Euch, es müßt so sein:
Das Erst wär so, das Zweite so,
Und drum das Dritt und vierte so,
Und wenn das Erst und Zweit nicht wär,
Das Dritt und Viert wär nimmermehr.“*

*„Da steh ich nun ich armer Tohr
Und bin so klug als wie zuvor.
Heiße Doctor und Professor gar,
Und ziehe schon an die zehen Jahr
Herauf herab und quer und krumm
Meine Schüler an der Nas herum“*

*(Johann Wolfgang Goethe,
Faust. Der Tragödie erster Teil)*

Vorbemerkung über das Verhältnis von (Pseudo-)Kritik und ideologischer Anpassung

Mittlerweile schon seit über einem halben Jahrhundert ist *Louis Althusser (1918 – 1990)* eine einflußreiche Stimme innerhalb der internationalen Marxismus-Diskussion. Schenkt man seinen theoretischen Selbstzurechnungen und den von seiner Schülerschaft artikulierten Relevanzansprüchen glauben, dann hat er einen wesentlichen Beitrag zur *Neufundierung des Marxismus* geleistet. Es wird Althusser zugerechnet, dass durch seine „theoretischen Interventionen“ ökonomistische Verzerrungen und theoretische Verkürzungen der *Marxismus-Diskussion* nicht nur überwunden, sondern diese auch auf eine qualitativ neue, explizite „wissenschaftliche“ Stufe gehoben zu haben. Nicht zuletzt soll er signifikante „Lücken“ nicht nur innerhalb der Marxismusdiskussion, sondern auch *im Marxschen Denken selbst* geschlossen haben. Letztendlich wird von der Althusser-Schule behauptet, *wesentliche* Implikationen seiner *Theorie* entschlüsselt zu haben, die Marx ebenso, wie seinen intellektuellen Nachfolgern verborgen geblieben wären.

Aber wie so oft (und keinesfalls nur in den Distributionssphären des philosophischen Zeitgeistes), liegen Anspruch und Realität auch beim „Althusser-Komplex“ ziemlich weit auseinander. Es wird auf den nachfolgenden Seiten zu sehen sein, dass die Theorieexplikationen des „*Strukturalen Marxismus*“ den postulierten „*Erneuerungs-* und „*Fundierungs-*“*Ansprüchen* nicht gerecht werden. Denn statt dem Denken von Marx und Engels eine *neue Basis* zu verschaffen, also eine Leistung zu erbringen, wie sie von Wolfgang Fritz Haug der Althusser'schen Theoriearbeit *pauschal* zugerechnet wird (vgl.: Haug 2013, S. 684), läuft sie tatsächlich auf eine „*Entkernung*“ *des Marxismus*, auf die Entsorgung seiner konstitutiven Elemente, vor allem einer Demontage seines *praxistheoretischen Fundaments*, der *Negation einer materialistischen Dialektik* und der *Beschädigung seiner antikapitalistischen Artikulationsfähigkeit* hinaus.

Auch nach Jahrzehnten hat die Kritik, die E. P. Thompson in seiner fulminanten Althusser-Studie „*Das Elend der Theorie*“ schon in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhundert formuliert hat, nichts von ihrer Gültigkeit verloren: „Althusser und seine Fackelträger greifen im Kern den Historischen Materialismus selbst an. Sie treten nicht an, ihn zu modifizieren, sondern ihn zu verdrängen.“ (Thompson 1980, S. 42)¹ Darin liegt ein Moment der *Wissenschaftszerstörung*, denn bei der Dialektik und dem Historische Materialismus geht es um die Reflexion „elementarer Strukturen“ wissenschaftlichen Denkens, „deren Kenntnis notwendig ist, sollen Komplexe Sachverhalte (empirische Tatsachen) in ihrer Komplexität verstanden werden.“ (Metscher 2017, S. 193) Bei der Beschäftigung mit Althusser in der Grundtendenz sachlich unangemessenen Umgang mit dem Marxschen „*Kapital*“, vor allem dessen szientistische Stilisierung und Verkürzung, wird exemplarisch zu sehen sein, dass diese Vorgehensweise mit einem Wirklichkeitsverlust des Denkens bezahlt werden muß.

Althusser bedient sich zwar oft *neuartiger und unkonventioneller, provokativer und „überraschender“ Argumentationsmuster*, hält seine wohlwollenden Rezipienten mit rhetorischen „Wendungen“ (die bei genauer Betrachtung nicht selten Kopfstandübungen sind) in Bewegung, die jedoch nicht als Ausdruck einer Weiterentwicklung kritischen Denkens oder gar des Marxismus gelten können, sondern einen umfassenden Versuch darstellen, die *Affinität zum traditionellen Dogmatismus* und den mit ihm verbundenen politischen Legitimationsabsichten zu kaschieren: Die *funktionalistische Tendenz* der theoretischen „Interventionen“ wird dadurch deutlich, dass „die Ausblendung der Frage der

¹ Die Thompson-Kritik ist so fundamental, dass es gleichermaßen verwunderlich wie aufschlußreich ist, dass sie über Jahrzehnte keinerlei Spuren im Althusser-Diskurs hinterlassen hat und die strukturmarxistischen Theoriezaubereien weiterhin ein großes Publikum zu faszinieren vermögen.

„kommunistischen‘ politischen Apparate ... im Mittelpunkt der ... Analyse der ‚stalinistischen Abweichung‘“ bei Althusser stand. (Rancier 2014, S. 138)²

Althusser reagierte mit seinen Theorie-Konstruktionen in den 60er Jahren auf eine unerbittliche Notwendigkeit: „Die alte Schdanow’sche Orthodoxie³ war nicht mehr zu gebrauchen. Die Orthodoxie mußte neu erfunden werden“ (Rancier 2014, S. 63) – und Althusser war zur Stelle, um diese Aufgabe zu übernehmen.

Den Tribut die das Althusser-Denken für seine Arbeit zur Stabilisierung eines Krypto-Dogmatismus unter anderem zu zahlen bereit war, ist die Unfähigkeit aktuelle Entwicklungen überzeugend interpretieren, ja sie überhaupt wahrnehmen zu können. Es ist also kein Zufall, dass alle relevanten Probleme spätkapitalistischer Gesellschaften bei Althusser nicht vorkommen. Die sporadischen Bemerkungen zu Alltagserscheinungen in den entwickelten (konsum-)kapitalistischen Gesellschaften, wirken wie Nachrichten von einem anderen Stern. Auf den folgenden Seiten, die sich nicht mit den *kontrafaktischen Selbststilisierungen des Althusser-Diskurses* zufrieden geben, die gewöhnlich die Diskussion dominieren, werden zahlreiche Belege für die Berechtigung dieses Urteils zu finden sein.

Bevor jedoch auf die theoretisch-regressiven Tendenzen und die inhaltlichen Implikationen des „Althusser-Komplexes“ näher eingegangen wird, möchte ich zunächst ein Eingeständnis protokollieren: Anfang der 90er Jahre, nachdem ich meine intensive Strukturalismus- und Althusser-Beschäftigung abgeschlossen und ihr eine erste Buchform gegeben hatte (vgl.: Seppmann 1993), war es kaum vorstellbar, dass die strukturmarxistischen Kopfstandübungen mich noch einmal intensiv beschäftigen würden. Denn schon damals war nur zu offensichtlich, wie theoretisch dürftig diese „Marx-Interpretationen“ und Beiträge zum „Klassenkampf in der Philosophie“ (Althusser) waren – und wie wenig dieser Diskurs sich überhaupt für die Kerngehalte der historisch-materialistischen Theorietradition interessierte. Nicht einmal ansatzweise wurden Beiträge vorgelegt, die dem Stand des internationalen Marxismus-Diskurses entsprachen oder auch nur darauf Bezug nahmen. Dabei wäre zumindest ein erster Überblick sehr leicht möglich gewesen: Französische Übersetzungen wichtiger marxistischer Bücher, die weltweit diskutiert wurden und ein subtiles Marxismusbild transportierten, waren schon in den 60er Jahren erschienen: Lukács’ „*Geschichte und Klassenbewußtsein*“ (1960), Marcuses „*Eros und Zivilisation*“ (1964) und sein „*Eindimensionaler Mensch*“ (1968). Im gleichen Jahr erreichte auch Karl Korschs „*Marxismus und Philosophie*“ das französische Publikum.

Aber auch dieses Geschehen, gewissermaßen „vor seiner eigenen Haustür“, hat den Althusser-Diskurs wenig interessiert. Zwar ist die französische Diskussion in den ersten beiden Dritteln des 20. Jahrhunderts an innovativen marxistischen Beiträgen nicht besonders reich gewesen, jedoch ist es ein krasses Fehlurteil wenn Perry Anderson sagt, dass aufgrund der Althusserischen Aktivitäten „zum erstenmal ... im organisatorischen Rahme des französischen Kommunismus ein gewichtiges theoretisches Werk entstanden“ sei. (Anderson 1978, S. S. 63) Unabhängig von der theoriegeschichtlichen Plausibilität des Urteils, ignoriert eine solche

² Die bis in die frühen 70er Jahre bestehende Situation hat Derrida zuverlässig beschrieben: „Ich betrachtete den Althusserischen Diskurs als einen hegemonialen Diskurs in der [kommunistischen] Partei, nicht als einen von der Partei verfolgten [wie es eine Althusser-Mythologie darzustellen versucht]. Er wurde vom Apparat verworfen ..., aber nicht von denjenigen kommunistischen Intellektuellen, die nach außen am meisten hervortraten. Es war *das* Interessante, das Neue, der grundlegende Bezug. Wenn wir in Paris an 'Marxismus' und 'Kommunismus' dachten, so geschah das immer im Verhältnis zu jenen Bezug.“ (Derrida 1994, S. 123)

³ Schdanow war Stalins „Cheftheoretiker“.

Einschätzung die in diesem Zeitraum entstandenen subtilen Beiträge von Henri Lefèbvre zur Marxismus-Diskussion.

Durch ihre mangelnde Rezeptionsbereitschaft ist nicht auszuschließen, dass die „gelernten“ Strukturmarxisten auf Grundlage ihrer systematischen Ignoranz mit vielen der auf den folgenden Seiten angesprochenen Themenkomplexe und theoretischen Problematisierungen überhaupt nichts anzufangen wissen, weil sie in ihren intellektuellen Reproduktionssphären nicht vorkommen, ihnen aufgrund der Annahme eines voraussetzungslosen Erkenntnisprivilegs für die am Diskurs beteiligten Strukturmarxisten, selbst die theoretische Grundfrage, wie denn wissenschaftliches Erkennen in einer Welt der „Unübersichtlichkeit“ (die sie hypostasieren!) überhaupt möglich ist, deplatziert vorkommen mag.

In der Regel bleiben die Reflexionen und die „Interpretations-Angebote“ der strukturmarxistischen Akteure weitgehend selbstbezüglich: Für Marxsche Theoreme interessieren sich Althusser und seine Schülerschule nur, wenn sie in deren gänzlich anders intendiertes „Projekt“ integriert werden können. Althusser beansprucht zwar durch *seine* theoretische „Neufundierungsarbeit“ zum *eigentlichen* „Marx“ vorzudringen - jedoch fast immer kollidiert er bei seinen „Rekonstruktions“-Bemühungen, mit dem Geist und – auch das wird noch deutlich zu sehen sein – sehr oft auch mit den Buchstaben des Marxschen Denkens. „Marxismus“ droht im Kontext des Althusser-Diskurses zu einer Chiffre mit fast beliebigem Inhalt zu degenerieren.

*„die Verwirrung
in Worte zu kleiden hab ich
das schreibende amt übernommen“
(Wolfgang Hilbig, Bewußtsein)*

Der Vorgehensweise Althusser kann eine gewissen Konsequenz nicht abgesprochen werden: Oft wird den behandelten Texten ein direkt entgegengesetzter Sinn mit einer solchen Penetranz unterschoben, dass von einer „Pathologie des Lesens“ (A. Schaff) ausgegangen werden muß. Psychologen sprechen von einer „kognitiven Schwäche“: Man glaubt etwas zu wissen, ohne sich dessen gewiß sein zu können. Aber eine solche Einschätzung wäre im Althusser-Fall zu defensiv, denn die Ignoranz und die Entstellung sind kein Zufall: Sie existieren nicht ohne Zweck und Ziel - denn die „Rekonstruktionsarbeit“ fungiert hinsichtlich der marxistischen Inhalte als nachdrückliche *Destruktions- und Entsorgungsbearbeitung*. Nur zu offensichtlich ist das Althusser-Denken in wesentlichen Teilen gleichermaßen eine Infragestellung des Marxismus wie auch dessen *intellektualistische Verkleinerung*. Es wird auch zu sehen sein, dass Althusser gemäß seiner eigenen Aussagen, sich nur deshalb auf Marx beruft, um hinter diesem „Marx“ *als legitimatorische Fassade*, sein *theoretisches Umwertungsgeschäft* betreiben zu können.

Bemerkenswerterweise teilt diese Einschätzung auch ein Autor aus Althusser's unmittelbarem Wirkungsumfeld und prominenter Mit-Autor von „*Lire le Capital*“: Es war „Althusser's ursprüngliche Idee ... , dass es notwendig geworden war, dem Marxschen Denken eine Kohärenz zu verleihen, die es [selbst] nicht unmittelbar erreichen konnte. Eine vollständige Umformung der Grundbegriffe [!] war notwendig, was gleichzeitig bedeutete, sie an bestimmten kritischen Punkten zu berichtigen [!]. Dies würde dazu führen, dem was Marx selbst geschrieben und gedacht hat, *entgegenzutreten*⁴, um die materialistische Tendenz, die den originellen Teil seines Werkes ausmacht, zu *entwickeln*.“ (Balibar 1994, S. 29f.)

⁴ Kursive Passagen innerhalb von Zitaten sind *immer* aus den zugrunde liegenden Texten übernommen.

Das wollen wir festhalten, dass es der strukturmarxistischen Theoriearbeit um die „vollständige Umformung der Grundbegriffe“, um ihre „Berichtigung“ und darum geht, „dem was Marx selbst geschrieben und gedacht hat, entgegenzutreten“. Es ging also von Beginn an darum, wie auch von Althusser selbst hervorgehoben wurde, „an seiner [Marxens] Stelle zu denken, was er hätte denken müssen, um er selbst zu sein“. (Althusser, zit. nach: W. F. Haug 2013, S. 686) Wenn wir uns dieses „Selbstverständnis“ immer wieder vergegenwärtigen, dürfte so manche Paradoxie und Absurdität des Althusser-Diskurses verständlicher werden. Und es soll auch festgehalten werden, dass der Protagonist eines „Pluralen Marxismus“ Wolfgang Fritz Haug in diesem Umwertungsprogramm die Chance sehen will, „Marx neu [zu] erzeugen“, und zu diesem Zweck die Althusserische Vorgehensweise „den Marxschen Text aus den Angeln des marxischen Selbstverständnisses zu heben“ für sinnvoll und *alternativlos* hält. (Haug 2013, S. 683 f.) Es ist besonders bemerkenswert, dass dies alles bei völliger Mißachtung der *Marx-Diskussion* jenseits des eigenen Dunstkreises deklariert, „konzipiert“ und *vollzogen* wird – und Haug in diesem Vorgehen „einen wichtigen Fortschritt für marxistisches Philosophieren“ (ebd.) sehen will!

Ein kritische Rezeption muß, um sich nicht in die Irre führen zu lassen, auch vergegenwärtigen, dass im Rahmen dieser *Destruktionsarbeit* mit der Terminologie der Althusser-Schule selten nur etwas bezeichnet wird, was gewöhnlich mit ihr intendiert ist. So ist mit dieser von Balibar beschworenen „*materialistischen Tendenz*“ die es zu verteidigen gelte, nicht die *historisch-materialistische* Realitätsauffassung und die mit ihr verbundenen methodischen Prinzipien einer konkreten Dialektik, sondern ein die Althusser-Schule prägender kruder *Objektivismus und Determinismus*, also eine dem Marxschen Denken elementar widersprechende Reduktion des gesellschaftlichen Geschehens auf subjektlose und vollständig reglementierte Abläufe gemeint: „Materialismus“ wird als Chiffre für die Auffassung einer irreversiblen Geprägtheit sowohl der sozialen Aktivitäten, als auch der sozialtheoretischen Reflexion durch etwas „Vorgegebenes“ (das durchaus in einem *theologischen Sinne* verstanden werden kann!) eingesetzt. Auszugehen sei nach der „Dienstanweisung“ Althusser von der „Gegebenheit der komplexen Struktur jedes konkreten Gegenstandes, [also von] einer Struktur, die sowohl die Entwicklung des Gegenstandes beherrscht [!] als auch die Entwicklung der theoretischen Praxis [!], die seine Erkenntnis produziert“ (Althusser, zit. nach: Hund 1973, S. 39). Die Versuche auch kritischer und auf Gesellschaftsveränderung orientierter Subjekte diesem ideologischen Panzer zu entkommen, bleibt nach Althusser zwangsläufig illusionär, denn auch dessen Denkanstrengungen seien *unwiderruflich* nichts anderes als Funktionselemente des „Systems und ... [der] Praktiken, in denen sie gefangen sind“. (Althusser 1973b, S. 142)

Emanzipatorischem Handeln wird also schon „grundlagentheoretisch“ der Boden unter den Füßen weggezogen, denn diese strukturmarxistische Positionierung bedeutet, dass *nachvollziehbare* Vorstellungen über Ausbruchsmöglichkeiten aus dem „stählernen Gehäuse der Hörigkeit“ (Max Weber) ausgeschlossen sind. Dass es Althusser und seiner Autoren-Gruppe gelungen wäre, dem „*Kapital*“ eine neue, kritische und radikal politische Perspektive“ abzugewinnen (Wolf 2015, S. 725), kann auf der Basis einer kritischen Lektüre nicht bestätigt werden.

Die Grundtendenz des zitierten Balibar-Satzes sollte übrigens nicht mißverstanden werden: Er ist nicht als Kritik dieses Vorgehen und als Versuch der Distanzierung von Althusser's *Entsorgung* des Marxismus als Theorie der Emanzipation gemeint: Es geht Balibar vielmehr um die Rechtfertigung dieser „Akzentuierung“! Überhaupt stößt Althusser's „Diskurspraxis“ als Manöver faktischer Marxismus-Distanzierung bei den meisten

der gläubig gestimmten Rezipienten nicht auf Widerspruch; sie schätzen im Gegenteil die systematische Marxismus-Verzerrung nicht als besonders problematisch ein. Sie fühlen sich zwar von Marx angezogen, verstehen ihre Marxismus-Rezeption jedoch primär als Demonstration eines intellektuellen Nonkonformismus, den sie jedoch nicht auf die Spitze zu treiben gedenken. Weil sie bemüht sind den Schutzraum der Kontemplativität nicht zu verlassen, greifen sie deshalb bereitwillig jedes Stichwort und jede Position auf, von denen die radikalen Konsequenzen des Marxschen Denkens (die zwangsläufig im Rahmen der bürgerlichen Institutionen karriereschädlichen Charakter haben) „abgeschwächt“ werden.

Auch wenn es selten in dieser Klarheit gesagt wird, haben viele verstanden, wie substanzial der strukturmarxistische Diskurs von der Überzeugung geleitet ist, „sich nicht nur der marxistischen Orthodoxie zu entwinden“, sondern auch von dessen „philosophischen Selbstbewußtseins“ Abstand zu nehmen. (Balibar 1994, S. 29) Es ist für den „strebsamen Privatdozenten“ (Hegel) fraglos ein beruhigendes Gefühl einen „radikalen Standpunkt“ vertreten zu können, ohne etwas riskieren zu müssen.

Es gilt im gleichem Sinne für den Althusser-Diskurs, was Karl Reitter über die von ähnlichen Selbstschutzbedürfnissen geprägten Protagonisten einer vorgeblich „*Neuen Marx-Lektüre*“ gesagt hat: „Wenn eine alles umfassende, klassenübergreifende Fetischisierung der Verhältnisse angenommen wird, dann kann Überwindung des Kapitalverhältnisses auch kaum als Resultat sozialer und politischer Konflikte und Kämpfe gedacht werden.“ (Reitter 2015a, S. 17) Um diese Rückzugsposition abzusichern, werden die ökonomischen Reproduktionsvorgänge als kompakte, geschlossene, selbstbezügliche Prozesse, als „stählernes Gehäuse“ dargestellt, aus dem es kein Entrinnen gibt. Sie dienen ausschließlich der Bestandsicherung „des kapitalistischen Formzusammenhangs“. Ein wie auch immer auf Gesellschaftsveränderung hin orientiertes Handeln, soll als strukturell unmöglich gelten. (Vgl.: Elbe 2008) Es bleibt deshalb das Geheimnis der Protagonisten dieser angeblichen „Neuen Marx-Lektüre“, weshalb dieser Reduktionismus vor dem Hintergrund „des historischen Scheiterns bisheriger Emanzipationsprojekte“ als besonders „produktiv“ (Hoff 2016, S. 336) gelten soll.

Würden die intellektuellen und politischen Biographien der nun schon mehrere Generationen von Althusser-Anhängern analysiert, würde als konstantes Muster sich herauskristallisieren, dass auffällig viele von ihnen nach einer intensiven Phase der „Rechtgläubigkeit“ und der Zelebrierung eines intellektuellen „Radikalismus“, sich gar nicht schnell genug von ihren „Jugendsünden“ distanzieren konnten, um sich beispielsweise im Umkreis sogenannter „*Neuer Philosophen*“ (die sich in Frankreich nach dem Mai 68 reaktionären Orientierungen zuwandten) gemütlich einzurichten oder sich „postmodernistisch“ oder „poststrukturalistisch“ mit dezidiert anti-marxistischer Tendenz zu „profilieren“. ⁵ Die Pointe der „Marx-Kritik“ aus diesen Richtungen liegt oft darin, dass in mancher Hinsicht die Vorbehalte durchaus ihre Berechtigung haben – aber nicht gegenüber Marx und der marxistischen Tradition, sondern hinsichtlich des reduktionistischen Marx-Verständnis, das der Diskurs-Gemeinde von Althusser vermittelt wurde.

Eine „Entlastungsfunktion“ hat für eine anpassungsbereite Intelligenz vor allem die für den Althusser-Diskurs prägende *Praxisabstinenz*. Denn obwohl *rhetorisch* das *Prinzip „Klassenkampf“* bei Althusser eine große Rolle spielt, er demonstrativ von „theoretischen Interventionen“ in politischer Absicht und vom „*Klassenkampf in der Theorie*“ spricht, ist nur höchst selten von konkreten gesellschaftlichen Konfliktlinien, gar politischen

⁵ „Wer so naiv war, sich in den 60er oder 70er Jahren vom Althusserischen Marxismus (als Wissenschaft?) zum Subjekt machen zu lassen, wird sich längst nach einem anderen Soziolekt umgesehen haben – etwa dem Lyotards oder Baudrillards.“ (Zima 2000, S. 245)

Auseinandersetzungen die Rede. Beispielsweise lässt sich "beobachten, dass im gesamten Text der 'Selbstkritik' [aber nicht nur dort!] ein Begriff des 'Klassenkampfes' im allgemeinen am Werk ist, ein Begriff also, der in allgemeinen Termini den Antagonismus zwischen Bourgeoisie und Proletariat bezeichnet, ohne Elemente der historischen Bestimmung einzuführen, die mehr Bedeutung hätten als die bloße Zugehörigkeit zur kapitalistischen 'Epoche.'" (Turchetto 1994, S. 42) Dieser abstrakte Argumentationsmodus korrespondiert mit der Tatsache, dass hinsichtlich der Veränderbarkeit sozialer Verhältnisse von Althusser eine skeptische Haltung eingenommen und dieser Problemkomplex deshalb nicht zufällig im *theoretischen* Kontext eine Leerstelle bleibt.

In ähnlicher Weise verhält es sich bei der Inanspruchnahme der *Praxis-Kategorie*. Zwar wird demonstrativ ein *Prinzip „Praxis“* beschworen, faktisch jedoch nicht das tätige Weltverhältnis handelnder Subjekte thematisiert, sondern nur ein *imaginäres Denkmuster* konstatiert: *Der sozialtheoretische Status von „Praxis“ bleibt unbestimmt*. Dass ist keine nebensächliche Leerstelle, denn „der Mensch ist wesentlich gesellschaftlich, die Gesellschaft wesentlich Praxis: Wirken, Wirkung und Wechselwirkung. Löst sich die Theorie von der Praxis, so verliert sie sich in unklaren Problemstellungen, in Mysterien und Mystizismus.“ (Lefébvre 1972, S. 32) Damit befinden wir uns mitten im intellektuell verminten „*Problemfeld Althusser*“.

Es ist noch das Beste am Althusser-Diskurs, dass ihm widersprochen werden kann, seine theoretischen Verzerrungen und Paradoxien zum Anlaß genommen werden können über Marx und den Marxismus, über kritisches Denken und einem problemangemessenem Wirklichkeitsverständnis zu diskutieren, weil die höchst selektiven Marx-Beschäftigung bei Althusser, dessen Versuch einer systematischen Angleichung des Marxismus an ein objektivistisches Theorieschema, einem *direkten Gegensatz zu den grundlegenden Prinzipien des Historischen Materialismus* darstellt.

Alleine das Fehlen einer seriösen Beschäftigung mit wesentlichen inhaltlichen Ebenen und Implikationen der Marxschen Theorie, wie auch die systematische *Ignoranz* gegenüber der innovativen Marxismus-Diskussion, die seit den späten 60er Jahren des 20. Jahrhundert einen bemerkenswerten „Konjunkturaufschwung“ erlebte, ließ es beim Beginn meiner kritischen Beschäftigung mit dem Strukturmarxismus als wenig wahrscheinlich erscheinen, dass es sich bei diesem Diskurs um mehr als ein modephilosophisches Strohfeuer handeln würde. Das war jedenfalls meine Einschätzung in den 90er Jahren. Jedoch hätte ich vorgewarnt sein müssen, den schon 2 Jahrzehnte vor meinen Eindruck einer geringen Überlebensfähigkeit der Althusser-Schule hatte sich Adam Schaff gründlich geirrt, als er Anfang der 70er Jahre das schnelle Absterben des „marxistischen Strukturalismus“ in Frankreich prognostizierte. (Vgl.: Schaff 1974, S. 49) Mein inzwischen fortgeschrittener Alter vermittelt jedoch den Trost, dass ungeachtet der zähen Beharrungstendenz des Strukturmarxismus, meine vorliegende Beschäftigung voraussichtlich meine letzte sein wird.

Wie gesagt, hat der „Todeskandidat“ trotz vieler gravierender Defizite und theoretischer Paradoxien, trotz des dogmatischen Gifts in seinem Blut, eine stabile Reproduktionsfähigkeit bewiesen. Die Althusser-Apologeten haben jedenfalls mit ihrer aktuellen Behauptung nicht ganz unrecht: Wenn weltweit überhaupt noch von „marxistischer Theorie“ die Rede ist, dann nicht immer, jedoch sehr häufig, von einer in der Tradition des *Strukturmarxismus*⁶, bzw. seiner Schrumpfform des „Poststrukturalismus“. Es wird zu sehen sein, dass *diese* Gegenwärtigkeit des Marxismus der Verbreitung eines kritischen Denkens nicht zum Vorteil gereicht.

⁶ Zu den Implikationen dieses Begriffs vgl.: Seppmann 2011

Dass die strukturmarxistische Theorielinie nur erschreckend wenig zum Verständnis aktueller Vergesellschaftungsprobleme und der Paradoxien eines sich (gerade seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts) neu formierenden Kapitalismus beizutragen vermochte (vgl.: Hirsch/Roth1986), ist der Ausbreitung und des beträchtlichen Einflusses der Althusser-Orientierungen nicht abträglich gewesen. Vielleicht ist es sogar das Geheimnis ihres Erfolges, dass trotz aller „praxisorientierten“ Selbstzurechnungen, wie schon früh festgestellt wurde, „nirgendwo in Althusser's Werk ... sich konkrete Analysen zur aktuellen Situation sozialistischer und kapitalistischer Staaten, ihre Widersprüche und Antagonismen“ finden lassen. (Arenz/Bischoff/Jaeggi 1973, S. XXX) Immer wird eine sichere Entfernung zur realen Praxis eingehalten und die „Schutzzone“ konsequent verteidigt. Auch die Thematisierung des vom marxistischen Denken als fundierend angesehenen Zusammenhangs von gesellschaftlichen Konstellationen, theoretischer Kritik und praktischem Handeln ist ein Desserat.

Eine nennenswerte Auseinandersetzung mit aktuellen Formierungstendenzen spätkapitalistischer Gesellschaften und dem Strukturwandel der klassengesellschaftlichen Verhältnisse, den Transformationen der Formen ideologischer Herrschaftsreproduktion und den Prozessen der Internalisierung von Machtimperativen ist innerhalb der Althusser-Gemeinde ebenfalls nicht in Gang gekommen. Ein Desiderat ist auch eine (selbst-)kritische Beschäftigung mit dem eigenen Theoriekosmos, seinen offengelegten ebenso wie seinen *verschwiegenen*, bzw. *verborgenen Grundorientierungen*. Es sind gerade letztere, die eine besonders große Prägekraft besitzen.

Auch bei den von Althusser als „Selbstkritik“ deklarierten Traktaten handelt es sich um *intellektuelle Kreisbewegungen*, bei denen die anfänglich problematisierten Theoreme letztlich doch nur wieder bestätigt werden. Deshalb ist es wenig überraschend, dass von seiner Schülergemeinde Jahrzehnt um Jahrzehnt (mittlerweile ganze 5 Dekaden!), wie es Althusser selbst formuliert hat, „nur endlos einige wenige spärliche Themen wiedergekaut [wurden], die sich an drei Finger einer Hand abzählen lassen“! (Althusser 1993, S. 239) Dennoch (oder wahrscheinlich gerade deshalb!) sind auf der Grundlage dieser „Selbstbeschränkung“ ganze Bibliotheken apologetischer Althusser-Literatur produziert worden, die durch endlose Wiederholungen geprägt sind.

*„Habt euch zu Hause wohl prepariert,
Paraphrasen wohl einstudiert
Damit ihr nachher besser seht
Dass er nichts sagt als was im Buche steht.“
(Johann Wolfgang Goethe, Faust. Der Tragödie erster Teil)*

Konstitutiv ist für diese Theoriepraxis nicht nur der Verzicht auf selbstkritische Reflexionen, sondern auch die Abwesenheit einer Beschäftigung mit der Praxis konkreter Menschen. Man hat nicht selten den Eindruck, dass die Protagonisten dieses „großen Diskurses“ sich regelrecht nach dem Motto aus dem deutschen Volksbuch *„Die sieben Schwaben“* hinter dem Rücken des „Meisters“ zu verstecken versuchen und skandieren: „Hannemann, geh du voran, du hast die großen Wandertiefel an!“

Möglicherweise sichert sich diese *„Theorie-Kultur“* bloßer *Selbstbezüglichkeit* ihre zähe Überlebenskraft gerade durch diese *autistisch anmutende Konzentration auf den eigenen intellektuellen Kosmos und der Ausblendung konkreter Praxisverhältnisse*. Aber zu den Geheimnissen des Erfolgs gehört auch der *assoziative Charakter* vieler Redeinszenierungen. Eine unpräzise und mehrdeutige, aber

„vielsagend“ wirkende Sprechweise ermöglicht es, in diversen Lagern Anhänger zu finden. Durch die von Althusser geprägten *Formeln* ist es vielen Rezipienten auch möglich, divergente eigene Sichtweisen mit dem „großtheoretischen“ Rahmen des Strukturmarxismus in Übereinstimmung zu bringen.

Viele Althusser-Schülerinnen und -Schüler dürften bei diesen Grundorientierungen, gerade wegen ihrer prinzipiellen Unschärfe, oft das Gefühl haben, dass sie große Schnittmengen mit ihren eigenen Weltanschauungs- und Artikulations-Bedürfnissen aufweisen: Sie fühlen sich nicht nur „verstanden“, sondern sich selbst auch theoretisch „artikulationsfähig“, sobald sie sich des verpflichtenden Formel-Kanons zu bedienen gelernt haben, der innerhalb des strukturmarxistischen Diskusses einen selbstevidenten Status besitzt.

In besonders auffälligen Weise korrespondieren zentrale Aussagen des Althusser-Diskurses (besonders jene die große Ähnlichkeit mit dem Denken Nietzsches, Heideggers ⁷ und anderer *bürgerlicher Vergeblichkeitstheoretiker* haben) mit *alltagsideologischen* „Schicksalsvorstellungen“ von einer *Übermacht der „Umstände“* und der Irrelevanz des eigenen Tuns, so wie es beispielsweise von Heidegger konstatiert wird: „Die Mächte, die den Menschen überall und stündlich in irgendeiner Gestalt von technischen Anlagen und Einrichtungen beanspruchen, fortziehen und bedrängen – diese Mächte sind längst über den Willen und die Entscheidungen des Menschen hinausgewachsen, weil sie nicht vom Menschen gemacht [!] sind.“ (Heidegger 1972, S. 382) In diesem Sinne wird auch von Althusser in konstatierenden Sätzen „vermittelt“, dass die Menschen ausschließlich und irreversibel als „Gefangene von Texten und Rollen, deren Autoren sie nicht sein können“ (Althusser 1968, S. 54), begriffen werden müssten. Wenn die Handlungssubjekte auf ihre Lebensumstände reagieren, dann nur zum Schein: Ihre Tätigkeit bleibe „passiv und *resigniert*“ (L. Althusser 2018, S. 41)

Übrigens bedient sich auch Marx der Schauspieler-Metapher. Aber in welcher Weise und Absicht? Er benutzt sie, um *gemäß der realen Geschichtsvorgänge*, die agierenden Menschen gleichermaßen als „Verfasser und Schausteller ihres eigenen Dramas“ (MEW, Bd. 4, S. 135), also im Rahmen ihrer, tatsächlichen und „profanen“ (wie Marx sagt) geschichtlichen Existenz darzustellen! Betont wird ausdrücklich, dass man erst bei Berücksichtigung der historischen Konstitutionsfaktoren den „wirklichen Ausgangspunkt“ (ebd.) des Geschichts- und Gesellschaftsverständnis erreicht hat: „Von dem Augenblick an, wo man die Menschen als die Schausteller und Verfasser ihrer eigenen Geschichte hinstellt, ist man auf einem Umweg zum wirklichen Ausgangspunkt zurückgekehrt“. (Ebd.)

Wie wir noch zu genüge sehen werden, hat diese Nachdrücklichkeit der Marxschen Argumentation nicht ausgereicht, um fundamentale Entstellungen seiner Kernauffassungen im Rahmen der Theoriekonstruktionen Althusser zu verhindern, in deren Kontext vom „Begriff eines *subjektlosen Prozesses*“, als das „wichtigste *positive Erbe*“ von Marx die Rede ist. (Althusser 1974, S. 65)

Ideologiekritisch betrachtet schließt in ihren objektivistischen, den Menschen auf einen Automaten reduzierenden Festlegungen die strukturmarxistische Rede an entfremdete und verdinglichte *Erlebnisformen* an, die für die Subjekte in spätkapitalistischen Gesellschaften von prägender Bedeutung sind und auch in den

⁷ Sachlich zutreffend heißt es bei Derrida: „Für Althusser ist Heidegger, wenn ich das so brutal sagen darf, der große unumgängliche Denker dieses Jahrhunderts. Sowohl der große Gegner und auch so etwas wie ein wesentlicher Verbündeter oder ein grundsätzlicher Rekurs (Althusserns gesamtes Werk sollte diesen Hinweis folgend gelesen werden).“ (Derrida 1994, S. 130f.) Tatsächlich ist hinsichtlich der weltanschaulichen Grundlagen die Althusser-Philosophie nicht weit von Heideggers vehementen Anspruch“ entfernt, authentisches“ Artikulationsorgan eines „Selbstbewußtsein“ des Seins (das terminologisch bei Althusser in der Struktur-Maskerade auftritt) zu sein.

Vergeblichkeitsmythologien einer spätbürgerlichen Philosophie ihren Entfaltungsraum haben.

Weil Althusser theoretisch die soziale Realität als einen *Eisblock der Vergeblichkeit* zelebriert, werden bestehende Machtverhältnisse statt kritisch entschlüsselt zu werden, in ihrer vermeintlichen Unüberwindbarkeit theoretisch nochmals „bestätigt“. Mit *herrschaftskonformen Konsequenzen werden dem Alltagsbewußtsein seine verdinglichten Wahrnehmungsmuster* konzediert und nachdrücklich betont, dass das Subjekt *alternativlos* eine Rolle zu spielen habe, „welche ihm vom Mechanismus dieses Prozesses zugewiesen wird.“ (Althusser u.a. 2015, S. 41)

Es wird mit den Althusser-Worten in einer unmißverständlichen Weise den herrschenden Prinzipien der Fremdbestimmung und den Determinanten einer funktionalistisch geprägten Lebenswirklichkeit das Wort geredet. Zwar kann kein Zweifel darüber bestehen, dass Althusser es mit seiner kapitalismuskritischen Haltung ernst meint, er einen *Beitrag zur Überwindung des Kapitalismus* leisten wollte, jedoch bestärken seine theoretischen Fixierungen eher das Gegenteil: Sie sind Wasser auf die Mühlen der herrschenden Vorstellungen einer *Festgefügteit und „Alternativlosigkeit“ des Gegebenen*. Die Möglichkeit der „Umwälzung“ wird zwar nicht negiert, jedoch kann sie aufgrund der theoretischen Prämissen nur als „*Ereignis*“, d.h. als ein Vorgang begriffen werden, der *über die Köpfe der gesellschaftlichen Subjekte hinweg* stattfindet. Eine aktive und selbstbestimmte Rolle ist für sie nicht vorgesehen. Sie werde als bloße „*Vollzugsorgane*“ angesehen.

Zu diesen bisher skizzierten Einschätzungen des theoretischen System „Althusser“ (auf dessen wesentliche Punkte in der gebotenen Ausführlichkeit zurück zu kommen sein wird) gelangt man, wenn man die ihm zugrunde liegenden Texte ernst nimmt. Ich habe mich einer „hermeneutischen“ Praxis bedient, wie Gadamer sie definiert hat als „die Kunst, die Meinung andere zu verstehen“. Aber zu berücksichtigen war, dass Althusser's Theoriepraxis zu wesentlichen Teilen darin besteht, Meinungen über andere Denker zu formulieren. Deshalb galt es vorrangig auch nach der Stimmigkeit und Zuverlässigkeit dieser Interpretationen zu fragen. Erst dadurch wurde es möglich Aussagen über Althusser eigentliche Intentionen zu machen, zu dechiffrieren was er tatsächlich gesagt hat.

Aber Klarheit über den „Althusser-Komplex“ zu gewinnen erwies sich als gar nicht so einfach. Oft wird in den Diskurs-Texten verdeckt und in einer „esoterischen“ Sprache argumentiert, so dass der intendierte Sinn im dunklen bleibt. Das geschieht nicht ohne Grund: Die theoretische Artikulation bedient sich kryptischer Worte, weil eine verständliche Sprache die allgegenwärtigen Paradoxien in diesem Theoriekosmos, also die Differenz zwischen Anspruch und Wirklichkeit zu deutlich hervortreten lassen würde. Die Rede ist gleichzeitig aber oft so allgemein gehalten, dass alle alles darunter verstehen können. Das garantiert breite rezeptive Zustimmung, jedoch ist der Verdacht nicht von der Hand zu weisen, dass diese Argumentationspraxis dazu dient, die Rezipienten hinters Licht zu führen. Aber die „kultivierte“ Undeutlichkeit ist nur der eine Strang, denn in anderen Fällen formuliert Althusser seine regressiven Grundüberzeugungen oft auch in überraschender Offenheit. Beide Argumentations- und Darstellungsvarianten sollen nachfolgend zueinander in Bezug gesetzt werden.

Impliziert ist durch die vorliegende Befragung seiner Texte auch die Beantwortung der Frage, ob Althusser und seine Diskursgemeinde den eigenen Theoriensprüchen gerecht werden, ihnen die behauptete *Präzisierung und auch Neufundierung des Marxschen Theorieprogramms* tatsächlich gelingt. Diese kritische Hinterfragung der Selbstansprüche des strukturmarxistischen Denkens mag schulintern Abwehrhaltungen und intellektuelle

Schmerzzustände provozieren, sie ist aber der wissenschaftlich einzig gangbare Weg dem Althusser'schen Denkansatz und auch der Herausforderung die er darstellt, gerecht zu werden. Es handelt sich um eine Herausforderung weniger wegen des Kerngehalts dieser Auffassungen, die einen sozialtheoretischen Rückschritt darstellen, sondern weil es zu erklären gilt, weshalb sie trotz ihrer Fragwürdigkeit in vielerlei Hinsicht einen nicht unbeträchtlichen Einfluß gewinnen konnten. Es wird deshalb immer wieder auf die Frage zurück zu kommen sein, welche ideologischen Bedürfnisse der Rezipienten von Althusser's Theoriekonstruktionen befriedigt werden.

Zweifellos werden die „Rechtgläubigen“ diese Studie als Skandal und Zumutung, als geradezu obszön und beleidigend brandmarken. Aber die Leserinnen und die sich ernsthaft mit den philologischen Belegen und den auf ihnen aufbauenden Interpretationen und kritischen (Gegen)-Argumenten auseinandersetzen, ja *überhaupt zur Kenntnis nehmen was Althusser selbst gesagt hat*, werden schnell zu der Überzeugung gelangen, dass es die strukturmarxistische Theoriebastellei ist, die einen Skandal darstellt und eine intellektuelle Zumutung ist.

„Ich weiß, ich werd von ihnen hören;
des Narren Red soll eine`n Dreck mich scheren.
Die Wahrheit müssen anhörn alle,
ganz gleich, ob`s ihnen wohl gefalle.“
(Sebastian Brant, Das Narrenschiff)

Wir werden bei unserem Streifzügen durch die intellektuell dürrtigen Ebenen des Althusser-Diskurses immer wieder der Tatsache begegnen, dass (natürlich mit „progressivem“ Anspruch) im Endeffekt gesellschaftliche Zustände der Fremdverfügung ein *Status der Unvermeidlichkeit* zugesprochen wird. Nach einem marxistischen Verständnis der Macht- und Ideologiereproduktion lassen sich kapitalistische Herrschafts- und Entfremdungsverhältnisse gründlicher jedoch nicht legitimieren: Denn „wenn sich die Strukturen, wie die von Althusser als grundlegend postulierte Relationen des Produktionsprozesses, mit der Faktizität des geschichtlichen Prozesses, bzw. einer Pluralität verschiedenartiger, aber in ihren Grundzügen übereinstimmender Prozesse decken, kann es kein strukturell bestimmtes Transzendieren dieser Prozesse und folglich auch keine Kritik ihrer bestehenden und sich selbst reproduzierenden Gestalt [mehr] geben.“ (Arnason 1976, S. 115)

Die Althusser-Anhänger scheinen in dem philosophisch kaschierten Vergeblichkeitsdenken eine Legitimation für eine *Haltung prinzipieller Praxisabstinenz* zu sehen. Der partielle „Realismus“ dieses Modells, weil ideologische Unterwerfungsmechanismen, die tief in Geist und Psyche hinein wirken, ja tatsächlich existieren, wird von ihnen als Beschreibung einer nicht zu verändernden Situation angesehen und ihre fatalistische Anerkennung als eine subtile Form intellektueller „Abgeklärtheit“ begriffen. Die Fremdverfügungsformen und die in ihnen sich äußernden Herrschaftseffekte werden deshalb nicht hinsichtlich der Möglichkeiten ihrer Überwindung und „Neutralisierung“ befragt, oder um es mit den Marx'schen Worten auszudrücken, nach ihrer „vergänglichen Seite“ hin (MEW, Bd. 23, S. 28) analysiert“, sondern durch ihre theoretischen Fixierung noch einmal bestätigt. Das ist das Gegenteil der von Marx intendierten „rücksichtslosen Kritik alles Bestehenden“. (MEW, Bd. 1, S. 344)

Das „Althusser-Problem“ in Gestalt eines praxisabstinenten und objektivistischen Theoriekonstruktivismus, flankiert von subjektivistischer Selbstgefälligkeit, der sich als *einzig „authentische“ Marx-Interpretation* darzustellen bemüht, hat sich also nicht erledigt!

Neues Leben wurde dem Althusser-Diskurs (vor allem in der Bundesrepublik) auch in Gestalt einer vorgeblichen „Neuen Marx-Lektüre“ eingehaucht. Trotz einiger Modifikationen (die sich einmal auf der methodologischen Ebene, aber auch im *Verzicht auf jegliche Praxisperspektive*, selbst einer auch nur rhetorisch beschworenen, äußert⁸), findet Althusser in ihren Protagonisten theoretische Wiedergänger, denen es nach eigenem Verständnis ebenfalls um eine *szientistische Domestizierung des Marxschen Denkens* geht: Das „Kapital“ solle *ausschließlich* als logizistisches Kompendium gelesen werden. Deshalb erfüllt diese Rezeptionsbewegung „die Bedürfnisse nach einer Marx-Lektüre, die sich - ohne auf den Klassenkampf Bezug nehmen zu müssen – in abstrakter Negation des Bestehenden erschöpft.“ (Reitter 2015a, S. 16)

Konstitutiv für die Lese- und Interpretationspraxis der „Neuen Marx-Lektüre“ ist – in ähnlicher Weise, wie wir es bei Althusser noch zu genüge erleben werden – intellektuelle Ignoranz, gepaart mit argumentativer Beliebigkeit und manipulativer Vehemenz: „Passagen und Formulierungen, die nicht ins Konzept passen, werden in der Regel ignoriert, nur beiläufig unter ‚ferner liefen‘ zitiert oder als Fehler und Unzulänglichkeit von Marx selbst“ dargestellt. (Ebd.) Im Kontext des expliziten Anspruch Marx „neu zu lesen“ werden die Analyseprinzipien des „Kapitals“ so zurecht gestutzt, dass von der Kritik der politischen Ökonomie letztlich nur noch ein weltabgewandtes Kategoriensystem als Ausdruck einer „Umarbeitung der Hegelschen Logik“ (Wolf 2003, S. 78) übrig bleibt, was wiederum zur Verwechslung der „logischen Darstellung [im Marxschen „Kapital“] mit einer starren, unbeweglichen und immergleichen Struktur“ führt. (Hanloser/Reitter 2008, S. 52). Auf Grundlage dieses Reduktionismus wird das Marxsche Verständnis der gesellschaftlichen Prozesse systematisch auf den Kopf gestellt.

Die „Neue Marx-Lektüre“ vertritt eine „Marxismus“-Auffassung bei der nicht die Praxisverhältnisse und die sozialen Konflikte im Vordergrund stehen, sondern die übermächtig erscheinenden Strukturen einer kapitalistischen Ökonomie, ohne Berücksichtigung von dessen historischen Charakters und der Bedeutung der in ihrem Rahmen handelnden Menschen. In der intellektuell verdünnten Suppe der Apologie endet dieser theoretische Reduktionismus in der Behauptung, der wir auch noch als „erkenntnistheoretische“ Grundauffassung Althussters begegnen werden, dass die „Begriffe der Kritik der politischen Ökonomie ... überhaupt keine unmittelbare empirische Relevanz“ besäßen. (S. Elmers, Die formanalytische Klassentheorie von Karl Marx. Ein Beitrag zur „neuen Marx-Lektüre“, Duisburg 2009, S. 107) Noch in anderer Hinsicht stecken die Protagonisten einer „Neuen Marx-Lektüre“ in einem Dilemma: Sie müssen sich mit ihrem Anspruch die ersten zu sein, die Marx wirklich verstanden hätten, in die lange Reihe jener einordnen, die für ihre Sichtweise den gleichen Geltungsanspruch erheben. Und diese Schlange ist wahrlich nicht kurz.

„Betrüger gibt's und Fälscher viel,
die passen gut ins Narrenspiel.“
(Sebastian Brant, Das Narrenschiff)

⁸ Es wird ein Marx-Verständnis ohne Praxisperspektive propagiert und mit normativen Gestus gefordert, dass die Ökonomie-Beschäftigung „generell von revolutionstheoretischen Deutungen“ (Elbe 2008b, S. 32) auch deshalb Abstand nehmen sollte, weil die „Kernannahmen seiner Kritik der politischen Ökonomie“, deren praktischen Schlußfolgerungen angeblich geschichtsphilosophisch kontaminiert seien, „fundamental widersprechen“ würden. (I. Elbe, zit. nach: Sandleben 2018) Selbst ansatzweise kann ein solcher Eindruck nur entstehen, wenn man die Marxsche Ökonomiekritik jenseits ihrer gesellschaftstheoretischen Grundannahmen und herrschaftskritischen Gesamttenenz interpretiert, denn nur dann läßt sich die ideologiekritische Beschäftigung mit den präjudizierenden sozialen Vorgängen im Sinne der „Neuen Marx-Lektüre“ als affirmative Stellungnahme verstehen.

Wie auf eine Trophäe verweisen die Protagonisten eines von seinen politischen Selbstansprüchen „gereinigten“ Marx zur „Fundierung“ ihrer Auffassung auf seine Rede von einem „*automatischem Subjekt*“. (MEW, Bd. 23, S. 169) Verstanden wird diese Formulierung als Beleg für eine angeblich Marxsche Auffassung von den gesellschaftlichen Abläufen als ein „autopolitisches“, also als ein sich selbst genügendes Struktur- und Reproduktionsgefüge. Meist geschieht das nach dem Vorbild eines Modells, das der Hegelschen Konstruktion eines historischen Prozesses als Entäußerung eines absoluten Geistes zum Verwechseln ähnlich sieht. Analog zu diesem Modell solle Marx die Vorstellung von einer Selbstbewegung, einer von externen Einflüssen unabhängigen Selbstreproduktion des Kapitals vertreten haben. Die Stelle des Hegelschen Weltgeistes würde – so das Postulat – bei Marx das Kapital einnehmen. Aber diese Auffassung ist mehr als problematisch, „denn eine solche Interpretation würde gerade dem verfallen, was Marx als 'Kapital-Fetisch' bezeichnet, nämlich die Illusion einer Selbstbewegung des Kapitals, durch die seine wunderbare Vermehrung stattfindet.“ (Lotz 2014, S. 25) Aber ein solch immanent-wertschöpfender Charakter des Geldes (dass also wie der Alltagsverstand sagt, zum Vorteil seines Besitzers „arbeitet“) „ist natürlich nur Schein. Die Marxsche Theorie kann uns aber über diesen Schein aufklären, nämlich, dass das Geld nicht von sich aus goldene Eier legen kann ..., sondern dass die Selbstverwertung, das heißt das die Vermehrung und Bewegung des Geldes, davon abhängig ist, inwieweit das Kapital sich der *lebendigen Arbeit* annehmen kann, und es erklärt, dass Geld und Kapital nicht 'Dinge' sind, sondern in ihrer sozialen Genese aufgehen, dass heißt Verhältnisse und geschichtliche Prozesse sind.“ (Ebd.)

Immerhin, eins muß den Protagonisten der „Neuen Marx-Lektüre“ zugute gehalten werden: Sie sprechen offen über ihren nachdrücklichen *Verzicht auf eine Praxisperspektive* und ihrer Negation eines Programms der Weltveränderung. Das unterscheidet sie nicht nur von der Althusser-Schule, sondern auch von nicht wenigen Beteiligten am Marxismus-Diskurs seit den 70er Jahren in der Bundesrepublik, die vollmundig für ihrem Theoriekonstruktivismus „*Praxisrelevanz*“ beanspruchen, während sie sich weitgehend in einem System kontemplativer Selbstbespiegelungen bewegten.

Noch in anderer Hinsicht bietet der „Neue Marx-Lektüre“-Diskurs einen unschätzbaren Vorteil: Seine Wortführer argumentieren „ungeschützt“ als Althusser, so dass die affirmative und ihre Konsequenzen herrschaftskonforme Grundtendenz ihres „Theorienangebots“ schon auf den ersten Blick offensichtlich ist, es kaum ein Zweifel darüber bestehen kann, dass wir es mit einer im wesentlichen logizistischen Konzeption, kombiniert mit objektivistischen Elementen zu tun haben, die von der Vorstellung einer *unendlichen Selbstreproduktion* der kapitalistischen Verhältnisse geprägt ist: „Die ökonomische Kernstruktur [so] wird vorausgesetzt, organisiert den Prozeß und Modus gesellschaftlicher Veränderung, wohingegen soziale Kämpfe keinen Einfluß auf diese Kernstruktur ausüben.“ (Brugger 2015, S. 187f.)

Diese logizistisch „fundierte“ Fetischisierung etablierter „Strukturen“ hat weitgehende Konsequenzen: Er verhindert das Verständnis zentraler gesellschaftlicher Sachverhalte, beispielsweise den besonderen Charakters des Theorie-Praxis-Verhältnisses und der konkreten Rolle der Menschen *innerhalb* ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse. Vor allem zerrinnt ein „entsubjektivierter“ Herrschaftsbegriff zur Beliebigkeitsformel, der im Malstrom mechanistischer und subjektlos gedachter Vergesellschaftungsprinzipien verschwindet. Gerade hinsichtlich einer vermeintlichen „Subjektlosigkeit“ des sozio-ökonomischen Geschehens, reichen sich die Protagonisten der „Neuen Marx-Lektüre“ und Niklas Luhmann, dem Vertreter einer funktionalistischen „Systemtheorie“, die jeden Blick über die gegebenen sozio-ökonomischen Zustandsformen hinaus verhindert, die Hand.

Bei der erneuten Althusser-Beschäftigung stellte sich, wie schon in den 90er Jahren, bei mir ein irritiertes Erstauen ein: Wieso konnte ein *Theoriekonstrukt*, dessen konstitutives Prinzip die Ignoranz gegenüber dem Diskussionsstand kritischer Sozial- und Gesellschaftstheorie aber auch der gesellschaftlichen Realität ist, überhaupt eine solch herausragende Rolle spielen, weshalb sich diese Position in der Marxismus-Diskussion über Jahrzehnte behaupten?

Es gibt sicherlich viele (auch divergierende) Antworten auf diese Fragen, jedoch ein wesentlicher Aspekt ist, dass durch das strukturmarxistische Denkmodell auf intellektuell wenig anstrengende Weise „universale“ Erklärungsmuster zur Verfügung gestellt und auch sehr unterschiedliche intellektuelle Bedürfnisse befriedigt werden. Auch ermöglicht es „radikale“ Artikulationen und demonstrative „Widerspruchs“-Haltungen, ohne sich auf das praktische Handgemaße der alltäglichen Praxisbeziehungen und des ganz gewöhnlichen Klassenkampfes einlassen zu müssen: In einem nicht geringeren Maße liegt die Anziehungskraft auch darin, dass sie einer verbreiteten Form ideologischer Einfältigkeit schmeichelt, die sich jedoch hinter einem Gestus der „Widerständigkeit“ und der Fassade intellektuellen „Tiefsinns“ zu verbergen weiß. Allem voran wird ein virulenter *Vergeblichkeitsmythos restituert*, der eine wesentliche Konstante herrschenden Denkens ist und das Alltagsbewußtsein prägt: „Es gibt keine Alternative!“ Jedoch bleibt die Herrschaftskompatibilität wichtiger Elemente des Althusser-Denkens hinter der „progressiven“ Fassade verbalradikaler Artikulationen verborgen. Für die Rezeptionsgemeinde ist es dadurch möglich, sich im Windschatten dieser Konstruktionen als „subversiv“ zu stilisieren und dennoch Grundorientierungen des affirmativen Denkens die Referenz zu erweisen⁹: Man kann sich mit dem Weihwasser eines „revolutionären Geistes“ waschen, ohne jedoch naß zu werden!

Mein damaliges Stauen über die irritierende „Erfolgsgeschichte“ des Althusserdenkens korrespondierte mit meiner Verunsicherung über einige Reaktionen auf die erste Buch-Fassung meiner Althusser-Kritik: Sicherlich, so formulierte es ein Rezensent, ist vieles an den von mir herausgearbeiteten Widersprüchen bei Althusser „ärgerlich“, aber nicht ignoriert werden dürfe, dass seine theoretischen Interventionen als Beiträge zum *„Klassenkampf in der Philosophie“* konzipiert wären. Auch bei der erweiterten Neuausgabe von *„System und Subjekt“* (2011 im LAIKA Verlag), wurde von einigen Rezensenten dieses als Kritik gemeinte Argument wiederholt, ohne von erläuternden Erklärungen flankiert zu werden. Aber mittlerweile war ich – wenn auch widerstrebend - bereit zu akzeptieren, was tatsächlich mit diesem „Vorwurf“ gemeint war: Dass nämlich der Zweck die Mittel heiligen würde und durch ihre *vermeintlich* praktisch-politischen Intentionen, die *theoretischen Verzerrungen und konzeptionellen Disproportionen hinreichend legitimiert* wären. Althusser sagt es, wie so vieles Anderes auch, nicht in dieser Klarheit, aber er deutet dieses Verständnis seines theoretischen „Interventionismus“ beispielsweise im Kontext seiner Lenin-Beschäftigung an. (Vgl.: Althusser 1974)

„Wenn er sich da nicht ein weiteres mal irrt“, möchte man diesem instrumentalistischen Theorie-Verständnis demonstrativ entgegenhalten. Denn genau so wenig wie Marx und Engels, läßt sich Lenin für eine solche *(neo-)stalinistische Selbstpositionierung* in Anspruch nehmen. Und es kann gar nicht deutlich genug betont werden, dass es Stalin war, der dezidiert die Ansicht vertrat, dass der Zweck die Mittel heiligen würde, auch gerade innerhalb des *„ideologischen Klassenkampfes“*, dessen Kern für die Stalin-Fraktion in der Zerschlagung der innerparteilichen Opposition und der Verhinderung eines offenen Meinungsstreits innerhalb

⁹ Wie intensiv das geschieht, wird noch ausführlich darzustellen sein.

der kommunistischen Partei bestand. Flankiert wurde der intellektuelle Terrorismus mit der Behauptung, dass diese Vorgänge „Gesetzescharakter“ besäßen und er beim Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft unvermeidlich wäre: „Daraus ergibt sich, dass die Überwindung der innerparteilichen Meinungsverschiedenheiten auf dem Weg des Kampfes ein Entwicklungsgesetz unserer Partei ist.“ (Stalin, Werke, Bd. 9, S. 2) Jedoch war dieser von Stalin beschworene „Klassenkampf“ meist nur Ausdruck von Konflikte innerhalb der Führungsgremien der Kommunistischen Partei der Sowjetunion. Die Konsequenzen gehören zum dunkelsten Kapitel der sich auf Marx, Engels und Lenin berufenden Theorietradition und Gesellschaftsgeschichte.

Für einen marxistischen Denker ist jedoch keine andere als jene von Jürgen Kuczynski mit Nachdruck (und einem dezidierten Verweis auf Lenin) formulierte Haltung akzeptabel: „Immer ist es die Aufgabe des Gelehrten, unparteilich die Wahrheit zu suchen. Alle Parteilichkeit, die die Suche eines Themas bestimmen muß, alle Parteilichkeit, die ihn erfüllen muß, wenn er über die Anwendung seiner Resultate nachdenkt, muß er jedoch fallen lassen, wenn er unbefangen, unparteilich die Fakten sucht, die Prozesse der Bewegung überprüft.“ (Kuczynski 1989, S. 15) Marx hat den unverzichtbaren Zusammenhang von Wissenschaft und *Wahrhaftigkeit* noch deutlicher ausgedrückt: „Einen Menschen ..., der die Wissenschaft in einem nicht aus ihr selbst (wie irrtümlich sie auch immer sein mag), sondern von außen, ihr fremden, äußerlichen Interessen entlehnten Standpunkt zu akkomodieren sucht, nenne ich ‚gemein‘.“ (MEW, Bd. 26.2, S. 112) Wie „gemein“ in diesem Sinne Althusser tatsächlich ist, wird noch zu sehen sein!

„Ich würde meinen, als Wissenschaftler haben wir uns nicht zu fragen, wohin die Wahrheit uns führen mag.“ (Bert Brecht, Das Leben des Galilei)

Dass es in den linken Restkulturen immer noch eine Haltung der Instrumentalisierung des Wissens gibt und ein philosophischer Ethos alles für eine „Rettung der Wahrheit“ (Aristoteles) in die Waagschale zu werfen, nicht als selbstverständlich gelten kann, ist beschämend genug, aber es ist evident, dass sie auch zur intellektuellen Selbstdemontage und zur endgültigen Isolation führt. Beispielsweise hatte für mein Herausdrängen aus der Marx-Engels-Stiftung und der Weigerung der *Marxistischen Blätter* meine Texte weiterhin abzdrukken, der zeitweilige Chefredakteur der DKP-Parteizeitung Zeise zu seiner Zeit als Vorsitzender der *Marx-Engels-Stiftung* im Stile eines geistesbürokratischen Akteurs die Parole ausgehen: „Seppmann muß daran gehindert werden, seine Theorien verbreiten zu können“. (Vgl.: W. Seppmann 2013) Aber der eigentliche Skandal dieses Agierens liegt in der „Begründung“ dieser geistespolizeilichen Intervention: Das von mir gezeichnete „düstere Bild“ von den sozialen und kulturellen Zustandsformen des Risikokapitalismus (vgl.: W. Seppmann 2011), vor allem die Thematisierung eines nur zu offensichtlichen zivilisatorischen Verfallsprozesses¹⁰, würde die Menschen demotivieren und zu fatalistischen Haltungen

¹⁰ Die Scheu vor der Thematisierung der *zivilisatorischen Regressionsthematik* ist das einigende Band einer „pluralen Linken“, die von den „modernen“ Revisionisten und postdogmatischen Realitätsverweigerern bis hin zum angeblich „Historisch-kritischen Wörterbuch des Marxismus“ (Ed. Haug) reicht, in dem weder das Stichwort „Entzivilisierung“ vorkommt, noch problemangemessene Erörterungen an anderer Stelle zu finden sind. Diese Ignoranz prägt aber auch jene Zeitschrift, die den Anspruch einer „Marxistischen Erneuerung“ im Titel führt, deren Redakteure aber die Meinung vertreten, dass der Abdruck eines Textes, der sich mit den Amok-Handlungen als eines der irritierendsten Widerspruchssymptome spätimperialistischen Gesellschaften beschäftigt, mit dem eigenen „Pluralitäts“-Anspruch nicht in Übereinstimmung zu bringen wäre: „Pluralität“ wird also mit der Bereitschaft gleichgesetzt, über eklatante Tendenzen zivilisatorischen Verfalls die Augen zu verschließen. In dieses Bild paßt auch, dass sich Redakteure dieser Zeitschrift vor einiger gewiegert haben eine Text von Thomas Metscher über „Imperialismus und

verleiten. Diese Argumentation muß man richtig verstehen: Die Menschen sollen (weiterhin) für dumm verkauft werden, weil davon ausgegangen wird, dass sie für die Wahrheit (noch) nicht „reif genug“ wären.

„Praktisch“ ergänzt wurde diese Sichtweise durch Hermann Kopp, dem Nachfolger von Zeise als Vorsitzender der Marx-Engels-Stiftung: Es müsse vermieden werden mögliche Bündnispartner durch eine schonungslose Analyse der kapitalistischen Verhältnisse zu „irritieren“ und abzuschrecken.

Aber trotz der Fragwürdigkeit ihres Zensurbegehrens haben Zeise und Kopp nicht ganz unrecht. Wer sich mit den Abgründen der bürgerlichen Verhältnisse beschäftigt, läuft Gefahr ihrer Perspektivlosigkeit zu unterliegen, wieder Willen in die Fallstricke eines tragische Nihilismus zu geraten, wie es bei Sartre oder auch bei Adorno der Fall ist, bei denen die Sensibilität für Entfremdungs- und Fremdbestimmungszustände von einer resignativen Geschichtsmetaphysik überlagert werden. Schon Goethe hatte diese Gefahr erkannt, wie er in einem Brief an Schiller (dessen „Wallenstein“ kommentierend), zum Ausdruck brachte: „Ohne ein lebhaftes pathologisches Interesse ist es auch mir niemals gelungen irgend ein tragische Situation zu bearbeiten und ich habe sie daher lieber vermieden als aufgesucht“. (J. W. Goethe 1985, Bd. 8.1, S. 655)

Für uns Gegenwärtigen dennoch gibt es jedoch, wenn man sich nicht als ideologische Handpuppe eines herrschenden Geistes betätigen will, keine Alternative zur vorbehaltlosen Analyse der sozio-kulturellen Entzivilisierungsprozesse, in der alle Klassen (heute in besonders intensiver Weise eben auch die subalternen) verstrickt sind, in denen sie Opfer und Akteur oft gleichermaßen sind. Ohne einen klaren Begriff von dieser antizivilisatorischen Dynamik und der Analyse ihrer konkreten Formen, die für den Gegenwartskapitalismus (und das bedeutet ja auch global) von „überwältigender“ Bedeutung ist, bleibt auch das kritische Subjekt im Koordinatensystem der herrschaftskonformen Weltbildmuster und Orientierungen gefangen und verfällt beim Verzicht auf deren Thematisierung zwangsläufig einem Pseudo-Optimismus.

Es kommt noch ein anderer Aspekt hinzu, den unberücksichtigt zu lassen den Verzicht auf eine kritische Gesellschaftsanalyse bedeutet: Der Kapitalismus reproduziert sich in vielen Bereichen dadurch, dass er fragile Persönlichkeitsstrukturen und fragmentarisierte Identitäten schafft und sich ihrer bedienen kann. Pathologische Reaktionsmuster, zu denen wesentlich auch eine asoziale Selbstbezüglichkeit und normative Bedenkenlosigkeit gehören, sind für die Marktgesellschaften zu Funktionsbedingungen geworden.

„Die Wissenschaft kennt nur ein Gebot: den wissenschaftlichen Beitrag.“ (Bert Brecht, Leben des Galilei)

Doch kehren wir zu Althusser zurück. Neben seiner Parteinahme für eine politische Instrumentalisierung wissenschaftlicher Reflexion ist noch ein anderes Defizit seines „Klassenkampf“-Paradigmas bedenklich: Nirgends werden inhaltliche Kriterien dafür angegeben, was als Zweck und Ziel der ideologischen „Klassenkämpfe“ zu gelten habe, aber vor allem auch, was beim „Klassenkampf in der Philosophie“ unter *bürgerlicher Ideologie*, die es rücksichtslos zu bekämpfen gelte, zu verstehen sei. Es gibt raunende Andeutungen, jedoch zum Schluß bleibt immer der Eindruck, dass alles als „bürgerlich“ kategorisiert und dem Verdikt unterworfen wird, was nicht mit den eigenen Theorie-Konstrukten übereinstimmt. Das ist ebenfalls eine Verfahrensweise, die aus der Eiszeit der marxistischen Theorietradition stammt und ein weiteres Indiz dafür ist, dass „der frühe Althusser ... im Ganzen der Tradition des Marxismus-Leninismus“ verhaftet geblieben ist.

Kultur“ abzdrukken, weil sie eine solche In-Bezug-Setzung für zu „kurzschlüssig“ hielten. (Vgl.: Metscher 2009)

(Behrens/Hauser 2017, S. 70)

Selbstredend dient Althusser „Theoriepolitik“, nach eigener Auffassung dazu, den „Kern des Marxismus“ gegenüber „bürgerlichen Abweichungen“ zu verteidigen - und noch die absurdeste Interpretationsvariante und die weitreichendste Distanz zu Marx wird von der Apologie zur genuinen Leistung ideologischer „Gefahrenabwehr“ stilisiert: „Louis Althusser verfügt über ein scharfes Gespür für den Klassenkampf im Bereich der Ideen“. (Metzger 1973, S. 114) Diese Aussage ist ein typisches Beispiel dafür, dass viele, die Meinungen über Althusser äußern, damit vor allem demonstrieren, dass sie keine eigene haben. Mit der Unterstellung, dass es sich bei den die strukturmarxistische Sichtweise problematisierenden Positionen, um „Bürgerliche Ideologie“ handelt, sind die Protagonisten des Althusser-Diskurses schnell bei der Hand, ohne dass überhaupt klar ist, was inhaltlich diskriminierbar ist, denn kritische „Maßstäbe“ werden bei den Ideologie-Zurechnungen nicht ausgewiesen: *Bürgerliche Ideologie* „gerinnt Althusser zum bloßen Denunziationsetikett.“ (Behrens/Hauser 2017, S. 74) Das ist kein Zufall, denn bei der Konkretisierung der Kritik, bliebe der *Ideologie-Verdacht* als Universal-Waffe zwangsläufig stumpf. Substanz könnte er nur bekommen, wenn konkrete Namen und Positionen benannt und deren ideologische Funktionalität analysiert und deren Herrschaftskonformität nachgewiesen würden. Das ist jedoch nicht der Fall. Entsprechende Auskünfte werden verweigert - und durch dieses Vorgehen systematisch eine *Atmosphäre der Unbestimmtheit* erzeugt: Selten ist nachvollziehbar, wie es zu den Urteilen über „Bürgerliche Ideologie“ kommt. Die übliche Präsentationsform der strukturmarxistischen „Ideologiekritik“ ist durch Unbestimmtheit geprägt, sie produziert und reproduziert Vorbehalte, die sich gegen alles instrumentalisieren lassen, was für die eigenen Theoriepräferenzen als unbequem und als intellektuelle Konkurrenz-Position empfunden wird. Das ist im Räderwerk der stalinistischen Geistesbürokratie auch nicht anders gewesen.

Darauf, dass die mit der Etikettierung „bürgerlich“ überhaupt keine konkrete Denkweise gemeint ist, die mit den Legitimationsbedürfnissen des herrschenden Blocks korrespondiert und deren Orientierungspunkte in dem Sinne interessendeterminiert sind, wie Marx das „Denken der Herrschenden“ (wie es in der *„Deutschen Ideologie“* heißt) verstanden hat, sondern als Denunziationskeule eingesetzt wird, läßt auch der Hinweis eines Althusser-Apologeten schließen: „Nach wie vor lehnt Althusser jede direkte Zuordnung einer Wissenschaft zu einer bestimmten sozialen Klasse (und sei es der bürgerlichen) ... ab.“ (Schöttler 1975, S. 22) Damit wird ein weiteres mal „Wissenschaft“ vom konkreten gesellschaftlichen Geschehen abgesondert, jedoch ist die naheliegende Frage natürlich, wenn es nicht um eine strukturelle In-Bezug-Setzung geht, wogegen sich der „Klassenkampf in der Philosophie“ dann wendet und auf wen die Verwendung des normativ eingesetzten Begriffs „Bürgerliche Ideologie“ in den Argumentationsinszenierungen Althuszers zielt? Aber auch der explizite formulierte Selbstanspruch bleibt unbestimmt; es wird nicht deutlich, wogegen sich inhaltlich der Kampf auf dem Schlachtfeld der Ideologien konkret richtet: „Ich wollte den Marxismus gegen die realen Bedrohungen der *bürgerlichen Ideologie* verteidigen: ..., 'beweisen' dass der Marxismus in antagonistischen Gegensatz zur bürgerlichen Ideologie steht“? (Althusser 1975a, S. 35)

Ein solches Bemühen könnte übrigens ein produktives Vorhaben sein, aber dazu müßte die Rede konkret und nachvollziehbar geklärt werden, was das spezifisch Bürgerliche an der „Bürgerlichen Ideologie“ ist und durch welche inhaltliche Schwerpunktsetzungen ihr eine machtlegitimierende Funktion zukommt. Dazu wäre es natürlich hilfreich, die gesellschaftliche Wirkungsweise ideologischer Artikulationen zu analysieren und darzustellen. Jedoch werden von Althusser wie gesagt, weder Kriterien genannt, was unter bürgerlicher Ideologie zu verstehen ist, noch ideologiekritische Maßstäbe ausgewiesen. Dadurch wird es dem Rezipienten

verwehrt, die Plausibilität der Einschätzung „bürgerlich“ zu überprüfen und sich ein eigenes Urteil zu bilden. Aber das ist ja etwas, was mit Glaubenssystemen am allerwenigsten beabsichtigt ist, denn nur, weil im strukturmarxistischen Kontext die Schablone „*Bürgerliche Ideologie*“ ebenso leichtfertig wie unreflektiert zum Einsatz kommt ist es möglich, das Diskriminierungsverfahren als Projektionsfläche für den Monopolanspruch der eigenen Theorieproduktion zu nutzen.

Dass konkrete Auskünfte über die *Kernelemente einer herrschaftskompatiblen* Denkens verweigert werden, ist jedoch alles andere als Zufall. Denn über dessen Implikationen und Koordinaten Klarheit zu verschaffen, dürfte Althusser aufgrund seiner eigenen weltanschaulichen Dispositionen, deren Mittelpunkt die schon angesprochene Auffassung einer irreversiblen Verstrickungen der Subjekte in einen starren Funktionspanzer bildet, fast unmöglich sein, denn keinesfalls nur peripher weist das Althusser-Denkens selbst große *Schnittmengen mit Kernelementen gegenwärtigen Herrschaftsdenkens* auf: Denn neben der Hypostasierung des Menschen zu einem prinzipiell „asozialen“ Wesen, der Auffassung einer strukturell determinierten Unüberwindbarkeit von Herrschaft, Aggressivität und Entfremdung, sowie das Konstrukt einer schicksalhaften Gebundenseins der Menschen an repressiver Arbeit und Unterwerfungsverhältnissen, also die Verklärung der Absurditäten der Kapitalgesellschaft zu Konstanten menschlicher Existenz, werden im Kontext dieses „repressiven Menschenbildes“ (L. Kofler) auch die mit dem strukturmarxistischen Dogmenkanon kompatible Vorstellungen über eine *irreversible Vorgeprägtheit allen menschlichen Tuns* transportiert und eine *prinzipielle Undurchschaubarkeit* der sozialen Welt behauptet. Und noch eine weitere auffällige Parallelität gibt es: So wie im bürgerlichen Ökonomiekontext Arbeit auf ihre instrumentalistischen Aspekte *reduziert* wird (in der herrschenden Nationalökonomie wird sie auf dieser Grundlage als „neutraler“ Produktionsfaktor behandelt), vertritt auch Althusser, wie noch zu sehen sein wird, ein rein funktionalistisches Verständnis der Arbeit. Es müssen jedenfalls die theoretischen Maßstäbe schon arg ver-rückt sein Althusser als Garanten der Überwindung einer „Krise des Marxismus“ und „als Schlüsselfigur für eine neuen theoretischen Reflexionsschub im Marxismus“ (Haug 2013, S. 674) zu begreifen.

Dass Althusser auch in akademischen Diskursen bereitwillig „Asyl“ gewährt wurde ist nicht verwunderlich, denn zusätzlich zu den „Verdiensten“ die er sich bei der *Marxismus-Destruktion* erworben hat, sind wie gesagt, zumindest drei *Kernpunkte des bürgerlichen Denkens weitgehend „Althusser-Kompatibel“*: Die Annahme einer *nicht zu beeinflussenden Vorgeprägtheit* der menschlichen Existenz, also die Vorstellung eines *schicksalhaften Charakter des Sozialen*¹¹, einer *prinzipiellen Undurchschaubarkeit der sozialen Welt*, sowie das rein *ökonomistischen Verständnisses von Arbeit*.

Prinzipiell geht es bei der ideologiekritischen Beschäftigung mit dem herrschenden Denken weniger um die Zurechnung von Weltanschauungsmustern zu sozialstatistisch definierten Gruppen, sondern um die Frage, *wer* von welchen inhaltlichen Positionierungen profitiert: Wer hat ein Interesse an umfassenden Erkenntnissen? Wer will den (gesellschaftlichen) Dingen wirklich auf den Grund gehen? Und im Kontrast dazu: Welchen sozialen Gruppen kommt es gelegen, wenn wesentliche sozio-kulturelle Aspekte unthematisiert bleiben? Für welche gesellschaftlichen Kräfte ist es von Vorteil, wenn gegebene Verhältnisse und soziale Fremdbestimmungskonstellationen als „alternativlos“ dargestellt werden, den gesellschaftlichen Subjekten also versichert wird, dass die *etablierten „Strukturen“ letztlich unüberwindbar* wären und sie nur

¹¹ Althussters abstrakte Ontologie korrespondiert beispielsweise mit der Heideggerschen Auffassung, dass die „Essenz“ der „Existenz“ vorausgehe.

zum *Schein handeln* würden, also im Sinne der theoretischen Grundannahmen Althusser's, sie nur als *Spielbälle anonymer Verhältnisse* begriffen werden könnten?

„Bestimmte Gedanken sind einzig und allein dazu angestellt, dieses Reich für ewig zu erklären. Sie beweisen Tag und Nacht, dass es ein Stück der Natur ist und unveränderbar. Diese Gedanken werden ab und zu, wenn sie im Dienste ergraut und verfettet sind, ersetzt durch die jüngere und leistungskräftigere. Sie vertreten dann das Alte mit neuen Wörtern.“ (Bert Brecht, *Me-ti/Buch der Wendungen*)

Wenn im Einvernehmen mit den Eckpunkten spätbürgerlichen Denkens die *objektivistischen Positionierungen* des Strukturmarxismus als Ausdruck „revolutionärer Wissenschaft“ (miß-)verstanden werden, ist es letztlich verständlich, dass man gar nicht mehr so genau wissen will, worin der „antagonistische Gegensatz zur bürgerlichen Ideologie“ besteht, den die Althusser-Ideologie formelhaft betont.

Die hier präsentierte Variante der Althusserbeschäftigung ist im Rahmen meines Forschungsprojektes über jene einflußreichen sozialphilosophischen Strömungen des 20. Jahrhundert entstanden (Existenzialismus, Strukturalismus, Postmodernismus, Poststrukturalismus und Dekonstruktivismus, bis hin zu den von Habermas und Honneth repräsentierten Verfallsformen einer ehemaligen Kritischen Theorie), die allesamt zwar einen *plakativen Kritik-Anspruch* erheben und sich in der Regel „links“ stilisieren, jedoch letztlich *machtkonforme Interpretationsmuster* präsentieren.¹²

Ein solcher *nonkonformistisch getarnter Konformismus* dominiert in einer geradezu typischen Weise in den intellektuellen Reproduktionssphären eines sogenannten „Postmodernen Denken“. Einen dominanten Platz nehmen dort die Theoriekonstruktionen Foucaults ein, dessen *Machtbegriff* so „universal“ angelegt ist, dass mit ihm keine konkrete Herrschaftskonstellationen mehr erfaßt werden kann – und ausdrücklich auch nicht erfaßt werden soll! Beschrieben werden in „mikrophysikalischer“ Manier individuelle Bedrohungs- und Bedrängungserfahrungen, abgeschnitten von ihren Ursachenkomplexen. „Macht“ wird nicht kritisch-analytisch entschlüsselt, sondern von Foucault zu einer jeder empirischen Geschichte vorgelagerten „Substanz“ verklärt: „Im Nietzscheanischen Sinne eines lebensphilosophisch-ontologisch verstandenen Willens zur Macht, avanciert für ihn zum Universalschlüssel für alle gesellschaftlichen und geistigen Phänomene.“ (Breuer 1993, S. 47) Ausdrücklich wird in diesem Argumentationskontext darauf verzichtet, „Macht“ zu empirischen *Herrschaftsverhältnissen* in Beziehung zu setzen. Stattdessen wird sie zu etwas stilisiert, „was sich von unzähligen Punkten aus und im Spiel ungleicher und beweglicher Beziehungen vollzieht. Die Machtbeziehungen verhalten sich zu anderen Typen von Verhältnissen (ökonomischen Prozessen, Erkenntnisrelationen, sexuellen Beziehungen) nicht als etwas äußeres, sondern sind ihnen immanent.“ (Foucault 1983, S. 115)

Dass jemand, der sich im intellektuellen Gravitationsfeld Foucaults bewegt hat, die selbstkritische Frage aufwerfen kann, ohne jedoch darauf eine Antwort geben zu können, warum er „so viel über Mechanismen der Herrschaft geschrieben habe, [jedoch] kaum etwas zur sozialen Herrschaft“ (Eribon 2016, S. 2), ist also alles Andere denn Zufall, weil den dutzenden Büchern und hunderten Aufsätzen zur Apologie der Foucaultschen „Macht-Theorie“ kaum eine Beschäftigung mit den konkreten Machtverhältnissen zur Seite steht. Nun folgt

¹² Der Arbeitstitel meiner auf zwei Bände angelegten theoriegeschichtlichen und ideologiekritischen Untersuchung über aktuelle intellektuelle Formierungstendenzen hinter der Fassade „kritischen Denkens“ lautet „*Kritik und Anpassung*“. Sie wird ebenfalls im *Mangroven Verlag* erscheinen.

aber aus dieser berechtigten Verwunderung bei Eribon nicht, an der Überwindung dieses Defizites zu arbeiten, sondern ein um so strikteres Festhalten an weltanschaulichen Vergeblichkeitsvorstellungen, die für die intellektuelle Entwicklungslinie Nietzsche-Heidegger-Foucault prägend ist. „Folgerichtig“ im Sinne deren Weltanschauungsmuster spricht er von „sozialen und mentalen Strukturen ... die unser soziales Handeln hervorbringen und vorherbestimmen“. (Eribon 2017, S. 10) Die zu schildernde Pointe dieser Vorgänge, dass sie im Rahmen der subjektiven Auseinandersetzung mit der sozialen Welt mit vielen „funktionalistischen“ Elementen stattfinden, die jedoch auch alternative Handlungsschritte nicht ausschließen, ist jedenfalls nicht die Rede. Zwangsläufig wird aus diesem nur halb zutreffenden (in welchem Sinne wird nachfolgend heraus zu arbeiten sein) Verständnis der Beziehungen des Subjekt zu seinen Existenzbedingungen, die Überzeugung, dass das „Ich“ etwas Konstantes sei, welches „seine Konstanz auch in allen seinen Varianten und Versionen“ beibehalten würde. (Ebd., S. 21)

Konkret gesprochen wären die Widerstandshandlungen eines Edgar Snowdon jedenfalls nicht mit solche einem abstrakten Strukturmodell zu erklären! Wie schon erwähnt, verhält es sich mit der Abstinenz gegenüber *konkreten Gegenwartsanalysen* innerhalb des Althusser-Disurses nicht anders. Es wird perpetuiert, wofür Althusser das „Fundament“ gelegt hat, denn „wie es scheint, hat Althusser fast nur über Theorie geschrieben, kaum theoretisch über Wirklichkeit.“ (Haug 2013, S. 686) Es wird noch deutlich werden, dass der Preis für diese Realitätsabstinenz (die nicht selten den Charakter einer Realitätsflucht trägt) eine begriffliche und theoretische Regressionstendenz ist.

Wer sich mit den modephilosophischen Manifestationen auseinandersetzt (Postmodernismus, Dekonstruktivismus, Poststrukturalismus etc.) wird, wenn die diskutierten Passagen allzu deutlich eine affirmativen Charakter haben und eine kritische Einschätzung regelrecht provozieren, permanent mit dem Hinweis konfrontiert, dass die herangezogenen Text möglicherweise eine kritische Lesart rechtfertigten, jedoch diese Auffassung der diskutierte Autor letztlich überwunden, einer „Selbstkritik“ unterzogen oder einen „Perspektivwechsel“ vollzogen hätte. Deshalb wären mittlerweile ganz andere Veröffentlichungen relevant. Bei Foucault sieht das konkret so aus, dass eine Handvoll Texte aus seiner allerletzten Lebensphase alle „Einseitigkeiten“ seines Theoriekosmos nach den Worten seiner Intellektuellen Parteigänger überwunden und korrigiert hätten – was diese jedoch nicht davon abhält, in ihren Argumentationskontexten die jeweils benötigten *Versatzstücke aus allen Phasen des intellektuellen Entwicklungsweges* Foucaults differenzlos zu verwenden.

Solche Abwiegelungsstrategien sind auch im affirmativen Althusser-Diskurs üblich, jedoch wird dort noch eine andere Defensivvariante verwandt: Regelmäßig wird über die Unzulänglichkeit der Textbasis geklagt auf deren Grundlage die Diskussion stattfindet, weil angeblich in den deutschen Fassungen, vor allem des „*Marx*“- und des „*Kapital*“-Buches „in vielen Fällen Althusssers nuancierte Begrifflichkeit wegübersetzt worden“ wäre. (Schöttler 1975, S. 22) Mit dieser Behauptung wird ein neuer „Bruch“-Mythos (der ja auch, wie noch zu sehen sein wird, für Althusssers Marx-„Interpretation“ konstitutiv ist) verbreitet. Diesmal zwischen den heiligen Original-Texten Althusssers und den diversen Übersetzungen. Da trifft es sich gut, dass von dogmatischen Vertretern des Althusser-Denkens eine neue Übersetzung von „*Lire le Kapital*“ ins Deutsche vorgelegt wurde. An Stelle der Übersetzung aus dem Jahre 1974, auf die sich die Althusser-Diskussion viele Jahre gestützt hatte, wird nun primär auf die „*revidierte, erweiterte und neu übersetzte Fassung*“ (wie es auf dem Titelblatt heißt) aus dem Jahre 2015 zurückgegriffen. Für die Leserinnen und Leser resultieren aus dieser

Verfahrensweise jedoch keine angenehmen Konsequenzen: Die neue Übersetzung ist meist literarisch dürrig, weil sie sprachlich holprig und inhaltlich „unentschieden“ ist. Durchgängig wirkt sie so, wie Geistesbürokraten sich eine „Wissenschaftssprache“ wohl vorzustellen mögen. Faktisch ist es (so wie es die Sprachwissenschaft nennt) ein „Kanzleistil“. Von einer Eleganz des Französischen ist jedenfalls nichts zu spüren, stattdessen besitzt die Übersetzung oft einen umkreisenden und ambivalenten Charakter. Nicht selten drängt sich der Eindruck auf, dass um den „heißen Brei“ herum geredet wird. Dort wo nachfolgend, beide Fassungen parallel dokumentiert werden, wird das deutlich. Aber vielleicht entspricht dieses undeutliche Raunen mehr dem Denkduktus Althusers, als das bei der deutschen Erstausgabe der Fall gewesen ist. Aber evident ist, dass gegenüber dieser auch schon sperrigen Textfassung sich eben so wenig wie der Lesegenuß, auch die Verständlichkeit für die Rezipienten sich erhöht hat.

Bei der Konfrontation beider Textfassungen sind aufschlußreiche Einsichten möglich. Summa summarum ist das Ergebnis des Vergleichs beider Textfassungen überraschend, denn es findet sich in der *Neuausgabe* keine Zeile, die einen Kontrast zur *abstrakt-objektivistischen Grundtendenz der Erstaufgabe* bilden, keine Reflexionen die fragwürdigen Interpretationen des Marxschen „*Kapitals*“ einen Riegel vorschieben und den Abschied von einer realen Subjekt-Objekt-Dialektik „zugunsten eines formalisierten Objektivismus“ (Schmidt 1971, S. 208) auch nur ansatzweise revidieren würden, obwohl der deutschen Neuübersetzung eine noch von Althusser gegenüber der Erstaufgabe *gesäuberten Fassung* zugrunde liegt, von der Rancière sagt, dass aus ihr alle „allzu ‚strukturalistischen‘ Texte“ gestrichen wurden. (Rancière 2014, S. 87) Aber es sind mehr als nur Spuren der „strukturalistischen Ideologie“ (Althusser) übrig geblieben: Es wird explizite an einer Charakterisierung des Vergesellschaftungsprozesses als monokausale „Einwirkung einer Struktur auf ihre Elemente“ (Althusser u.a. 2015, S. 43) festgehalten und in Folge dieser zum realen Vergesellschaftungsprozeß *kontrafaktischen* Fixierung einem primitiven „Materialismus“ die Referenz erwiesen, bei dem die ganze „*tätige Seite*“ (Marx) *des menschlichen Weltverhältnisses* ausgeklammert bleibt. Die Wirklichkeit wird ganz in dem Sinne, wie es Marx dem „*bisherigen Materialismus*“ als Mangel vorgehalten hat, nicht als „*sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*“ begriffen, die von ihm als die konstitutiven Aspekte seines materialistischen Weltverständnisses in den „*Thesen über Feuerbach*“ hervorgehoben werden. Stattdessen wird das gesellschaftliche Geschehen, dem traditionellen (bürgerlichen) Materialismus gleich, „nur unter der Form des Objekts *oder der Anschauung*“ gefaßt. (MEW, Bd. 3, S. 5)

„*Der Mann, der Herrn K. lange nicht gesehen hatte, begrüßte ihn mit den Worten: ‚Sie haben sich gar nicht verändert. ‚Oh!‘ sagte Herr K. und erleichte.‘*“
(Bert Brecht, *Geschichten vom Herrn Keuner*)

Die *entscheidenden Aspekte des marxistischen Materialismus-Verständnisses* (mit der Vorstellung eines tätigen Weltverhältnisses der Menschen im Mittelpunkt) mußten von Althusser ignoriert werden, wenn er seine *mechanistischen und objektivistischen Stilisierungen* als die eigentlich „marxistische“ Kernauffassung verbreiten und an der Vorstellung einer *irreversiblen Determinierung der gesellschaftlichen Subjekte durch vorgegebene „Strukturen“ festhalten* wollte. Gegen Proudhon hat Marx eine solche Konstruktion als „Hegelscher alter Kohl“ charakterisiert, dem „keine profane Geschichte – Geschichte der Menschen -, sondern heilige Geschichte – Geschichte der Ideen“, zugrunde liegen würde. Folglich ist nach Proudhons (und nicht minder Althusers) Ansicht „der Mensch bloß das Werkzeug, dessen sich die Idee oder die ewige Vernunft zu ihrer Entwicklung bedient“. (MEW, Bd. 17, S. 454)

Mit seinen theoretischen Grundsätzen vertritt Althusser alleine schon deshalb ein theoretisches Gegenmodell zu Marx, weil mit ihnen eine *systematisch entwickelte* Idee der Weltveränderung ad acta gelegt wird und Gesellschaft auf die Vorstellung eines Prozesses *entgrenzter Selbstreproduktion des Gegebenen* reduziert wird: „Indem sich Althusser, ähnlich ... wie die amerikanische funktionalistisch gerichtete Soziologie (vor allem Parsons) am kahlen Modell eines komplex strukturierten Ganzen orientiert, d.h. an einem fertigen System, in das untergeordnete Strukturen (ideologische Bereiche) einzugliedern sind, wird sein Denken ‚eindimensional‘ im Sinne *Marcuses*. Mit den leibhaftigen Menschen und ihren ungestillten Bedürfnissen, die (in seiner Theorie ebenfalls) der starren Logik des sozialen Systems überantwortet werden, eliminiert Althusser materielle Geschichte und mit ihr die Idee des Werdens“. (Schmidt 1969, S. 29) Dadurch verflüchtigt sich zwangsläufig aber die Perspektive *qualitativer* Veränderung vermitteltst menschlichen Handelns. Verfehlt wird die von Marx entwickelte Vorstellung darüber, dass die Menschen die Verhältnisse in denen sie leben, verändern können. Da die widerspruchsvolle Einheit von Theorie und Praxis in ihrer tatsächlichen Bedeutung unreflektiert bleibt, wirkt bei Althusser die Perspektive einer nachkapitalistischen Gesellschaft aufgesetzt und gestaltlos. Durch diese theoretische Präpotenz wird der herrschende *Schein einer irreversiblen Festgefügtheit des Bestehenden* noch einmal bestätigt: Beim strukturmarxistischen Theorieprojekt handelt sich deshalb um ideologische Legitimationsarbeit hinter der Fassade vermeintlicher „Subversivität“.

Dem abstrakt definierten Kapitalverhältnis wird zwar die Möglichkeit seiner *Selbstnegation* zugerechnet, die jedoch in keiner Beziehung zu den realen Praxisverhältnissen und der Aktivität historischer Handlungssubjekte gesehen wird. „Deshalb enthält Althussters Begriffswelt [auch] keine adäquaten Kategorien zur Erklärung von Widerspruch, Veränderung oder Klassenkampf.“ (Thompson 1980, S. 43) Wenn sie vorkommen, dann als bloße Worthülsen und rhetorische Inszenierungen, als Versuche, die theoretischen Defizite zu verbergen. Grundlegende Veränderungen werden nicht als Konsequenz historisch handelnder Menschen gedacht, sondern auf die Vorstellung eines historischen Sprungs reduziert, den die als Marionetten gedachten Subjekte vollziehen (*müssen*). Im Sinne einer tradierten Orthodoxie scheint es auch für Althusser „von selbst klar [zu sein], dass die sozialistische Ordnung mit der gleichen Unvermeidbarkeit dem Kapitalismus folgen wird, wie die Nacht dem Tag folgt.“ (Stalin, Werke Bd. 1, S. 296)

Eine Abhängigkeit der Menschen von ihren Lebensumständen, ihrer existenzielle Bezogenheit zur sozioökonomischen Basis und einer Dominanz der Kapitalherrschaft wurde zwar auch von Marx thematisiert: Beschrieben hat er die Arbeitenden als Gefangene innerhalb einer ihren Lebensbedürfnissen fremden Anordnung. Auch ideologische Selbsttäuschungen werden von ihm als Funktionselemente bestehender Herrschaft analysiert. Aber bei Marx geschieht das *nicht im Geiste einer vermeintlichen Alternativlosigkeit* dieser Zustände. Sein zentrales Motiv wissenschaftlichen Forschens ist es ja gerade, die Veränderungsmöglichkeit dieser als verfestigt *erscheinenden* Zustandsformen mit Hilfe seiner ökonomisch fundierten Analysen nachzuweisen. Althusser negiert faktisch diese *konkrete* Emanzipationsperspektive marxistischen Theoretisierens und kaschiert sein Vorgehen durch den Verzicht auf Gesellschaftsanalyse. Das ist eine wirksames Verfahren um zu gewährleisten, dass dieses Defizit unerkannt bleibt.

Die nachfolgenden Seiten intendieren nicht einen „wahren Marx“ zu präsentieren. Die Nachdrücklichkeit der Auseinandersetzung mit Althusser resultiert gerade daraus, dass der von Ihm repräsentierte Diskurs-Zusammenhang mit dogmatischer Vehemenz zwar diesen Anspruch erhebt, jedoch nur zur Konstituierung eines *neuen Dogmatismus zum Zwecke der Prolongierung des alten* gelangt.

Wer sich auch nur mit einiger Ernsthaftigkeit auf das Denken von Marx einläßt wird merken, dass für ihn die *Prinzipien theoretischer Weiterentwicklung* und die *Integration neuer Wissensbestände* prägend gewesen sind. Begierig hat er auf neue wissenschaftliche Erkenntnisse und aktuelle Veröffentlichungen – weit über den Rahmen seiner Arbeitsgebiete hinaus - reagiert. Mit großer Intensität hat er sich ein ausuferndes empirisches Material angeeignet. Immer wieder hat Marx auf die sich verändernde Erfahrungsbasis konzeptionell reagiert und aufgrund neuer Rezeptions- und Forschungserträge seine Theoreme präzisiert. Auch seine ökonomietheoretischen Kategorien hat er permanent weiter entwickelt. Das Marxsche Denken ist zwar nicht beliebig, jedoch werden aufgrund seiner vorbehaltlosen Aneignungsarbeit in den verschiedenen Entwicklungsphasen unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt. Dennoch wäre es kontraproduktiv zu unterstellen, dass die Marxsche Theorie keinen systematischen Charakter besäße und es daher müßig sei, ihre *Kernstruktur* heraus zu arbeiten. Es ist das Gegenteil der Fall! Jede relevante Aussage ist nur im Kontext des historisch-materialistischen Theoriezusammenhangs zu begreifen. Wer jedoch einer „*Pluralitäts*“-*Ideologie* verfallen ist und von einer relativen Beliebigkeit des Blicks auf Marx und dem Marxismus ausgeht, hat das Feld einer ernsthaften wissenschaftlichen Auseinandersetzung schon verlassen. Die bittere „*Pointe*“ seiner Aussage, dass „*Marxismus ... nicht, wie Lenin behauptet, 'das System der Anschauungen und der Lehre von Marx' [sei], sondern was eine Bewegung in ihrer Zeit daraus macht*“ (Haug 2006, S. 13), scheint Haug entgangen zu sein, denn sie impliziert auch, dass die politische Instrumentalisierung durch den sozialdemokratischen Revisionismus seit dem späten 19. Jahrhundert und durch die stalinistische Bürokratie gleichermaßen „*legitime*“, „*authentische*“ und „*zeitgemäße*“ Umgangsweisen mit dem Marxismus gewesen wären!

Es ist jedoch in Rechnung zu stellen, dass jede Generationen sich einen spezifischen, gewissermaßen „*eigenen Marx*“ erarbeitet, weil jede Rezeption von den Zeitumständen und spezifischen Erkenntnisschwerpunkten geprägt ist, die sowohl objektiver als auch subjektiver Natur sein können. Divergente Zugangsweisen sind auch durch die komplizierte Editions-geschichte der Schriften, Manuskripte, Exzerpte und Notizen von Marx und Engels verursacht. Darauf wird später noch einzugehen sein.

Es sollte nicht als Anmaßung aufgefaßt werden, ein Buch mit dem prominenten Titel „*Elend der Philosophie*“ zu versehen, also jene Überschrift zu benutzen, die Marx seiner Auseinandersetzung mit Proudhons „*Philosophie des Elends*“ vorangestellt hat, sondern als ein Versuch mit den eigenen bescheidenen Mitteln, an ein zentrales Werk aus der Entfaltungsgeschichte seiner Theorie zu erinnern, dass vor allen in methodologischer Hinsicht in seiner Bedeutung überhaupt nicht überschätzt werden kann.

Es ist von nicht geringer Bedeutung, dass „*Das Elend der Philosophie*“ einer der wenigen Texte mit elementaren methodischen Reflexionen ist, der noch zu Marxens Lebzeiten erscheinen konnten. Damit ist sein zentraler Status im Werkkanon noch nicht belegt, jedoch angedeutet. Die Relevanz des Textes liegt darin, dass Marx hier zum ersten mal (in Form der Absetzung von Proudhon) und in einer der Öffentlichkeit zugänglichen Weise seine methodologischen Prinzipien dargestellt hat. Sie besitzen eine theoretische Substanz die aufgrund ihrer Klarheit und ihres umfassenden Charakters den Methodenreflexionen in den „*Grundrissen*“ zumindest ebenbürtig sind. Der grundlegende Stellenwert dieses Werkes wird übrigens auch von Friedrich Engels im „*Vorwort*“ zur ersten deutschen Ausgabe des „*Elends der Philosophie*“ betont: Diese „*Schrift entstand im Winter 1846/47, zu einer Zeit, wo Marx über die Grundzüge seiner neuen historischen und ökonomischen Anschauungsweise mit sich in reine gekommen war.*“ (MEW, Bd. 21, S. 175)

Es bleibt zu hoffen, dass die Provokationen der vorliegenden Arbeit die bisher nur schleppend verlaufende Diskussion über einen zeitgemäßen und „zukunftsfähigen“ Marxismus (vgl.: Marx-Engels-Stiftung 2008; auch: Th. Metscher 2017) in Gang zu setzen vermögen. Diese Diskussion hätte jedoch ihren Zweck verfehlt, wenn sie sich nur um Probleme philologischer Akuesse und theoretischer Folgerichtigkeit drehen würde. Die Frage nach einer adäquaten Marxismus-Verständnis ist kein Selbstzweck: Entsprechende Anstrengungen müssen bestrebt sein, die neuen, von Marx entwickelten gesellschaftstheoretischen Potenziale so zu entfalten, dass ein *umfassendes und effektives Verständnis des Gegenwartskapitalismus* gefördert wird, also die *wechselseitige Bezüglichkeit* seiner *ökonomischen und sozialen, kulturellen und ideologischen Reproduktionsformen* in den Blick geraten.

Darin hat Althusser ja recht: Marx hat einen *neuen wissenschaftlichen Kontinent entdeckt* und eine wesentliche theoretische *Voraussetzungen zur gesellschaftlichen „Selbstkritik“ geschaffen!* Gleichzeitig hat Marx jedoch auch auf die klassengesellschaftlich geprägten Erkenntnisschranken hingewiesen, die eine sozialtheoretische Reflexion erschweren. Aus diesem Spannungsverhältnis ergeben sich die Aufgaben einer dem Marxschen Prinzip der Weltveränderung verpflichteten Rezeptions- und Interpretationsarbeit seiner Theorie. Es geht also nicht darum, welche Sichtweise auf Marx die „richtige“ ist, sondern mit welchem theoretischen Instrumentarium die gegenwärtigen Herrschaftsverhältnisse in der Perspektive ihrer Überwindung erfasst und begriffen werden können.

Es war ursprünglich nicht beabsichtigt gewesen, jedoch hat es sich als unvermeidlich erwiesen, immer wieder auf Texte von Marx und Engels zu verweisen, weil viele sogenannte „Marxismus-Interpretationen“ sich weit vom Kerngehalt ihrer Theorien entfernt haben. Es wird zu sehen sein, wie oft es sich um geradezu absurde Entstellungen und regelrechte Phantasiegebilde handelt, die mit den Anspruch präsentiert werden, dass nur von ihnen ein „authentisches“ Marxismusbild vermittelt würde.

Von der auf den ersten Blick scheinbaren „Unübersichtlichkeit“ der Diskurslage, sollte sich eine kritische Marx-Lektüre nicht irritieren lassen, denn die Ernsthaftigkeit einer Beschäftigung mit dem Marxschen Denken, mit seiner Kapitalismuskritik, seinen methodologischen Prinzipien und seinem Materialismusverständnis (der „Grundfrage der Philosophie“, wie es in dogmatischen Theoriezirkeln mit identitätsstiftender Absicht heißt) ist leicht daran zu überprüfen, ob die Rezeptionsbemühungen zu den Fragen konkreter Gesellschaftsanalyse vermittelt sind oder nur der formelhaften Demonstration einer „richtigen Gesinnung“ dienen.

Obwohl uns immer wieder simplifizierende und oft auch absurde Interpretationsmuster begegnen werden, ist das „Problemfeld Althusser“ komplex. Für Leserinnen und Leser, die sich einen ersten Überblick verschaffen wollen, sind zwei 2016 in der *jungen Welt* erschienene Texte mit einführenden Charakter sicherlich hilfreich.¹³ Nach Fertigstellung des Manuskripts im Frühjahr 2018 ist ein weiterer Althusser-Text in deutscher Übersetzung erschienen (*„Einführung in die Philosophie für Nichtphilosophen“*), der in der Mitte der 70er Jahre, nach Verlagsauffassung in der *produktivsten Phase des theoretischen Schaffens Althussters*, entstanden ist. Um der

¹³ Vgl.: D. Kannapin: Die Lektion des Staates. Althussters Beitrag zur marxistischen Theoriebildung ist ein Beispiel dafür, wie man es nicht machen sollte, *junge Welt* vom 22. 10. 15 und W. Seppmann: Das Elend der Philosophie. Zentrale Texte von Louis Althusser liegen in neuer Übersetzung vor. An der Feststellung, dass es sich dabei um eine Entsorgung des Marxismus handelt, ändert das nichts, in: *junge Welt* vom 11. 7. 2016

Preis einer Verzögerung des Erscheinen vorliegender Althusser-Kritik habe ich anhand dieser Selbstdarstellung des Althusser-Denkens noch einmal die Plausibilität meiner Analyse im Detail überprüft. Gründe für relevante Korrekturen haben sich daraus nicht ergeben.

Reinhard Jellen schon etwas zurückliegende Empfehlung, dass ich mich wieder intensiver philosophisch-theoretischen Fragestellungen zuzuwenden solle, hoffe ich mit vorliegender Arbeit entsprochen zu haben. Auch die nächste Buch-Publikation wird sich, wenn auch mit stärkerer ideologiekritischer Ausrichtung, auf philosophischem Terrain bewegen: *„Der Schlaf der Vernunft. Über den Rechtsextremismus und das Versagen der Intelligenz“*.

Die Ausgangslage: Strukturalismus und Entstalinisierung

Stark von der damaligen Modeströmung eines *strukturalistischen Denkens* beeinflusst, sind Mitte der 60er Jahre zwei der einflußreichsten Beiträge zur Marxismus-Diskussion des 20. Jahrhunderts erschienen: Althusser's Aufsatzsammlung „Für Marx“ und der zusammen mit Mitarbeitern verfaßte umfangreiche Band „Das Kapital lesen“.¹⁴ Beide Veröffentlichungen bewegen sich der Sache nach auf der Grenzlinie von Philosophie und Sozialtheorie, ergreifen aber eindeutig Partei für eine philosophische Sichtweise und Vorgehensweise im traditionellen Sinne der *Philosophie als „Königsdisziplin“*, von der allen anderen Wissenschaften der Rang zugewiesen wird – auch wenn Althusser etwas anderes behauptet und er seine Position dadurch kaschiert, dass er nicht von Philosophie, sondern in synonymem Sinne von „Theorie“ spricht. (Vgl.: Thompson 1980)

Der von beiden Veröffentlichungen aus dem Jahre 1965 erhobene Anspruch ist ambitioniert: Mit dem von ihnen präferierten Theorierahmen sollten tradierte Verzerrungen des Marxismus-Verständnis überwunden und die Marxismus-Diskussion auf eine qualitativ neue und wie postuliert wird, „wissenschaftliche“ Stufe gehoben werden; es sollen ökonomische Verkürzungen „korrigiert“ und die politische Relevanz der marxistischen Theorie wiedergewonnen werden.

Beide Bücher erschienen in einer intensiven Diskussionsphase der kommunistischen Weltbewegung, in der vor allem die antistalinistischen Intervention des XX. Parteitag der KPdSU aufgearbeitet wurden. Aber es war auch die Inkubationszeit einer neuen, intensiven Phase der Marxismus-Beschäftigung, die im Umfeld einer weltweiten Protestbewegung gegen den Vietnamkrieg in Kombination tiefgreifender sozio-kultureller Umbrüche in den Metropolenländern (kulminierend in der Notwendigkeit, traditionelle Pflicht- und Leistungsimperative der Arbeitswelt mit konsumgesellschaftlichen Normen in den Alltagskontexten in Übereinstimmung zu bringen), in den späten 60 Jahren des 20. Jahrhunderts zum Durchbruch kam.

Es war für die Theorie-Debatten der damaligen Zeit fundierend, dass mittlerweile relevante *Zwischenschritte des intellektuellen Entwicklungsweges von Marx* in verlässlichen Text-Editionen zur Verfügung standen: Die „*Philosophisch-Ökonomischen Manuskripte*“ (also die sogenannten „*Frühschriften*“, auch „*Pariser Manuskripte*“ genannt), die zusammen mit Engels verfaßte „*Deutsche Ideologie*“, vor allem aber auch die „*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*“. Besonders letztgenannter Text ermöglichte produktive Rückschlüsse auf die Entwicklung des Marxschen Denkens: Dessen Kontinuitätslinien, jedoch auch Weiterentwicklungen und Korrekturen, wurden offensichtlicher. (Vgl. u.a.: Mandel 1968 und Rosdolsky 1968) Es ist deshalb zutreffend, was John Lewis und viele andere festgestellt haben: „Jegliche Diskussion über den Marxismus die die ‚*Grundrisse*‘ nicht berücksichtigt, ist von Anfang an zum Scheitern verurteilt.“ (J. Lewis 1973, S. 19)

Dieses von Althusser fast vollständig ignorierte Buch ist ein theoretisch relevantes Bindeglied zwischen den Marxschen Frühschriften und den späteren Texten zur Kritik der politischen Ökonomie. Immerhin handelt es sich bei den „*Grundrissen*“ um ein Kompendium von fast 1000 Seiten, aber für den Althusser-Diskurs ist es unumgänglich dieses Theoriegebirge weitgehend zu ignorieren, weil es in seinen wesentlichen Bezügen mit kaum einem der zentralen Theoreme des Strukturmarxismus in Übereinstimmung zu bringen ist. Althusser's „Marx“ und der Autor der „*Grundrisse*“ bewegen sich in der Regel auf unterschiedlichen Theorieebenen.

¹⁴ Beide Bücher erschienen 1965 in Paris. Deutsche Übersetzungen 1968 („Für Marx“) und erstmalig 1972 (nach dem französischen Text der 2. Auflage) eine Auswahl aus „Das Kapital lesen“.

Beispielsweise, weil in den „*Grundrissen*“ noch einmal ein Methodenverständnis deutlich wird, wie es Marx schon im „*Elend der Philosophie*“ entwickelt hatte.¹⁵ Da das „*Elend der Philosophie*“ einer der wenigen monographischen Texte mit einem bedeutenden *Anteil methodenkritischer Reflexionen* ist, den Marx zu Lebzeiten hatte veröffentlichen können, ist es verwunderlich, dass er innerhalb der Diskussionen über Marx und dem Marxismus die dort dokumentierten Denkprinzipien bisher eine auffällig geringe Rolle gespielt haben. Nur selten ist in der Marxismusliteratur so deutlich auf die Bedeutung dieses Textes hingewiesen worden, wie von Otto Rühle: Er stelle nicht nur den Prototyp der kompromißlosen polemischen Literatur dar, für die Marx neue Maßstäbe gesetzt habe, sondern es wird auch zum „ersten Mal ... in diesem Buch eine konkrete, umfassende Darstellung der bis dahin nur sporadisch, andeutungsweise, beiläufig und skizzenhaft entwickelten materialistischen Geschichtsauffassung“ präsentiert. (Rühle 1928, S. 131f.)

Es wirft kein gutes Licht auf die (nicht nur gegenwärtig) tonangebenden Marxismus-Diskurse, dass diese immerhin gut 20 Seiten umfassende Methodenreflexion bisher mehr als stiefmütterlich behandelt wurde, denn durch die konstitutive Ignoranz gegenüber diesem *Grundlagentext* verlieren sich nicht wenige „Marx-Interpretationen“ in den Nebelwelten der Beliebigkeit und nicht selten auch der Absurdität. In welchem Maße gerade letzteres bei Althusser und seiner Schülerschar der Fall ist, soll auf den folgenden Seiten dokumentiert werden.

Dass innerhalb der strukturmarxistischen „Diskurse“ die Ignoranz gegenüber bestimmten Texten von Marx „Notwendigkeitscharakter“ hat, ist sowohl in methodischer, aber auch sozialtheoretischer Hinsicht verständlich, weil durch die Marxschen Darlegungen über das Verhältnis von empirischer Realitätserkundung und einer synchronen Reflexion der Erkenntnisbedingungen dem Althusserischen Logozentrismus der Boden unter den Füßen weggezogen wird. Deshalb wird verständlich, warum auch dieser zentrale Begründungstext des Marxschen Denkens in dessen Schulzusammenhang in auffälliger Weise abwesend ist.

Auch wenn von Marx in dieser Auseinandersetzung mit Proudhon zentrale Punkte seiner methodischen Prinzipien thematisiert wurden, blieben dennoch weitere Aspekte seines Theorieprogramms in den zu seinen Lebzeiten unveröffentlicht gebliebenen Arbeiten eingekapselt. Diese enthielten auch die für das Marxsche Denken *normativen Selbstverpflichtungen* in unmißverständlicherer Weise (beispielsweise in den „*Philosophisch-ökonomischen Manuskripten*“ oder der „*Deutschen Ideologie*“) als es in den späteren Texten der Fall war. Dass es aber auch dort – vor allem in den „*Kapital*“-Bänden mehr als nur Spuren der theoretischen Begründungsebene und des *normativen Horizontes* von Marx gibt, wird noch dokumentiert werden.

Die durch die Nachlaß-Editionen deutlich gewordene Begründungstiefe Marxschen Denkens mußte für die von Althusser repräsentierte Überzeugungsgemeinschaft eines „*Strukturalen Marxismus*“ eine regelrechte Provokation darstellen. Sicherheitshalber wurde die Notwendigkeit einer *an den Texten orientierten* Rekonstruktion der *Entwicklungsstufen des Marxschen Denkens* bezweifelt. Ein solches Vorgehen wurde für die Marxismus-Diskussion als kontraproduktiv erachtet: Es würde nicht nur das Bild von den eigentlichen Problemen und Sichtweisen des Marxismus verzerren, so die Argumentation, sondern auch das Rezeptionsinteresse in eine falsche Richtung gelenkt werden, weil nach strukturmarxistischer Wahrnehmung „die Marxschen Jugendwerke“ vorrangig nur „den kleinbürgerlichen Intellektuellen in ihrem Kampf gegen den

¹⁵ „Tatsächlich ist in keinem der Werke von Marx – die 'Frühschriften' mit inbegriffen – der Einfluß von Hegel nicht nur in der 'Methode' des Bearbeitens, sondern bis tief in die Struktur der Marxschen Begriffs- und Theoriebildung hinein, stärker als in den 'Grundrissen'.“ (Goldschmidt 2018, S. 127)

Marxismus als Schlachtfeld“ dienen würden. (Althusser 1968, S. 8)

Ja, diese Tendenzen hat es gegeben – und auch einen großer Einfluß von Theologen im Rahmen dieser Debatten. Aber auf die Idee, dass durch ihre Instrumentalisierung, die Marxschen-Texte selbst automatisch entwertet würden, muß man erst einmal kommen! Aber Althusser hat tatsächlich diese Auffassung vertreten und seine Haltung äußerte sich „handgreiflich“ darin, dass er diesen Texten keine den Regeln wissenschaftlicher Erschließung und Interpretation entsprechende Arbeit gewidmet hat. Seine Vorgehensweise war mit den Reaktionen der Theorie-Apparate fast aller kommunistischen Parteien in den späten 50er und den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts deckungsgleich. Auch die PCF-Intelligenz vertrat mehrheitlich die Positionen Moskaus: Der theoriepolitische „Schulterschuß“ bedeutete stets die „betonte Verachtung für Hegel und des Hegelianismus, Verachtung oder Ablehnung der Jugendwerke von Marx als mit Hegelianismus behaftet, scharfe Trennung zwischen Marx und seinen Vorläufern und, im Werk von Marx, zwischen den philosophischen Schriften und den ökonomischen (wissenschaftlichen) Werken.“ (Lefébvre 1969, S. 99) Althusser-Theorieprojekt bewegte sich in vielen Fällen nicht nur peinlichst genau innerhalb dieses von der *stalinistischen Orthodoxie* gesetzten Orientierungsrahmens, sondern er hat das von ihr ausgehende theoretische Separierungebemühen sogar noch verstärkt. Es bleibt jedoch trotzdem nicht nur „Demirovic vorbehalten, Althusser als Antistalinen in Anspruch zu nehmen“. (Behrens/Hauser 2017, S. 71)

Bei einer oberflächlichen Lektüre sind solche „Mißverständnisse“ der Rezipienten verständlich, denn Althusser weiß sich immer wieder wirkungsvoll als Kritiker „dogmatischer Abweichungen“ in Szene zu setzen. Aber schon beim zweiten Blick wird deutlich, dass er faktisch ein reduktionistisches Marxismusbild vertritt, dass, um es ganz defensiv zu formulieren, zumindest parallel zum *traditionellen Dogmatismus* angesiedelt ist. Er restituiert ihn, auch wenn er sich anderer Argumente bedient und methodisch vermittelter als ein tradierter „Lehrbuch-Marxismus“ vorgeht.¹⁶ Im Prinzip ist sein Verfahren sogar konsequenter, als das seiner historischen Vorgänger, weil Althusser die Revisionen des Marxschen Denkens nicht wie diese stillschweigend vornimmt oder durch Formalisierung seiner kritischen Substanz beraubt¹⁷, sondern sich explizite gegen Kernpunkte Marxschen Denkens wendet, bzw. sie stigmatisiert: So polemisiert Althusser gegen die praxistheoretischen Grundprinzipien des Historischen Materialismus und das Menschenbild eines revolutionären Humanismus; vor allem aber *eliminiert* Althusser *die Dialektik* als methodisches Fundament des Marxschen Denkens. Darin liegt eine gewisse Konsequenz, denn sein zirkuläres, letztlich *positivistisches Verständnis von Wissenschaft*, braucht ebenso wenig Dialektik, wie es auch erkenntniskritische Vorklärungen benötigt: Das Erkenntnisvermögen von „Wissenschaft“ wird als selbstevident vorausgesetzt. Damit schließt Althusser an bestimmte Tendenzen des traditionellen Revisionismus an, der davon spricht, dass „Marx´ positivistisch gerichteter Sinn ... ihn alle prä luminierenden methodologischen und erkenntnistheoretischen Ausführungen abhold sein“ ließen. (Petry 1916, S. 1)

„*Wer will was Lebendiges Erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist herauszutreiben,
dann hat er die Teile in der Hand, fehlt leider! nur das geistige Band.*“
(Johann Wolfgang Goethe, *Faust. Der Tragödie erster Teil*)

¹⁶ In Rechnung zu stellen ist gerade hinsichtlich seiner theoretischen Argumentationspraxis Althusser's Maoismus-Affinität in den 60er Jahren, und zwar in jener Ausprägung, wie er in westeuropäischen Intellektuellenzirkeln mit neo-stalinistischer Grundtendenz „kultiviert“ wurde.

¹⁷ „Die für sich wohl wahre Idee bleibt in der Tat nur immer in ihrem Anfange stehen, wenn die Entwicklung in nichts als in einer solchen Wiederholung derselben Formel besteht.“ (HW, Bd. 3, S. 21)

Althusser's Wissenschaft-Auffassung hat nichts mit dem historisch-materialistischen Theorieverständnis und seinem konstitutiven Wissen um den Zusammenhang von Ontologie und Erkenntnistheorie, von Theorie und Geschichte zu tun. Ebenso wenig wie mit dem damit korrespondierenden Marx'schen Problemverständnis, dass „Denken und [gesellschaftliches] Sein ... zwar unterschieden, aber zugleich in Einheit miteinander“ zu begreifen sind. (MEW, Erg.-Bd. 1, S. 534) Marx postuliert also keine „Identität von Denken und Sein [wie ihm eine vordergründige „Kritik“ vorwirft, sondern] ... faßt die Wirklichkeit in ihrer Bewußtseinsrepräsentation und beachtet zugleich die dialektischen Beziehungen in der praktischen Gestaltung der Wirklichkeit und im Prozeß der Erkenntnis.“ (Hörz 2009, S. 53) Marxismus ist Einheit von Theorie, Methode und Methodologie. Weil er diese Einheit aufsprengt, ist es Althusser möglich, methodologisch ein „transzendentes“ Wissenschaftsverständnis zu vertreten, das empirische Rückversicherungen ebenso wie erkenntniskritische Selbstreflexion ausschließt: Theorien haben, wenn sie „einmal wahrhaft ... konstituiert und entwickelt sind, ... keinerlei Bedarf [mehr] an einer Verifikation durch ihnen äußerliche Praktiken“ mehr (Althusser u.a., 2015, S. 88) Diese Festlegung bedeute die größte denkbare Differenz zum Marxismusdenken. Es geht nicht, wie Althusser mit einer flotten Wendung behauptet, um eine „theoretizistische Abweichung“ (wie es in einer seiner „Selbstkritiken“ heißt) sondern um die grundsätzliche Infragestellung erkenntniskritischer Reflexionen (die für das marxistische Denken konstitutiv sind), um ungehindert eine Reduktion des Erkenntnisproblematik auf eine logizistische Schrumpfform vornehmen zu können.

Angesichts des methodischen Status, den die Behauptung einer konstitutiven Selbstbezüglichkeit des philosophischen Verfahrens bei Althusser besitzt, ist der „Rettungsversuch“ von Urs Jaeggi, der in der Behauptung mündet, dass „Althusser's epistemologischer Ansatz ... keine transzendentallogische Fragestellung ..., sondern eine primär politische“ wäre (Jaeggi 1976, S. 81), als absurd noch milde qualifiziert. Denn unübersehbar ist, dass Althusser *Festlegung auf reine Philosophie* (bzw. „Theorie“) von fundierender Bedeutung, dagegen die demonstrative Reklamation des Primats von „Politik und Klassenkampf“ eine rhetorische Legitimationsfloskel ist.

Wenn übrigens eine „politische“ Dimension der Theoriearbeit mit produktiven Konsequenzen erreicht werden soll, muss sich die Philosophie sozialtheoretisch erweitern und gegenwartsanalytisch fundieren. Das ist bei Althusser und seiner Schule nicht der Fall! Der Verwurzelung des Denkens in den gesellschaftlichen Prozessen und ihr „politischer Horizont wird durch die dokumentierte Phraseologie nur vorgetäuscht.

Elementar für Althusser's Methodenverständnis ist die „Aussortierung“ der Dialektik. Aber worauf verzichtet Althusser mit dieser *Eliminierung der Dialektik*? Unter anderem auf die Auffassung, dass deshalb, weil Schein und Wesen nicht zusammenfallen, eine gedankliche (dialektische) Reproduktion der realen Zusammenhänge und ihrer immanenten Widerspruchsstruktur unverzichtbar ist, wie Marx im „*Kapital*“ mit direktem Bezug auf die von Hegel thematisierte *Dialektik von Schein und Wesen* betont: „Die fertige Gestalt der ökonomischen Verhältnisse, wie sie sich auf der Oberfläche zeigt, in ihrer realen *Existenz*, und daher auch in den Vorstellungen, worin die Träger und Agenten dieser Verhältnisse sich über dieselben klarzuwerden versuchen, *sind* sehr verschieden von, und in der Tat *verkehrt*, gegensätzlich zu ihren inneren, wesentlichen, aber verhüllten Kerngestalt und dem ihr entsprechenden Begriff.“ (MEW, Bd. 25, S. 219) Durch den Verzicht auf Dialektik als Methode zur Erfassung realer Verhältnisse unterwirft sich Althusser einer Reflexionsweise des „Entweder-Oder“, eines monistischen Denkens, dass nur ein einziges Prinzip auch dort gelten lassen kann,

wo die Realität selbstwidersprüchlich ist. „Kultiviert“ wird eine intellektuelle Positionierung des traditionellen Dogmatismus, die „keinen Gegensatz kennt und stets nur sich selbst reproduziert, statisch in der Auffassung einer unveränderlichen, immer-gleichen Welt“ verharrt. (Metscher 2017, S. 200)

Im Gegensatz zu Marx weicht Althusser nicht nur der Auseinandersetzung mit der Frage aus, wie sozialtheoretische *Erkenntnis überhaupt möglich* ist aus, sondern er verzichtet auch darauf, sich mit dem Problemkomplex auseinander zu setzen, wie gesellschaftliche Selbsttäuschungen überwunden werden können. Er vermeidet selbst die Reflexion der Tatsache, dass im Raume des sozialen Geschehens nichts als bloß isolierte „Faktizität“ existiert oder in einem ausschließlich monokausalen Ursache-Wirkungsverhältnis zueinander steht. Es wird zu sehen sein, dass es vor allem seine Vorstellung einer „strukturellen Kausalität“ ist, die dem Verständnis der dialektischen Wechselbeziehungen der Praxisverhältnisse im Wege steht. Mit keinem der Problemkomplexe, die im Mittelpunkt dialektischer Methodenreflexion stehen, setzt sich Althusser nach den Maßstäben kritischen Denkens ernsthaft auseinander. Stattdessen werden sie ignoriert, wenn nicht sogar ihre wissenschaftliche Legitimität grundsätzlich in Frage gestellt. Statt diese Problematiken kritisch zu reflektieren, „erledigt“ er sie, wie es in seiner „philosophischen Terminologie“ heißt.

Zur „Erledigung“ (Althusser) der Dialektik befließigt sich Althusser einer „rhetorischen“ Vorgehensweise. Er redet nicht zur philosophischen Sache, sondern treibt ein regelrechtes Gauklerspiel (dazu später mehr) mit der Umstülpungs-Metapher, mit der Marx sein Hegel-Verhältnis *illustriert* hat. Althusser's theoriepolitische Kahlschlagstrategie bestätigt die Einschätzung Brechts: „Eine der schlimmsten Folgen des Stalinismus ist die Verkümmern der Dialektik“ (Zit. nach: Wekwerth 2009, S. 60), denn ohne ihre Funktion und methodischen Stellenwert zu berücksichtigen, bleibt die Marx'sche Meisterschaft, nämlich die Fähigkeit des Zusammendenkens von scheinbar disparaten Aspekten, Tendenzen und Komplexen unbegriffen.

Statt sich mit der Differenz und gleichzeitig den übereinstimmenden Momenten der Dialektik-Konzepte bei Hegel und Marx auseinanderzusetzen, schließt Althusser am Hegel-Exorzismus der stalinistischen Orthodoxie an. Ausdrücklich will Althusser aufgrund seiner anti-dialektischen Invektiven *Stalin* als „hellsichtigen marxistischen Philosophen“ (Althusser 1974, S. 62) verstanden wissen. Der Preis dieser „Verbrüderung“ besteht für Althusser nicht nur im Verzicht auf ein *reflektiertes methodisches Fundament*, sondern auch im Verlust eines Verständnisses der in ihrem Kern widerspruchsgeprägten *dialektischen Bewegungsform der gesellschaftlichen Realität*. An ihre Stelle tritt bei Althusser eine fetischisierte, alle reale Differenzierung nivellierende „Eindeutigkeit“, die das dialektische Prinzip der Verschiedenheit innerhalb der Einheit nicht kennt. Es wird mit der Dialektik-Negation einem historisch-materialistischen Denken der Kampf angesagt, das ein isoliertes Begreifen gesellschaftlicher „Tatsachen“ problematisiert und das Marx'schen Verständnis der Gesellschaft als Produkt des wechselseitigen Handelns der Menschen ignoriert. Wie schon angesprochen, wird auch die Notwendigkeit (übrigens in weltanschaulicher Abhängigkeit von Nietzsche) einer Beschäftigung mit der Dialektik von Wesen und Erscheinung in Frage gestellt, die von Marx als unverzichtbarer Ausgangspunkt sozialtheoretischer Reflexion begriffen wird, weil, wie es bei ihm heißt, „alle Wissenschaft ... überflüssig [wäre], wenn die Erscheinungsform und Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen“. (MEW, Bd. 25, S. 825)

Es ist vor allem die *Entsorgung der entfremdungstheoretischen Fragestellung* durch die strukturmarxistische Dogmatik, die weitreichende Konsequenzen hat: Sie ist ein entscheidendes Element bei der „Domestizierung“ marxistischen Denkens. Mit ihrer Negation wird der Marx'schen Kapitalismusanalyse der kritische Stachel genommen, weil nur auf Basis des entfremdungstheoretischen Reflexionshorizontes ein

Verständnis darüber entwickelt werden kann, welche Opfer die warengesellschaftliche Organisationsform den Menschen abverlangt, welche Deformationen ein beständiger Konkurrenzdruck verursacht und in welcher Weise die Subjekte Verwertungskonform instrumentalisiert werden.

Sehr deutlich zeigt sich diese Affinität zu dogmatischen Lehrbuchpositionen in Althusser (sein eigenes Argumentationsschema fundierenden) Behauptung in den Notizen über „*Ideologie und ideologische Staatsapparate*“, dass Marx den Staat ausschließlich als eine repressiven Anordnung aufgefaßt hätte, als einen Apparat, der die Herrschaft der Bourgeoisie und damit einhergehend die Ausbeutung der Arbeiter durch die herrschende Klasse gewährleiste. Tatsächlich wußte Marx jedoch seit seiner Hegelrezeption, dass dies nur eine Seite der staatlichen Funktionalität ist. Die andere Seite repräsentiert ein staatlicher „Interventionismus“. Die staatlichen Apparate greifen ein, wenn es Notwendigkeit wird gesellschaftlich ausgleichende Maßnahmen durchzusetzen und separate Interessen einzelner Kapitalisten und Kapitalfraktionen im Gesamtinteresse der Bourgeoisie in die Schranken zu weisen. Der Staat wird dann aktiv, wenn es gilt, „schlimmeres zu verhindern“. Diese Tendenz zum „ausgleichenden“ Agieren, kann im beschränkten Maße auch zur Durchsetzung von Rechten und Schutzregeln für die Arbeitenden führen. Der funktionierende bürgerliche Staat leistet seinen Beitrag zur Aufrechterhaltung der Klassenverhältnisse indem er „zwischen dem allgemeinen Interesse der herrschenden Klasse und dem subjektiven Interesse ihrer einzelnen Mitglieder“ vermittelnd agiert.¹⁸ Der bürgerliche Staat reproduziert sich als bürgerliches Klasseninstrument, indem er „Kompromisse“ anstrebt, um die Funktionalität des Ganzen zu sichern. Beispielsweise um durch Arbeitsschutzregeln den allzu frühen Verschleiß der Lohnarbeiter zu verhindern. Reformistische Hoffnungen auf staatliche Gestaltungsmöglichkeiten im Interesse einer Bevölkerungsmehrheit sind nicht ganz verfehlt, verlieren aber ihren Realitätssinn, wenn vergessen wird, dass dieser „Sozialstaat“ dennoch ein Klassenstaat bleibt, der einer bürgerlichen Interessenperspektive verpflichtet ist. Nach der Feststellung eines spezifischen „Defizits“ der Marxschen (und Leninschen) Staatsauffassung verweist Althusser auf Gramsci, der das vermeintlich „Fehlende“ dem marxistischen Verständnis hinzugefügt habe und vor allem Staatlichkeit nicht auf Repressivität beschränkt wissen wolle. Mit seinen Verweisen auf die „*Zivilgesellschaft*“ (und den ihr zugehörigen Institutionen Kirche, Schule und Gewerkschaft) würde er einen wesentlich subtileren Blick auf die staatlichen Reproduktionsformen ermöglichen. Aber was von Althusser als notwendige Ergänzung der marxschen Auffassung stilisiert wird, *ist* organischer Bestandteil des marxistischen Staatsverständnisses seit den grundlegenden Reflexionen seiner Begründer.

Tatsächlich gibt es einer „Verkürzung“ des Staatsverständnisses bei Lenin, die jedoch aus der Sache heraus notwendig gewesen ist. Denn Lenin bezieht sich in „*Staat und Revolution*“ auf die Spezifik der russischen Situation: Sein Analyseobjekt war das „Musterbeispiel“ eines reinen Unterdrückungsstaates. Deshalb kann der in diesem Kontext formulierte Staatsbegriff Lenins auch nicht auf die Verhältnisse in den hochkapitalistischen Ländern übertragen werden. *Praktiziert* wurde das jedoch von den Protagonisten des Dogmatismus – auf die sich Althusser sinnvollerweise nur beziehen kann, wenn er von staatstheoretischen Defiziten im Marxismus spricht.

Dass staatliche Organisationen nicht ausschließlich einen repressiven Charakter haben müssen ist für Marx und Engels evident und auch Lenin hat dies an anderer Stelle hervorgehoben („*Werden die Bolschewiki die*

¹⁸ Er vertritt somit das „objektive und nur als solches der Herrschaft Dauer verleihenden Interesse des gesamten Bürgertums gegen das es anarchisch bedrohende Interesse des einzelnen Bürgers“. (Kofler 1964, S. 113f.)

Staatsmacht behaupten?“), ohne jedoch von der Vorstellung Abschied zu nehmen, dass der Kapitalismus nur durch die revolutionäre Aktion überwunden werden kann.

Letztlich dient das staatstheoretische „Erweiterungs“-Manöver Althusser nur dazu, an der reduktionistischen Auffassung von der *primär* repressiven und subjektformierenden Staatsfunktion im Sinne des tradierten Dogmatismus festzuhalten, um sie *nachfolgend* durch seine „Fundierungs“-Vorstellungen zu ergänzen, die aber letztlich nur auf einen „modernisierten“ Dogmatismus hinaus laufen, denn alle seine Texte über die „Ideologischen Staatsapparate“ unterstellen, dass alle Politik der herrschenden Klasse letztlich auf Repression hinaus laufe würde. (Vgl.: Althusser 1977)

Durch seine verdeckten Manöver zur „Bestätigung“ von Grundelemente des tradierten Dogmatismus garantierte Althusser dessen Überlebensfähigkeit. Im Kern bestand Althusser „Intervention“ in der Weigerung, durch „einem neuen Blick die großen philosophischen Abstammungslinien (Hegel, Feuerbach, Marx) nachzuvollziehen, die Texte ungeschminkt wiederzugeben und die Interpretation in ihren geschichtlichen Zusammenhang zu stellen.“ (Ranciére 2014, S. 52)

Die von Althusser als *unwesentlich* beiseite geschobenen Texte aus den Jahren 1843 bis 1848 sind Bestandteile einer theoretischen Entwicklungsphase, in der Marx *mit Hegel* (und Feuerbach) sich *von Hegel „emanzipiert“* und mit Hilfe des „rationalen Kerns“ dessen dialektischer Methode, aber auch durch den fundierenden Rekurs auf die gesellschaftliche Realität sich von intellektuell einengenden geistesgeschichtlichen Grundannahmen emanzipiert hat.

Das Marxsche Denken *entwickelt* sich dabei Stufenförmig, es „überwindet“ die vorhergehenden Auffassungen nicht in einem abstrakten Negationsmodus, sondern „konserviert“ das Bewahrenswerte und aktiviert es in neuen inhaltlichen Zusammenhängen. Der Entwicklungsweg weist deshalb eine hohe theoretische Konsequenz und Folgerichtigkeit auf weil er durch die Marxsche Fähigkeit geprägt ist, die Erkenntnisgrenzen der früheren Stufen durch eine Erweiterung des Theoriehorizontes zu überschreiten: „Von der Kritik der Religion zur Kritik der Philosophie; von der Kritik der Philosophie zur Kritik des Staates; von der Kritik des Staates zur Kritik der Gesellschaft, d.h. von der Kritik der Politik zur Kritik der politischen Ökonomie, die wiederum zur Kritik des Privateigentums führt.“ (Mandel 1968, S. 6)

Keines der intellektuellen Entwicklungsstufen und Errungenschaften, aber auch der Sackgassen (weil sie eine wesentliche Rolle bei der Profilierung des weiteren Entwicklungsweges spielen, oder populär ausgedrückt, weil Marx aus seinen „Fehlern“ lernte) innerhalb dieser Entwicklungsetappen kann ignoriert werden, wenn die Substanz des Marxschen Denkens und der innovative Charakter seiner Theorie begriffen werden sollen. Die methodische Profilierung war ebenso von elementarer Bedeutung für die Kritik von nationalökonomischen Theoremen als bürgerliche Ideologie, wie das Studium der realen Verhältnisse als Voraussetzung der reflexiven Auseinandersetzung mit dem alltagsideologischen Täuschungsvermögen der bürgerlichen Gesellschaft, die Ernst Bloch zutreffend als ihr „Herrschaftsgeheimnis“ bezeichnet hat.

Wenn Althusser sich übrigens der Mühe einer vollständigen und vorbehaltlosen Rezeption der Frühschriften von Marx unterzogen hätte, wäre ihm vielleicht nicht verborgen geblieben, dass seine Sorge über die Gefahr ihrer theologischen Vereinnahmung unbegründet waren, denn schon der Marxsche Einstieg in das Thema war *religionskritisch*, und kulminierte in der Rückholung des entfremdeten Menschen ins humane Subjekt, in der Bezugsetzung zur vom Menschen geschaffene Welt. Die „*Pariser Manuskripte*“ waren *praktizierte Religionskritik*. Schon aufgrund ihrer Begründungsstruktur waren damit einer theologischen Vereinnahmung

enge Grenzen gesetzt.

Aus der rein „anthropologischen Kritik“ der Religion als subjektive Entfremdungsform und Ausdruck eines fremdbestimmten Weltverhältnisses, wie sie von Feuerbach formuliert wurde, brach Marx gerade in den Frühschriften aus, als er „den Raubvorgang der Entfremdung vom mythischen Himmel an der höchst irdischen Daseinsform Ware und an ihrem erst recht zur Ware, zur verdinglichten Arbeitskraft erniedrigten Produzenten kenntlich machte. Nicht zu vergessen ist hierbei, dass ohne vorangegangene Beschäftigung mit der Religion und der sich anschließenden Religionskritik die Entfremdungslehre und Warenkritik Marxs kaum entstanden wären. Wonach Marx die menschlichen Schätze nicht nur an den Himmel verschleudert sein ließ und sie von dort, wie Feuerbach, an einem bloßen abstrakten Genus Mensch aus der Entfremdung zurückholen wollte. Sondern zum Himmel fügte er die gesamte Ideologie des Oben und denunzierte statt des abstrakten Menschen das vorhandene Ensemble der kapitalistischen Verhältnisse, vor allem aber ihre Opfer, die Mühseligen und Beladenen.“ (Bloch 1969, S. 144)

Diese ganze, durch die konstitutiven *Verbindung von Sozialanalyse und Gesellschaftskritik geprägte Theoriepraxis*, fehlt im Strukturmarxismus. Jedoch besonders bemerkenswert ist, dass Althusser auch über die methodologischen Reflexionen von Marx im „*Elend der Philosophie*“ kein Wort verliert. Dieses Defizit ist schon aufgrund der Tatsache überraschend, weil die Erstausgabe dieses Buches in französischer Sprache (1847 in Paris und Brüssel) erschienen ist - aber letztlich auch verständlich weil von Marx (im Einzelnen wird darauf noch zurück zu kommen sein) dort vor allem das dialektische Spannungsverhältnis von logischen Kategorien und empirischen Konstellationen in einer Weise thematisiert wird, die ein *direktes Gegenprogramm* zum szientistischen Konstruktivismus Althussters darstellt. Der Einschätzung von Thompson, kann sinnvoll kaum etwas entgegen gesetzt werden: „Wenn man den Marxschen Text nur etwas verändert und überall für Proudhon den Namen Althusser einsetzt, dann kann man ihn als eine vehemente antizipierende Polemik gegen seine ‚THEORIE‘ verstehen.“ (Thompson 1980, S. 175)

Trotzdem hätte Althussters Skepsis gegenüber den weltanschaulichen Instrumentalisierungstendenzen des Marxschen Denkens produktiv sein können, wenn er auf den – wie er es nannte – „phrasenhaften Kultus um den ‚jungen Marx‘“, tatsächlich mit einer verständigen Analyse der Marxschen Theorie(entwicklungs)phasen reagiert hätte. Denn diese Versuche, „die Anschauungen des jungen Marx existenzialistisch zu vulgarisieren“ (Schaff 1965, S. 23), hat es ja tatsächlich ebenso gegeben, wie theologische Bemühungen sie zu vereinnahmen. Auch gab es Versuche „Entfremdung“ entweder zu einem bloßen „Unbehagens“ zu psychologisieren oder zu einer *conditio humana* zu stilisieren. In diesen Kontexten bleibt Entfremdung „ein Begriff ohne erkennbare Differenz, und so konnte es geschehen, dass das Konzept sowohl in der gesellschaftstheoretischen Diskussion als auch in den Versuchen einer empirischen Operationalisierung seine Konturen verlor: Nach und nach konnte nahezu jede Form der Unzufriedenheit mit bestehenden Verhältnissen als Manifestation von Entfremdung identifiziert werden“. (Rosa 2016, S. 300). Nicht zuletzt war der kritische Blick auf den Entfremdungsdiskurs geboten, weil von ihm auch teilweise eine Vernachlässigung der Ausbeutungsproblematik einherging, die bei Marx natürlich an zentraler Stelle stand.

Aber zur Fundierung einer ideologiekritischen Intervention wäre es unverzichtbar gewesen, sowohl die Argumentationsstruktur der Entfremdungstheorie, als auch die Besonderheit der Marxschen Denk- und Werkphasen nach ihrer tatsächlichen Bedeutung für die Entfaltung der *Kritik der politischen Ökonomie* zu befragen. (Vgl.: Treptow 2018) Dazu wäre es ebenfalls nötig gewesen, auf den Stand der innovativen Marxismusforschung aufbauend, sich überhaupt mit den Marxschen Texten kritische-reflexiv

auseinanderzusetzen. Man vergleiche die Arbeiten von Marcuse (Marcuse 1933) und Lukács (Lukács 1955) über den „Jungen Marx“ (die beide unter dem Eindruck einer ersten Kenntnisnahme der „*Pariser Manuskripte*“ entstanden sind) mit den Einlassungen von Althusser – und es wird sofort deutlich, dass dies nicht geschehen ist! Stattdessen wurde von ihm durchgängig eine Vorgehensweise gegenüber der Marx-Diskussion „kultiviert“, die in wesentlichen Punkten von einer apodiktisch reklamierten „Grundhaltung“ ohne Begründungshintergrund und, wie W. F. Haug zutreffend bemerkt, durch einen „Ton der Endgültigkeit“ (Haug 2013, S. 686) geprägt war¹⁹: Ignoranz, kulminierend in dem Postulat, „dass die Jugendwerke für unsere Untersuchungen nicht relevant sind“ (Althusser 1974, S. 17) verfestigte sich bei Althusser zum ersten philosophischen Prinzip. Ihm blieb deshalb die epochale Bedeutung der „*Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*“ (dessen Titel nicht von Marx stammt) gänzlich verborgen. Hinter seiner „Bruch“-Metapher verschwindet das theoretische Novum dieser Texte, wird ignoriert „dass dort zum erstenmal in der Geschichte der Philosophie die Kategorien der Ökonomie als die der Produktion und Reproduktion des menschlichen Lebens erscheinen und dadurch eine ontologische Darstellung des gesellschaftlichen Seins auf materialistischer Grundlage möglich“ wird. (Lukács 1984, Bd. I, S. 562)

Aufgrund seiner *sachfremden Vorentscheidungen* wurden die Marxschen Frühschriften von Althusser so behandelt, wie von den Herausgebern der nach dem 2. Weltkrieg vom Moskauer Institut für Marxismus-Leninismus edierten *Marx-Engels-Werkausgabe*, auf deren Grundlage dann die MEW-Bände in Ostberlin herausgegeben wurden: Die „*Pariser Manuskripte*“ wurden anfänglich ignoriert und erst mit großer zeitlicher Verzögerung in einem Ergänzungsband „nachgeschoben“. ²⁰ Noch länger wurde die Integration der „*Grundrisse*“ (die aber immerhin 1953 in Ostberlin separat erschienen waren) in die Werkausgabe hinaus gezögert. Welch einen Unterschied stellte diese Vorgehens- und Verzögerungsweise zur Editionspraxis der ersten *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA) dar, in deren Rahmen in (Moskau und Berlin) 1932 die „*Pariser Manuskripte*“ als Band 3 der I. Abt. erschienen waren.

Das Editions-Verfahren der MEW-Herausgeber hatte „Vorbildcharakter“ für die Theorie(entsorgungs)arbeit von Althusser: Statt die Probleme der philosophischen Entwicklung von Marx *substanziell und umfassend* zur Kenntnis zu nehmen, versucht er sie durch *Gesten doktrinäer Negation* aus der Welt zu schaffen, in dem er sich auf die *ausschließliche Beschäftigung* mit einem „von seiner 'anthropologischen' Phase losgelösten Marx“ (Althusser 1968, S. 91) konzentrierte und diese „Akzentuierung“ durch einen geradezu atemberaubenden Schwindel „legitimiert“, in dem er seine entstellende Interpretation mit einer angeblichen Marxschen Selbsteinschätzung gleichsetzt: „Wenn man Marx' Gesamtwerk betrachtet, dann kann kein Zweifel darüber bestehen, dass von 1845 an ein 'Bruch' oder ein 'Einschnitt' vorliegt. Das sagt Marx selbst.“ (Althusser

¹⁹ Keineswegs Zufall ist es, dass Althusser's Haltung mit der Einschätzung eines dogmatischen Tugendwächter aus den frühen DDR-Jahren wie Rugarad Otto Gropp über den Charakter der philosophischen Diskussion über den jungen Marx korrespondiert: „An die Stelle konkreter Untersuchungen der Aufgaben, die die Geschichte stellt, wird eine vage Spintisiererei über den 'Menschen', seine 'Entfremdung' und dergleichen gesetzt ... Der Kern der Sache liegt überhaupt darin, einen abstrakt-'menschlichen' Sozialismus gegen den auf der Lehre vom Klassenkampf beruhenden wissenschaftlichen Sozialismus, der zutiefst menschlich ist, zu stellen“. (Zit. nach: Neues Deutschland vom 19. 12. 1956)

²⁰ Dennoch hat es ein produktives Bemühen um die Entfremdungstheorie, wenn auch zeitlich verzögert, auch in den sozialistischen Ländern gegeben: Vgl. u.a.: Rosenberg 1958, Rubinstein 1963 und Oisermann 1965. Bemerkenswert ist auch der gelungene Versuch von Hans Koch in einem umfangreichen Band mit Äußerungen über Kunst und Literatur“ wesentliche, bisher ignorierte und sogar diskriminierte Passagen aus den Marxschen Frühschriften in einer preiswerten Reclam-Ausgabe zu verbreiten. (Vgl.: H. Koch 1973)

1973a, S. 65) Da wüßte man natürlich gerne, wo das geschieht. Aber dass Althusser keine Belege präsentiert ist nicht verwunderlich – denn es gibt keine! Jedoch immer wieder Texte, in denen Marx auf Theoreme seiner früheren Entwicklungsphasen zurückgreift (wie konsequent das geschieht, wird bei der Diskussion der Entfremdungstheorie offensichtlich werden), in denen Marx „anthropologisch“ argumentiert oder Elemente seines humanistischen Menschenbildes eine fundierende Rolle spielen. Beispielsweise an den Stellen, wo er im „*Kapital*“ auf die Rolle der menschlichen Selbstkonstitution durch Arbeit verweist: In dem der Mensch durch seine konkrete Tätigkeit „auf die Natur außer ihn wirkt und sie verändert, verändert er sogleich seine eigene Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eigenen Botmäßigkeit.“ (MEW, Bd 23, S. 192).

Dieser Satz dürfte (wie auch vieles Andere) nach dem Althusserischen Schema überhaupt nicht im „*Kapital*“ stehen. „Deplatziert“ nach der Althusserischen „*Kapital*“-Interpretation muß auch das Marxsche Verständnis revolutionärer Tätigkeit gelten, die er als nichts anderes, denn als „selbstbewußte Teilnahme an dem unter unseren Augen vorsichgehenden geschichtlichen Umwälzungsprozeß der Gesellschaft“ begreift. (MEW, Bd. 16, S. 439) „*Selbstbewußte Teilnahme*“ ist das Gegenteil einer „*Subjektlosigkeit*“ des historischen Geschehens! Aber für solche offensichtlichen Widersprüche besitzt der strukturmarxistische „Meisterdenker“ ein probates Mittel: Das „unbotmäßige“ wird einfach ignoriert, obwohl es für einen seriösen Denker, wenn er wie Althusser eine entgegengesetzte Position vertritt, als Provokation wirken und als „erklärungsbedürftig“ gelten müßte!

Solche Antinomien zwischen den Marxschen Auffassungen und den Althusserischen Interpretationen sind nicht die einzigen Beispiele, bei dem deutlich wird, dass die strukturmarxistischen Diskurs-Aktivisten sich sehr häufig nicht auf die Selbstbeschreibung und inhaltlichen Implikationen, der von ihnen thematisierten und in Anspruch genommenen historisch-materialistischen Theorieelemente einlassen: Als legitimer Bezugspunkt gilt ihnen nur ein vorgängig „*dekonstruierter*“ und dann nach den eigenen Präferenzen wieder „*rekonstruierter*“ Marx. Durch diese Vorgehensweise sind sie vor „Überraschungen“ sicher: Sie „finden“ bei Marx nur, was sie dort zu finden erwarten und vorgängig in ihn „implantiert“ haben. Sie agieren, wie es in einer schönen Formulierung von Marx heißt, „als Priester des Nichtwissens, ihr tägliches Geschäft ist, einen Rosenkranz abzubeten über die eigne Impotenz und die Potenz der Dinge.“ (MEW, Erg.-Bd. I, S. 70)

Ginge es nur um die Frage einer verlässlichen, d.h. den Texten von Marx und Engels angemessene Rezeption und Interpretation, wäre eine ausführliche Auseinandersetzung mit Althusser weitgehend überflüssig - und zwar schon aus dem naheliegenden Grund, dass er in vielen Fragen sich überhaupt nicht auf der gleichen Theorieebene wie eine quellenbezogene und problemorientierte Marxismus-Diskussion bewegt. Dieses Defizit fällt besonders deshalb ins Gewicht, weil Althusser immer den Eindruck zu erwecken versucht, dass er die Diskussion über Marx und den Marxismus in ihren wesentlichen Bezügen im Blick hätte. Aber kaum mehr als summarisch nimmt er auf die tatsächlichen Rezeptions- und Konfliktlinien Bezug: Zur internationalen Auseinandersetzung mit Marx und dem Marxismus hat Althusser deshalb nur wenig Produktives beigetragen. Auch in nur marginalen Umfang sind vom „Meister“ oder seinen Schülern (jeglicher Generation) nennenswerte Beiträge zur *Anwendung der Marxschen Theorie auf aktuelle Vergesellschaftungsprobleme* nicht vorgelegt worden. Auch dort, wo dies beansprucht wird, handelt es sich vorrangig um Versuche, empirische „Informationen“ in das verbindliche Theorieschema *einzuordnen*.

Es ist ein „Markenzeichen“ der Althusserischen Vorgehensweise, dass er sich für die grundlegenden

Orientierungen des Marxschen Theorieprogramms überhaupt nicht interessiert und sich stattdessen einen „eigenen Marx“ konstruiert hat. Dies hat er auch in seiner Autobiographie eingestanden! Es spricht dort davon, dass seine grundlegenden Theoreme „durchaus nicht die von Marx“ waren. (Althusser 1993, S. 253) Althusser hat sich also nach eigenem Bekunden geweigert, über die wesentlichen Sachverhalte im Sinne theoretischer Wahrhaftigkeit zu äußern, „also über das, was er weiß, so Auskunft ... [zu geben], dass über die berichtete Sache nichts verborgen bleibt“. (Szaif 2004, Sp. 48)

„Wer die Wahrheit nicht weiß, der ist bloß ein Dummkopf. Aber wer sie weiß und sie eine Lüge nennt, der ist ein Verbrecher. (Bert Brecht, Das Leben des Galilei)

Dieser (lange Zeit stillschweigend praktizierte) Verzicht auf eine „verlässliche Rede“ (Parmenides) war aus „sachlichen“ Gründen zwingend geboten, denn um intellektuelle Selbstbeschädigungen zu vermeiden, war es Althusser überhaupt nicht möglich, sich auf Marx zu intensiv und in einer philologisch und theoretisch korrekten Weise einzulassen: Er mußte dessen zentrale Anliegen in entscheidenden Punkten ignorieren bzw. verfälschen, weil fast bei jedem Problemkomplex die strukturmarxistischen Positionen nicht nur dem Geist, sondern allzu oft auch den Buchstaben der Marxschen Theorieexplikationen widersprechen. Oft würde schon eine bloße Kenntnisnahme der Texte, auf die sich der Strukturmarxismus begründend bezieht, die Althusserischen Konstruktionen ad absurdum führen. Dass wird beispielsweise bei der nachfolgenden Beschäftigung mit den historisch-materialistischen Grundprinzipien in einer geradezu dramatischen Weise deutlich werden.

Würde zu den Texten selbst gegriffen und würden bestimmte Stränge der Marxismus-Rezeption sich nicht blind auf das tendenziöse Althusser-Referat verlassen, könnte schnell deutlich werden, dass beispielsweise die Marxsche Entfremdungstheorie zwar auf anthropologische Vorentscheidungen, aber als kapitalismuskritisches Intervention nicht auf *universelle* moralische und normative Standards aufbaut ist (wie sachwidrig behauptet wird), sondern sich mit der Differenz zwischen den historisch möglich gewordenen Sozialverhältnissen und den tatsächlichen Arbeitsverhältnissen und Lebensweisen beschäftigt.

Entfremdungstheorie im Marxschen Sinne kann deshalb auch nur als eine im Kern *empirisch orientierte Machtkritik* hinreichend verstanden werden, in deren Kontext Fremdbestimmungssymptome als Konsequenz von sozio-ökonomischen Fremdverfügungskonstellationen beschrieben werden, deren dialektische Pointe in der Konkretisierung der Hegelschen Dialektik von Herr und Knecht besteht: Die herrschaftliche Verfügung über den Knecht und den Arbeiter ist zwar die Basis dieser sozialen Anordnung, funktioniert jedoch nur, weil die Untergebenen sich darin fügen, bereit sind, die ihnen zugewiesene „Rolle“ anzunehmen. Durch diese Tatsache wird jedoch der antagonistische Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit nicht aufgehoben und auch der Arbeiter nicht auf seine kapitalistische Funktionalität, aus den es keinen Ausbruch gibt, festgeschrieben, wie von pseudokritischen „Marx-Kritikern“ (nicht zuletzt auch aus dem Umkreis der „Frankfurter Schule“) behauptet wird: Denn in dieser Konstellation heißt es bei Marx zutreffend, steht „der Arbeiter von vornherein höher als der Kapitalist, als der letztere in jenem Entfremdungsprozeß wurzelt und in ihm seine absolute Befriedigung findet, während der Arbeiter als sein Opfer von vornherein dagegen in einem rebellischen Verhältnis steht und ihn als Knechtungsprozeß empfindet.“ (MEGA^{II} Abt. II, Bd. 4.1, S. 65) Diese Ansicht impliziert, dass *Fremdbestimmungsverhältnisse zwar Unterwerfung bedeuten, jedoch auch Anlaß zum Widerstand sein können*. Das ist keine theoretische Prämisse sondern ein historischer Erfahrungswert.

Ignoranz als Diskursprinzip

Die Grundhaltung der Althusser'schen Theoriepraxis ist Ignoranz, gepaart mit Strategien der Tabuisierung von als störend empfundenen inhaltlichen Positionen – und zwar gegenüber Marx und Engels als auch den verständigen Interpreten ihres Denkens.

Eine Reflexion des intellektuellen Entwicklungsweges von Marx (die in ihren wesentlichen Teilen auch *Fundierungsphasen* seines Denkens waren) wird von Althusser vorrangig deshalb als kontraproduktiv angesehen, weil sie nach seiner Auffassung den Blick auf den „Kerngehalt“ seines Denkens verhindern würden. Denn prinzipiell wäre davon auszugehen, dass zwischen dem Marx der frühen Phasen und dem Meister der „*Kapital*“-Studien eine *fundamentale Trennungslinie* verlaufen würde, gemäß der Althusser'schen Terminologie ein „*epistemologischer Einschnitt*“, bzw. „*Bruch*“ konstatiert werden müsste. Sowohl von seinem *humanistischen Menschenbild* und letztlich auch seinem *historisch-materialistischen Methodenverständnis* hätte Marx sich konsequent verabschiedet und einem *szientistischen Wissenschaftsideal* gehuldigt.

„*Gewisse Ansammlungen aufrührerischer Gedanken werden schonungslos verhindert.*“
(Bert Brecht, *Me-ti/Buch der Wendungen*)

Grundlage dieser Positionierung ist weniger die Analyse der Marxschen Theorieentwicklung und die Berücksichtigung seiner Methodenreflexionen, sondern Althusser's blindes Vertrauen in die Selbstevidenz seines theoriegeschichtlichen Ordnungsschemas, kulminierend im Begriff eines „*coupure épistémologique*“, den er aus Gaston *Bachelards Wissenschaftsphilosophie* übernommen hat, ohne sich über dessen inhaltlichen Implikationen Rechenschaft abzulegen, die aus seinem Entstehungskontext resultieren. Es wird nicht die Frage reflektiert, ob ein *mathematisch-naturwissenschaftlich Methodenverständnis* (dem Bachelard Epistemologie verpflichtet ist) die geeignete Basis für sozialwissenschaftliche Erkenntnisprozesse ist²¹, sondern zur Legitimation dieses Verfahrens die Mathematik in den Rang einer (der einzigen?) „wirklichen Wissenschaft“ (Althusser 2018, S. 73) erhoben.

Der theoriegeschichtliche Kontext dieses sachfremden Konstruktivismus ist aufschlußreich: Althusser hat ohne sie kritisch zu hinterfragen, mit dieser Adaption „die schon stark *theoretizistischen Auffassungen* des französischen Neorationalismus noch zugespitzt und verstärkt ... Insbesondere übernahm er von der neorationalistischen Epistemologie den Gedanken, dass der Gegenstand der Wissenschaft konstruiert sei, und interpretierte in diesem Sinne das, was Marx ein 'Gedankenkonkretum' nannte. Aber gleichzeitig gab er die materialistische These auf, nach der die Erkenntnis Widerspiegelung eines realen objektiven Inhalts in subjektiver Form ist. Bachelard folgend, behauptete Althusser, der Inhalt des gedachten Gegenstandes sei von der Erkenntnis produziert, ihr entspräche kein wirklicher, materieller und objektiver Gegenstand.“ (Vadée 1988, S. 450f.)

Einer Problematisierung dieser Vorgehensweise geht Althusser nicht ohne Grund aus dem Weg. Denn zur Konstruktion einer strikten Trennungslinie zwischen den einzelnen Phasen des Marxschen Denkens leistet die *sachfremde Verwendung* der „Bruch“-Kategorie (die letztlich als Metapher dient) nur dann gute Dienste, wenn

²¹ Wenn folgende Aussage nicht vollständig absurd sein soll, kann sie sich nur auf mathematisch-naturwissenschaftliche Disziplinen als Inbegriff von „Wissenschaft“ beziehen: „Im Unterschied zu den Wissenschaften hat die Philosophie einen engen Bezug zur Klassentendenz der *Ideologien*“. (Althusser 1973a, S 7) Aber schon bei der Beschäftigung mit dem ideologischen Gehalt von Teilen der Biologie, der Gehirn- oder der Verhaltensforschung kommt man mit diesem Postulat nicht sehr weit!

ihre Implikationen und Denkvoraussetzungen unreflektiert bleiben und ihre Grundsätze als selbstevident behandelt werden.

Diese Vorgehensweise ist zwingend, weil nur dann die weitreichenden Schlußfolgerungen, die mit der Bruch-Metapher verbunden sind, einen Schein von Plausibilität erhalten; nur dadurch wird es möglich, das Marxsche Theorie-Projekt *regelrecht* auf den Kopf zu stellen, die Kritik der politischen Ökonomie auf die *reine Funktionsanalyse des Kapitalverhältnisses* zu reduzieren und eine Kapitalismusbeschäftigung ohne Berücksichtigung der humanen Selbstbestimmungs- und Selbstentfaltungsansprüche der Handlungssubjekte zu „kultivieren“. Wird ein „materialistisches“ Prinzip jedoch so eindimensional und undialektisch verfochten, wird ein Weltbild begründet, das (wie Goethe gegenüber d’Holbach bemerkte) sich grau und totenhaft präsentiert, aus dem alles Lebendige verbannt ist. Es ist eine Positionierung, gegen alle Sinnlichkeit, wie sie jahrhundertlang auch von den christlichen Dogmatikern vertreten wurde.

Geschichte wird auf dieser reduktionistischen Grundlage zum „*Prozeß ohne Subjekt*“ erklärt (Althusser); sie soll als vom menschlichen Handeln lösgelöste Entfaltung und Selbstbewegung von „Strukturen“ und Verhältnissen verstanden werden. Mit welchem Taschenspielertrick Althusser auch diese nachweislich falsche Auffassung dem marxistischen Denken unterzuschieben versucht ist ein intellektueller Skandal. Bekanntlich ist von solch einem „Prozeß ohne Subjekt“ bei Marx nirgends die Rede – und sie kann es auch nicht sein, weil diese Formel einen schreienden Widerspruch zu seinen sozialtheoretischen Grundauffassungen darstellt, denn soziale Entwicklungen (also „Prozesse“) sind bei ihm zu konkreten Handlungssubjekten vermittelt. Althusser löst dieses „kleine“ Problem, indem er einen Marxschen Satz (aus der französischen „*Kapital*“-Ausgabe) zitiert in dem vom *sozialen Prozeß* in allgemeiner, *und nur in allgemeiner Weise* die Rede ist! Jedoch versucht Althusser den Eindruck zu erwecken, dass mit diesem Prozeß-Begriff selbstverständlich seine reduktionistische Auffassung gemeint wäre: „Der Begriff eines subjektlosen Prozesses ... trägt '*Das Kapital*'. [Um so erstaunlicher ist natürlich, dass davon dort nirgends die Rede ist!] Marx hatte davon ein ganz klares Bewußtsein. Als Beleg diene die folgende, von Marx der französischen Ausgabe des '*Kapitals*' hinzugefügte Anmerkung: 'Das Wort '*Prozeß*', das *eine in ihrer Gesamtheit ihrer realen Bedingungen gesehene Entwicklung* bezeichnet, gehört schon seit langem zur wissenschaftlichen Sprache Europas.“ [L. Althusser 1974, S. 65f]

Durch diesen Hinweis wird nichts „belegt“, vielmehr ist dieses „Argumentations“-Manöver wissenschaftlicher Schwindel, denn bei Marx ist in diesem Satz nicht einmal andeutungsweise von einer „Subjektlosigkeit“ des gesellschaftlichen Geschehens die Rede, sondern von der *Gesamtheit einer (Prozeß)-Entwicklung* und deren *realen Bedingungen*. Leider ist diese Vorgehensweise nicht das einzige Beispiel, absurder, weil nachweislich falscher Darstellung Marxscher Theoreme, Begriffe und Absichten – die dennoch von einer kopflosen Althusser-Gemeinde unendlich reproduziert wird. Skandalös ist also weniger dieses wiederholte Beispiel einer intellektuellen Selbstdemontage Althussters, sondern dass er trotzdem als marxistische Lichtgestalt gefeiert wird und als Garant einer „Neufundierung“ des marxistischen Denkens gelten soll. (Vgl.: Haug 2013, S. 684)

Die absurde Konstruktion um die Vorstellung eines „Prozesses ohne Subjekt“ in den Marxismus-Diskurs einzuschleusen, ist nur ein Beispiel unter vielen anderen Manipulationsversuchen Althussters. Aber gerade bei solchen, die Absurditätsgrenze weit unterschreitenden Manövern, handelt es sich um einen der nicht seltenen Punkte, bei denen sich ein kritische Leser fragen *muß*, ob Althusser seine Inszenierungen nicht doch als Eulenspiegelgeleien, als Versuch verstanden hat, um die intellektuelle Verführbarkeit seiner Überzeugungsgemeinschaft zu testen!

Hinsichtlich des manipulativen Umgang mit der Marxschen Prozeß-Kategorie, zeigt sich auch die Abhängigkeit einer sogenannten „*Neuen Marx-Lektüre*“ von Althusser besonders deutlich, wenn von dessen Protagonisten postuliert wird: „Wer sich mit diesem System der [kapitalistischen] Reichtumsproduktion kritisch auseinandersetzen will, muß also die Realität der Herrschaft von Strukturen über alle Akteure der bürgerlichen Gesellschaft berücksichtigen.“ (Elbe/Elmgers/Eufinger 2012, S. 8)

Eine solche, einem verdinglichen und a-historischen Herrschaftsbegriff sehr nahe kommenden Festlegung, verlangt den Verzicht auf konkrete Sozialanalyse ebenso wie die „völlige Ausklammerung der für Marx und Engels zentralen Kategorien des Bewußtseins aus der Reflexion des Basis-Überbau-Verhältnisses.“ (Münster 1987, S. 15) Für Althusser und seiner Schülerschar kann es folglich kein *selbstreflexives Subjekt*, weder als konstitutives Element der Praxisbeziehungen noch als theoretischen „Erinnerungsposten“ geben. Die real existierenden Akteure müssen als vollständig durch präexistente, der realen Historie vorgelagerten Strukturen begriffen werden: „Die Wahrheit der Geschichte [läßt] sich nicht aus ihren manifesten Diskurs herausgelesen ... weil der Text der Geschichte eben kein Text ist, in dem eine Stimme (der LOGOS) sprechen würde, sondern die (als solche) gänzlich unhörbare und unlesbare Notation der Auswirkungen einer Struktur von Strukturen.“ (Althusser u.a. 2015, S. 25)

Im der modephilosophischen Phraseologie wird die Restituierung eines solchen Objektivismus, der seinen Ursprünge in frühen Schichten der Philosophiegeschichte (und des theologischen Denkens) hat, als „*Abschied von der Subjektphilosophie*“ mystifiziert, die angeblich ihren Ausgang bei Descartes genommen habe und in der Annahme eines rein selbstbezüglichen Subjekts als Ausgang aller Weltschöpfung und Seinserkenntnis bestehen soll. Ohne auf die Frage näher einzugehen, ob selbst für Descartes, eine solche Auffassung repräsentativ ist, hat sie rein gar nicht mit dem Verständnis eines gesellschaftlich „vermittelten“ Subjekts bei Marx, seiner Auffassung eines seinen sozialen Lebensraum konstituierenden, also eines gleichzeitig handeln und reflektierenden Menschen zu tun, die die Grundlage der *marxistischen Theorie sozialer Selbstbefreiung* bildet. Durch die leichthändige Eliminierung „des Subjektbegriffs [in fast allen Spielarten spätbürgerlichen Denkens] wird im Gegensatz dazu eine grundlegende gesellschaftliche Umgestaltung und Erneuerung, die allein von organisiert handelnden Menschen vollzogen werden kann, für obsolet erklärt.“ (Stiehler 2006, S. 13) Eine Vorstellung sozialer Transformationen als eines dialektischen Prozesses des „Zusammenfallen des Ändern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung“ (MEW, Bd. 3, S. 59), der den Kern der Marxschen Praxisphilosophie bildet, existiert aufgrund seines theoretischen Reduktionismus bei Althusser nicht. Geht es nach Marx für den vergesellschafteten Menschen um nicht mehr und nicht weniger als um das „Begreifen seiner eigenen Geschichte“ (MEW, Bd. 42, S. 447), so spricht Althusser *allein dem mechanisch begriffenen Sozialgefüge, also dem „Prozeß“ und (s)einer abstrakten Strukturdynamik „Subjektcharakter“* und eine Art von „Selbstbewußtsein“ zu. Eine solche Kombination von mechanistischen und objektiv-idealistischen Grundorientierungen hindert Althusser jedoch nicht daran, wenn argumentative Not am Mann ist, auch ein Veränderungssubjekt aus dem Hut zu zaubern und zu postulieren, dass „die Massen“ die Geschichte machen würden. In diesem Zusammenhang spricht Althusser sogar von lebenden Subjekten „von den Kämpfenden, von ihrem Klassenbewußtsein, ihrer Hingabe und ihren Mut.“ (Vgl.: Althusser 1974) Wo ihm jedoch auf dem Weg zu diesen Einsichten die mit umfassenden Geltungsanspruch eingeführte *Vorstellung eines subjektlosen Geschichtsprozesses* abhanden gekommen ist, kann nicht verlässlich rekonstruiert werden. Das läßt darauf schließen, dass es sich bei dieser Inanspruchnahme von „Kämpfenden“ nur ein weiteres mal um eine substanzlose Parole handelt.

Da das „Einschnitts“-Konzept von Bachelard („*coupure épistémologique*“) den theoretischen Erfordernissen in einem sozialanalytischen Kontext nicht genügt, muß über deren Begründungsstruktur und theoretisch beschränkten „Reichweite“ geschwiegen werden. Es muß ignoriert werden, dass sich Bachelards „Epistemologie“ exklusiv auf naturwissenschaftlich-mathematische Erkenntnisweisen bezieht und konstitutiv für dieses Konzept die Vorstellung eines kaum überbrückbaren *Gegensatzes zwischen sinnlicher und theoretischer Naturerkenntnis* ist. Die Erkenntnisschritte sollen in ihrer formalen Aufeinanderfolge, ohne Berücksichtigung ihrer Entstehungsbedingungen und empirischen Referenzen betrachtet werden. Ein solches Verfahren mit seiner inneren Geschlossenheit und Selbstbezüglichkeit gilt Althusser als Paradigma wissenschaftlicher Reflexion: „Äußere“ Referenzpunkte sollen prinzipiell ausgeschlossen, die Frage nach dem Beziehungsverhältnis zwischen Denkopoperationen und Realitätsstrukturen ausgeklammert bleiben. Dieser Vorentscheidung ist auch das Althusser'sche Verständnis erkenntnistheoretischer Fragestellungen verpflichtet. Von einer „Erfordernis, ehe man an die Sache gehe, das Instrument der Erkenntnis kritisch zu Untersuchen“ (HW, Bd. 6, S. 570) von der Hegel in der „*Wissenschaft der Logik*“ spricht, will Althusser nichts wissen. Kategorisch wird von ihm die „Idee einer Erkenntnistheorie ... [als] dem Marxismus fremd“ erklärt (Althusser 1975, S. 143) - was Althusser jedoch nicht daran hindert, mit seiner Trennung von „Realobjekt“ und „Erkenntnisobjekt“ stillschweigend an der *Kantschen Transzendentallogik* „anzuschließen“!

Aber das Problematische beginnt schon eine Stufe darunter: Auf Basis eines materialistischen Wirklichkeits- und *Methodenverständnis* vermag man auch mit Hilfe der „reinen“ Mathematik der Realität nicht entkommen, denn ihre abstrakte Funktionalität täuscht über ihre reale „Vermitteltheit“ nur hinweg, denn beispielsweise ist „das mathematische Unendliche ... aus der Wirklichkeit entlehnt, wenn auch unbewußt, und kann daher auch nur aus der Wirklichkeit und nicht aus sich selbst, aus der mathematischen Abstraktion erklärt werden.“ (MEW, Bd. 20, S. 533)

Im Gegensatz zum historisch-materialistischen Problemverständnis beruft sich Althusser auf eine selbstbezügliche Erkenntnislogik, für die eine Vermittlung von Erfahrung und Reflexion (bei Kant ist es die Unvermittelbarkeit der Objektivität mit den Denkprinzipien) Störfaktoren darstellen würden: „Wir können ... sagen, dass der Mechanismus, welcher den Erkenntniseffekt produziert, eben auf dem Mechanismus beruht, welcher dem Zusammenspiel der Formen der Ordnung im Diskurs der wissenschaftlichen Beweisführung zugrunde liegt. Wir sagen mit Absicht, dass dieser Mechanismus dem Zusammenspiel dieser Formen zugrunde liegt und nicht nur, dass er das Spiel dieser *Formen* regelt.“ (Althusser u.a. 2015, S. 100)²² Theoretische Reflexion soll also *prinzipiell* als ein Vorgang jenseits von jeglichem Realitätsbezugs gelten. Den Seinsmomenten wird zwar ein realer Status zugestanden, der aber gegenüber dem Vorgang ihrer erkennenden Erschließung nur von sekundärer Bedeutung sein soll.

Es gibt für das Althusser'sche Verständnis kein „Außen“ des Forschungsprozesses mehr, da „die Wissenschaft, auch die experimentelle, in gewisser Weise nur sich selbst“ bearbeite. (Althusser 2018, S. 168) Für Althusser werden Erkenntnisse nicht aus der Konfrontation eines konkret Gegebenen im Kontext subjektiver Verarbeitungsvorgänge generiert, bei denen auch allgemeine Interpretationsmuster, also kategoriale Fixierungen, eine Rolle spielen, sondern sie werden als „äußerliches“ Anerkennens ihrer

²² Allen abwiegelnden Beteuerungen zum trotz sind solche Formulierungen Ausdruck eines *strukturalistischen Denkens* in „Reinform“, die aus einem imaginären Musterbuch „Wie argumentiere ich in einer der strukturalistischen Ideologie angemessenen Weise“ stammen könnten!

Anordnungen gedacht, die sich den Subjekten „aufdrängen“ und mit einer „Pflicht ... des Anerkennens ihrer Wahrheit“ verbunden seien. (Ebd., S. 181)

Das Reale wird somit ausschließlich als durch *Organisationsformen* des Denkens konstituiert gedacht: Es könne „nur durch seine Erkenntnis definiert werden ... [Es ist] mit den Mitteln seiner Erkenntnis“ eins. (Althusser 1968, S. 201) Diese Festlegung enthält mehr als nur idealistische Anklänge, denn theoriegeschichtlich repräsentiert diese Position, die bei Althusser mit der Annahme der Existenz eines jeder Erfahrung vorhergehenden Erfassungs- und Kategoriensystems verbunden ist, eine Wiedergeburt des Kantianismus, weil ja bekanntermaßen für Kant jegliche Beziehungen zwischen dem Logischen und dem Realen als ausgeschlossen gilt. Auch Kant erkennt das Reale zwar als „wirklichen Gegenstand“ (Althusser 1968, S. 201) an, hält aber dieses *„Ding an sich“* (Kant) als für das menschliche Erkenntnisvermögen unerreichbar. Die Konsequenzen sind bei Kant und Althusser die gleichen: „Sich über die Welt durch reine Reflexion erheben heißt in Wirklichkeit, in die Reflexion eingeschlossen bleiben.“ (Lefébvre 1969, S. 57))

Althusser Positionen repräsentiert theoriegeschichtlich das Gegensatzprinzip zur Marxschen Auffassung, wie sie explizite im *„Kapital“* formuliert wird, dass nämlich „die ökonomischen Kategorien ... ihre geschichtliche Spur“ tragen (MEW, Bd. 23, S. 183), sie „nur die theoretischen Ausdrücke, die Abstraktionen der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse“ (MEW, Bd. 4, S. 130) sind: *Kategorien werden somit als Prozeßbestimmungen begriffen*. Die Leichtfertigkeit mit der von Althusser solch elementaren Tatsachen ignoriert werden, ist Indiz dafür, dass – wie Hegel es formuliert hat –, „die Dialektik ... eine derjenigen alten Wissenschaften [ist], welche in der Metaphysik der Modernen und dann überhaupt durch die Popularphilosophie sowohl der Alten als der Neueren am meisten verkannt“ wird. (HW, Bd. 6, S. 558)

Die Textstellen bei Marx, die das Verständnis des dialektischen Beziehungsverhältnisses von Theorie und Realität, Geschichte und deren wissenschaftliche Reflexion zum Ausdruck bringen sind Legion. Die Marxschen Äußerungen und die ihnen entsprechenden Explikationen des Bedingungsverhältnis von gesellschaftlicher Totalität und den mit ihr korrespondierenden Reflexionsformen bieten keine plausible Möglichkeit unter Berufung auf Marx einen logizistischen Konstruktivismus im Sinne Althusser zu präferieren. Auch in den *„Grundrissen“* heißt es: Es „entstehen die allgemeinsten Abstraktionen überhaupt nur bei der reichsten konkreten Entwicklung, wo Eines vielen Gemeinsam erscheint, allen gemein. Dann hört es auf, nur in besonderer Form gedacht werden zu können.“ (Grundrisse S. 25) Auf Basis dieser Einsicht argumentiert Marx dann weiter, dass die „Gleichgültigkeit gegen bestimmte Arbeit“ praktisch wie theoretisch einer Gesellschaftsformation entspricht, „worin die Individuen mit Leichtigkeit aus einer Arbeit in die andre übergehen ... Die Arbeit ist hier nicht nur in der Kategorie, sondern in der Wirklichkeit als Mittel zum Schaffen des Reichtums überhaupt geworden, und hat aufgehört als Bestimmung mit den Individuen in einer Besonderheit verwachsen zu sein. ... Die einfachste Abstraktion also, welche die moderne Ökonomie an die Spitze stellt, und die eine uralte und für alle Gesellschaftsformen gültige Beziehung ausdrückt, erscheint doch nur in dieser Abstraktion praktisch wahr als Kategorie der modernen Gesellschaft ... Dies Beispiel der Arbeit zeigt schlagend, wie selbst die abstraktesten Kategorien, trotz ihrer Gültigkeit – eben wegen ihrer Abstraktion – für alle Epochen, doch in der Bestimmtheit dieser Abstraktion selbst ebenso sehr das Produkt historischer Verhältnisse sind“! (Ebd.) Kategorien haben also marxistisch verstanden, keine bloß logische Existenz, sondern sind die ideellen Ausdrucksformen „menschlichen Handelns: der Praxis als sinnlich-gegenständliche Tätigkeit.“ (Metscher 2017, S. 188)

Wenn Marx davon spricht, „dass die *ökonomischen Kategorien* nur *Abstraktionen* dieser realen Verhältnisse“ sind (MEW, Bd. 27, S. 457), geht es ihm zentral um die Frage des Beziehungsverhältnisses von Empirie, Erfahrung und theoretischer Reflexion, um das Problem, wie die Erkenntnis der gesellschaftlichen Vorgänge möglich ist, denn es ist, wie er in einem Brief vom 1. Februar 1858 an Friedrich Engels betont, „ein ganz andres Ding ..., durch Kritik eine Wissenschaft erst auf den Punkt bringen, um sie dialektisch darstellen zu können, oder ein abstraktes fertiges System der Logik auf Ahnungen eben eines solchen Systems anzuwenden.“ (MEW, Bd. 29, S. 275)

Gerade hinsichtlich dieser erkenntniskritischen Grundfragen, könnte der Gegensatz zwischen Marx und Althusser also größer nicht sein, weil letzterer in der geschilderten Weise jeglichen „Dialog‘ mit dem empirischen Material, der zu jeder Gewinnung von Erkenntnis, auch in Marx‘ eigener Praxis, gehört“ ablehnt. Die Konsequenz sind bei Althusser „Denkweisen, die in der marxistischen Tradition als ‚idealistisch‘ bezeichnet werden.“ (Thompson 1980, S. 43) Denn was ist es anderes als eine idealistische Denkweise, wenn Althusser propagiert, dass durch die Verwendung „wissenschaftlicher Begriffe“ (es wird noch zu sehen sein, dass er damit eine dem Objektivismus die Referenz erweisende Terminologie meint) das „Gebiet“ (!), in das wissenschaftlich interveniert wird, „völlig verändern“ würde? (L. Althusser 1974, S. 19)

„Woran arbeiten Sie? Wurde Herr K. Gefragt. Herr K. Antwortete: Ich habe viel Mühe, ich bereite meinen nächsten Irrtum vor.“ (Bert Brecht, Geschichten vom Herrn Keuner)

Welche Konsequenzen das Althusserische Prinzip der Ignoranz hat, demonstriert eine gewöhnlicherweise sehr reflektierte Autorin wie Frigga Haug mit der Bemerkung, dass wir „es wesentlich Antonio Gramsci und Louis Althusser, auch Nico Poulantzas [zu verdanken haben], dass wir das Begreifen von Gesellschaft nicht mehr so ökonomistisch von oben nach unten denken, Herrschaft nicht bloß einseitig als Tat der Oberen, und Beherrschtwerden nicht bloß als Passivität.“ (F. Haug 2017, S. 78) Dieser so realisierte Erkenntnisgewinn mag für ihren eigenen intellektuellen Entwicklungsweg gelten, jedoch Althusser oder gar Poulantzas eine solche „Entdeckung“ zuzurechnen, entbehrt nicht einer gewissen Peinlichkeit, denn Marxistinnen und Marxisten ohne theoretische Scheuklappen, *wissen* seit ihrer ersten Kenntnisnahme von Hegels Kapitel „Herrschaft und Knechtschaft“ in dessen *„Phänomologie des Geistes“*, und ihrer Lektüre der Marxschen Frühschriften, dass Herrschaft im dialektischen Sinne immer auch Momente der Selbstunterwerfung enthält: „Das Selbstbewußtsein ist *an* und *für sich*, indem und dadurch, dass es für ein Anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes.“ (HW, Bd. 3, S. 145)

Nun wäre das theoriegeschichtliche Defizit von Frigga Haug bedeutungslos, wenn von Althusser und seiner Schülerschar ein eingemessenes Verständnis (das sowohl die Momente der Subordination, als auch einer tendenziellen Widerständigkeit als synchrone Momente umfaßt) dieser Unterwerfungsvorgänge vermittelt würden. Aber das geschieht nicht! Und auf Basis des strukturmarxistischen Objektivismus ist eine solche theoretische Leistung auch gar nicht möglich, denn er verhindert, die Unterwerfung in ihrer dialektischen Doppelbedeutung, als Ausdruck realer Machtwirkungen und potenzieller Auflehnung zu erfassen, weil er den Vergesellschaftungsprozeß grundsätzlich als Vorgang der Subordination und differenzloser Anpassung begreift. Geleistet wird dadurch wider Willen ein Beitrag zur Verfestigung ideologischer (Selbst-)Täuschungen über die vermeintliche Alternativlosigkeit des Bestehenden.

Mit bitterer Ironie läßt sich feststellen, dass der Althusser-Marxismus von überraschender „Aktualität“ ist, weil er mit dem mechanistisch-materialistischen Vorstellungen der Computer-Ideologen mehr als nur

korrespondiert, die den Menschen analog digitaler Funktionssysteme definieren, ihn konzeptionell auf ein maschinenähnliches Wesen reduzieren um ihn im Sinne der Kybernetik-Ideologie und nach Vorgaben des Behaviorismus als Bestandteil eines formal definierten „Systems“ behandeln zu können.