

sagt zu Nietzsche ein besonderes Verhältnis aufweisen kann, ist übrigens zusammen mit Gilles Deleuze Herausgeber einer großen in Vorbereitung stehenden kritischen Ausgabe von Nietzsches Schriften in Frankreich.

²³ Francois Wahl, Y-a-t-il une épistème structuraliste? In: Qu'est-ce que le structuralisme? Paris 1968, 305–390.

²⁴ Fr. Wahl, l. c.

²⁵ Nietzsche, Götzendämmerung, Schlechta II/960.

²⁶ Es ist ganz offenkundig, daß Foucault, indem er den Diskurs einzig in der Dimension des énoncé untersucht, das heißt allein auf der Ebene der Strukturierung des Ausgesagten, sich vor dem Anspruch der Linguisten verschließt, énoncé-Analysen müßten unabdingbar in den Rahmen von énonciation-Analysen eingebettet werden. Vgl. J. Dubois, Énoncé et énonciation; in: Langages 13, Mars 1969, 100–110.

²⁷ Der Ausdruck lecture ist eigentlich nicht mit „Lektüre“ übersetzbar. Wie Todorov ihn definiert, meint „lecture“ das Studium eines literarischen Werkes in seiner singulären Strukturiertheit auf der Folie der poetologisch ermittelten Literaritätsstrukturen.

²⁸ Vgl. Dominique Lecourt, L'archéologie et le savoir; in: La Pensée, août 1970.

²⁹ Vgl. Lucien Sebag, Marxisme et structuralisme, Paris 1964.

Humanismus und Ideologie bei Lucien Goldmann und Louis Althusser

Von Hermann BAUM (München)

Das Problem des Humanismus ist so alt wie die Geschichte der Menschheit (als einer Gemeinschaft selbstreflektierender Individuen), wengleich es bei weitem nicht immer ein aktuelles Thema philosophischer Überlegungen darstellte. Der Humanismusbegriff selbst erinnert zum einen an jene geschichtlich determinierte Bewegung zu Beginn der Renaissance, deren Ideal der umfassend und wahrhaft gebildete Mensch, also die gelebte Synthese von Wissen und dem war, was im zweiten und, so gesehen, allgemeingültigeren Bedeutungsgehalt des Wortes „Humanismus“ zum Ausdruck gebracht werden soll: nämlich die Ideen des „ewigen Friedens“ als „höchstes Gut“, sowie der Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit zwischen den Menschen. Der Humanismus impliziert in dieser Perspektive stets das Moment der gezielten Aktivität, das auf die Realisierung dieser Ideen und jenes Ideals gerichtete Tun des ganzen Menschen. Die mit der wachsenden Diskrepanz – zwischen dem sich lawinenartig entwickelnden technischen Fortschritt einerseits und den eher stagnierend oder gar regressiv, d. i. diesem technischen Fortschritt hinterherhinkend anmutenden moralischen und ethischen Verhaltensweisen der Menschen andererseits – zunehmende Bedrohung der Existenz einer wahren Menschheit, das heißt gerade die eskalierende Technokratisierung und Enthumanisierung haben dem Problem des Humanismus in den vergangenen Jahrzehnten (und hier vor allem in den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg) wieder eine ungeheure Relevanz gesichert. Die philosophischen Arbeiten über den Humanismus häuften sich in dieser Zeit auch in Frankreich recht auffallend¹.

Die vorliegende Untersuchung will nun die Berechtigung bedenken, mit welcher seitens einiger Philosophen der Humanismus unter dem Aspekt einer Ideologie gesehen, d. i. als Form einer bestimmten historischen Ideologie verstanden werden kann. Dies soll mittels eines kritischen Vergleiches geschehen, der die diesbezüglichen Positionen Louis Althusser's beziehungsweise Lucien Goldmann's berücksichtigt, bei denen in diesem Punkt m. E. eine hochinteressante und bislang noch nicht ausreichend beachtete unterschiedliche Auffassungsweise festzustellen ist.

Die Analyse des Althusser'schen Standpunktes wird sich dabei auf seinen im Jahre 1964 ge-

¹ S. u. a.: P. Bigot: Marxisme et humanisme, introduction à l'oeuvre économique de Karl Marx, P. U. F., Paris 1945; J. P. Sartre: L'existentialisme est un humanisme, Paris 1946; Merleau-Ponty: Humanisme et terreur, Paris 1947; L. Althusser: Marxisme et humanisme, Paris 1964; R. Domergue: Le marxisme est-il un humanisme? (Frères du monde 1/1967).

schriebenen Artikel „Marxismus und Humanismus“², sowie dessen „Ergänzende Anmerkung über den ‚realen Humanismus‘“³ beschränken, während *Goldmanns* Position aus seinen Werken „Dialektische Untersuchungen“⁴ und „Der verborgene Gott“⁵, unter Hinzuziehung des wichtigen Artikels „Ideologie und Marxismus“⁶ herausgearbeitet werden soll.

L. Althusser und *L. Goldmann*, der im Oktober 1970 gestorben ist, sind Repräsentanten der kontemporären französischen Philosophie, genauer des französischen Marxismus, dessen derzeitige breitgefächerte Skala nicht zuletzt in den Standpunkten dieser beiden Denker zum Ausdruck kommt. Von den marxistischen Positionen *Goldmanns* und *Althusser*s her ergibt sich eine in gewisser Weise doppelte „Definition“ des vorliegenden Themas. Dies liegt zum einen in der so abgegrenzten subjektiven Perspektive ihrer jeweiligen Sicht, zum anderen aber betrifft diese Einschränkung das Objekt der Untersuchung selbst: den Humanismus. Das Thema ließe sich auf diese Weise auch gut und gerne anders formulieren: Ist der dialektische Materialismus ein Humanismus oder eine Philosophie, eine Wissenschaft oder eine Ideologie? Diese Frage stellt sich aber zuerst als die Frage nach dem genauen Inhalt, nach der betreffenden Bedeutung, den die sie konstituierenden Termini im Denken *Goldmanns* und *Althusser*s haben, wobei ihre Beantwortung selbstverständlich nicht eine bloße Vorleistung ist, sondern schon die Abhandlung des Themas selbst ausmacht.

II.

Louis Althusser nennt die Ideologie ein in sich logisches und strenges System von Vorstellungen, das in einer bestehenden Gesellschaftsordnung von geschichtlicher Existenz ist und eine geschichtliche Rolle spielt, d. i. durch die Prädomination der praktisch-gesellschaftlichen gegenüber den theoretisch-erkenntnismäßigen Funktionen charakterisiert wird (wodurch sie sich übrigens auch – nach *Althusser* – von der Wissenschaft unterscheidet)⁷. Als ein solches System wird die Ideologie jedoch nicht von einzelnen Menschen entwickelt und erarbeitet: sie ist vielmehr – neben der Ökonomie, Politik usw. – eine „Instanz“ der jeweiligen Gesellschaften, in denen *Althusser* die „Subjekte“ der Geschichte sieht⁸. Damit stellt die Ideologie einen „organischen Teil“ jeder gesellschaftlichen Gesamtheit dar; sie ist keine „Verirrung“, sondern eine „wesentliche Struktur“, die selbst in der klassenlosen Gesellschaft existieren und von Bedeutung sein wird: es wird immer Ideologien geben!

Zugleich betont *Althusser* jedoch, daß sie – obwohl vom Menschen gelebt – diesem (sogar in ihrer reflektierten Form⁹) nicht bewußt ist. Ideologien sind gewissermaßen Strukturen, die sich zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt einer Menschengruppe aufdrängen und auf sie in einer besonderen Weise und Richtung, also „funktional“ einwirken. Die Menschen nehmen die Ideologien als Objekte wahr und an, ertragen sie als Objekte, ohne daß sie ihnen bewußt werden, nämlich „durch ihr Bewußtsein hindurchgehen“.

*Althusser*s Bild des Menschen scheint eklatant der traditionellen Definition des Menschen als „animal-rationale“, als leiblich-geistige Erscheinung, also als ein Wesen zu widersprechen, das bewußt, nämlich sich seiner selbst, seiner Lebensform bewußt lebt, denkt und handelt. Nach

² In den Cahiers de *l'Ise*a, Juni 1964.

³ In „La Nouvelle Critique“, März 1965; beide Arbeiten erschienen 1965 im Sammelband „Pour Marx“, der drei Jahre später in deutscher Sprache bei Suhrkamp herauskam.

⁴ Luchterhand-Verlag, Neuwied 1966.

⁵ „Le dieu caché“, Gallimard 1956; erscheint demnächst in deutscher Sprache im Luchterhand-Verlag.

⁶ In „Le Centenaire du Capital“, Paris, Den Haag, Mouton & Co., 1969.

⁷ Für Marx, 181.

⁸ Interessant ist in diesem Zusammenhang der sich – so gesehen – als Irrtum erweisende Vorwurf *Goldmanns*, daß *Althusser* jegliches – individuelle oder kollektive – Subjekt verneine (s. Le Centenaire du Capital, 327); aber auf diese Frage wird weiter unten zurückzukommen sein.

⁹ *Althusser* schreibt: „Sie ist von Grund auf unbewußt, selbst wenn sie sich in einer reflektierten Form darstellt (wie in der prämarxistischen Philosophie)“ (Für Marx, 183).

Althusser handeln die Menschen nicht so sehr aus Freiheit und Bewußtsein, sondern sie „leben ihre Handlungen durch und über die Ideologien“: Die Relation der Menschen zur Welt, d. i. zur wirklichen Welt, wie auch zu ihrer Geschichte, d. i. zur wirklichen Geschichte, ist durch die Ideologie vermittelt, ist diese Ideologie selbst. Der Mensch lebt die Welt in einem gedoppelten Verhältnis, d. h. in einer ideologischen Vermittlung. Er hat zur Welt ein bestimmtes Verhältnis, das in seiner Geschichtlichkeit je durch eine Ideologie determiniert wird, ja diese selbst ist. Der Mensch *lebt* dieses Verhältnis als ein vermitteltes, als ein „Verhältnis zweiten Grades“, nicht als wirkliches Verhältnis zu seinen Existenzbedingungen, d. i. nicht als das Verhältnis zu seiner wirklichen Welt und zu seiner wirklichen Geschichte, sondern als „die Art, wie er dieses Verhältnis“ lebt, nämlich als die wechselseitig „überdeterminierte Einheit“ von wirklichem und imaginärem Bezug zu seinen wirklichen Existenzbedingungen, zu seiner wirklichen Welt, wobei das imaginäre Verhältnis, in welches das wirkliche Verhältnis mit aufsteht, eher einen Willen, eine Hoffnung und eine Sehnsucht als eine Wirklichkeit ausdrückt. Dieses so gedoppelte Verhältnis zur wirklichen Welt ist *seine* „Welt“, die mit jener Ideologie identisch ist, insofern er sie lebt, d. i. als Objekt wahrnimmt und erträgt, ohne ihrer dabei bewußt zu sein.

Die Ideologie wird gelebt, wird als Objekt *wahrgenommen*, ist aber *unbewußt*. Was heißt das? Wahrnehmen ist zweifelsohne eine Form der Bewußtseinstätigkeit. Der in der angegebenen Althusser'schen Behauptung *scheinbar* enthaltene Widerspruch läßt sich daher nur unter der Annahme eliminieren, daß eine Ideologie zwar als Objekt, nicht aber in ihrem wahren, nämlich eben ideologischen Charakter wahrgenommen wird. Diese Vermutung findet sich an jener bereits weiter oben zitierten Stelle bestätigt, mit der *Althusser* die Meinung vertritt, daß die Ideologie selbst in ihrer reflektierten Form – zum Beispiel in der vormarxistischen Philosophie – unbewußt ist. Auch hier scheinen sich die Begriffe der Reflexion sowie der Bewußtheit – insofern der eine bejaht, der andere verneint wird – kontradiktorisch gegenüberzustehen, aber genauso durch die Feststellung aussöhnen zu lassen, daß diese Reflexion gerade nicht die Ideologie als Ideologie, sondern nur das „Denkgebäude“ als solches – in diesem Falle also die vormarxistische Philosophie qua Philosophie – betrifft, deren ideologisches Wesen dagegen dem Bewußtsein der Menschen fern bleibt. Daß die Ideologie in der Regel etwas dem Menschen Unbewußtes ist, besagt jedoch noch lange nicht, daß der Mensch schlechthin unbewußt ist: seine Fähigkeiten der Wahrnehmung und der Reflexion werden ja keineswegs gezeugnet, nur erfaßt diese Bewußtseinsphäre nicht alle Verhaltensweisen und gelebten Verhältnisse des Menschen. Die Ideologie bleibt ihm unbewußt und legt sich ihm als Struktur auf.

Im Zustand dieser (ideologischen) Unbewußtheit handelt der Mensch, wirkt er auf die Welt ein, verändert sie und damit sich selber¹⁰, erlangt er, wie *Althusser* folgert, das „Bewußtsein“ als eine „neue Form spezifischer Unbewußtheit“. Das heißt, daß die aktive Rolle der Ideologie in der Bestärkung oder auch Veränderung des Verhältnisses zu den Existenzbedingungen und zum imaginären Verhältnis selbst liegt, nämlich darin, daß sie das imaginäre und wirkliche Verhältnis wechselseitig überdeterminiert, woher sich für *Althusser* der Schluß ableiten läßt, daß eine Ideologie nie bloßes Instrument sein kann, sondern vielmehr jeweils den sich ihrer Bedienenden, d. i. den Ideologisierenden ihrem Einfluß unterwirft, in ihre Strukturiertheit einbezieht. Das schließt selbstverständlich nicht aus, sondern impliziert ganz im Gegenteil, daß die Ideologie *auch* wirkliches Instrument ist, nämlich ein Instrument „reflektierter Geschichtseinwirkung“, dessen Gebrauch die Anerkennung seiner Existenz und seiner Notwendigkeit einerseits, wie auch seiner prinzipiellen (wenn auch bedingten) Verfügbarkeit andererseits voraussetzt. Die Anerkennung der Existenz und vor allem der Notwendigkeit der Ideologie als Ideologie, die, geschichtsbedingt, natürlich verschiedenste Inhalte annehmen kann, wandelt das Verhältnis des Menschen zu ihr um: ihre Anerkennung setzt ihre Erkenntnis als Ideologie voraus: der sie als Ideologie erkennende Mensch ist sich ihres ideologischen Charakters also *bewußt* und setzt sich damit in die Lage, über sie zu verfügen, wengleich, wie gesagt, ihr Gebrauch auf den betreffenden Menschen rückwirkt. Das gilt sowohl für das ideologisierende Individuum als auch für die ideologisierende Gruppe (Klasse). Die Funktion der Ideologie ist stets eine doppelte: zum einen dient sie als Instrument des jeweils Ideologisierenden, der mittels ihrer versucht, be-

¹⁰ Vgl. *K. Marx*: Das Kapital, Bd. I, III, 5: „Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur.“

stimmte Ziele zu realisieren, zum anderen aber wirkt sie auch auf ihn zurück und bestimmt ihn selbst als denjenigen, der diese besagten Ziele verfolgt: „Die herrschende Ideologie ist insofern die Ideologie der herrschenden Klasse, als sie ihr nicht nur dazu dient, die ausgebeutete Klasse zu beherrschen, sondern auch dazu, sich selbst als herrschende Klasse zu konstituieren, indem sie ihr dazu verhilft, ihr gelebtes Verhältnis zur Welt als wirkliches und gerechtfertigtes anzunehmen“¹¹.

Aus diesem behaupteten Sachverhalt leitet *Althusser* nun die Notwendigkeit der Ideologie schlechthin ab. Die Ideologie, die mit der klassenlosen Gesellschaft untergehen würde, wenn sie nur Propaganda und Lüge wäre, ist als System von gesellschaftlichen Vorstellungen „unentbehrlich, um die Menschen zu bilden und sie in die Lage zu versetzen, den Forderungen ihrer Existenzbedingungen zu genügen“¹²: „In einer Klassengesellschaft ist die Ideologie das Vehikel, durch welches, und das Element, in welchem das Verhältnis der Menschen zu ihren Existenzbedingungen sich zum Nutzen der herrschenden Klasse regelt. In einer klassenlosen Gesellschaft ist die Ideologie das Vehikel, durch welches, und das Element, in welchem das Verhältnis der Menschen zu ihren Existenzbedingungen sich zum Nutzen aller Menschen lebt“¹³. Auch der Sozialismus/Kommunismus wird also seine eigenen, spezifischen Ideologien haben, um seine Ziele und damit sich zu realisieren. Als die Ideologie der Übergangszeit nennt *Althusser* den „sozialistischen Humanismus“. Im sozialistischen Humanismus sieht *Althusser* zum einen die Kritik an den Widersprüchen des bürgerlichen Humanismus und zum anderen zugleich die Vollendung seiner „vornehmsten“ Bestrebungen: nämlich die Errichtung eines Reiches des Menschen *im* Menschen und *zwischen* den Menschen. Beide Formen des Humanismus, der bürgerlich-liberale oder auch christliche, sowie der sozialistische begegnen sich und damit seit einiger Zeit – was in dieser Einschränkung ein wichtiger Aspekt ist – zwei Humanismen der *Person*, insofern der sozialistische Humanismus anstelle der Themen eines „Klassen-Humanismus“ nunmehr die Verwirklichung der neuen Themen eines „Personen-Humanismus“ zu „propagieren“ beginnt: individuelle Freiheit, Achtung der Loyalität, Würde der Person u. a. Der sozialistische Humanismus der *Person* schickt sich an, in der UdSSR den Klassen-Humanismus (wie er noch z. B. in China besteht), dessen allgemeine Zukunft er ist, abzulösen. Der Klassen-Humanismus, dessen revolutionäre Phase *Althusser* im Klassenkampf verkörpert sieht, konnte, um sich durchzusetzen, nur ein revolutionärer Humanismus, ein „proletarischer Humanismus“ sein. Er zeigt sich in der Diktatur des Proletariats über die Unterdrückten, aber gleichzeitig auch in der Demokratie für alle Werktätigen. Die neue, bereits angebrochene Phase ist also nach *Althusser* der sozialistische Humanismus der *Person*, d. i. die aktuelle Ideologie der Sowjetunion, nämlich „die Weise, in der die Sowjets ihre Verhältnisse zu den Bedingungen, in denen sich diese Probleme (freie Entfaltung des Individuums, Achtung der sozialistischen Loyalität, Würde der *Person*) stellen, leben“¹⁴.

Der Humanismus stellt für *Althusser* also eine Ideologie dar! So ist nach ihm allein schon der Begriff des „sozialistischen Humanismus“ dazu bestimmt – auf formaler Ebene – den Abstand zu den verbündeten Kräften zu verringern. Inhaltlich gesehen interpretiert *Althusser* ihn a) positiv als die Aufhebung der Diktatur des Proletariats und b) negativ als die entschiedene Ablehnung der ehemals begangenen eigenen Fehler: des Personenkults, des Terrors und des in seinen Folgen immer noch nicht ganz überwundenen Dogmatismus u. a. *Althusser* unterläßt nicht, darauf hinzuweisen, daß die Bewegung dieser genannten zwei Haltungen (Aufhebung und Ablehnung) nach *innen* gerichtet ist. Die interne Kritik steht in einer Linie neben dem nach außen gewandten Kampf (zum Beispiel) gegen die Ausbreitung des Krieges und gegen die Diskriminierung. Dahinter sieht *Althusser* – und hier verweist er auf *Marx*' „Deutsche Ideologie“, nach der die Idee vom Wesen des Menschen als Werturteilspar „menschlich-unnenschlich“ verberge – das verborgene Prinzip eines jeden Humanismus, d. i. die klare Entscheidung bei der Wahl zwischen Menschlichkeit und Unmenschlichkeit zugunsten der ersteren. Diese jeweilige Entscheidung charakterisiert in ihrer Spezifität das Wesen des betreffenden Humanismus. Gleich-

¹¹ *L. Althusser: Für Marx*, 186.

¹² a. a. O., 186.

¹³ a. a. O., 187.

¹⁴ *Für Marx*, S. 191.

zeitig ist damit aber auch gesagt, was eigentlich schon nach dem weiter oben Angemerkten feststand: daß der Humanismus nicht nur in einer ganz bestimmten Spielart (sozialistischer Humanismus), sondern allgemein und das heißt in jedem Falle eine Ideologie konstituiert; eine Ideologie, deren Berechtigung *Althusser* keineswegs bestreitet, sondern deren geschichtliche Notwendigkeit er sogar fortwährend betont, aber nichtsdestoweniger (nur) eine Ideologie.

Im Entwurf seines Humanismus-Bildes spricht *Althusser* von einem „realen Humanismus“, den er vom idealistisch-spekulativen Humanismus abgehoben wissen will, den er als irreal versteht. Als eine zweite Begründung des „real“-Attributs gibt er an, daß man diesen Humanismus eben in der Wirklichkeit zu suchen hat, aber nicht, um ihm dort passiv entgegenzutreten und hinnehmend zu finden, sondern um ihn ganz im Gegenteil selber aktiv aufzubauen. Der „reale Humanismus“ nennt und ist ein Programm: er fordert die Umwandlung des idealistisch-spekulativen in einen realistischen Humanismus, daß heißt in eine Ideologie, die sich die Schaffung einer humanistischen Realität zur Aufgabe stellt, die ihrerseits nur durch die (im Sinne der elften Feuerbach-These *Marx*) Veränderung der physischen und sozialen Welt durch eine Gesellschaft geleistet werden kann, in welcher die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen ein für allemal abgeschafft worden ist. Damit ist der „reale Humanismus“ eine praktische, ideologische Lösung, aber kein theoretisch-wissenschaftlicher Begriff¹⁵. Aus genau diesem Grunde sieht *Althusser* einen gewissen Widerspruch, eine „theoretische Ungleichheit“ im Begriff des „sozialistischen Humanismus“, da hier nach seiner Meinung zwei Begriffe zur Bestimmung eines Phänomens zusammengefügt worden sind, die aus zwei verschiedenen Bereichen stammen: Der Sozialismus ist nach *Althusser* ein wissenschaftlicher, der Humanismus dagegen ein ideologischer Begriff. *Althusser* nennt einen Begriff „ideologisch“, wenn er zwar Wirklichkeiten bezeichnet, aber nicht die Mittel zu ihrer Erkenntnis liefert (wie der wissenschaftliche Begriff), das heißt, wenn er Existenzen, nicht Wesen nennt¹⁶. *L. Althusser* trennt also scharf zwischen Ideologie und Wissenschaft, wobei es aus dem Zusammenhang klar ersichtlich wird, daß er das Prädikat der objektiven Wissenschaftlichkeit auch für die Humanwissenschaften postulativ geltend macht.

In einem „Für Marx“ betitelten Werk ist es selbstverständlich, daß *Althusser* an dieser Stelle auf Karl *Marx* zurückgreift, um seine eigene, marxistisch sein wollende Position am Werdegang des Begründers des „wissenschaftlichen Sozialismus“ zu explizieren¹⁷.

Die Althusser'sche Zweiteilung der Marx'schen Werke ist bekannt. Die entscheidende Wende im Marx'schen Denken setzt *Althusser* im Jahr 1845 an¹⁸. Bis zu diesem Zeitpunkt, also während

¹⁵ Für Marx, 201.

¹⁶ Vgl. Für Marx, 171. So gesehen, erlebt sich hier die berechtigte Frage, wieso *Althusser* den Sozialismus einen wissenschaftlichen Begriff nennen kann: eine Frage, die, wie weiter unten gezeigt werden wird, explizit von *L. Goldmann* gestellt und beantwortet wird.

¹⁷ Obwohl wir bei der Erörterung des Goldmann'schen Denkens darauf zurückkommen werden müssen, sei bereits an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß *L. Goldmann* den Begriff des „wissenschaftlichen Sozialismus“ dialektisch auffaßt und den „orthodoxen“ Marxisten den Vorwurf macht, ihn in den szientistischen Begriff einer „Wissenschaft im Indikativ“ umgewandelt zu haben, woraus sich nach *Goldmann*'s Meinung die Verkehrung der Praxis in eine „soziale Technik“ ergibt (s. Dialektische Untersuchungen, 214 und 215).

¹⁸ Gerade hier stößt er jedoch bei *L. Goldmann* auf energischen Widerspruch, der sich dabei auf den wesentlichen Charakter der auch in den Spätwerken *Marx*'ens zu findenden Hegelschen Gedanken stützt: „Selon lui (*Althusser*, H. B.), c'est à partir de L'Idéologie allemande que se situe le passage des écrits hégéliens de jeunesse à l'élaboration de la théorie scientifique marxienne et c'est dans L'Introduction à la Critique de l'économie politique que cette théorie apparaît entièrement développée. Or malheureusement c'est précisément ce texte – le premier text réellement et définitivement marxiste, selon Althusser – que se trouve l'affirmation la plus catégorique selon laquelle ce n'est pas l'anatomie de singe qui est la clé de l'anatomie de l'homme, mais inversement l'anatomie de l'homme qui permet de comprendre celle du singe. Bien entendu, là aussi, Althusser nous dira que c'est simplement un ancien élément hégélien qui survit encore dans un texte de natur essentiellement différente. Mais il va de soi que cette explication n'est pas suffisante“ (Le Centenaire du Capital. 314).

der Jugendjahre *Marx*, die er mit dessen humanistischer¹⁹ Periode gleichsetzt, unterscheidet *Althusser* bereits zwei verschiedene Phasen der Marx'schen Entwicklung; danach hat *Marx* in der ersten Periode seines Schaffens einen rationalistisch-liberalen Humanismus vertreten, der ihn stärker zu *Kant* und *Fichte* denn zu *Hegel* tendieren läßt, um in der zweiten dann, also in den Jahren 1842 bis 1845, *Feuerbachs* „gemeinschaftlichen Humanismus“, d. i. einen Humanismus der Entfremdung zu verteidigen, in dem eben diese Entfremdung als Moment der Entwicklung des menschlichen Wesens gesehen, die Unvernunft als Entwicklungsstadium der menschlichen Vernunft verstanden wird. Während der Mensch in der davorliegenden Phase wie eine „Freiheit als Vernunft“ aufgefaßt wurde, stellen sich nun bereits neue Aspekte ein, die sich in den Begriffen des „Gattungswesens“, der „Brüderlichkeit“, der „Gemeinschaft“ und der „konkreten Intersubjektivität“ u. a. manifestieren. Ab 1845 entwickelt *Marx* jedoch, wie *L. Althusser* mit seiner Deutung nachweisen zu können meint, eine neue Geschichtstheorie, die sich durch eine absolut neue Begrifflichkeit auszeichnet und einen konsequenten Bruch mit jeder philosophischen Anthropologie, sowie mit jedem philosophischen Humanismus²⁰ darstellt, insofern dieser letztere theoretische Ansprüche stellt. Der Humanismus trägt im Denken *Marx*' von nun an das Vorzeichen einer Ideologie, als welche er freilich nicht nur anerkannt, sondern sogar entschieden verfochten wird. *Marx* hat so, wie *Althusser* folgert, die Grenze von der Ideologie zur Wissenschaft überschritten²¹. Er vertritt einen theoretischen Anti-Humanismus, in dem *Althusser* die unaufhebbare Bedingung der absoluten Möglichkeit sieht, die menschliche Welt zu erkennen, was nicht nur auf dem Hintergrund seiner Zweiteilung von Ideologie (Humanismus) und Wissenschaft (Erkenntnis der menschlichen Welt) verständlich wird, sondern mit dieser gewissermaßen identisch ist. Dieser theoretische Antihumanismus spricht dem Humanismus als Ideologie eine bedingte Notwendigkeit zu, indem er ihn in seiner Geschichtlichkeit, d. i. in seiner geschichtlich determinierten Existenz und Bedeutung betrachtet und zu deuten versucht.

Von der bekannten, auf die praktische Umsetzung jedes einmal akzeptierten theoretischen Faktums bedachten Einstellung des Marxismus²² her ergibt sich aus der Anerkennung der Notwendigkeit der Ideologie die diesbezügliche „politische“ Applikation, welche die bestehenden ideologischen Formen (*Althusser* nennt hier die Religion, Moral, Kunst, Philosophie, das Recht und den Humanismus u. a.) einbezieht und für ihre Ziele nutzbar macht. Von hoher Wichtigkeit erscheint an dieser Stelle eine (den dritten Paragraphen) abschließende Behauptung der *Althusser*'schen Arbeit: „Eine (eventuelle) marxistische Politik der humanistischen Ideologie, das heißt: eine politische Haltung im Hinblick auf den Humanismus – eine Politik, die entweder die Ablehnung, oder die Kritik, oder die Anwendung, oder die Unterstützung, oder die Entwicklung, oder die humanistische Erneuerung der augenblicklichen Formen der Ideologie im ethisch-politischen Bereich sein kann – diese Politik ist also nur unter der absoluten Bedingung möglich, daß sie auf die marxistische Philosophie gegründet ist, deren Voraussetzung der theoretische Antihumanismus ist“²³. In diesem Satz stellt *L. Althusser* also die folgendermaßen konditionierte Reihe auf: theoretischer Antihumanismus – marxistische Philosophie – marxistische Politik der humanistischen Ideologie. Daraus lassen sich sowohl verschiedene Prämissen rekonstruieren als auch verschiedene Schlüsse herleiten, die das *Althusser*'sche Denken charakterisieren:

1. *Althusser* bejaht die exakte Trennung von Wissenschaft und Ideologie.

¹⁹ „Humanistisch“ besagt in diesem Zusammenhang den Versuch, das Wesen des Menschen als Basis einer strengen Geschichtsphilosophie zu nehmen.

²⁰ Der „philosophische Humanismus“ bedeutet für *L. Althusser* die Behauptung der Existenz des allgemeinen Wesens des Menschen, sowie dieses Wesens als Attribut der einzelnen Individuen (s. Für *Marx*, 176 f.).

²¹ Vgl. *F. Engels*, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft: Mit den beiden großen Entdeckungen *Marx*' (die materialistische Geschichtsauffassung und die Enthüllung des Geheimnisses der kapitalistischen Produktion vermittelt des Mehrwerts) „wurde der Sozialismus eine Wissenschaft“ (*Marx/Engels* – Studienausgabe, Fischer Bücherei Bd. 764, S. 163).

²² Vgl. die elfte *Feuerbach*-These *K. Marx*' , nach der die Philosophen die Welt nur verschieden interpretiert haben, wogegen es darauf ankommt, sie zu verändern.

²³ Für *Marx*, 181.

2. Während das menschliche Individuum seine Handlungen in der Regel vermittelt, nämlich vermittelt, durch die und in der Ideologie erlebt, muß der Ideologisierende, d. i. der sich des Instruments der Ideologie Bedienende des ideologischen Charakters, nämlich des Wesens der betreffenden Ideologie *bewußt* sein. Das aber impliziert bei einem marxistischen Grundsätzen folgenden Ideologisieren (d. i. reflektiertem Geschichtseinwirken) die theoretische Kenntnis der marxistischen Philosophie.

3. Die marxistische Philosophie (der „wissenschaftliche Sozialismus“) wird, indem der theoretische Antihumanismus als ihre Voraussetzung und Bedingung ausgegeben wird, von *Althusser* in den Status einer *Wissenschaft* erhoben²⁴. Das ist ein ganz entscheidender Punkt der vorliegenden Untersuchung: *Althusser bejaht* den objektiv-wissenschaftlichen, *negiert* mithin also den ideologischen Charakter des dialektischen Materialismus.

Während sich die marxistische Politik der humanistischen Ideologie (gemäß der Althusser'schen Darlegung) auf die objektive Wissenschaftlichkeit der marxistischen Philosophie stützt, wirkt der Humanismus, die Ideologie (mit ihrer Prädominanz der praktisch-gesellschaftlichen Funktionen), also letztlich die Praxis selbst wieder indirekt auf die Theorie zurück: Der Humanismus hat zwar keinen theoretisch-wissenschaftlichen Wert, wohl aber die Funktion, bestimmte wirkliche Probleme imaginär zu machen und auf die Notwendigkeit ihrer wissenschaftlichen Lösung hinzuweisen. *Althusser* nennt dies den Signalcharakter der (humanistischen) Ideologie. Der philosophische, d. i. theoretische Humanismus bedroht nach *Althusser* genau diese „Rückkoppelung“ von Theorie und Praxis, insofern er sich quasi selber genügt. Damit gefährdet er aber auch jene von *Marx* entdeckte Möglichkeit einer wissenschaftlichen, also ideologie-freien Erkenntnis. Die Ideologie tritt damit an die Stelle der Theorie und wird zu ihrem Ersatz²⁵, das Bedürfnis nach der Theorie wird, wie *Fr. Engels* es ausdrückt, für diese Theorie selbst genommen.

Interessant ist nun die Konsequenz des Althusser'schen Denkens, daß auch die Begriffe des „sozialistischen Humanismus“, die als solche Überbau-Probleme zum Gegenstand haben (*Althusser* nennt die Organisation des Staates, das moralische Leben u. a.), teilweise in diese Rubrik eines Theorie-Ersatzes fallen. *Althusser* wirft seinen ideologisierenden Zeitgenossen vor, sich mit einer Ideologie anstelle einer Wissenschaft zufriedenzugeben, dabei aber eben diese Ideologie zur Wissenschaft zu erheben. Die Gefahr einer solchen Zuflucht in die Ideologie sieht er dabei prinzipiell immer dann gegeben, wenn die historischen Aufgaben und Bedingungen auseinanderklaffen und einander nicht entsprechen. Die echte Probleme aufzeigenden Themen des „sozialistischen Humanismus“ können nicht durch eine neue Anthropologie, durch eine neue Wesensbestimmung des Menschen gelöst werden, wie es zur Zeit in der UdSSR geschehe²⁶, wo sich die marxistischen Theoretiker in steigendem Maße den Marx'schen Jugendwerken zuwenden. Nicht eine neue anthropologische Theorie, sondern einzig und allein neue Organisationsformen vermögen hier allein Abhilfe zu schaffen. Statt für eine restaurierte Philosophie des Menschen plädiert *L. Althusser* daher für eine lebendige, offene Diskussion mit Hilfe neu zu schaffender marxistischer: ökonomischer, politischer und ideologischer Termini, wobei er das Versäumnis der Aufstellung einer solchen zeitgemäßen Terminologie dem Dogmatismus und Opportunismus der marxistischen Denker selbst zur Last stellt.

Genau in diesem Punkt nun, nämlich in der Forderung nach einem vorbehaltlos offenen, neuen Begriffen und damit auch neuen Denkansätzen und Denkstrukturen folgenden Gespräch aller fortschrittlich gesinnten Kräfte, trifft sich die Position *Louis Althusser's* mit der *Lucien Goldmann's*, die im folgenden Paragraphen untersucht werden soll.

²⁴ s. *Althusser's* Trennung von Ideologie und Wissenschaft.

²⁵ *L. Althusser* nennt z. B. den Begriff des Personenkults, der nach seiner Auffassung ideologischer Natur ist; das dahinterstehende reale Problem hätte im konkreten Falle *Stalins* mit Hilfe der Analyse der Psychologie *Stalins* selbst geklärt werden müssen.

²⁶ „Für Marx“ ist im Jahre 1965 geschrieben.

III.

Lucien Goldmann entfaltet in seinen Werken (allerdings oft mehr implizit als explizit) ein ganz anders geartetes Bild des Humanismus und der Ideologie, wengleich damit keineswegs die Existenz gewisser Parallelen gelegnet werden soll.

Hat *Althusser* betont, daß die Ideologie keine „Verirrung“, sondern eine „wesentliche Struktur“ jeder klassegeprägten oder auch klassenlosen Gesellschaft darstellt, beziehungsweise sich zumindest dagegen gewehrt, die Ideologie ausschließlich als Propaganda und Lüge (als welche sie mit der Klassengesellschaft tatsächlich untergehen würde) zu verstehen, so erfährt sie bei *Goldmann* ihre Bestimmung als „falscher Bewußtseinsinhalt“, dem zum Trotz der Gang der Geschichte sich realisiert, sowie als (unvermeidbare) geschichtliche Teilperspektive. In diesem Punkt scheinen sich die Auffassungen *Goldmanns* und *Althusser*s zu treffen: Was beim letzteren das für jede Form des gesellschaftlichen Lebens gültige, d. i. vermittelte, von den Menschen gelebte Verhältnis zu den wahren Existenzbedingungen ist, scheint bei ersterem im Begriff der unvermeidbaren und damit auch von bleibender Dauer seienden, geschichtlichen Teilperspektive ausgedrückt zu werden, in der die Menschen jeder Epoche ihre Realität (also ihre Existenzbedingungen) sehen. Aber dieser Schein trägt! Weswegen wir weiter oben das entscheidende Wort „unvermeidbar“ in Parantese gesetzt haben.

Bleiben wir jedoch vorerst beim Problem der Teilperspektive. *L. Althusser* sprach davon, daß die Menschen die Ideologien als Objekte wahrnehmen, ohne daß sie durch ihr Bewußtsein hindurchgehen. *L. Goldmann* nennt die Ideologie eine Teilperspektive, also eine in ihrem Blickwinkel eingeengte Sicht der realen Gegebenheiten. An anderer Stelle vergleicht er die im gesellschaftlichen Bereich auftretende Ideologie mit dem individual-psychologischen Phänomen der „Verdrängung“²⁷ und meint, daß sie, die Ideologie, darin bestehe, daß die Menschen „im guten Glauben dazu neigen, ihr Denken und Handeln den Interessen ihrer Gruppe entsprechend zu deformieren“²⁸. Auch hier also wird man an *L. Althusser* erinnert. Für beide Denker stellt die Ideologie mithin eine spezifisch menschliche Form der Weltbewältigung dar, wobei sie für *Althusser* zwar einen durch die geschichtlichen Veränderungen bedingten (und diese auch ihrerseits wiederum bedingenden) Wandel erfahren kann, aber nichtsdestoweniger als Faktum zum Wesen menschlich-gesellschaftlichen Seins gehört und so notwendig ist, während sie für *Goldmann* in ihrer Existenz selbst nur ein rein geschichtliches Phänomen darstellt. Wo *Althusser* also ihre bleibende Notwendigkeit verteidigt, meint *Goldmann* in ihr eine das menschliche Zusammensein nur unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen charakterisierende und aus ihnen erwachsende Struktur sehen zu können, die im weiteren Verlauf der Weltgeschichte aufgehoben werden wird, und zwar durch das Tun des Menschen selbst: „Es geht darum, die wahre Gemeinschaft und Freiheit, die sozialistische Gesellschaft zu verwirklichen, die wohlgermerkt auch ein Ende bedeutet, aber nicht das Ende der Irrtümer – denn der Sozialismus bedeutet nicht das Ende der Geschichte –, sondern das Ende der Ideologien“²⁹ und der falschen Bewußtseinsinhalte“³⁰.

Aber diese Feststellung bedarf einer Präzisierung, die ihrerseits einen weiteren wesentlichen Unterscheidungspunkt zwischen den Ansichten beider Philosophen transparent macht. Der Sozialismus ist für *L. Goldmann* keineswegs als ein mit Sicherheit sich in der Zukunft realisierendes Ziel der menschlichen Geschichte ausgemacht, und das genau aus dem Grunde, den er auch schon für die vielleicht kommende Aufhebung der Ideologien geltend gemacht hat: durch die Freiheit des Menschen, durch sein freies Handeln. Sagte *L. Althusser*, daß das Handeln des Menschen nicht so sehr durch Bewußtsein und Freiheit bestimmt wird, so betont *L. Goldmann* gerade den freiheitlichen Charakter des menschlichen Tuns, das sich in seinen Zielen selbst zu bestimmen vermag: „Die Existenz des historischen Fortschritts wird nicht als kausale Notwen-

²⁷ Dialektische Untersuchungen, S. 21.

²⁸ ebenda.

²⁹ Es ist klar, daß „Ideologie“ hier so viel wie „Teilperspektive“ besagt, da der ihr von *Goldmann* an anderer Stelle zugesprochene zweite Bedeutungsgehalt (d. i. „falscher Bewußtseinsinhalt“) selbst daneben auftaucht.

³⁰ Dialektische Untersuchungen, 16.

digkeit, aber als eine dem menschlichen Handeln gegebene Möglichkeit behauptet, die in der Vergangenheit Wirklichkeit geworden ist und das Grundprinzip der menschlichen Handlungen bilden soll. Der historische Fortschritt ist bis jetzt das Ergebnis des menschlichen Handelns gewesen. Unser Verhalten kann und muß alles dafür tun, sein Weiterbestehen zu sichern³¹. Weder der Sozialismus noch die Aufhebung der Ideologien³² werden von L. Goldmann daher als Gewißheiten behauptet. Die Aufhebung der Ideologien hängt vom Bewußtseinsstand des Proletariats ab, in dem Goldmann ihrer Möglichkeit³³ nach die Klasse sieht, die zwar vorübergehend Ideologien unterworfen sein kann (z. B. Reformismus und Stalinismus!), die aber zu guter Letzt doch die Abschaffung der Unterdrückung und die Verwirklichung der klassenlosen Gesellschaft anstrebt, was gleichbedeutend damit ist, daß es nach ihm keine weitere Klasse mehr geben kann, die eine noch stärkere und weitgehendere Veränderung herbeiführen wollen könnte. Mit anderen Worten: das Proletariat ist der Möglichkeit nach die Klasse, die „eine wahre, vorbehaltlose Erkenntnis sowohl der physischen als auch der gesellschaftlichen Welt anstrebt“ und sich daher radikal und konsequent gegen jedwede, die Bedeutung der Wissenschaft leugnende Ideologie stellt³⁴. Dieser Aufgabe kann das Proletariat jedoch nicht gerecht werden, wenn es seine eigenen momentanen Ideologien nicht ablegt, sein mögliches Bewußtsein verwirklicht und damit genau jene revolutionäre Kraft entwickelt, die zum Aufbau des Sozialismus notwendig sein wird. Goldmann verschweigt nicht, daß das Proletariat nach seiner eigenen Auffassung zur Zeit – soweit es die „westlichen“ Länder betrifft – in die bestehenden Gesellschaftsstrukturen voll integriert ist und so seinen eigenen revolutionären Charakter im gleichen Maße verloren hat. Insofern daher Goldmann an der in der Zukunft möglichen Erreichung des Sozialismus festhält, übernimmt er selbst offenbar in der Folge unbewußt eine Ideologie, die bereits (wie er selbst feststellt) Bernstein, Kautsky und Lenin vertreten haben: die fehlende Spontaneität der revolutionären Einstellung des Proletariats verlangt seine Beeinflussung mittels der marxistischen revolutionären Ideologie von außen her³⁵.

L. Goldmann sieht denn auch in der Tat im dialektischen Materialismus die Ideologie einer Klasse, welche die Welt umformen will, und spricht ihm (gemäß der Althusserschen Ideologie-Definition) eine mehr praktisch-gesellschaftliche als theoretisch-wissenschaftliche Funktion zu. Als Ideologie unterliegt er jedoch auch zwangsläufig den Gesetzmäßigkeiten einer solchen: der dialektische Materialismus „fügt sich ein als Moment der Weltgeschichte, das durch sie natürlich aufgehoben werden wird“³⁶. Der dialektische beziehungsweise historische Materialismus konstituiert so in der Goldmannschen Sicht keineswegs eine ähnlich objektive Wissenschaft³⁷, als welche ihn Althusser hinzustellen versucht. Er erweist sich nach Goldmann vielmehr als eine

³¹ a. a. O., 317.

³² Letztlich sind ja beide im Ergebnis identisch.

³³ L. Goldmann betont ausdrücklich, daß das Proletariat seiner Meinung nach nur der Möglichkeit nach ein höheres Bewußtsein als die Bourgeoisie hat (s. Dialektische Untersuchungen, 111).

³⁴ Dieser Gedanke findet seine ihn bestätigende Erweiterung im „Centenaire du Capital“, wo Goldmann bei seiner anerkennenden Erörterung des R. Luxemburgschen Standpunktes feststellt, daß das Proletariat gegen alle Ideologien kämpfen muß, die nicht dem Sozialismus entsprechen (s. 322).

³⁵ s. Le Centenaire du Capital, 320; L. Goldmann unterscheidet übrigens: a) reaktionäre, b) fortschrittliche und c) sogar revolutionäre Ideologien. Erstere entsprechen dabei den konservativen, die zweiten und dritten den fortschrittlichen Klassen (s. Dialektische Untersuchungen, 21).

³⁶ Le dieu caché, S. 240; eine ganz ähnliche Meinung vertritt übrigens auch J. P. Sartre. In seinem Werk „Marxismus und Existentialismus“ schreibt er: „Sobald für alle ein Spielraum wirklicher Freiheit zum Leben jenseits der Produktion besteht, hat der Marxismus seine Zeit vollendet; es wird dann eine Philosophie der Freiheit an seine Stelle treten“ (Rowohlt's Deutsche Enzyklopädie, Bd. 196, S. 31).

³⁷ „Deswegen ist es absurd, heutzutage ohne weiteres von einer objektiven Erkenntnis der Geschichte und der Gesellschaft zu sprechen“ (Le dieu caché, S. 266).

Synthese von Seins- und Werturteilen (was übrigens nach seiner Auffassung für die Sozialwissenschaften insgesamt gilt, weswegen sie nicht radikal von den Ideologien zu trennen sind³⁸).

Wie sind nun mit dem bisher Gesagten jene Stellen in den „Dialektischen Untersuchungen“ zu vereinbaren, an denen *L. Goldmann* den dialektischen Materialismus als „die höchste Form des modernen Humanismus“³⁹ bezeichnet, beziehungsweise vom dialektisch-materialistischen oder auch marxistischen Humanismus spricht⁴⁰? Klingt dies nicht ganz so als würde *Goldmann* den Humanismus auf die Seinsweise eines ideologischen Faktums einschränken?

Nun, wir wissen vorläufig lediglich, was *L. Goldmann* unter einer Ideologie versteht. Es bleibt die Frage, was er mit dem Humanismus allgemein und dem „modernen Humanismus“ im besonderen meint. Hier erhält eine kurze Bemerkung in der Goldmannschen Doktorarbeit besonderes Gewicht: „Das humanistische Denken war lange mit der ökonomischen Entwicklung (des Bürgertums) verbunden“⁴¹. Wenn man diesen Satz zu jener (typisch marxistischen) Ansicht *Goldmanns* in Bezug setzt, daß die ökonomische Basis bis heute für das ideologische Leben der Menschen von vorrangiger Bedeutung ist⁴² (beziehungsweise auch zu der, daß es psychologische und *gesellschaftliche* Prozesse gibt, die in besonderem Maße ideologiefördernd sind⁴³), so wird klar ersichtlich, daß der Humanismus auch für *Goldmann* tatsächlich eine Art Ideologie darstellt. Allein unsere Frage hieß ja, ob *L. Goldmann* den Humanismus (in seinem Wesen) auf den Status eines ideologischen Phänomens einschränkt. Diese Frage ist damit noch keinesfalls beantwortet. Lesen wir zu diesem Zweck noch eine weitere Stelle der Goldmannschen Doktorarbeit: „Der moderne Humanismus ist der Versuch, eine immanente Religion des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft anstelle der positiven Religionen des transzendenten Gottes zu setzen“⁴⁴.

Damit schließt sich nun der Kreis; denn genau an dieser Stelle heißt es, sich an das zu erinnern, was *L. Goldmann* über den Sozialismus und über die sozialistische Gesellschaft sagt: Sie ist die Verwirklichung der wahren und großen menschlichen Gemeinschaft in Freiheit⁴⁵. Sicher: der Humanismus ist auch für *Goldmann* eine Ideologie, aber diese Ideologie macht nicht all das aus, was im Begriff des Humanismus gemeint ist. Die Ideologie des Humanismus ist (in der Goldmannschen Sicht) vielmehr auch als eine „Methode“ zu verstehen, d. i. als ein praktikabler Weg, der zu einer *Realität* hinführt, in welcher die Themen dieser Ideologie Wirklichkeit und der Weg somit überflüssig, die Ideologie hinfällig geworden sind; diese Realität, nämlich der gelebte, reale Humanismus, wird von *Lucien Goldmann* „Sozialismus“ genannt⁴⁶.

Die von ihm vertretene *offene* Entwicklung der Menschheitsgeschichte zwingt *Goldmann* zu der Feststellung, daß dieser realisierte Humanismus der sozialistischen Gesellschaft durchaus nicht gewiß ist, sondern vom freien Tun des Menschen abhängt. Das bedingt eine letzte wichtige Folgerung, die *L. Goldmann* denn auch in den „Dialektischen Untersuchungen“ zieht: Der materialistisch-dialektische Humanismus hat danach einerseits (im Bereich der Werturteile) die Freiheit und Glückseligkeit als Werte des bürgerlichen Humanismus übernommen, andererseits

³⁸ „Doch gerade weil der materialistisch-dialektische Denker die menschliche Wirklichkeit so genau wie möglich erkennen will, ist er sich auch der ‚ideologischen‘ Tendenzen der Wissenschaft bewußt, die zu den verschiedenen Epochen und selbst heute noch existieren. Er weiß, daß, vor allem in den Geisteswissenschaften, eine gefährliche Neigung besteht, von dem Handeln des Subjekts zu abstrahieren, und die Gesetze der aktuellen sozialen Welt als endgültig und ewig zu betrachten“ (Dialektische Untersuchungen, S. 23).

³⁹ S. 110.

⁴⁰ s. S. 10 ff., 13, 24, 249 u. a.

⁴¹ Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie I. Kants, Zürich, 1945, S. 32.

⁴² s. Le dieu caché, S. 26.

⁴³ Dialektische Untersuchungen, S. 21.

⁴⁴ S. 190.

⁴⁵ s. Dialektische Untersuchungen, S. 16 und 114.

⁴⁶ *Goldmanns* Auffassung entspricht damit dem bekannten, in den Manuskripten von 1844 zu findenden Worte *Marx*: „Kommunismus . . . Aneignung des menschlichen Wesens . . . dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus . . .“

aber auch den Ebenen des Verstandes und der Erfahrung den Bereich des Glaubens⁴⁷ und der Hoffnung hinzugefügt, den eine sinnvolle menschliche Praxis stets voraussetzt; insofern darf der materialistisch-dialektische Humanismus mit Fug und Recht ein *militanter* Humanismus genannt werden, der die seine Themen (die eine Synthese von Seins- und Werturteilen darstellen) realisierende Aktivität der Menschen impliziert.

IV.

Lucien Goldmann und *Louis Althusser* divergieren also – trotz des beiderseits in Anspruch genommenen marxistischen Selbstverständnisses – in wesentlichen Punkten in dem, was sie jeweils unter dem dialektischen Materialismus (Marxismus) verstehen: dies zu zeigen, war der Sinn der beiden vorangehenden, weitgehend darstellend gefaßten Paragraphen. Vor der abschließenden Kritik ihrer Positionen sei nun der Versuch unternommen, die gegenseitige Beurteilung und Einschätzung beider Denker anhand diesbezüglich explizit oder auch implizit Stellung nehmender Bemerkungen innerhalb ihrer Werke zu rekonstruieren, wobei allerdings von vornherein durch den begrenzten Umfang der vorliegenden Arbeit eine Vollständigkeit ausgeschlossen ist.

Von besonderem Interesse erweist sich in diesem Zusammenhang der Goldmannsche Artikel „Ideologie und Marxismus“. In ihm bemüht sich *L. Goldmann*, die (in seinen Augen) vier wichtigsten, wellenförmig auftretenden ideologischen Strömungen aufzuzeigen, die auf den Marxismus von Anfang an eingewirkt und ihn mitbestimmt haben:

- a) die teils gültigen, teils falschen ideologischen Momente der Hegelschen Philosophie in *Marxens* Denken selbst;
- b) der Positivismus, der seit dem Tode *Marx'* (praktisch mit dem „Anti-Dühring“ *Fr. Engels'*) bis in die Jahre 1922/1923 reicht;
- c) die (anti-positivistische) Hoffnung auf eine sofortige Revolution und die damit verbundene Verwirklichung der sozialistischen Gesellschaft (1917 bis 1923);
- d) die *Althusser'sche* Strömung, die – nach *Goldmann* – sowohl dem Marxismus insgesamt starke Impulse mitgeteilt hat und immer noch gibt, als auch in sich eine eigene marxistische Schule konstituiert.

Genau damit ist bereits grosso modo gesagt, was *L. Goldmann* von der Althusser'schen Philosophie hält: sie ist zweifelsohne eine sehr *bedeutsame* Ideologie, aber nichtsdestoweniger eben eine *Ideologie*, die er näherhin als positivistisch und mechanistisch (und das heißt letzten Endes auch ökonomistisch⁴⁸) bezeichnet⁴⁹.

Für *L. Goldmann* bildet *L. Althusser* den „marxistischen Flügel der nicht-genetischen Strukturalismus-Strömung“⁵⁰, während er, *Goldmann*, sich selber als genetischen Strukturalismus versteht⁵¹. Somit sieht *Goldmann* den schwerwiegendsten Unterschied zwischen *Althusser* und

⁴⁷ Der Begriff des „Glaubens“ bezeichnet in der Goldmann'schen Philosophie das menschliche Gesamtverhalten (attitude totale), nämlich:

- a) das Verständnis der sozialen Realität,
- b) den diese soziale Realität beurteilenden Wert (-Maßstab) und
- c) die eben diese soziale Realität verändernde Handlung.

⁴⁸ „Pour Althusser – et c'est une caractéristique de toutes les interprétations mécanistes du marxisme – le fait économique existe dans tous les ordres sociaux, dans tous les modes de production“ (Le Centenaire du Capital, S. 318).

⁴⁹ „Mais il se trouve que depuis quelques années nous assistons à une nouvelle forme – récente, beaucoup plus moderne – d'interprétation positiviste et mécaniste du marxisme, partie de France mais qui commence déjà à s'étendre au-delà des frontières. Je veux parler, vous en doutez bien, du courant althusserien“ (a. a. O., S. 326).

⁵⁰ ebenda

⁵¹ Der dialektische Materialismus ist für ihn übrigens gleichbedeutend mit einem allgemeinen genetischen Strukturalismus (s. Dialektische Untersuchungen, S. 284).

seiner eigenen persönlichen Position in der Beachtung beziehungsweise Außerachtlassung der Historizität, d. i. der Genese der Dinge und Ereignisse.

Dies sei an einem Beispiel erklärt, das *L. Goldmann* selbst in seinem Artikel als eines der Zentralprobleme der Althusser'schen Philosophie anführt und das des weiteren sehr gut die Differenz des beiderseits vertretenen Strukturalismus deutlich zu machen vermag: „Il y a au centre de la pensée d'Althusser, l'idée que ce sont les rapports de production qui créent les structures et assignent les rôles que remplissent les hommes et notamment les individus“⁵². Dagegen setzt *L. Goldmann* seine eigene Meinung, daß nicht die Strukturen als solche die Subjekte sind, sondern die Menschen selber, die ihrerseits allerdings durchaus in strukturierten Zusammenhängen stehen und auch in ihrem Bewußtsein und Verhalten direkt strukturiert sind. Nicht also die Strukturen, sondern die Menschen schaffen die historischen Gegebenheiten: „Ce sont les hommes qui créent le langage à l'intérieur d'une praxis rigoureusement structurée, et ce sont bien entendu les hommes qui, à l'intérieur de rapports de production ayant une structure significative précise, agissent, transforment la réalité et transforment ces rapports de production“⁵³. Die Behauptung, daß die Strukturen der Produktionsverhältnisse die eigentlichen Subjekte konstituieren, bedeutet dann, die Frage auszuklammern – und diesen Vorwurf erhebt *Lucien Goldmann* auch ausdrücklich gegenüber *Louis Althusser* und seinen Anhängern –, welches jene Subjekte sind, die ihrerseits die bestehenden Produktionsverhältnisse geschaffen haben; die Problemsicht wird also enthistorisiert, ungeschichtlich und die Genese des aktuellen Sachverhalts bleibt unberücksichtigt. Bei all dem übersieht *L. Goldmann* nicht, sondern stimmt hier voll und ganz *L. Althusser* bei, daß eine strukturanalytische Erörterung stets von einer sich im Gleichgewicht befindenden Struktur ausgehen muß. Aber dieses Ausgehen impliziert ein Weitergehen: die Analyse kann ihrem Objekt nicht in vollem Maße gerecht werden, indem sie es von seiner eigenen Entwicklung und seinen unvermeidbaren Veränderungen abstrahiert und damit ihm „entfremdet“. Nach den Veränderungen und der Genese eines realen (selbstverständlich immer strukturierten) Faktums zu fragen, ist aber – nach *Goldmann* – gleichbedeutend damit, die Frage nach den dabei verantwortlichen Subjekten zu stellen. Wenn nun in ihnen andererseits nur die Manifestationen der bestehenden Strukturen gesehen werden, d. h. konkret, wenn der handelnde und auf die strukturierte Realität verändernd einwirkende Mensch (der selbst zu dieser strukturierten und durch ihn verändert werdenden Realität gehört) als von dieser strukturierten Realität (nämlich den Produktionsverhältnissen) determiniert betrachtet wird, so heißt das nichts anderes, als daß die diesen Grundanschauungen folgende „Wissenschaft“ genaugenommen einem Zirkel unterliegt und in Wirklichkeit außerhalb der Probleme des Werdens angesiedelt, also unhistorisch ist und sich auf das Beschreiben konkreter vorliegender Strukturen beschränkt. Genau dieser Sachverhalt trifft nach dem *Goldmann'schen* Verständnis ähnlich wie bei *Levi-Strauss* und *Barthes* auch für *Foucault* und *Althusser* zu.

Aus dem strukturierten Ganzen der menschlichen Realität scheint nach *L. Althusser* – und das ist der zweite sich im Rahmen unserer Fragestellung als wichtig erweisende Vorwurf, den *L. Goldmann* ihm gegenüber erhebt – die Wissenschaft herauszufallen, insofern von ihr behauptet wird, daß sie objektiv sein und das heißt von jedwem ideologischen, d. i. innerhalb des Einflusses der Infrastruktur stehenden Denkens getrennt werden kann. Die Wissenschaft stellt

⁵² *Le Centenaire du Capital*, S. 237; wiewohl *L. Goldmann* hier keine belegenden Zitate liefert, genügt es, „Für Marx“ zu lesen, um die Berechtigung dieser Behauptung nachgewiesen zu finden. So heißt es dort zum Beispiel:

„Als Beispiel für dieses komplexe, strukturierte Ganze möge die Gesellschaft dienen. Die ‚Produktionsverhältnisse‘ sind dort nicht das reine Phänomen der Produktivkräfte. Sie sind auch ihre Existenzbedingungen; der Überbau ist nicht das reine Phänomen der Struktur; er ist auch ihre Existenzbedingung. Das ergibt sich aus dem von Marx formulierten Prinzip: daß nirgends eine Produktion ohne Gesellschaft existiert, d. h. ohne soziale Verhältnisse; daß die Einheit, über die man unmöglich hinausgehen kann, die eines Ganzen ist, in dem, wenn die Produktionsverhältnisse tatsächlich als Existenzbedingung die Produktion haben, die Produktion selbst als Existenzbedingung ihre Form hat: die Produktionsverhältnisse“ (S. 151 und 152); vgl. auch: *L. Althusser: Lire le Capital*, Bd. II, Kap. 8.

⁵³ *Le Centenaire du Capital*, S. 328.

in *Althusser's* Philosophie – wie *L. Goldmann* meint – fälschlicherweise *keine* Suprastruktur dar. Dahinter steht – immer nach *Goldmann* – genaugenommen ein versteckter *Objektivismus*, der die Tatsache außer acht läßt, daß es in den Humanwissenschaften eine (partielle) Identität von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt gibt: Die wie auch immer geartete Struktur (Wissenschaft) existiert nicht außerhalb des Menschen, sondern bezieht diesen stets mit ein. Das bedeutet einerseits, daß jede menschliche Gegebenheit nur unter Einbeziehung einer ihre strukturellen Aspekte berücksichtigenden Analyse als wirklich erforschbar angesehen werden kann, andererseits aber auch, daß diese Studie selbst niemals den Anspruch auf eine echte Objektivität stellen kann.

Althusser's Deutung des späten *Marx*, gemäß der seine nach 1845 geschriebenen Werke als das erste Überschreiten der Grenze zwischen der Ideologie und Wissenschaft aufgefaßt werden müssen, stößt daher bei *L. Goldmann* auf entschiedenen Widerspruch (*Goldmann* betont ausdrücklich, daß er weder mit der bekannten Zweiteilung der *Marx'schen* Schriften, die *Althusser* durchführt, noch mit dem Prädikat „objektiv-wissenschaftlich“ für die Spätwerke *Marx's* einverstanden ist⁵⁴). *Goldmann* sieht keinen so entscheidenden Einschnitt zwischen den vor beziehungsweise nach 1845 datierten *Marx'schen* Werken. Für ihn gehört vielmehr der junge wie auch der späte *Marx* zu jenen Philosophen, deren Arbeiten durch eine organische Einheit von Seins- und Werturteilen gekennzeichnet sind und gerade dadurch eine – und zwar die höchste – Form des modernen Humanismus konstituieren.

Genau diese Behauptung ist die Grundlage des Hauptvorwurfes, der aus den *Althusser'schen* Schriften (als implizit gegeben) gegenüber *L. Goldmann* herausgelesen werden kann. *Goldmann* anerkennt die Möglichkeit und sogar die Bedeutung eines philosophischen Humanismus (nicht zuletzt ist sein eigenes Denken als ein solcher Beitrag zu verstehen); dafür spricht auch seine positive Haltung gegenüber dem jungen *Georg Lukacs*, dessen Philosophie, die er einen systematischen philosophischen Humanismus nennt⁵⁵, für ihn den einzig möglichen Ausgangspunkt einer Restauration des marxistischen Denkens darstellt⁵⁶.

L. Althusser sieht im philosophischen Humanismus ganz im Gegenteil eine gefährliche Bedrohung jener „Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis“⁵⁷, die *K. Marx* als geistiges Erbe hinterlassen hat. So gesehen kann der Satz: „Nach wie vor *Marx* trifft man in der wirklichen Welt Philosophien vom Menschen, und heute sind gewisse *Marxisten* selbst versucht, die Themen eines neuen theoretischen Humanismus zu entwickeln“⁵⁸ als direkt auf *L. Goldmann* gemünzt verstanden werden, womit seine Position selbst als ideologisch charakterisiert wäre, was seine Wiederholung und damit auch Bestätigung darin findet, daß *L. Althusser* nur wenige Seiten weiter bemerkt, daß „nur eine ideologische Weltanschauung Gesellschaften ohne Ideologien erdenken konnte“⁵⁹, während der Historische Materialismus es sich nicht vorstellen kann, daß der Kommunismus ohne Ideologien auskommen wird.

V.

Ist der Humanismus eine Ideologie? Sowohl *Louis Althusser* als auch *Lucien Goldmann* geben auf diese Frage eine Antwort: Beide sagen ja und beide fügen letztlich ein erklärendes und erweiterndes Nein hinzu.

Für *L. Althusser* ist der Humanismus in allen seinen geschichtlichen Spielarten eine Ideologie, und selbst der abstrakte Begriff des „realen Humanismus“ steht zur Bezeichnung einer prak-

⁵⁴ Indem er das Werk *L. Althusser's* zu bestimmen versucht, schreibt er so u. a.: „Je dis donc une critique globale de tout cet ensemble théorique qui se trouve dans l'oeuvre du jeune *Marx* que – selon moi – dans l'oeuvre du *Marx* adulte (mais là-dessus, je ne suis pas d'accord avec *Althusser*) comme étant non scientifique (Le Centenaire du Capital, S. 326).

⁵⁵ Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie I. Kants, S. 241.

⁵⁶ s. Dialektische Untersuchungen, S. 229.

⁵⁷ Für *Marx*, S. 194.

⁵⁸ Für *Marx*, S. 180.

⁵⁹ a. a. O., S. 182; vergessen wir nicht, daß *L. Goldmann* genau diese Auffassung vertritt.

tischen, ideologischen Lösung da. Die Ideologie als solche aber ist ihrerseits die dem menschlichen Wesen eigene und somit notwendige Art, sein wahres Verhältnis zu seinen wirklichen Existenzbedingungen zu *leben*. Die Ideologien sind die „Welten“, welche sich die Gesellschaften als die eigentlichen Subjekte der Geschichte schaffen: existente „Welten“ und doch nicht die *reale Welt*.

Ein Gleiches gilt für die „Welt“ des wie auch immer gearteten Humanismus. Sie ist – im Aspekt des das wirkliche Verhältnis überdeterminierenden imaginären Verhältnisses zu den Existenzbedingungen – diese vom Menschen gelebte, und das heißt gewollte, ersehnte und erhoffte Realität, nicht aber die objektive Wirklichkeit selbst, die von der Wissenschaft erfaßt werden soll. *Althusser* setzt die Existenz einer solchen objektiven Wissenschaft auch für die Erkenntnis der menschlichen Gegebenheiten voraus: den Dialektischen Materialismus (d. i. auch die nach 1845 geschriebenen Werke *K. Marx*⁶⁰). In ihm sieht er ein ideologiefreies (antihumanistisches) Denkgebäude, das, indem es die Erkenntnis der wahren Fakten ermöglicht beziehungsweise selber ist, demjenigen, der sich diese Erkenntnis aneignet, die wirklich bestehenden Strukturzusammenhänge und das heißt auch die Ideologien seiner eigenen Gesellschaftsordnung bewußt werden läßt und ihn in die Lage versetzt, diese Ideologien instrumental zur Veränderung der Realität (der Gesellschaft) einzusetzen: zum Beispiel in einer „Politik der humanistischen Ideologie“.

Eben diese so entworfene „Faktizität“, in der allein der Wissenschaftler und der Ideologisierende wahre, nämlich sich ihrer Verhaltens- und Denkweisen bewußte Menschen sind, würde *L. Goldmann* als eine enthumanisierende Sicht der Realität ablehnen, da sie den Durchschnittsmenschen, das nicht wissenschaftlich arbeitende, aber die Ideologien ertragende Individuum als – sowohl durch die eigene Strukturiertheit der Person wie auch durch die äußere Struktur der Ideologie – determiniertes Wesen begreift, dessen Handlungs- und Denkformen von den Produktionsverhältnissen oder, allgemeiner gefaßt, von den Existenzbedingungen diktiert werden. Sicherlich würde sich *L. Althusser* gegen diesen Angriff wehren und zeigen, daß sich jene besagten Ideologie-Strukturen nicht von außen aufdrängen, sondern ganz im Gegenteil die Instanzen der wahren geschichtlichen Subjekte, nämlich der Gesellschaften sind. Allein dieses Gegenargument ist nur von scheinbarem Gewicht, denn einerseits bleibt der Einzelmensch dabei unberücksichtigt und andererseits werden diese Gesellschaften gerade dadurch näher bestimmt, daß in ihnen die Produktionsverhältnisse nicht das reine Phänomen der Produktivkräfte, sondern auch ihre Existenzbedingungen sind: es besteht ein unaufhebbarer Wechselbezug, es liegt ein „schon gegebenes, komplex strukturiertes Ganzes“⁶⁰ vor. Der Mensch verbleibt letztlich innerhalb dieser komplex strukturierten Ganzheit und ist, so gesehen, determiniert, also unfrei, d. i. entmenschlicht⁶¹. *L. Althusser* lehnt zwar nicht jedes Subjekt ab, aber die von ihm akzeptierten Subjekte – die Gesellschaften – sind in Wirklichkeit menschlich-entweste, vom Menschen abstrahierte Strukturen, *objektiviert*.

An dieser Stelle verbliebe *L. Althusser* noch der negierende Einspruch, daß der Begriff der „Entmenschlichung“ bereits von einem festen Bild des Menschen, von einer Anthropologie, von einer bestimmten Vorstellung vom Wesen des Menschen ausgehe, die einer objektiven Wissenschaftlichkeit im Grunde stets im Wege gestanden habe. Aber gerade diese Ablehnung ist anfechtbar und muß sogar angezweifelt werden, wenn das Leben des Menschen, sein Schaffen und Denken (auch sein *wissenschaftliches* Bemühen) sinnvoll sein sollen. Den Nachweis dazu zu liefern, ist *L. Goldmanns* ganzes Bestreben. *L. Goldmann* verneint – zumindest in der aktuellen Situation – die Möglichkeit einer wirklich objektiven Erkenntnis der menschlichen Realität und stützt sich dabei auf die (partielle) Identität von Subjekt und Objekt. Für ihn ist auch das Werk des späten *Marx* keine rein objektive, praxis-(infrastruktur-)losgelöste Theorie, sondern vielmehr eine dialektische Einheit von Seins- und Werturteilen, die einen Weg zu dem Ziel weisen will, das *Goldmann* die sozialistische Gesellschaft nennt, in der die Ideologie des Humanismus Wirklichkeit und die Ideologie aufgehoben sein wird. *Goldmann* wehrt sich heftig dagegen, die soziale Realität zu enthumanisieren, was eben diese Realität auf mechanisch ablaufende

⁶⁰ *L. Althusser*: Über die marxistische Dialektik, Kap. 4, in: Für *Marx*, S. 137–145.

⁶¹ Nach *Althusser* ist das Handeln der Menschen nicht durch Bewußtsein und Freiheit, sondern durch die Ideologien, also durch Strukturen bestimmt.

Strukturkomplexe reduzieren und die menschliche Freiheit ausschließen würde. Insofern kann auch *Goldmann* zu Recht behaupten, daß *Althusser* genaugenommen kein eigentliches *Subjekt* mehr anerkennt. Denn jene gesellschaftlichen Subjekte *Althusser*s sind keine *frei* handelnden Gemeinschaften personaler Individuen, sondern selber wiederum nur strukturierte Gegebenheiten und Teile des umfassenderen „schon gegebenen komplex strukturierten Ganzen“.

*Goldmann*s Denken dagegen folgt dem in seiner Doktorarbeit formulierten Grundsatz, daß jede Philosophie letzten Endes eine Anthropologie sei⁶². Seine Philosophie insgesamt ist ein eindrucksvolles Plädoyer zugunsten eines durch den bewußt und frei handelnden Menschen selbst zu verwirklichenden Humanismus, der in der Phase seiner Verwirklichung, aber auch in seiner (vielleicht) zukünftigen Realität stets den Glauben und die Hoffnung der Menschen an ihre eigene Zukunft, an den Sinn ihres Daseins, die „Wette“ auf ihr Tun impliziert.

Interessant ist nun die Tatsache, daß sich beide Denker gegenseitig „vorwerfen“, ideologisch zu argumentieren, wobei *L. Goldmann* den objektivistisch-(positivistisch-)mechanistischen Charakter der *Althusser*schen Position hervorhebt, während *Althusser* sich in seiner Beurteilung des *Goldmann*schen Standpunktes gerade davon leiten läßt, daß *Goldmann* einen philosophischen Humanismus und die Möglichkeit einer zukünftigen ideologiefreien Gesellschaft vertritt.

Die Frage, die sich aus dieser paradoxen Situation ergibt, und deren negative Beantwortung *Althusser* zum einen in seiner Behauptung eines Fortbestehens der Ideologien auch in der klassenlosen Gesellschaft Recht geben, zum anderen aber auch zugleich seine objektiv-wissenschaftliche Deutung der *Marx*schen Spätwerke und damit sein Postulat der Möglichkeit einer objektiven Humanwissenschaft ad absurdum führen würde⁶³, ist, ob eine Philosophie überhaupt jemals von jedweder ideologischen Tendenz frei sein kann. Denn wenn *L. Goldmann* einerseits meint, daß selbst die (Human-)Wissenschaften nicht streng von den Ideologien zu trennen sind, so gilt dies in noch weit stärkerem Maße für die (gemäß seiner eigenen Erklärung letztlich stets anthropologisch ausgerichtete) Philosophie; und wenn *L. Althusser* andererseits in seinem Vorwort „an die deutschen Leser“ seine in „Für *Marx*“ gesammelten philosophischen Essays „nicht nur (als das Resultat einer gelehrten oder spekulativen Forschung“, sondern auch gleichzeitig als einen „Eingriff in eine bestimmte Lage“ bezeichnet, so wird deutlich, daß beide Philosophen ihre theoretischen Arbeiten auch praktisch-gesellschaftlich wirksam, d. i. ideologisch verstehen.

Wenn nun daraus berechtigterweise gefolgert werden kann, daß die Philosophie nie völlig ideologiefrei⁶⁴ sein kann, das heißt immer von einer gewissen (wenn auch selbstverständlich sehr unterschiedlichen) aktuellen Relevanz und damit praxisbezogen ist, so macht sich von daher ein erneutes kritisches Bedenken des Inhalts der elften Feuerbach-These *Marx*ens erforderlich: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern“, die in dieser Perspektive ihren „Stachel“ zu verlieren scheint.

Wie sehr sich ihr formaler Weg, ihre Problemsicht und ihre Interessensaspekte auch unterscheiden mögen, wie stark auch ihre philosophische Gegnerschaft ausgeprägt sein mag, *Lucien Goldmann* und *Louis Althusser* treffen sich letztlich doch in ihrem eigentlichen Anliegen:

L. Althusser spricht vom „realen Humanismus“ als dem notwendigen Programm, dessen zu verwirklichender Gegenstand die Realität selbst konstituiert, *L. Goldmann* postuliert den „Glauben“, d. i. die wertende Erkenntnis und Veränderung der menschlichen Realität zur sozialistischen Gesellschaft. Und für beide ist diese zukünftige humanistische Realität oder, mit anderen Worten, dieser zukünftige realisierte Humanismus keine absolute Gewißheit: *Althusser*s „realer Humanismus“ ist eine ideologische Lösung und schließt daher das imaginäre Verhältnis des Menschen zur Realität, d. i. den Wunsch, die Sehnsucht nach ihrer sich humanisierenden Realisierung ein, *Goldmann*s „Glaube“ ist ohne die Hoffnung nicht denkbar. Beide nennen den Humanismus eine Ideologie, aber beider Philosophieren ist im Grunde das geistige Bemühen, zur Verwirklichung einer humanistischen Zukunft der Menschheit beizutragen, die Ideologie Wirklichkeit werden zu lassen. Das eliminiert zwar nicht ihre Differenzen, integriert sie aber nichtsdestoweniger beide in die große Tradition des abendländischen Denkens.

⁶² Le dieu caché, s. S. 16.

⁶³ Wobei aber der spezifische Bedeutungsgehalt seines Ideologie-Begriffes zu berücksichtigen ist.

⁶⁴ In diesem Zusammenhang ist nicht zu vergessen, daß nach der *Althusser*schen Formulierung die Ideologie auch ein Instrument der „reflektierten Geschichtseinwirkung“ ist.