

Bewußtsein

(Wolfgang Fritz Haug)

Vielleicht die "selbstverständlichste" Kategorie des modernen Denkens, deren Bedeutung zudem unmittelbar klar scheint: als innere Repräsentation des Akteurs meint sie die Weise, in der irgendetwas *für uns da ist*, einschließlich unserer selbst, von dem wir es unterscheiden. Heidegger substituiert sie, dieser Artikulation folgend, durch *Dasein*, Sartre durch *Für-sich*. Das reagiert auf Nietzsches Angriff auf den philosophischen Status und die Kompetenz des "Bewußtseins" ("das meiste bewußte Denken eines Philosophen ist durch seine Instinkte heimlich geführt", *Jenseits ...*, Aph. 3), der seinerseits auf marxistische Ideen reagierte, die er vermutlich über Engels' *Anti-Dühring* kannte. - Zur Veränderung menschlichen Selbstverständnisses hinsichtlich des Status des Bewußtseins führte vor allem Freuds Erforschung des Unbewußten, von Althusser (1976, 35) dahingehend zusammengefaßt, "daß das menschliche Subjekt dezentriert ist, konstituiert durch eine Struktur, die ebensowenig ein 'Zentrum' besitzt - es sei denn im imaginären Verkennen des 'Ich', d.h. in den ideologischen Formationen, in denen dieses sich 'anerkennt/wiedererkennt". Zentral für die Selbstausslegung des klassischen bürgerlichen Subjekts und "der eigentliche Proteus der Philosophie" seiner Epoche (Cassirer² 1954, 57) war die Kategorie Bewußtsein. In der Rezeptionsgeschichte der marxischen Kritik des Bewußtseinsdiskurses spiegelt sich zugleich das Schicksal des Marxschen Projekts.

1. In der *Deutschen Ideologie*, einem (erst 1932 in Moskau veröffentlichten) marxistischen Gründungstext, unterbricht Marx den philosophischen Bewußtseinsdiskurs schneidend: "Die Phrasen vom Bewußtsein hören auf, wirkliches Wissen muß an ihre Stelle treten." (DI, MEW 3, 27) Das zielt auf den kategorialen Status von "Bewußtsein" und auf die philosophische Grammatik. Um diese zu sprengen, wird sie in einer komplexen Operation genetisch rekonstruiert und sozial verortet. Ein neuer kategorialer Rahmen taucht auf: Produktionsweise, Reproduktion und Lebensweise, Produktivkräfte, Arbeitsteilung und Verkehrsform bzw. Produktionsverhältnisse (ebd., 21, 25), Eigentumsformen und damit zusammenhängende Formen der "Betriebsweise ... der Arbeit", Klassenverhältnisse verankert (22), schließlich, diese reproduzierend, der Staat (27). In einer Auffächerung historischer "Grundtatsachen" (Produktion von Lebensmitteln, Erzeugung neuer Bedürfnisse, Familie, der Produktionsweise entsprechende "Weise des Zusammenwirkens"), die als "Momente" bzw. "Seiten der ursprünglichen, geschichtlichen Verhältnisse", ausdrücklich nicht als "verschiedne Stufen zu fassen" sind (28f), folgt B. an fünfter (und letzter) Stelle - wobei als dessen Wirklichkeit die *Sprache* begriffen wird. "Jetzt erst ... finden wir, daß der Mensch auch 'B.' hat. Aber auch dies nicht von vornherein, als 'reines' B. Der 'Geist' hat

von vornherein den Fluch an sich, mit der Materie 'behaftet' zu sein, die hier in der Form von bewegten Luftschichten, Tönen, kurz der Sprache auftritt. Die Sprache ist so alt wie das B. -- die Sprache *ist* das praktische, auch für andre Menschen existierende, also auch für mich selbst erst existierende wirkliche B., und die Sprache entsteht, wie das B., erst aus dem Bedürfnis ... des Verkehrs mit andern Menschen." (30) Dem liegt der Gedanke zugrunde, daß Sprache und menschliche Verhältnisse eine Konstitutionsgemeinschaft bilden. "Für das Tier existiert sein Verhältnis zu andern nicht als Verhältnis. Das B. ist also von vornherein schon ein gesellschaftliches Produkt und bleibt es" (30f).

Jene allgemeine Grundstruktur staatlich reproduzierter Klassengesellschaften aber bedingt - und ist bedingt durch - eine bestimmte Positionierung geistiger Aktivitäten: "Die Teilung der Arbeit wird erst wirklich Teilung von dem Augenblicke an, wo eine Teilung der materiellen und geistigen Arbeit eintritt." Eine Notiz am Rande des Manuskripts deutet an, was Marx unter dieser ersten die Menschen gründlicher teilenden "Arbeitsteilung" in der Geschichte versteht: "Erste Form der Ideologen, *Pfaffen*, fällt zusammen." (31) Gemeint sind jene Institutionen der Herrschaftsreproduktion, die Engels später als ideologische Mächte (vgl. MEW 21, 302) und Althusser als "ideologische Staatsapparate" begreifen wird. Auch hängt diese "Arbeitsteilung" mit jener anderen Teilung zusammen, in der beschlossen liegt, "daß der Genuß und die Arbeit ... verschiedenen Individuen zufallen" (ebd., 32). In solcher Stellung über der Gesellschaft "*kann* sich das B. wirklich einbilden, etwas Andres als das B. der bestehenden Praxis zu sein, *wirklich* etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen - von diesem Augenblicke an ist das B. imstande, sich von der Welt zu emanzipieren und zur Bildung der 'reinen' Theorie, Theologie, Philosophie, Moral etc. überzugehen" (MEW 3, 31). Nachdem "das spätere B. den früheren Individuen unterschoben [wurde] ... war es möglich, die ganze Geschichte in einen Entwicklungsprozeß des Bewußtseins zu verwandeln" (MEW 3, 69). Aber erst auf bürgerlicher Grundlage - und diese Spezifik, die in den *ThF* 9 und 10 anklingt, arbeitet Marx im Kontext als Herrschaft des Privateigentums heraus (vgl. ebd., 65-68) - entsteht jener binäre Kode von "Innen" und "Außen", der dem "Bewußtsein" seinen kategorialen Ort zuweist. Ein Rückblick ist angebracht:

2. Das aristotelische Denken legt die menschliche Wirklichkeit in ein hierarchisiertes mehrgliedriges Instanzenpiel auseinander, das die patriarchalischen Geschlechterverhältnisse und die Sklaverei zugleich nachbildet und legitimiert. Ausgehend vom Aufbauverhältnis von Sinneswahrnehmung (*aisthetis*), Erinnerung und Erfahrung, das die Menschen bis zu einem gewissen Grade mit den Tieren gemein haben, gruppiert die *Metaphysik* die Kategorien polar zwischen einem männlich konnotierten formativen Prinzip, dem *eidōs*, und einem weiblich konnotierten Material, der *hylē* (*Met* 988a), analog zum Verhältnis des Arbeiters zum Arbeitsgegenstand: "Nicht das Holz macht ein Bett ..., sondern etwas anderes ist Ursache der Veränderung" (*Met* 984a, 24f). In dieser Gedankenwelt gibt es Konzepte für selbstbezügliches Wissen (vgl. Diemer 1971, 889), aber weder einen einheitlichen Begriff, noch gar eine strukturierende Innen-Position im Gegensatz zum Äußeren. -- Erst das moderne Bürgertum hat den Bewußtseinsdiskurs konsequent durchgeführt. Der B.-Begriff "ist nach allgemeiner Auffassung durch Descartes konstituiert" und zum "zentralen anthropologischen Begriff", "Wesenskonstituens des Menschen", gemacht worden (ebd., 890). Descartes verwendet 1642 zwar noch keinen einheitlichen Term (er

spricht von *cogitatio*, Denken, *res cogitans*, denkende Substanz, *mens*, Geist, *consci-
 esse*, bewußt sein, und nur gelegentlich von *conscientia*), schafft aber die einheitliche
 Strukturstelle und Instanz des *Inneren* als eines aktiven Prinzips, mit dem *Ich* als Akteur
 (und der Körperwelt als äußerem Gegenüber), die bei seinen Nachfolgern der B.-Begriff
 besetzen wird. Der diesen Begriff prägende Dualismus von Innen- und Außenwelt läßt sich
 nur durchführen unter systematischer Absehung von der Praxis. Spinoza beginnt seine
 Darstellung des cartesischen Denkens (1663) definitorisch mit diesen Gründungsbedin-
 gungen des B.-Diskurses: "Ich fasse all das, was in uns ist bzw. dessen wir uns unmittelbar
 bewußt sind, unter dem Begriff des Denkens zusammen." Er expliziert: "etwa alle Wir-
 kungsweisen des Willens, des Verstandes, der Einbildung und der Sinne". Das Wort
 "unmittelbar" soll die Bedeutung haben, "das auszuschließen, was aus diesen folgt", näm-
 lich Tätigkeit, Praxis. Der Geist erhält als sein Gegenüber den Körper. - Nachdem zu Be-
 ginn des 18. Jahrhunderts Christian Wolff (1719) das Substantiv B. in 4 Schreibweisen
 eingeführt hat, kann Kants *Anthropologie* (1798) wie selbstverständlich mit dem B. begin-
 nen. Das B. konstituiert den Menschen als Ich und Person gegenüber von "*Sachen*, der-
 gleichen die vernunftlosen Tiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten
 kann": Daß er "in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alles
 andere auf Erden ... Dadurch ist er eine *Person*". Besitzt B. hier den anthropologischen
 Status des entscheidenden materialen Wesensmerkmals "des" Menschen, so in der *Kritik
 der reinen Vernunft* (1781/1787) den einer fundamentalen Denknötwendigkeit: die tran-
 szendentale "Einheit des Bewußtseins" (B 137) bzw. des "Selbstbewußtseins" (B 132) ist
 dasjenige, was Gegenstandsbezug und Objektivität verbürgt "und worauf folglich selbst
 die Möglichkeit des Verstandes beruht" (B 137). "Einheit der Synthesis nach empirischen
 Begriffen" wäre bloß zufällig; "gründeten diese sich nicht auf einen transzendentalen
 Grund der Einheit, so würde es möglich sein, daß ein Gewühle von Erscheinungen unsere
 Seele anfüllte, ohne daß doch daraus jemals Erfahrung werden könnte." (A 111) "Der
 synthetische Satz: daß alles verschiedene *empirische* Bewußtsein in einem einigen Selbst-
 bewußtsein verbunden sein müsse, ist der *schlechthin* erste und synthetische Grundsatz
 unseres Denkens überhaupt. Es ist nun aber nicht aus der Acht zu lassen, daß die bloße
 Vorstellung *Ich* in Beziehung auf alle anderen (deren kollektive Einheit sie möglich
 macht) das transzendente Bewußtsein sei." (A 118) - Auch Hegels *Phänomenologie des
 Geistes* -- die "durch die Bewegung des Begriffs die vollständige Weltlichkeit des B. in
 ihrer Notwendigkeit umfassen" soll (Vorrede, 31), den "die Reihe seiner Gestaltungen,
 welche das Bewußtsein auf diesem Wege durchläuft, ist vielmehr die ausführliche Ge-
 schichte der *Bildung* des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft" (Einl, 67) - beginnt im 1.
 Kapitel mit B., Ich und Gegenstand. Der Anspruch ist, "durch eine Vergleichung seiner
 mit sich selbst", kraft des am Bewußtsein selbst gegebenen Maßstabs, also durch imma-
 nente Kritik, dem Übergang von einer Bewußtseinsgestalt zur nächsten auf die Spur zu
 kommen und so deren "ganze Folge" zu durchlaufen, bis der Punkt des "absoluten Wis-
 sens" erreicht sein soll, einem Zustand letzter spekulativer Identität, wo das B. "seinen
 Schein ablegt, mit Fremdartigem ... behaftet zu sein" (PhG, Einl.). - Diese Programm
 sprengen Marx und Engels, indem sie Hegel vorwerfen, "zunächst die Individuen in 'das
 B.' [und die] Welt in 'den Gegenstand' ver[wa]ndelt" zu haben, "wodurch die Mannigfal-
 tigkeit des Lebens und der Geschichte sich auf ein verschiedenes Verhalten 'des Bewußt-

seins' zu 'dem Gegenstände' reduziert" usw. (MEW 3, 138). Etwa zur gleichen Zeit wie die *ThF* (und im selben Heft) notierte Marx vier rudimentäre Thesen unter dem Titel *Hegelsche Konstruktion der Phänomenologie* (MEW 3, 536). Die 1. These benennt die zugrundeliegende Vertauschung: "Selbstbewußtsein statt des Menschen"; die 2. These benennt den daraus folgenden Bedeutungsverlust der Sachunterschiede, weil sie nur als "Selbstunterscheidung" der Subjekt-Substanz des B. gefaßt werden; die 3. These zeigt, daß Hegel daher die "Aufhebung der *Entfremdung* identifiziert mit Aufhebung der *Gegenständlichkeit*"; die 4. These hält Hegel vor, daß er die Aufhebung "des Gegenstandes als Gegenstandes des Bewußtseins identifiziert mit ... der vom Denken unterschieden sinnlichen *Aktion, Praxis und realen Tätigkeit*". Dieser Hegelkritik ist die Kritik am Hegelkritiker Feuerbach eingeschrieben, der die Grundfrage der Bewußtseinsphilosophie zwar materialistisch entscheidet, aber auf ihrem theoretischen Terrain verbleibt. Das "B. im strengen Sinne", mit dem er das *Wesen des Christentums* (1841) beginnen läßt, wird sogar als Fähigkeit zur Wissenschaft, letztlich zur "reinen" philosophischen Anschauung gefaßt und schroff der praktischen Nützlichkeit entgegengestellt, die "den Juden" im Gegensatz zu "den Griechen" zugeschrieben wird (Kap. 12). "Aber die höchste Form der Selbstbejahung, die Form, welche selbst eine Auszeichnung ist, eine Vollkommenheit, ein Glück, ein Gut, ist das B." (Feuerbach, *Wesen*, Kap. 1) Entsprechend hält Marx ihm vor, daß er "nur ein richtiges Bewußtsein über ein *bestehendes* Faktum hervorbringen" will (MEW 3, 42), daß er "die Bedeutung der 'revolutionären', der 'praktisch-kritischen' Tätigkeit" nicht befreift (*ThF*, MEW 3, 5).

3. Die Marxsche Kritik des bewußtseinsphilosophischen Diskurses und seiner theoretischen "Grammatik" eliminiert nicht den B.-Begriff, sondern verändert seinen Status. Er dient zur Zusammenfassung ideeller Aktivitäten und Funktionen, die im Geflecht "materieller" Praktiken mit dem Notwendigkeitskern der produktiven *Arbeit*, mit Antizipation und resultierender Erfahrung, begriffen werden. "Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens." (MEW 3, 26) Aber es "gilt dasselbe" von ideologischer Produktion, "wie sie sich in der Sprache der Politik, der Gesetze, der Moral, der Religion, Metaphysik usw. eines Volkes sich darstellt". Auch wenn hier alles "auf den Kopf gestellt" erscheint, so "geht dies Phänomen ebenso sehr aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor" (ebd.), nur daß dieser nicht nur arbeitsteilig ausdifferenziert verläuft, sondern vor allem auch durch herrschaftliche Über- und Unterordnungen und ihre ideologischen Reproduktionsformen determiniert ist. Um diese Determination zu formulieren, setzt Marx bei der traditionellen metaphysischen Terminologie an, sprengt sie aber durch eine Reihe von Substitutionen auf: "Das B. kann überhaupt nie etwas Andres sein als das bewußte Sein" (erste Substitution), "und das [bewußte] Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß" (zweite Substitution); dabei "wird von den wirklich tätigen Menschen ausgegangen", die unter vorgefundenen Bedingungen und in bestimmten Verhältnissen praktisch tätig sind.

Vergißt man diese praktische Vermitteltheit, fällt die Absage an Positionen, die einen Primat des Bewußtseins behaupten ("das gesellschaftliche Sein bestimmt das B."), in mechanischen Determinismus. Denkt man dagegen die menschliche Verfassung von der Praxis her, ist diese Deutung ausgeschlossen. "Nicht das B. bestimmt das Leben, sondern das

Leben bestimmt das B. In der ersten Betrachtungsweise geht man von dem B. als dem lebendigen Individuum aus, in der zweiten, dem wirklichen Leben entsprechenden, von den wirklichen lebendigen Individuen selbst und betrachtet das B. nur als *ihr B.*" (Ebd., 27) Da "Leben" die bewußte Tätigkeit enthält, bezeichnet "Bewußtsein" hier das abgehobene und verselbständigte B. der Ideologie. Daß dessen Abgehobenheit als Effekt einer spezifischen soziostrukturellen Position begriffen wird, schließt eine rein geistesgeschichtliche Herangehensweise aus. "Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbstständigkeit. Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung" (ebd., 26f), und das *Manifest* wird diesen Gedanken weiterführen: "Bedarf es tiefer Einsicht, um zu begreifen, daß mit den Lebensverhältnissen der Menschen, mit ihren gesellschaftlichen Beziehungen, mit ihrem gesellschaftlichen Dasein, auch ihre Vorstellungen, Anschauungen und Begriffe, mit einem Wort auch ihr Bewußtsein sich ändert?" (*KM*, MEW 4, 480) Auf den selbstgestellten Einwand, daß zwar die Gehalte von Religion, Moral, Philosophie, Politik und Recht sich modifizieren, diese aber als solche "sich stets in diesem Wechsel" reproduzierten, antwortet das *Manifest* mit dem Hinweis auf Gemeinsamkeiten aller Klassengesellschaften: "Kein Wunder daher, daß das gesellschaftliche Bewußtsein ..., aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit zum Trotz, in gewissen gemeinsamen Formen sich bewegt, ... Bewußtseinsformen" (ebd.).

Hier geht es nicht mehr um die Kategorie des Bewußtseins oder der Idee, sondern um bestimmte *historische Bewußtseinsformen* und "Ideenformationen" (MEW 3, 38), was später von der Ideologietheorie und -- in allerdings entschärfter Form -- von der Wissenssoziologie z. T. ausgeführt worden ist. Auch schließen hier analytische Ansätze an, einerseits das jahrhundertelange Weiterwirken von Ideen "im Besitz einer traditionellen Macht" betreffend, andererseits die antizipatorische Möglichkeit, "daß das B. zuweilen weiter vorgeht, als die gleichzeitigen empirischen Verhältnisse, so daß man in den Kämpfen einer späteren Epoche sich auf frühere Theoretiker als auf Autoritäten stützen kann" usw. (ebd., 72f). Die Linie einer historisch-materialistischen Rekonstruktion bestimmter B.-Formen und -Gehalte wird viele Fortsetzer finden. Z. B. formuliert Labriola die entsprechende Einsicht in Beziehung zur Ethik: "Wenn es hierbei um Wissenschaft gehen soll, dann kann diese die ethischen Beziehungen nicht mit dem Bewußtsein erklären, sondern muß nun eben einmal begreifen, wie sich dieses Bewußtsein bildet." (233) Entsprechende Forschungen finden sich bei Kautsky, Bauer, Borkenau. Eine besonders im westlichen Marxismus und in der Kritischen Theorie einflußreiche Abzweigung ist die einer *Ideologiekritik*, deren Zentralbegriff das "(notwendig) falsche B." ist (vgl. etwa Sohn-Rethel, 9ff). Nach J.-F. Corallo (*KWM*) bildet die "Analyse des falschen Scheins" den Rahmen der "unterschiedlichen marxistischen Problematiken des Bewußtseins" (166), mit Staat und Lohnform als den paradigmatischen Problemen. Dies führe zu einem "Auseinanderbrechen der klassischen Kategorie des Bewußtseins in zwei verschiedene Felder von Erscheinungen": a) Ideologie als Ausarbeitungen des falschen Scheins; b) Analyse der Bedingungen einer Emanzipation vom falschen Schein, wofür "im engeren Sinn der Ausdruck B vorbehalten werden soll" (166). Obwohl der entscheidende Teil der weiter oben nachgezeichneten Problematik dabei ausgeblendet wird, hat es damit seine partielle Richtigkeit.

4. B. kann für bestimmte Einsichten in die objektive Wirklichkeit stehen (oder für deren Abwesenheit), und vor allem in diesem Sinn zieht sich der Begriffsgebrauch durch die späteren Schriften von Marx. Vor allem die *KrdpÖ* ist zugleich mit der Analyse der ökonomischen Praxis- und Bewegungsformen des Kapitalismus die Analyse der durch sie vermittelten Bewußtseinsformen, etwa der fetischisierten Form, in der das Kapital "im B. seiner Träger, der Kapitalisten, lebt, sich in ihren Vorstellungen abspiegelt" (MEW 26.3, 474). Dabei läßt sich ein beiläufiger (in den gegebenen Verhältnissen mitlaufender) von einem emphatischen (sie in Frage stellenden) Sinn unterscheiden. *Beiläufig* heißt es etwa, daß das Kapital "keineswegs ein B. über die Natur seines Verwertungsprozesses hat und nur in *Krisen* ein Interesse hat, ein B. darüber zu haben" (Gr 277), oder daß bei den fungierenden Kapitalisten der Ausbeutungs-Zusammenhang "noch in ihrem B." ist, im Gegensatz zu den Finanzkapitalisten (MEW 25, 835) usw. - *Emphatisch*: In der Spannung zwischen "Bewußtlosigkeit" und solcher Bewußtheit arbeitet Marx als Aufklärer, indem er sozialwissenschaftliche Denkmittel entwickelt (auch wenn er in der *DI* gegen bloße B.-Veränderung polemisiert). Dieses Motiv ist 1843 klar ausgesprochen, auch wenn an der Schlüsselstellung der B.-Kategorie ablesbar ist, daß es sich um einen Text *vor dem Einschnitt* von 1845 handelt, der sich ausdrücklich noch an Feuerbachs später im Ansatz kritizierter Religionskritik inspiriert: "Reform des B.s" heißt hier noch der "Wahlspruch", und diese Reform "besteht *nur* darin, daß man die Welt ihr B. inne werden läßt, daß man sie aus dem Traum über sich aufweckt, daß man ihre eignen Actionen ihr *erklärt* ... Reform des B.s durch Analysirung des mystischen sich selbst unklaren B.s ... Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das B. besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen." (MEGA I.2, 488) Mit diesem Anspruch tritt ein Analytiker-Wir "der Welt" gegenüber: "Wir zeigen ihr nur, warum sie eigentlich kämpft, und das B. ist eine Sache, die sie sich aneignen *muß*, wenn sie auch nicht will." (Ebd.) Im Kontext wird hinzugefügt, daß *Öffentlichkeit*, Publikation, ein wesentlicher operativer (nicht metaphysischer, substanzialisierender) Sinn von B. in diesem Gebrauch ist: "Man muß den wirklichen Druck noch drückender machen, indem man ihm das B. des Drucks hinzufügt, die Schmach noch schmachvoller, indem man sie *publicirt*." (MEGA I.2, *KHR*, 173) Später ist es nicht mehr "die Welt", sondern das moderne Proletariat, um dessen B. von seiner Lage es geht: "Die Erkennung der Produkte als seiner eignen und die Beurteilung der Trennung von den Bedingungen seiner Verwirklichung als einer ungehörigen, zwangsweisen -- ist ein enormes Bewußtsein" (Gr 366).

Eine Generation später gibt Rosa Luxemburg diesem Gedanken den problematischen Status einer "Bewußtseinsform der Arbeiterklasse" als "Voraussetzung" der sozialistischen Umgestaltung: "Die von der Marxschen Theorie formulierte historische Umwälzung hat zur Voraussetzung, daß die Theorie von Marx zur Bewußtseinsform der Arbeiterklasse und als solche zum Element der Geschichte selbst wird." (1/2, 377) Hatten doch die Kategorien des Historischen Materialismus und der *KrdpÖ* das gesellschaftliche Universum als Welt der Gegensätze und Kämpfe von Klassen erschlossen. "Damit war erst eine Erklärung für das notwendige Mißverhältnis zwischen dem Bewußtsein und dem Sein, zwischen dem menschlichen Wollen und dem sozialen Tun, zwischen den Absichten und den Resultaten in den bisherigen Gesellschaftsformen gewonnen." (RL, GW 1/2, 371) Das enorme Interesse am *Klassenbewußtsein* (ein von Marx nur wenig verwendeter Term, vgl. MEW

23, 21), das vor allem den Diskurs der Dritten Internationale markiert, zuvor aber auch von "Linksradikalen" wie Lukács und Korsch ausgearbeitet wird, kann in dieser Linie verstanden werden, freilich überlagert und schließlich dominiert von einer ideologischen Funktionalisierung. Korsch erklärt, daß der Gegensatz "zwischen dem Bewußtsein und seinem Gegenstand ... für die dialektische Auffassung völlig aufgehoben ist" (126), und verkündet "dieses für jede, auch die marxistisch-materialistische Dialektik charakteristische Zusammenfallen von Bewußtsein und Wirklichkeit" (128). "Das Bewußtwerden der Gesellschaft ist gleichbedeutend mit der Möglichkeit der Führung der Gesellschaft", heißt es bei Lukács (*GuK*, 403), für den der historische Materialismus "*die Selbsterkenntnis der kapitalistischen Gesellschaft*" bedeutet (404). Die Überschwänglichkeit, in der L. dieses Subjekt beschwören kann, rührt von den bewußtseinsphilosophischen Kategorien, die er in die Gesellschaft verpflanzt. Der "Kampf um das B. der Gesellschaft" (ebd.) entspricht zwar in etwa dem, was bei Gramsci als Ringen um Hegemonie und bei O. Bauer als "Kampf um die Köpfe" formuliert wird. Aber "die Köpfe" sind etwas anderes als "das B.", das die Individuen schon wieder in eine philosophische Kategorie verwandelt. Wenn Gramsci 1920 schreiben konnte, unter der "Vorherrschaft der bürgerlichen Klasse" verlaufe "die Entwicklung des revolutionären Prozesses unterirdisch, im Dunkel der Fabrik und im Dunkel des Bewußtseins der unermeßlichen Massen, die der Kapitalismus seinen Gesetzen unterwirft" (*ON*, 124; vgl. R 65), so analogisierte er den Blick von außen: auf die Fabrik (in die man nicht hineinsieht) und aufs Individuum (dessen Gedanken man nicht lesen kann) und überlagerte beides mit dem bürgerlichen Blick auf die "unermeßlichen Massen" als einer unheimlichen *Black box* des revolutionären Prozesses. Als "die Elemente, die ihn bilden" hebt er hervor: "die Gefühle, die Wollungen, die Gewohnheiten, die Keime von Initiative und von Gepflogenheit" (ebd.). Eingeschlossen im "Dunkel" des Gefängnisses, wird Gramsci die Bildungsbedingungen dieser Elemente einer umfassenden Forschung unterziehen. Hegemonie verlangt ein ganzes Spiel sachlicher Mittel und Organisationsformen ("Hegemonieapparate"), Akteure ("organische Intellektuelle"), Praxisformen usw., in denen sich der Bruch mit der alten Ordnung als "Abspaltung" von ihr vorbereitet, welche die Menschen dazu bewegt, sich aus ihrer ideologischen Einbindung in die Subalternität herauszulösen, "das heißt der fortschreitende Erwerb des Bewußtseins der eigenen geschichtlichen Persönlichkeit, ein Geist der Abspaltung, der bestrebt sein muß, sich von der protagonistischen Klasse auf die potentiellen verbündeten Klassen auszuweiten: all das verlangt eine komplexe ideologische Arbeit, deren erste Bedingung die genaue Kenntnis des ... Feldes ist", aus dem die Menschen herüberzuziehen sind (Gramsci, *Gef* 2, Heft 3, §49). Entsprechend interessiert sich Gramsci für Ungleichzeitigkeiten und Disparitäten in B. und Sprache, in deren heterogener Zusammensetzung er die Konformität mit unterschiedlichen Kollektiven entziffert (*Gef* 6, Heft 11, §12; Q, 1376). - Die Rückversenkung all dessen ins B. -- bei Lukács im Pathos der "Bewußtheit" (vgl. *GuK*, 460) -- reduziert das Drama der sozialen Kämpfe aufs "Bewußtwerden". So großartig es ist, die "Selbsterkenntnis" der antiken Philosophie (und zuvor des delphischen Orakels) nach vorn zu artikulieren, so mythisierend wirkt es, eine ganze Welt neuer Praxen, Akteure und Instanzen in die philosophischen Kategorien zurückzuartikulieren.

Bereits bei Engels haben sich die Koordinaten ins Weltanschauliche verschoben. Zwar greift er in einem Fragment seiner Studien zur Naturdialektik wie Marx die dualistische

Grundstruktur an, indem er ihr die Tätigkeit als verändernde Instanz entgegensetzt: "Naturwissenschaften wie Philosophie haben den Einfluß der Tätigkeit des Menschen auf sein Denken bisher ganz vernachlässigt, sie kennen nur Natur einerseits, Gedanken andererseits. Aber gerade die *Veränderung der Natur durch den Menschen*, nicht die Natur als solche allein, ist die wesentlichste und nächste Grundlage des menschlichen Denkens" (DN, MEW 20, 498). Doch verändert hier die "Tätigkeit" ihren Status, die *Selbsttätigkeit der Individuen* von Grund auf zu verankern. So konnte etwa die "Grundfrage der Philosophie", von der es in der *DI* noch heißt, daß sie "nur berechtigt ist für das philosophische B., das über die Beschaffenheit und den Ursprung seiner scheinbaren Trennung vom Leben unmöglich klar sein kann" (MEW 3, 435), über *LF* in den Marxismus-Leninismus gelangen. Vereinfachungen und Zurechtmachungen, deren momentane politische Brauchbarkeit gut nachzuvollziehen ist, führten, begleitet von linksillusionären Gegenkonzepten, zur Verschüttung des Marxschen Denkens. Im Eifer, reinen Tisch zu machen und die Intellektuellen zur Ordnung zu rufen (oder aus der Partei zu drängen), rüstet Lenin seine Gefolgsleute unter sechsmaliger rituell wirkender Berufung auf Engels (und kein einziges Mal auf Marx) mit *Zehn Fragen an den Referenten* aus, deren dritte exemplarisch lautet: "Erkennt der Referent an, daß der Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus die Anerkennung der Außenwelt und deren Widerspiegelung im Kopf des Menschen zugrunde liegt?" (LW 14, 5) Marx und Engels werden von Lenin verständnisvoll kritisiert, weil sie den Gegensatz von Materialismus und Idealismus hinter dem Historisch-Dialektischen vernachlässigt haben (vgl. LW 14, 241, 333). In der Sache aber wird die vormarxsche Parteilung restauriert: "Was den Materialisten grundlegend vom Anhänger der idealistischen Philosophie unterscheidet, ist dies, daß er ... überhaupt das B. des Menschen als Abbild der objektiven Realität betrachtet." (LW 14, 267) Lenin geht so weit, das B. als "Abklatsch" der "Außenwelt" zu fassen. Ins entgegengesetzte Extrem verfällt er bei seinen Züricher Hegelstudien, wenn er emphatisch notiert, daß das B. die Welt nicht nur wider-spiegelt, sondern auch erschafft.

Wie eine verzerrte Replik auf Marxens Postulat, B. als "Sprache des wirklichen Lebens" zu begreifen, proklamiert vollends Stalin, "daß das geistige Leben der Gesellschaft ein Abbild der Bedingungen ihres materiellen Lebens" ist (15). "Abbild der Bedingungen" tritt an die Stelle des "wirklichen Lebens", der praktisch-tätigen Vermitteltheit bei Marx, der in seinen hier paraphrasierten Sätzen (s.o.) ja gerade eine diese Bedingungen ausblendende Sicht von oben meinte. Aus Marx' Satz, "das B. kann überhaupt nichts anderes sein als das bewußte Sein", wird: B. ist "Widerspiegelung des Seins" (ebd., 14). Mit dem vulgärmaterialistischen Status einer "Quelle ... des B.s" taucht die *Materie* auf, wobei das B. "das Sekundäre, das Abgeleitete [ist], weil es ein Abbild der Materie, ein Abbild des Seins ist", so daß "das Denken ein Produkt der Materie" ist (ebd., 10f; vorbereitet bei Engels, der in seinen Notizen zur *Dialektik der Natur* B. als Bewegungsform der Materie bestimmt -- vgl. MEW 20, 325). Die (großenteils kontraproduktiven) Folgen, die diese Festlegungen im ML gehabt und dort die B.-Problematik (mit-)bestimmt haben, werden hier nicht behandelt. Implizit findet sich in den theoretischen Reflexionen von Brecht die schärfste Abrechnung. Volker Braun begreift den "Wunsch, das Bewußtsein durch bloße 'Überzeugungsarbeit' zu 'heben'", als "töricht", weil er schon "wieder das B. als eine Sache an sich betrachtet, die einer zu haben hat und verabreicht bekommt. B. ist aber immer eine ...

Sache der Praxis. Nur durch stärkeres praktisches Beteiligtsein am politischen Prozeß wird auch das ideelle Beteiligtsein stärker. Staatsb. kann sich nur gut entwickeln *im* Mitverfügen über den Staat. ... Es wäre also nicht das Zurückbleiben des politischen B.s zu beklagen, sondern das Zurückbleiben der politischen Massenhandlungen" (30). Damit war zugleich die Schwäche eines unter ganz anderen Bedingungen entfalteten Projekts angedeutet: der großen *Bewußtmachung/-werdung* als Ziel der Studentenbewegung (ca. 1964-70).

Ungeachtet der Problematik, die mit der kategorialen Artikulation der Kategorie Bewußtsein verbunden ist, wurde von der Kritischen Psychologie (vor allem Schurig 1976) die Entstehung des empirisch mit ihr Bezeichneten rekonstruiert: an der Interdependenz einer Pluralität von physiologischen und vor allem historischen Parametern der Anthropogenese (aufrechter Gang und Orientierungssinn; Hände, Manipulation und Hirnentwicklung; Werkzeug-Gebrauch und -Produktion; Kommunikation, Sprache und Tradition; Sozialordnungen usw. usf.; ferner neurophysiologische Forschungen): diese Zusammenfassung verweist darauf, daß "Bewußtsein" nicht isoliert-mental zu fassen ist.

----> Aneignung, anschauernder Materialismus, Arbeiterbildung, Arbeitsteilung, Camera obscura, Denken, Empirie, Erkenntnis, falsches Bewußtsein, Grundfrage der Philosophie, Ideologie, innen/außen, Klassenbewußtsein, Materie, Praxis, Spontaneität, Sprache, Subjekt, Unbewußtes, Widerspiegelung, Wissen

Bibliographie:

L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967), Paris 1974 (deutsch: *Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler*, West-Berlin 1985); ders., *Freud und Lacan*, West-Berlin 1976; V. Braun, *Es genügt nicht die einfache Wahrheit. Notate*, Frankfurt/M 1976 (Leipzig 1975); E. Casirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3, ²1954; J.-F. Corallo, Artikel "Bewußtsein" in: KWM 1, 1983; A. Diemer, Artikel "Bewußtsein" in: HWPh, Bd. 1, 1971; W. F. Haug, 1984, "Die Camera obscura des Bewußtseins", in: S. Hall, W. F. Haug, V. Pietilä, *Die Camera obscura der Ideologie* (Argument-Sonderband AS 70), West-Berlin; A. Labriola, *Über den historischen Materialismus*, Frankfurt/M 1974; K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*, Frankfurt/M-Wien 1966; G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923), Werke, Bd. 2, Neuwied und Berlin 1968; M. Mamardashwili, "Analyse des Bewußtseins in Marx' Werken", in: Gesellschafts-Wissenschaften, hgg. v. d. Ak. d. Wiss. d. UdSSR, H. 2/1987; F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Sämtliche Werke, Bd. 5; V. Schurig, *Die Entstehung des Bewußtseins*, Frankfurt/M. 1976; A. Sohn-Rethel, *Warenform und Denkform*, Frankfurt/M-Wien 1971; J. W. Stalin, *Über dialektischen und historischen Materialismus*, Berlin 1946; W. P. Tugarinow, *Philosophie des Bewußtseins*, Berlin/DDR 1974; Chr. Wolff, 1719, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*.

Autor: Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug, FU Berlin, Institut für Philosophie, Habelschwerdter Allee 30, W-1000 Berlin 33.