

3. Immanentes Transzendieren und die Praxis der Philosophie: Louis Althusser

3.1 Reflexion im Spannungsfeld von Wissenschaft, Ideologie und Philosophie

In der Rekonstruktion der poetologischen Überlegungen Bachelards haben sich zwei ineinander verschränkte, allerdings eher tentativ verbleibende, denn explizit programmatisch ausgearbeitete Verschiebungen seiner philosophischen Problematik gegenüber den auf Naturwissenschaften bezogenen Arbeiten abgezeichnet: Zum einen richtet Bachelard mit den ästhetischen Praxen das Hauptaugenmerk dezidiert auf außerwissenschaftliche Erfahrungen. Dies mag auch als Hinweis darauf gedeutet werden, dass das Feld einer Epistemologie als Philosophie des Wissens nicht auf wissenschaftliches Wissen reduzierbar ist. In Anknüpfung an den Ausgangspunkt seiner epistemologischen Studien, dass die Erkenntnishindernisse dem Erkenntnisakt immanent sind (Bachelard BWG: 46), zeichnete sich damit auch ein gegen jegliches essenzialistisches Wissenschaftsverständnis gerichtetes Projekt ab, Wissenschaftliches in seinem Verhältnis zu nicht-wissenschaftlichem Wissen *als* Wissenschaftliches zu bestimmen. Zum anderen habe ich aufgezeigt, dass Bachelards Ansatz in der *Poetik des Raumes* darum bemüht ist, den Vollzug des poetischen Tuns zum methodischen Ausgangspunkt zu nehmen. So war es unter anderem die Bestimmung der Vollzugsseite, die in seiner noumenal-konstitutionstheoretischen Konzeption wissenschaftlicher Praxen als Phänomenotechniken unterbestimmt blieb. An diese beiden Argumentationslinien, nämlich die verhältnistheoretische Bestimmung von Wissensformen und die Vollzugsseite der Wissensproduktion, knüpft das Projekt Louis Althusser an, welches eine unorthodoxe Marx-Lektüre mit einem kritischen Anschluss an Bachelard verbindet.

In diesem ersten Abschnitt werde ich zunächst die Grundzüge der Althusser'schen Überlegungen zu Philosophie, Wissenschaften, Theorie und Praxis da-

hingehend rekonstruieren, dass in ihnen grundlegend ein doppelt-reflexives Praxisverständnis sowie eine rekonstruktionstheoretische philosophische Perspektive angelegt sind. Bereits hier wird sich abzeichnen, dass seine philosophischen Bemühungen immer wieder eine Reflexionsfigur des Transzendierens aus der Immanenz heraus aufweisen, und damit gleichsam über eine *bloße* Immanenzphilosophie hinausgehen. Im anschließenden Abschnitt 3.2 werde ich seine Problematisierung der empiristischen Problematik als Brennpunkt seiner konstitutionskritischen Denkbewegungen herausarbeiten, aus der heraus er eine zentrale Linie seiner programmatischen Neubestimmung der epistemologischen Problematik, dort begriffen als Reflexion theoretischer Felder, entwickelt. Herauszuarbeiten, dass dieser konstitutionskritische Ansatz mit der Raummetapher vom theoretischen Feld grundlegend von einer Reflexionsfigur des Transzendierens aus der Immanenz heraus geprägt ist, steht in Unterkapitel 3.3 im Zentrum. Ich werde dort zeigen, dass sich damit eine Verschiebung der immanenzphilosophischen Fragestellung von einer *bloßen* Immanenzperspektive hin zu einer Bestimmung des *Verhältnisses* von *Immanenz* und *Transzendenz*, die im Ausgang der Immanenz zu treffen ist, ergibt. Daran anschließend arbeite ich in Abschnitt 3.4 den Althusser'schen Ansatz, die Produktion der Kriterien der Geltung wissenschaftlicher Erkenntnis als eine den Wissenschaften *immanente* reflexive Praxis zu begreifen, heraus. Gerade weil wissenschaftliche Praxen in eminenter Weise als doppelt reflexive zu begreifen sind, erwächst aus ihnen nicht bloß die innerwissenschaftliche Produktion neuer Erkenntnisse, sowie damit einhergehend, die differenzielle (Re-)Produktion von Geltungskriterien, sondern zugleich eine Reflexion, die das mit innerwissenschaftlichen Mitteln Erklärbare überschreitet und damit den Modus des Philosophischen einnimmt, nämlich genau dann, wenn sich Forschende zu ihrem Tun *als* wissenschaftlicher Praxis ins Verhältnis setzen. Althusser bezeichnet diesen Reflexionsmodus als „spontane Philosophie der Wissenschaftler“ (Althusser PSPW). An diese Überlegungen anknüpfend zeige ich in Kapitel 3.5 schließlich auf, welche über Rouse und Bachelard hinausgehende vielversprechende Antwort auf die Frage, was es heißt, wissenschaftliche Praxen philosophisch zu reflektieren, sich entwickeln lässt, wenn dieses spontane Philosophieren in den Blick genommen wird.

Auch wenn Althussters theoretisches Interesse vordergründig der Verhältnisbestimmung von marxistischer politischer Praxis und marxistischer Theorie gilt, auch wenn er auf der Wissenschaftlichkeit der Marx'schen Theorie der Geschichte der Gesellschaft – des Historischen Materialismus – beharrt und um eine Herausarbeitung der von Marx nicht eigens ausbuchstabierte Philosophie – des vermeintlichen und sogenannten Dialektischen Materialismus – bemüht ist, sollte dies ebenso wenig wie sein permanenter Rekurs auf orthodox marxistische

Termini sowie auf Aussprüche von Lenin und Mao dazu verleiten, Althusser als marxistischen Apologeten links liegen zu lassen.¹ Wie im Folgenden zu zeigen ist, entwickelt Althusser in seiner wesentlich durch die Épistémologie der Bachelard-Tradition geprägten Auseinandersetzung mit den Schriften Marx' vielmehr eine immanenzphilosophische Perspektive, die explizit ausgehend von der Reflexion gesellschaftlicher Praxis (Althusser DKL: 87) nach einer Verhältnisbestimmung von Philosophie, Ideologie, Wissenschaft und Politik sucht. Und das bedeutet für ihn grundlegend, verschiedene Formen von Tätigkeiten anhand ihrer Reflexionsverhältnisse zu unterscheiden. Wenn er sein Hauptaugenmerk auf diese Reflexionsverhältnisse legt, dann wendet er sich damit zugleich gegen ein im marxistischen Diskurs – und auch darüber hinaus – weitverbreitetes Missverständnis dessen, was es bedeute, vom Primat der Praxis auszugehen. So ist bekanntlich das Diktum vom Primat der Praxis, häufig mit Rekurs auf die Feuerbachthesen (Marx 1969), ein Topos, der oftmals zu einer sich marxistisch gerierenden dogmatischen Aburteilung jeglicher intellektuellen Betätigung veranlagt wurde. Freilich beruhen solche Bestrebungen dann auf einem konstitutionstheoretisch-faktiven Praxisverständnis, welches Theorie als der Praxis äußerliche Instanz begreift (vgl. Althusser DKL: 86). Einer solchen Fetischisierung eines verkürzten Praxisverständnisses gegenüber legt Althusser unter dem Topos des Materialismus an den späteren Schriften von Marx eine immanenzphilosophische Argumentationslinie frei, die von einer Kritik an Transzendenz- und Konstitutionsfiguren motiviert ist, und sich damit als äußerst anschlussfähig für die von Rouse und Bachelard angestoßenen Problemstellungen erweist. Es wird zu zeigen sein, dass diese Argumentationslinie einen Ausweg aus den aporetischen konstitutionstheoretischen Kippunkten verspricht, in welche die Überle-

-
- 1 Ohne Frage ist Althussters philosophisches Projekt parteilich, nämlich für die emanzipatorische Politik der ArbeiterInnenbewegung. Wenn Althusser allerdings im orthodoxen Marxismus gängige Termini wie „Historischer Materialismus“ oder „Dialektischer Materialismus“ gebraucht, dann fungieren sie bei ihm grundlegend anders als im dogmatischen Gebrauch, nämlich rekonstruktionstheoretisch. Siehe zu einer Rekonstruktion des Materialismusbegriffes bei Althusser: Hackbarth 2015. Dass Althusser solche im marxistischen Diskurs geläufige Ausdrücke aufgreift, sogleich aber in einem anderen Sinn gebraucht, lässt sich dann durchaus auch als strategisch-subversive theoriepolitische Intervention begreifen. Siehe zur diskursiven Konstellation der französischen Linken in den 1960er Jahren, in die er in Form von aus heutiger Sicht mitunter befremdlichen Rekursen eingreift insb. Hackbarth 2015: 89-131.

gungen von Rouse und Bachelard mündeten.² Der Fokus soll hier zunächst auf Althussers Bemühungen der erwähnten Verhältnisbestimmung von Wissenschaft, Ideologie und Philosophie gelegt werden, die seine Schriften durchziehen, allerdings durchaus im Laufe der Zeit akzentuelle Verschiebungen erfahren haben.

So bestimmt er zunächst in *Für Marx* und *Das Kapital lesen* die von ihm anvisierte philosophische Position als Theorie der theoretischen Praxis. Die weiteren Bestimmungsversuche, die er insbesondere in *Philosophie und Spontane Philosophie der Wissenschaftler* sowie *Lenin und die Philosophie* entwickelt und im Rahmen seiner Selbstkritik als Neubestimmung gegen einen vermeinten Theorizismus seines vormaliges Projekt zugunsten einer Politisierung der Philosophie ausgibt (ES: 53-62), lassen sich allerdings vielmehr als Fortführungen von, denn als Alternativen zu seinen früheren Entwürfen begreifen.³ Was nämlich bereits das Projekt der Philosophie als Theorie der theoretischen Praxis leitete, ist der konsequente methodische Ausgang vom Primat praktischer *Vollzüge*. Gegen die transzendenzphilosophische Annahme eines Theorie-Praxis-Dualismus bestimmt Althusser die theoretische Seite – insbesondere Wissenschaft und Philosophie – nämlich als theoretische Praxis, mithin als ein Moment der Form gesellschaftlicher Praxis. Dies folgt dem Anspruch, die gesellschaftliche Wirklichkeit gerade nicht nach Maßgabe praxistranszendenter Kategorien zu begreifen, sondern im Ausgang der Reflexion wirklicher gesellschaftlicher Tätigkeitsvollzüge zu bestimmen, so

„dass alle Ebenen der gesellschaftlichen Existenz zugleich Orte unterschiedlicher Praktiken sind: der ökonomischen Praxis, der politischen Praxis[,] der ideologischen Praxis, der technischen Praxis und der wissenschaftlichen (oder auch der theoretischen) Praxis.“ (Althusser DKL: 87)

Diese „verortende“ Bestimmung soll nun nicht als ontologische Trennung missverstanden, sondern als *analytische Unterscheidung an praktischen Vollzügen* begriffen werden. So geht er, im Unterschied zu einer essenzialistischen Gesell-

2 Freilich kann und soll dies im Rahmen dieser Arbeit nicht systematisch an den Originalschriften von Marx geprüft, allerdings an den Überlegungen Althussers aufgezeigt werden.

3 In dieser Hinsicht müssen dann weite Teile der Selbstkritik (Althusser ES) insofern als Selbstmissverständnis gelten, als sich diejenigen Positionen, die Althusser retrospektiv in seine früheren Schriften hineinliest, so dort überhaupt nicht finden lassen. Vgl. dazu systematisch: Turchetto 1994: 42f.; Brühmann 1980: 257-265.

schaftskonzeption, davon aus, dass die gesellschaftliche Wirklichkeit in praktischen Vollzügen reproduziert wird und an diesen Vollzügen ökonomische, politische, ideologische, technische, wissenschaftliche etc. *Momente* („Ebenen“) voneinander unterschieden werden können. Wenn Althusser also methodisch vom Primat der Praxis ausgeht, dann geht es ihm dabei um eine *Formbestimmung der Vollzugsprozesse der (differenziellen) gesellschaftlichen Reproduktion*, die er im Ausgang der gesellschaftlichen Praxis begreift und gerade nicht als ein gleichsam vollzugstranszendentes, praxiskonstitutives Prinzip annimmt. Deshalb kann es in Althussters Perspektive

„keine Praxis im Allgemeinen [...] [geben; K.T.], sondern nur *verschiedene* [distincts; Anm. d. Hrsg.] Praktiken, welche ihrerseits nicht in einem manichäischen Verhältnis [der Entgegensetzung; Anm. d. Hrsg.] zu einer Theorie stehen, die ihnen etwa ganz und gar entgegengesetzt und fremd wäre“ (Althusser DKL: 86).

Wenn Althusser gleichwohl von einer allgemeinen *Struktur* der Praxis spricht, dann ist diese Struktur also nicht als Konstitutionsprinzip, sondern als *rekonstruktionstheoretische Formbestimmung* an Vollzügen und ihrer Reflexion zu verstehen:

„Unter *Praxis* verstehen wir im Allgemeinen jeden Prozess der *Transformation* eines bestimmten gegebenen Rohstoffs [...] in ein bestimmtes Produkt, eine Veränderung, die durch eine bestimmte menschliche Arbeit bewirkt wird, indem sie bestimmte („Produktions“-)Mittel benutzt. In jeder so verstandenen Praxis ist das *bestimmende* Moment (oder Element) des Prozesses weder der Rohstoff noch das Produkt, sondern die Praxis im engeren Sinne: das Moment der *Arbeit der Transformation* selbst, das in einer spezifischen Struktur Menschen, Mittel und eine technische Methode des Einsatzes der Mittel zusammen ans Werk setzt.“ (Althusser FM: 205; Herv. i.O.)

Dass Althusser den *Vollzug*, den Prozess der Transformation als bestimmendes Moment der Praxis begreift, markiert seinen vollzugstheoretischen Anspruch. Dieser wendet sich dann gegen konstitutionstheoretische Konzeptionen, wie wir sie bei Rouse und Bachelard kennengelernt haben. Während Rouse nämlich das bestimmende Moment in der Praktikensituation verortete, rekurrierte Bachelard auf ein schöpferisches Subjekt. Als *Transformationsprozess* lässt sich demgegenüber der Vollzug ausschließlich *rekonstruktiv* anhand der wirklichen Veränderungen, die sein Resultat vom Ausgangsrohstoff unterscheiden, bestimmen. Diese Veränderungsarbeit lässt sich also nicht als gleichsam magischer Akt der „Materialisierung“ eines Theorems begreifen, sondern bedient sich – notwendi-

gerweise – spezifischer verfügbarer Mittel und Methoden, die sich ebenso wie der bearbeitete Rohstoff, als Produkte anderer Praxen bestimmen lassen. In der allgemeinen Produktionsstruktur lassen sich dann Praxisformen voneinander unterscheiden, und zwar

„indem [also; Anm. d. Hrsg.] wir das denken, was die Unterschiede zwischen diesen unterschiedlichen Strukturen [der Produktion; K.T.] ausmacht, das heißt die Unterschiedlichkeit des Objekts, auf welche sie angewandt werden, sowie die ihrer Produktionsmittel und auch die der Verhältnisse, in welchen sie produzieren“ (Althusser DKL: 87).

In diesem Sinne lässt sich die *ökonomische Praxis* beschreiben als

„die der Veränderung der gegebenen Natur (Rohstoffe) in Gebrauchs-*Produkte* durch die Aktivität der existierenden Menschen [...], die durch *methodisch geregelte* Anwendung bestimmter *Produktionsmittel* im Rahmen bestimmter Produktionsverhältnisse arbeiten“ (Althusser FM: 205f.; Herv. i.O.).

Der Gegenstand der *politischen Praxis* sind die gesellschaftlichen Verhältnisse. So sucht die (marxistische) politische Praxis vorfindliche gesellschaftliche Verhältnisse in andere gesellschaftliche Verhältnisse zu transformieren. Grundsätzlich bedient sich die politische Praxis in der Transformationsarbeit Vorstellungen und Begriffen, die ideologisch sein können. So hat die ideologische Praxis das „Bewusstsein“ der Menschen (vgl. Althusser FM: 206), also diejenigen Vorstellungen und Begriffe, in denen die Einzelnen ihre Selbst- und Weltbezüge denken, zum Gegenstand und transformiert oder reproduziert also Vorstellungen und Begriffe. Auch die wissenschaftliche theoretische Praxis hat Vorstellungen und Begriffe wie auch „Tatsachen“ zum Gegenstand. Im Unterschied zur ideologischen Praxis transformiert sie diese allerdings nicht in ihrerseits wiederum ideologische Vorstellungen und Begriffe, sondern in Erkenntnisse und das heißt in „wissenschaftliche Wahrheiten“ (vgl. Althusser FM: 207).

Ideologie und Wissenschaft – wie auch Philosophie – bestimmt Althusser also in Form der Produktionsstruktur als *theoretische Praxen*. Damit richtet er sich in doppelter Hinsicht gegen jeglichen Theorie-Praxis-Dualismus. Zum einen fällt

„[d]ie theoretische Praxis [...] also unter die allgemeine Definition der Praxis. Sie arbeitet an einem Rohstoff (Vorstellungen, Begriffe, Tatsachen), der ihr durch andere Praktiken gegeben wird, die ‚empirisch‘, ‚technisch‘ oder auch ‚ideologisch‘ sein können“ (Althusser FM: 206).

Sogar gemeinhin als höchst abstrakte, rein theoretisch gewähnte Sphären wie die Mathematik oder die Philosophie gelten nunmehr als Praxen. Das bedeutet aber, dass sie, erstens, durch ihre spezifische Transformationsarbeit an theoretischen Gegenständen bestimmt werden und, zweitens, dass sie nicht in einem vermeintlich außergesellschaftlichen Raum vollzogen werden, sondern – zumindest mittelbar – an Gegenständen arbeiten und/oder sich Vorstellungen, Begriffen und Methoden bedienen, welche anderen Praxen erwachsen (vgl. Althusser DKL: 88f.). Zugleich richtet sich, zweitens, die Konzeption der theoretischen Praxis gegen die Vorstellung, es gäbe schlichtweg theoriefreie Praxen, die völlig ohne Rückgriff auf begriffliche Mittel eine Transformationsarbeit leisten. Denn ein Praxisvollzug schließt immer schon ein, sich zu gegebenen „Rohstoffen“ und verfügbaren Mitteln sowie dem erwirkten Produkt in ein reflexives Verhältnis zu setzen. Wenn nun aber alle Praxen begriffliche Momente aufweisen, dann bedeutet dies zugleich, dass die theoretische Arbeit an und mit Begriffen nicht bloß der (akademischen) Philosophie und den Wissenschaften vorbehalten ist. Vielmehr ist

„selbst in ihren noch sehr rudimentären Formen – auch in den ersten Stufen der Praxis immer schon ein Element der ‚Erkenntnis‘ [und das heißt eine Reflexion des Gegenstandsverhältnisses; K.T.] enthalten [...], auch wenn es zutiefst von Ideologie durchdrungen sein mag“ (Althusser DKL: 87).

Althusser greift nun Bachelards Konzept des epistemologischen Bruchs auf, den er in terminologischer Abgrenzung als epistemologischen Einschnitt bezeichnet. Ein epistemologischer Einschnitt bestimmt sich dann durch eine

„spezifische [...] theoretische [...] Transformationsarbeit, die [...] eine Wissenschaft begründet, indem sie diese von der Ideologie ihrer Vergangenheit ablöst und diese Vergangenheit als ideologisch nachweist“ (Althusser FM: 207).

Über Bachelard hinausgehend erschöpft sich der epistemologische Einschnitt hin zur Wissenschaftlichkeit dann nicht bloß im Brechen mit der „gewöhnlichen“ Erfahrung (Bachelard BWG: 44), sondern erfordert zugleich den Nachweis, dass diese „gewöhnliche“ Erfahrung ideologisch gewesen ist. Er „impliziert also in einer einzigen Bewegung die *Produktion* einer Erkenntnis und die *Kritik* einer Illusion“ (Althusser FM: 204; Herv. i.O.). Der epistemologische Einschnitt, der die Wissenschaftlichkeit einer theoretischen Praxis auszeichnet, betrifft also *Reflexionsverhältnisse von theoretischen Praxen*. Das Bestimmen eines epistemologischen Einschnitts schließt also eine Reflexion auf das Verhältnis von Wis-

senschaft und Ideologie ein und überschreitet damit insofern „in einer einzigen Bewegung“ die bloße einzelwissenschaftliche Erkenntnisproduktion, als sie über das Feld des mit einzelwissenschaftlichen Mitteln Bearbeitbaren hinausweist. In anderen Worten, im Vollzug der Ablösung von einer „ideologischen“ Vergangenheit erfolgen innerhalb der wissenschaftlichen Praxis also durchaus bereits Reflexionen auf den Unterschied der eigenen wissenschaftlichen Erkenntnis zu einer ideologisch formierten Gegenstandserfahrung und somit wird zugleich – zumindest in Ansätzen – die wissenschaftsimmanente Reflexion transzendiert. Und an just jenem immanenten Transzendieren setzt die Althusser'sche Formbestimmung von Ideologie und Wissenschaft an. Gegenüber einer transzendenzphilosophischen Konzeption, welche die Philosophie als gleichsam richterliche Instanz setzt, die – jenseits der theoretischen Praxen stehend – diese nach Wissenschaften und Ideologien sortiert, zeichnet sich diese Bestimmung der Philosophie als *immanenzphilosophische* dadurch aus, dass Althusser den Widerstreit zwischen wissenschaftlichen und ideologischen Momenten als der wissenschaftlichen Praxis immanent begreift.

Um die Problemstellung einer solchen philosophischen Perspektive zu charakterisieren, führt Althusser die begriffliche Unterscheidung von Theorie, „Theorie“ (in Anführungszeichen) und THEORIE (in Großbuchstaben) ein. Unter „Theorie“ versteht er dabei die wissenschaftliche Problematik eines Forschungszusammenhangs. Mit dem Terminus der THEORIE als einer Form im *Modus* der Reflexion des Vollzugs sucht er, die Rolle der Philosophie als Theorie der theoretischen Praxis im Allgemeinen zu bestimmen:

„Wir bezeichnen jede theoretische Praxis *wissenschaftlichen* Charakters als *Theorie*. Wir nennen „Theorie“ (in Anführungszeichen) das *bestimmte theoretische System* einer wirklichen Wissenschaft (ihre Grundbegriffe in ihrer in einem bestimmten Augenblick mehr oder weniger widersprüchlichen Einheit), zum Beispiel die Theorie der universellen Anziehungskraft, die Wellenmechanik etc. oder auch die „*Theorie*“ des historischen Materialismus. In ihrer „Theorie“ reflektiert jede bestimmte Wissenschaft in der komplexen Einheit ihrer Begriffe (einer übrigens immer mehr oder weniger problematischen Einheit) die Resultate, die zu Bedingungen und Mitteln ihrer eigenen theoretischen Praxis geworden sind. Wir nennen THEORIE (in Großbuchstaben) die allgemeine Theorie, das heißt die Theorie der Praxis im Allgemeinen, die selbst im Ausgang von der THEORIE der existierenden theoretischen Praktiken (der Wissenschaften) erarbeitet worden ist, die das ideologische Produkt der ‚empirischen‘, existierenden Praktiken (die konkrete Aktivität der Menschen) in ‚Erkenntnisse‘ (wissenschaftliche Wahrheiten) umwandelt.“ (Althusser FM: 207; Herv. i.O.).

Die „Theorie“ (in Anführungszeichen) bezeichnet also die spezifische Begriffs- und Methodenformation, innerhalb derer eine Wissenschaft zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt ihre spezifischen Gegenstände formiert:

„Sie schließt, wenigstens in den Experimentalwissenschaften, nicht nur Begriffe in ihrer rein theoretischen Existenz ein, sondern gleichermaßen das ganze Feld der Technik, auf dem ein großer Teil der theoretischen Begriffe angewandt wird.“ (Althusser FM: 231)⁴

Nun zeichnet sie sich als „Theorie“ *zugleich* dadurch aus, dass sie die wissenschaftsimmanente Reflexion ihrer begrifflichen, methodischen sowie experimentalt technisch-gegenständlichen Mittel in sich fasst. Sie umfasst also wesentlich, etwa in Form von Validierungsstrategien etc., die Reflexion der Modalitäten ihrer spezifischen Gegenstände und ihrer wissenschaftlichen Mittel. So ist es die Eigentümlichkeit der wissenschaftlichen theoretischen Praxis, Erkenntnisse zu produzieren, und ein Produkt einer theoretischen Praxis kann nur dann als Erkenntnis gelten, wenn es in einem immanent reflexiven Verhältnis zur „Theorie“ steht. Dies unterscheidet Wissenschaft von der Tätigkeitsform der bloßen Technik, welche Lösungen für von anderen Praxen an sie herangetragene Zwecksetzungen sucht, diese Zwecksetzungen aber ihrerseits im Rahmen ihrer begrifflichen und methodischen Mittel nicht hinterfragen kann:

„Die theoretische Praxis produziert Erkenntnisse, die dann anschließend als *Mittel* im Dienste der Ziele einer technischen Praxis auftreten können. Jede technische Praxis wird

4 Dabei unterstellt Althusser – anders als die konstitutionstheoretische Konnotation der technischen Anwendung von Begriffen suggeriert – keineswegs den Vorrang des Begriffs vor dem experimentalt technischen Tun. Ferner betont Althusser, dass eine solche „Theorie“ eines bestehenden Forschungszweiges weder in explizit ausgearbeiteter Form vorliegen noch intern völlig kohärent oder gar konsistent sein muss: „Der eigentliche und ausdrückliche theoretische Teil als solcher ist nur selten in einer nicht widersprüchlichen Form vereinigt. Zum großen Teil besteht er aus lokal zu regionalen Theorien vereinheitlichten Gebieten, die in einem komplexen und widersprüchlichen Ganzen mit einer theoretisch nicht reflektierten Einheit koexistieren. Diese außerordentlich komplexe und widersprüchliche Einheit ist, jeweilig in einer spezifischen Modalität, in der theoretischen Produktionsarbeit jeder Wissenschaft am Werke. Sie konstituiert, zum Beispiel in den Experimentalwissenschaften, die ‚Phänomene‘ als ‚Tatsachen‘, sie stellt eine existierende Schwierigkeit in der Form eines Problems dar, sie ‚löst‘ dieses Problem durch theoretisch-technische Vorrichtungen, die das Gerüst dessen bilden, was eine idealistische Tradition ‚Hypothesen‘ nennt, etc.“ (FM: 321)

durch ihre Ziele definiert: bestimmte Wirkungen sind in einem bestimmten Gegenstand in einer bestimmten Situation zu produzieren. Die Mittel hängen von den Zielen ab. Jede technische Praxis gebraucht unter den von ihr eingesetzten Mitteln auch Erkenntnisse, die als Verfahren auftreten: Dabei geht es entweder um von außen, von existierenden Wissenschaften entlehnte Erkenntnisse oder aber bloß um ‚Erkenntnisse‘, die die technische Praxis selbst produziert, um ihr Ziel zu erreichen. In allen Fällen ist das Verhältnis zwischen der Technik und der Erkenntnis ein äußerliches, nicht reflektiertes Verhältnis, wie es zwischen einer Wissenschaft und ihren Erkenntnissen existiert. [...] Auf sich allein gestellt, produziert eine spontane (technische) Praxis nur die „Theorie“, die sie als Mittel braucht, um das Ziel zu produzieren, das ihr auferlegt ist: Diese „Theorie“ ist immer nur die Reflexion dieses nicht kritisierten, nicht erkannten Ziels innerhalb seiner Verwirklichungsmittel, das heißt ein *Unter-Produkt* der Reflexion des Zieles der technischen Praxis über diese Mittel.“ (Althusser FM: 211f.; Herv. i.O.)

Während innerhalb der technischen Praxis also durchaus theoriegestützte Reflexionen über ihre Mittel erfolgen, bleiben diese Mittel-Zweck-Reflexionen jedoch von äußeren Zwecksetzungen abhängig, sie erfolgen also nicht (relativ) autonom.⁵ Die einer wissenschaftlichen „Theorie“ immanente Infragestellung von Zwecksetzungen und die Reflexion auf alternative Mittel-Zweck-Verhältnisse zeichnet demgegenüber das Wissenschaftliche aus: Um mithilfe einer „Theorie“ neue Erkenntnisse produzieren zu können, müssen die in diese „Theorie“ eingegangenen begrifflichen und methodischen Mittel im Rahmen der wissenschaftlichen theoretischen Praxis valide sein, d.h. ihre Mittel müssen sich ihrerseits bereits als wissenschaftliche Erkenntnisse erwiesen haben. Während das bestimmende Moment der „Technik“ also den technischen Vollzügen externe Zwecksetzungen sind, ist das *bestimmende* Moment der wissenschaftlichen Praxis die

-
- 5 Aus technikphilosophischer Perspektive mag dieser Technikbegriff verkürzt anmuten, wird doch hier die Medialität der Technik völlig ausgeblendet (vgl. einschlägig zur Medialität der Technik: Hubig 2006). So hat insbesondere Rheinberger auf den Überschuss, den technische Mittel in ihrer Reproduktion aufweisen, hingewiesen (Rheinberger 1992: 56, 2006a: 231.) und Technik damit als Moment wissenschaftlicher Forschung bestimmt. Wenn Althusser Technik auf einen instrumentellen Mitteleinsatz reduziert, schließt er damit allerdings nicht aus, dass Mittel auch Überschüsse aufweisen können. Im Sinne einer Bestimmung von Reflexionsmodi geht es ihm hier vielmehr darum, dass in einem solchen Fall bereits die „technische“ hin zu einer „wissenschaftlichen“ Reflexion transzendiert wird. Und so reserviert er die Bezeichnung „Technik“ für die bloße Reflexion des reibungslosen Mitteleinsatzes.

„Theorie“ als Reflexion auf die Mittel der eigenen Erkenntnisproduktion (vgl. Althusser FM: 215).

Mit dieser immanenten Verortung der Reflexion auf die Mittel des wissenschaftlichen Tuns im Vollzug der theoretischen Praxis bereitet Althusser die Bestimmung der *relativen Autonomie* der theoretischen Praxis vor, auf die ich in Abschnitt 3.4 näher eingehen werde. Der Hinweis auf die Immanenz der Geltungsbegründung als innerwissenschaftliche Validierung der Mittel der Gegenstandskonstitution ist an dieser Stelle zunächst mit Blick auf die Bestimmung der Rolle der Philosophie als THEORIE, d.h. als Theorie der theoretischen Praxis bedeutsam. So vermag zwar die theoretische Praxis im Modus der „Theorie“ auf die Mittel ihrer Vollzüge reflektieren. Was die theoretische Praxis im bloßen Modus der „Theorie“ allerdings nicht leisten kann, ist ihre eigene Praxis *als theoretische Praxis*, also *als Form* der Produktion von Erkenntnissen zu reflektieren. So überschreitet bereits die begriffliche Bestimmung des wissenschaftlichen Tuns in der Produktionsstruktur den Modus der „Theorie“:

„Die Erkenntnis des Prozesses dieser theoretischen Praxis in ihrer Allgemeinheit, das heißt als spezifizierte Form, als wirkliche Differenz der Praxis [...] konstituiert dann eine erste theoretische Ausarbeitung der THEORIE.“ (Althusser FM: 215)

Sobald also die theoretische Praxis die vollzugsimmanente Reflexion hin zu einer höherstufigen Reflexion der *Form* ihrer Vollzüge als Erkenntnisprozesse überschreitet, transzendiert sie den Modus der „Theorie“ zum Modus der THEORIE, der Theorie der theoretischen Praxis. Diese Reflexion im Modus der THEORIE ist für das wissenschaftliche Tagesgeschäft, für die Produktion von Erkenntnissen, zwar in der Regel nicht notwendig, kann allerdings nicht unabhängig von diesem erfolgen. Meist setzt sie erst ein, wenn Schwierigkeiten wie etwa unerwartete Ereignisse auftreten, die im Rahmen der bisherigen „Theorie“ nicht erklärt werden können, oder wenn in Zeiten des theoretischen Umbruchs zuvor als unerschütterlich gewählte theoretische Grundfesten ins Wanken geraten – wie wir dies am Beispiel der Krise der Anschaulichkeit gesehen haben. Der Reflexionsmodus der THEORIE wird also angestoßen,

„[w]enn Hilfe dabei gebraucht wird, praktische oder ‚theoretische‘ Schwierigkeiten zu überwinden, beziehungsweise um Probleme zu lösen, die durch das Spiel der in ihre eigenen Werke versunkenen und daher theoretisch blinden Praxis nicht gelöst werden können,

oder auch, um eine noch tiefer liegenden [sic!] Krise zu bewältigen“⁶ (Althusser FM: 215f.).

Die rekonstruktionstheoretische Pointe Althussters besteht nun darin, dass der Reflexionsmodus der THEORIE angesichts der relativen Autonomie der theoretischen Praxis erst *nachträglich*, nämlich als Reflexion auf getätigte Vollzüge theoretischer Praxen einsetzt (vgl. Althusser FM: 215). Und so firmiert unter der Bezeichnung THEORIE, der Theorie der theoretischen Praxis, ausschließlich dieses rekonstruktionstheoretische Philosophieren und eben nicht die traditionelle Philosophie – die für ihn beinahe ausnahmslos unter Idealismusverdacht steht und ihm damit in problematischer Weise als ideologisch gilt. Ich werde in den Abschnitten 3.2 und 3.5 darauf zurückkommen. Gemeint ist damit, dass sich solche philosophischen Positionen, auch wenn sie sich auf einen entkoppelten philosophischen Diskurs zu beschränken wähnen, sehr wohl mit ihren Begriffsbildungen diejenigen Vorstellungen, die sich insbesondere WissenschaftlerInnen von ihrem Tun machen, vermitteln. Solche philosophischen Positionen können damit als ein Moment der Reproduktion praktischer Ideologien begriffen werden. In diesem Modus tritt „Philosophie“ dann gerade *nicht nachträglich* auf, sondern *konstituiert* von *außen* die Form, in der WissenschaftlerInnen ihre wissenschaftliche Praxis beschreiben. Genau dies zeigt Althusser, wie ich in Unterkapitel 3.5 erläutern werde, als ein epistemologisches Hindernis auf: Wenn WissenschaftlerInnen in Zeiten einer „Krise“ ihrer Wissenschaft über die Grundlagen ihres wissenschaftlichen Tuns nun endlich nachzudenken bekunden, dann

6 Nebenbei bemerkt kann die theoretische Blindheit der Praxis, von der Althusser hier spricht, keineswegs als Theoriefreiheit missverstanden werden. Vielmehr muss sie begriffen werden als „theorie“-immanent bedingtes Nichtsehen dessen, was über die begrifflichen und methodischen Gegenstandskonstitutionen der veranschlagten „Theorie“ hinausgeht. Auf diese immanente Formierung eines solchen Unsichtbaren komme ich im Zusammenhang der theoretischen Felder in Abschnitt 3.3 zurück. Wohlgemerkt sollte die Rede von der theoretisch blinden Praxis ebenso nicht als Vorwurf an WissenschaftlerInnen begriffen werden. So ist es im einzelwissenschaftlichen Tagesgeschäft durchaus zweckdienlich, nicht jede Voraussetzung stets zu hinterfragen (vgl. Althusser DKL: 22; Turchetto 1993: 76f.). Althusser führt dahingehend ein Argument ins Feld, welches in analoger Weise in der klassischen Wissenschaftstheorie insbesondere als Kritik am Popper’schen Falsifikationismus vorgebracht wurde, nämlich dass die permanente Infragestellung vorausgesetzter theoretischer Grundlagen wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt hemmen würde (siehe einschlägig dazu: Lakatos 1974).

bedeutet es nicht etwa, dass sie vorher nicht philosophiert – philosophische Kategorien veranschlagt – hätten, sondern vielmehr dass sie sich der Grenzen derjenigen Philosophien bewusst werden, die sie „bisher nur in ‚praktischer Form‘ betrieben haben“ (Althusser LP: 8). Nun müssen die daraufhin von den nun explizit philosophierenden WissenschaftlerInnen vorgeschlagenen Alternativen nicht zwangsläufig progressiver sein. Vielmehr sieht Althusser die Gefahr, „daß sie philosophisch immer nur eine einzige Tendenz haben: Sie wiederholen und beleben noch einmal die alten *empiristischen* oder *formalistischen*, und das heißt *idealistischen* Positionen [...]“ (Althusser LP: 8f.).⁷ Auch wenn der generalisierende Duktus dieser Aussage überhöht sein mag, so haben wir am Beispiel von Hahns und Bachelards Lösungsversuchen angesichts der Krise der Anschaulichkeit einschlägig gesehen – und wir können Hahn und Bachelard aufgrund ihrer Ausbildungsgänge durchaus unter Vorbehalt als philosophierende Wissenschaftler begreifen –, dass in der Tat beide als Antwort auf einen in die Krise geratenen Kantianismus einen ebenso problematischen Idealismus, der die Mathematik als konstitutiv für die naturwissenschaftliche Erkenntnisgewinnung setzt, vorschlagen.

Die Identifikation und Reflexion der spontanen Philosophien von WissenschaftlerInnen arbeitet Althusser in *Philosophie und Spontane Philosophie* deshalb als eine wesentliche Aufgabe seines epistemologischen Projektes aus. Wie ich in Abschnitt 3.5 näher beleuchten werde, begreift er dieses Philosophieren als ein Transzendieren der Wissenschaftsimmanenz. Wenn in der obigen Bestimmung der Ausdruck THEORIE sowohl im Explanans als auch im Explanandum auftaucht, dann markiert dies in genau diesem Sinne die Pointe einer Reformulierung der immanenzphilosophischen Problematik hin zu einer Reflexion immanenten Transzendierens. Zur Erinnerung:

„Wir nennen THEORIE (in Großbuchstaben) die allgemeine Theorie, das heißt die Theorie der Praxis im Allgemeinen, die selbst im Ausgang von der THEORIE der existierenden theoretischen Praktiken (der Wissenschaften) erarbeitet worden ist [...]“ (Althusser FM: 207)

Zum einen bestimmt Althusser also die THEORIE als „Theorie der Praxis im Allgemeinen“, zum anderen diagnostiziert er, dass die bestehenden Wissenschaften durchaus über eine THEORIE verfügen können, aus welcher erstere THEORIE – als philosophische Theorie der Praxis – erarbeitet werden soll. Althusser

7 Auf Althussters ungewöhnliche Subsumtion des Empirismus unter den Idealismus werde ich im folgenden Abschnitt 3.2 näher eingehen.

unterscheidet also begrifflich zwei Formen des Modus der THEORIE. Zum einen kann die THEORIE als Reflexionsmodus der „Theorie“ einer spezifischen theoretischen Praxis auftreten, zum Beispiel wenn PhysikerInnen angesichts eines Doppelspaltexperiments die Bedingungen quantenphysikalischen Experimentierens reflektieren. Solche Reflexionen überschreiten bereits die einzelwissenschaftliche Reflexion im Experimentieren und sind damit durchaus als ein Philosophieren zu begreifen. Insofern sie sich allerdings auf den eingegrenzten Gegenstandsbereich des quantenphysikalischen Experimentierens beschränken, stellen sie (noch) keine THEORIE als Theorie der Praxis *im Allgemeinen* dar, welche die THEORIE einer theoretischen Praxis – etwa eine Bestimmung der Form quantenphysikalischen Experimentierens – in ihrer *differentia specifica* zu anderen Praxisformen und damit als spezifische Form der gesellschaftlichen Praxis im Allgemeinen und der theoretischen Praxis im Besonderen bestimmen können muss. Die philosophische Position, die Althusser als Theorie der theoretischen Praxis anvisiert, und die, wie er explizit bekundet, insbesondere an der der wissenschaftlichen Praxis erwachsenden THEORIE ansetzen soll, muss also die Form wissenschaftlicher Praxis zu anderen Formen gesellschaftlicher Praxis in ein *Verhältnis* setzen, um sie in ihrer Spezifik bestimmen zu können, d.h. sie muss erklären können,

„warum ein faktisches Resultat, wie es von der Geschichte der Erkenntnis produziert worden ist, [d.h.; Anm. d. Hrsg.] eine ganz bestimmte Erkenntnis, eben *als Erkenntnis* funktioniert und nicht wie irgend ein anderes Resultat [eines Produktionsprozesses; Anm. d. Hrsg.] ([ganz gleich; Anm. d. Hrsg.], ob es sich nun um einen Hammer, eine Symphonie, eine Predigt, eine politische Lösung usf. handelt)“ (Althusser DKL: 102; Herv. i.O.).

Als Theorie der Praxis im Allgemeinen transzendiert diese anvisierte Philosophie die auf eine einzelwissenschaftliche Problematik („Theorie“) beschränkte Reflexion hin zu einer Analyse und Kritik der – impliziten – Modalitäten von Praxisvollzügen und deren Reflexionen (vgl. Turchetto 1994: 52). So können sich in Aussagen, die mit dem Anspruch vorgetragen werden, bloße Produkte wissenschaftlicher Praxen zu sein, durchaus ideologische und wissenschaftliche Momente durchdringen, nämlich genau dann, wenn von ihrem tatsächlichen Produktionsprozess abstrahiert wird. Die Immanenzepistemologie muss deshalb in einem ersten Schritt die immanenten Geltungskriterien theoretischer Praxen und die Strukturbeziehungen zwischen den grundlegenden Begriffen ihrer „Theorie“ explizit machen, um sie als ein theoretisches Feld der Verifizierbarkeit aufzuzeigen (vgl. Turchetto 1994: 53) und sie damit zugleich vom Ideologischen zu unterscheiden.

Die theorie-politische Konjunktur, aus der heraus Althusser diese Verhältnisbestimmung als philosophische Problematik formuliert, ist eine zeitgenössische Debatte um das Verhältnis marxistischer Theorie zur marxistischen politischen Praxis sowie um den Status marxistischer Theorie in Gestalt der Schriften von Marx im Spannungsfeld von Ideologie, Wissenschaft und Philosophie. Insofern entwickelt Althusser, und das mag durchaus irritieren, seine Bestimmung einer *allgemeinen Form der Wissenschaftlichkeit* in erster Linie in der Analyse der Marx'schen Theorie. Gleichwohl gehen seine Überlegungen weit über eine vermeintliche „Wissenschaftstheorie“ des Historischen Materialismus hinaus, vielmehr verfolgen sie tatsächlich den Anspruch einer allgemeinen Formbestimmung der Wissenschaftlichkeit. So bezieht er in seinen Argumentationen in *Für Marx* und *Das Kapital lesen* gezielt Überlegungen zu Naturwissenschaften, Mathematik oder auch Psychologie und Soziologie systematisch mit ein.⁸ Dass Althusser mit der Marx'schen Theorie der Geschichte der Gesellschaft an einer Gesellschaftswissenschaft ansetzt, mag dann auch als theoriepolitische Intervention in das nach wie vor dominante, an einem naturwissenschaftlichen Prototyp – zumeist der Physik – entwickelte Wissenschaftsverständnis weiter Teile der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie gelesen werden. Auch die Epistemologie Bachelards und der naturalistisch begründete Ansatz Rouse' reihten sich in dieser Hinsicht in die dominanten wissenschaftsreflexiven Strömungen ein. Mit der Hinwendung zur Poetik bahnte Bachelard zwar den Weg für eine epistemologische Reflexion anderer „Wissensformen“, konnte diese aber – auch aufgrund der dezidierten Entscheidung für die Kunstform der Dichtung als Reflexionsgegenstand – nicht unter Aspekten der Wissenschaftlichkeit in den Blick nehmen. Insofern ist mit Althusser Projekt, eine epistemologische Perspektive im Ausgang der Reflexion *gesellschaftlicher Praxis* einzunehmen, auch der Anspruch verbunden, Begriffe von Wissen und Wissenschaftlichkeit zu bestimmen, die sich nicht bloß auf die empirischen Naturwissenschaften beziehen.

Gegen die zeitgenössische, unter dem Topos des Humanismus firmierende – einschlägig etwa im Existenzialismus Sartres – zunehmende Hinwendung zu den entfremdungstheoretischen Frühschriften zeigt Althusser in diesem Zusammenhang einen epistemologischen Einschnitt im Werk von Marx auf, der mit einer

8 Dies beruht wesentlich darauf, dass Althusser den Historischen Materialismus im Unterschied zu dogmatisch marxistischen Positionen nicht als die eminente Wissenschaft schlechthin, sondern als eine Wissenschaft neben anderen begreift (vgl. dazu auch Brühmann 1980: 228) und hängt freilich damit zusammen, dass er eine vom dogmatischen Marxismus grundverschiedene Auffassung des Historischen Materialismus entwickelt.

Infragestellung der Hegel'sch/Feuerbach'schen Problematik in der *Deutschen Ideologie* einsetze, um diese als ideologische letztlich im *Kapital*-Projekt zu überwinden (vgl. ausführlicher Althusser FM: 36-45). Die entfremdungstheoretische Problematik der Frühschriften begreift Althusser insofern als idealistisch – und damit als ideologisch –, als sie einen transzendenten Begriff des *Wesens* des Menschen voraussetzt. Indem Marx, in der Lesart Althusser, insbesondere diese idealistische Ideologie vom menschlichen Wesen – ebenso wie weitere idealistische Konzeptionen, etwa ein teleologisches Geschichtsverständnis – überwinde, begründe er mit dem Historischen Materialismus eine „wissenschaftliche“, denn in diesem Sinne nicht auf ideologischen Begriffen fußende Theorie der Geschichte der Gesellschaft, welche die Geschichte als Prozess ohne (vorgängig vorausgesetztes) Subjekt (vgl. Althusser LP: 65f.) begreife.⁹

Die „Wissenschaftlichkeit“ des Historischen Materialismus beruhe damit auf der Überwindung idealistischer Positionen zugunsten eines materialistischen Begriffsgefüges. „Materialistisch“ ist der Begriff von Geschichte als Prozess ohne (vorgängiges) Subjekt dann insofern, als er dem tatsächlichen Geschehen keine transzendenten Konstitutionsprinzipien unterstellt. Im Althusser'schen Begriffsgebrauch ist mit „Materialismus“ folglich eine rekonstruktionstheoretische Reflexion im Ausgang des wirklichen Tuns gemeint. Wenn Marx, Althusser zufolge, im Zuge seiner Formulierung der materialistischen Theorie der Geschichte der Gesellschaft idealistische Argumentationen identifiziert, kritisiert und überwindet, dann weist der Vollzug der Begründung des Historischen Materialismus als Wissenschaft zugleich über ein bloß einzelwissenschaftliches Forschungsinteresse hinaus:

„So schlägt Marx, wenn er in der Theorie der Geschichte das alte Begriffspaar aus Individuum und menschlichem Wesen durch neue Begriffe (Produktivkräfte, Produktionsverhältnisse etc.) ersetzt, in der Tat damit gleichzeitig eine neue Auffassung der ‚Philosophie‘ vor. Er ersetzt die alten Postulate (Empirismus-Idealismus des Subjekts, Empirismus-Idealismus des Wesens), die nicht nur die Grundlage des Idealismus, sondern auch die des

9 Gegen die orthodoxe Auffassung vom „HISTOMAT“, die die „Geschichte“ als konstitutives Subjekt hypostasiert und damit eine teleologische Geschichtsphilosophie voraussetzt, besteht die Pointe von Althusser's Reformulierung des Historischen Materialismus gerade darin, dass dieser, indem er Geschichte partout als Prozess ohne konstitutives Subjekt begreift, sich sogleich gegen jedwede Geschichtsteleologie und die damit verbundenen dogmatischen Implikationen richtet. Aufgrund dieser antiteleologischen Funktionslogik gilt ihm der auf diese Weise reformulierte Historische Materialismus als „wissenschaftlich“.

prämarxistischen Materialismus bilden, durch einen dialektisch-historischen Materialismus der Praxis.“ (Althusser FM: 291f.)

Althusser behauptet damit die *Immanenz* der Marx'schen Philosophie, des Dialektischen Materialismus *im* Historischen Materialismus und greift damit die zeitgenössisch debattierte Frage nach dem Ort und dem Status der Marx'schen Philosophie auf. So hat Marx seine philosophische Methode der Dialektik nicht eigens in einem Schriftstück ausbuchstabiert. Mit der These der Immanenz der Marx'schen Philosophie geht Althusser somit zunächst davon aus, dass diese „noch nicht anders existieren kann als in [Gestalt einer derartigen; Anm. d. Hrsg.] Anspielung oder [eben; Anm. d. Hrsg.] im praktischen Vollzug“ (Althusser DKL: 48). Aus diesem Grund visiert Althusser in *Das Kapital lesen* an, im Nachvollzug die philosophische Argumentation von Marx in ihrer Argumentationsbewegung sichtbar zu machen, „indem wir die Regeln einer Lektüre befolgen, für die er uns in seiner eigenen Lektüre der klassischen Politischen Ökonomie ein eindrucksvolles Modell gegeben und damit eine Lektion erteilt hat“ (Althusser DKL: 45). Diese Vorgehensweise bezeichnet er als symptomale Lektüre.

Althusser's Überlegungen sind dementsprechend nicht als bloße Marx-philologische Untersuchungen misszuverstehen, die ihrerseits die Frage herausforderten, welche philosophisch-systematische Relevanz es denn haben sollte, darüber zu spekulieren, welche nicht eigens dargelegte Philosophie die historische Person Karl Marx vertreten haben könnte. Vielmehr findet Althusser im Kapital-Projekt eine (implizite) immanenzphilosophische Perspektive vor. Wenn Althusser also dogmatisch anmutend auf den Dialektischen Materialismus rekurriert, dann ist damit kein kanonisches Paradigma gemeint, dass die Antworten auf jedwede philosophische Frage vorgibt, sondern eine neu bestimmte Immanenzphilosophie, die mit der Reflexion praktischer Vollzüge anhebt. Genau deshalb kann diese Position aber ausschließlich im *Vollzug* des *Philosophierens* bestehen. Sie lässt sich vorführen, sie mag methodisch umrissen und in begrifflichen Abgrenzungen Bestimmungsversuchen unterzogen werden. Als wesentlich durch die *Reflexionstätigkeit* bestimmte, die stets auf ein zu reflektierendes „Material“ angewiesen ist, lässt sie sich jedoch nicht in einem abschließenden, ein für alle Mal gültigen Text darlegen. Statt einer bloßen Theorie der Praxis im Sinne des traditionellen Theorie-Praxis-Dualismus, ist sie als „(neue) Praxis der Philosophie“ (Althusser LP: 44) zu verstehen.¹⁰ Philosophieren als Praxis zu begreifen,

10 Ob sich Althusser dieser seinen Ausführungen impliziten Pointe bewusst war, ist nicht sicher, aber letztlich auch für die Überzeugungskraft des Arguments unerheblich. Einschlägig verdeutlicht dies die frappierende Spannung *innerhalb* des Aufsatzes *Lenin*

würde freilich nur dann einen Widerspruch zur Bestimmung der Philosophie als THEORIE darstellen, wenn man einen Theorie-Praxis-Dualismus voraussetzt. Wir haben allerdings gesehen, dass sich Althusser bereits in der Konzeption der theoretischen Praxis gegen eine solche als idealistisch monierte Theorie-Praxis-Dichotomie wendete. Was es bedeutet, Philosophieren in diesem Sinne als Praxis zu begreifen, wird im weiteren Verlauf dieses Kapitels näher bestimmt.

3.2 Zur Kritik der empiristischen Problematik

Über Bachelards und Rouse' Problematisierungen des Subjekt-Objekt-Dualismus hinausgehend, sucht Althusser also explizit nach einer Neubestimmung der epistemologischen Problematik, die sich der Frage nach den spezifischen Modalitäten der Produktion von Erkenntnissen widmet. In dieser immanenzphilosophischen Perspektive identifiziert Althusser zunächst ein der klassischen empiristischen erkenntnistheoretischen Problematik inhärentes Problem, nämlich, dass diese einerseits den Erkenntnisvollzug voraussetzen muss, diesen andererseits aber zugleich mit ihren eigenen begrifflichen Mitteln nicht als solchen bestimmen kann. Wenn Althusser in diesem Zusammenhang einen sehr weiten Empirimbegriff gebraucht, der sowohl den klassischen sensualistischen Empirismus wie auch eine rationalistische Variante umfasst und sogar die Philosophie Hegels einschließt (vgl. Althusser DKL: 53), dann nimmt er damit keine bloß polemische Reduktion vor, sondern identifiziert eine gemeinsame empiristische Problematik als Herzstück der traditionellen Philosophie seit der Neuzeit (vgl. Althusser DKL: 57f.), die von der (sowohl expliziten als auch impliziten) Voraussetzung einer Subjekt-Objekt-Dichotomie geprägt ist (vgl. Althusser LP: 66; vgl. ausführlicher auch Hackbarth 2015: 150f.). Nun hatten bereits Rouse und Bachelard den Subjekt-Objekt-Dualismus fundamental kritisiert und auch ihre philosophischen Bemühungen suchten diesen zu überwinden. Althussters Kritik geht allerdings insofern über die Einwände von Rouse und Bachelard hinaus, als er erstens die Problematik der klassischen Erkenntnistheorie auf eine konstitutionstheoretische Fragestellung zurückführt und zweitens die Frage nach der praktischen Vermittlung als immanent in dieser klassischen Problematik angelegte, aber mit ihren begrifflichen Mitteln nicht explizierbare aufzeigt.

und die Philosophie (in der gleichnamigen Aufsatzsammlung LP 7-46) zwischen dem Anspruch, dass nun die Zeit reif sei, die Marx'sche Philosophie aus dem *Kapital* herauszuarbeiten (vgl. Althusser LP: 23) und der schlussendlichen Bestimmung der marxistischen Philosophie als neuer Praxis der Philosophie (vgl. Althusser LP: 44).

Wie wir bereits im Zusammenhang des Anschaulichkeitsproblems am Beispiel der Kant'schen Erkenntnistheorie gesehen haben, führt die Dualitätsannahme dazu, dass davon ausgegangen werden muss, Erkenntnis vollziehe sich zwischen *gegebenen* und damit dem Erkenntnisakt vorgängigen Objekten und Subjekten (vgl. Althusser DKL: 53). Im Folgenden wird zu zeigen sein, dass sich unter dieser Voraussetzung dann sowohl die Problemstellung der klassischen Erkenntnistheorie, die nach transzendenten Geltungsgründen von Erkenntnis überhaupt fragt, als auch die verschiedenen Lösungsstrategien der unterschiedlichen philosophischen Ansätze und – darauf zielt Althusser's Kritik ab – deren „Blindheit“ für eine praxisphilosophische Formulierung des Problems der Erkenntnis ergeben.

In Absehung davon, ob in den einzelnen philosophischen Positionen das Subjekt als transzendentes, als rationales, als psychologisches etc., sowie ob das Objekt als beständiges und unbewegliches Ding oder als Prozess in Bewegung gedacht wird, geht es Althusser darum, dass dabei die Subjekt- und die Objektstelle stets als gegeben vorausgesetzt werden müssen (vgl. Althusser DKL: 53f.). Subjekt und Objekt müssen dann als dem Erkenntnisvollzug vorgängig aufgefasst und können nicht als dessen Resultate in den Blick genommen werden. Dies ist zunächst völlig analog zu den Problemdiagnosen von Rouse und Bachelard. Der springende Punkt, auf den Althusser mit dieser Feststellung über diese beiden Autoren hinaus abzielt, ist dann allerdings, dass unter der Voraussetzung der Subjekt-Objekt-Dualität die Erkenntnistätigkeit – wie jede andere Tätigkeit auch – ausschließlich konstitutionstheoretisch, nämlich entweder als durch das Subjekt oder durch das Objekt konstituiert, begriffen werden kann. In der Problematik – d.h. mit den begrifflichen Mitteln – der klassischen Philosophie der Moderne kann dann also keine Argumentation entwickelt werden, die die wirklichen (Erkenntnis-)Vollzüge an den methodischen Anfang stellt. Althusser zeigt damit also eine der empiristischen Problematik *implizite* Reflexion des Erkenntnisvollzugs auf, die allerdings innerhalb dieser nicht als Vollzug bestimmt werden kann. Dieses in der empiristischen Problematik zum Ausdruck kommende Verschwinden der Vollzugsseite stellt nun, so Althusser, keine beliebige philosophische Nachlässigkeit dar, sondern ist als *ideologisches Moment* des gesellschaftlichen Reproduktionszusammenhangs zu begreifen. Insbesondere reflektierten sich darin nämlich – größtenteils unbewusste – Vorstellungen über die gesellschaftliche Arbeitsteilung, grundlegend strukturiert nach der Trennung in Hand- und Kopfarbeit. Des Weiteren schreibt sich hier zumeist eine bestimmte Vorstellung über eine funktionale Ausdifferenzierung der Disziplinen ein, die insbesondere der Philosophie gegenüber den Einzelwissenschaften die Rolle der transzendenten Geltungsbegründung zuschreibt (vgl. Althusser DKL:

86, PSPW: 48f.). Wenn also in der erkenntnistheoretischen Reflexion der Wissenschaften und deren Erkenntnisse vom Vollzugscharakter der Erkenntnisproduktion abstrahiert wird und diese auf ihre theorieförmigen Produkte reduziert werden, dann wird den Wissenschaften damit zugleich eine Position jenseits der gesellschaftlichen Praxis, nämlich in einer Sphäre der „reinen Theorie“ zugeschrieben. Auch die philosophische Reflexion ihrerseits wähnt sich dann in einem solchen außergesellschaftlichen „Raum der Theorie“, während sie tatsächlich, höchstgradig politisch, an der Reproduktion der gesellschaftlichen Arbeitsteilung beteiligt ist.

Damit weist Althusser Empirismuskritik eine dessen Denken prägende Denkbewegung auf, nämlich das Denken der Problematisierung (vgl. Schmidt 2015: 4), und zwar in doppelter Hinsicht: Das Herausarbeiten der einer theoretischen Formation immanenten Problematik – der Modalitäten ihrer Fragestellungen und Lösungsstrategien – verbindet sich dabei mit einer Problematisierung dieser Problematik, die insofern immanenzphilosophisch erfolgt, als sie am immanent „Unsichtbaren“ dieser Problematik ansetzt. In anderen Worten, Althusser expliziert die impliziten Reflexionsbedingungen des Empirismus, um sie einer höherstufigen Reflexion zugänglich zu machen.

Wir haben bereits gesehen, dass Althusser dem idealistischen Dualismus von Theorie und Praxis die Bestimmung des wissenschaftlichen Tuns als theoretische Praxis sowie der Philosophie als ihrerseits praxisförmige Theorie der theoretischen Praxis entgegensetzt. Inwiefern aber die Voraussetzung des Subjekt-Objekt-Dualismus systematisch mit einer empiristischen und damit idealistischen Erkenntnisauffassung einhergeht, gilt es nun aufzuzeigen. So bestimmt Althusser als Charakteristikum des Empirismus diejenige die Philosophie seit der Neuzeit prägende Auffassung, welche den Erkenntnisprozess in einem idealistischen Modell des Sehens begreift und dieses Sehen als Widerspiegelung des Wesens eines Gegenstandes versteht (vgl. Althusser DKL: 54).¹¹ Damit führt

11 In dieser Hinsicht identifiziert Althusser ähnliche Problemlagen, die in der angelsächsischen Philosophie prominent von Wilfrid Sellars unter dem Topos des Mythos des Gegebenen (Sellars 1999) und von Richard Rorty als die Diagnose, die neuzeitliche Philosophie durchziehe eine Auffassung der Erkenntnis nach dem Modell der Spiegelung (Rorty 1987), vorgetragen wurden. Allerdings unterscheidet sich die praxisphilosophische Lösungsperspektive Althusser grundlegend von denjenigen der angelsächsischen Autoren und vermeidet insbesondere die relativistischen Implikationen des Rorty'schen Vorschlags. So rechnet Rorty in *Der Spiegel der Natur* (1987) im Ausgang angelsächsischer pragmatistischer und analytischer Positionen ebenso mit der Auffassung von Erkenntnis als Spiegelung ab und plädiert dafür, sich in der Philoso-

Althusser den Empirismus also nicht auf ein explizites Bekenntnis zum Subjekt-Objekt-Dualismus, sondern auf die Vorstellung, Erkenntnis vollziehe sich in Form einer Sicht – und sei damit als Abbildrelation zu begreifen – zurück. In diesem empiristischen Verständnis besteht der Erkenntnisvorgang dann darin, dass sich ein Subjekt das Wesen eines Objektes aneignet, und diese als Sehen modellierte Aneignung setzt (implizit) voraus, dass jenes Wesen in einem gegebenen Gegenstand vorliegt, aus welchem es lediglich extrahiert werden müsse. Damit erscheint der Prozess der erkennenden Aneignung eines Gegenstandes als von der Objektseite determiniert (vgl. Althusser DKL: 28). In der Regel wird diese Objektdetermination dann als Geltungsgrund für die Objektivität einer Erkenntnis angeführt. Im Unterschied zur landläufigen Bestimmung des Empirismus, welche diesen auf die Auffassung, die Sinnlichkeit sei die letztinstanzliche Quelle der Erkenntnis, zurückführt und ihn damit vom Rationalismus abgrenzt, der als solche Quelle die Vernunft bzw. den Verstand setzt, orientiert sich Althusser's Problematisierung des Empirismus also nicht primär an der jeweiligen Priorisierung eines Erkenntnisvermögens. Stattdessen bestimmt er formtheoretisch die spezifische abbildtheoretische Auffassung des *Erkenntnisprozesses* als Kern des Empirismus.¹² Nicht die explizite Setzung einer vorgängigen Gegeben-

phie vom Leitbild der Spiegelmetaphorik zu verabschieden. Demgegenüber entwickelt der Althusser-Schüler Lecourt in der Schrift *Lenins philosophische Strategie* (1975b) eine Perspektive, die jenseits einer verkürzten Ausdeutung eine praxistheoretische Reformulierung des Spiegelungsverhältnisses vorschlägt. Dies kündigt bereits der Untertitel „Von der Widerspiegelung (ohne Spiegel) zum Prozeß (ohne Subjekt)“ an.

- 12 So reduziert sich der Empirismus dann nicht bloß auf eine Theorie naturwissenschaftlicher Erkenntnis, sondern schließt ebenso bestimmte geisteswissenschaftliche Methodenverständnisse ein. Im Zuge seiner methodologischen Überlegungen zur Lektüre der Marx'schen Kapital-Schriften identifiziert Althusser unter anderem ein Lektüreverständnis, welches die Antworten als unmittelbar im untersuchten Text gegeben voraussetzt, als Fortführung dieses „Mythos des Lesens“ (Althusser DKL: 25). Ebenso wie Galilei seine physikalische Forschung als Lesen im Buch der Welt beschreibe, folge auch der junge Marx dem Leitgedanken, ein in den konkreten menschlichen Erzeugnissen völlig transparent sichtbares Wesen der menschlichen Geschichte „herauslesen“ zu können. Eine dogmatische Marx-Lektüre, die voraussetzt, ein essenzielles Wesen des Marx'schen Denkens sei in dessen Schriften unmittelbar und der Lektürearbeit vorgängig präsent, reproduziere eben jenen Mythos des Lesens. Althusser weist dabei auf das religiöse Motiv dieser Auffassung hin, welche letztlich die Struktur der Vorstellung spiegele, die heilige Schrift versammele die Weltwahrheit, welche aus dieser bloß herausgelesen werden müsse (vgl. Althusser DKL: 24f.).

heit der Gegenstandsseite, sondern deren Voraussetzung – sei diese implizit oder explizit – in der Erkenntnisauffassung zeichnet eine Position dann als empiristisch aus. Dies ermöglicht es ihm, auch Kant sowie dem von ihm so gelesenen Hegel¹³ eine empiristische Problematik zuzuschreiben. In diesem Sinne hatte ich in Auftakt I gezeigt, dass auch Kants transzendentalphilosophische Position von der Gegebenheit des Erfahrungsgegenstands ausgehen muss. Althussters Problematisierung der empiristischen Problematik läuft dann auf die Pointe hinaus, diese Voraussetzung als idealistisch aufzuzeigen. Insofern ist Althussters Auseinandersetzung mit dem Empirismus nicht als bloße Abrechnung mit einer partikularen philosophischen Strömung zu verstehen, vielmehr verkörpert diese exemplarisch eine Fundamentalkritik an jeglichen idealistischen Auffassungen, auch innerhalb solcher Positionen, die sich – wie der klassisch sensualistische Empirismus im engeren Sinne – partout antiidealistisch wähnen.

Wenn der Empirismus von einer abbildungstheoretischen Modellierung des Erkenntnisprozesses ausgeht, dann muss er nämlich implizit zwischen dem *Realobjekt* – bzw. seiner Widerspiegelung im Bewusstsein, etwa in Form von Sinnesdaten – und dem *Wesen des Realobjektes* unterscheiden. Verdeutlichen lässt sich dies bereits am klassischen sensualistischen Empirismus. Schließlich kann dieser Erkenntnis nicht auf die Widerspiegelung der Mannigfaltigkeit der Erfahrung reduzieren, denn dann würde bereits jeder – möglicherweise der Täuschung unterliegende – Sinneseindruck eine Erkenntnis darstellen. Vielmehr muss er davon ausgehen, dass sich an den Gegenständen der Erfahrung wesentliche und unwesentliche, substanzielle und akzidenzielle Eigenschaften durchdringen. Als erkannt gilt ihm ein Gegenstand genau dann, wenn seine *wesentlichen* Eigenschaften identifiziert worden sind. Insofern besteht Erkenntnis dann in der Abstraktion

13 Hegel gilt ihm dann insofern als Empirist, als er zwar „unter gewissen Gesichtspunkten die Erkenntnis als von einer Geschichte produziert begreift, [...] [allerdings; K.T.] realisiert er doch die Erkenntnis in der Realität einer Geschichte, die nichts anderes ist als die Entfaltung dessen, was sie bereits an ihrem Ursprung enthalten hat“ (Althusser DKL: 53). Eine Lesart, die in affirmativer Weise den Hegel’schen Weltgeist als teleologisches Subjekt der Geschichte begreift, vertritt insbesondere Alexandre Kojève (2000: 88f.), dessen Hegel-Rezeption in Frankreich wirkmächtig ist (vgl. dazu problematisierend Hackbarth 2015: 89-113). Wenn Althusser Hegel kritisiert (vgl. Althusser FM: 61-104; DKL: 53), dann stellt dies strenggenommen eine Kritik an diesem Kojève’schen Hegel dar. Demgegenüber arbeiten Stekeler-Weithofer (2005), Hoffmann (2004), Hubig (2008) und Baumann (2010: 172-182) ein rekonstruktionstheoretisches Verständnis der Hegel’schen Philosophie, insbesondere des Konzeptes des Weltgeistes aus.

des Unwesentlichen vom Wesentlichen. Weil das empiristische Erkenntnismodell allerdings den Erkenntnisprozess als passive Abbildung von Gegebenem auffasst, muss der Empirismus voraussetzen, dass die Verschiedenheit wesentlicher und unwesentlicher Anteile bereits – dem Erkenntnisprozess vorgängig – im *gegebenen* Objekt liegt:

„Genauso wie das Gold vor seiner Extraktion als ein noch nicht von der Gesteinsader getrenntes Gold in eben diesem Gestein existiert, so existiert auch das Wesen des Realen als reales Wesen *in* dem Realen, welches es enthält.“ (Althusser DKL: 54; Herv. i.O.)

Entscheidend für Althussters Charakterisierung der empiristischen Problematik ist also, dass ihm eine Erkenntnisauffassung völlig unabhängig davon, wie ein solches Abstraktionsverfahren im Einzelnen verstanden wird – ob als begriffslogische Analyse oder ob über experimentalt Technische Methoden vermittelt – und wie das Reale – etwa holistisch, atomistisch, kontinuierlich oder diskret – bestimmt wird, genau dann als empiristisch gilt, wenn sie – explizit oder implizit – vom Gegebensein des Wesens im realen Objekt ausgeht.

Die Crux dieser empiristischen Erkenntnisauffassung liegt nun darin, dass sie in der implizit vorausgesetzten Spaltung des realen Gegenstandes die Erkenntnistätigkeit ihrerseits verschwinden lässt – diese indes gleichwohl voraussetzen muss. Die Erkenntnistätigkeit mag dann zwar etwas am realen Objekt ändern – etwa durch eine das Experimentieren vorbereitende Präparation der Untersuchungsgegenstände –, sie ändert allerdings nichts an seinem wesentlichen Kern, sondern verhilft diesem zur Erscheinung. Der Erkenntnisakt im engeren Sinne muss dann reduziert werden auf den Augenblick der Sicht des zur Erscheinung kommenden Wesens des Realobjektes. Da der Empirismus ein solches der Erkenntnisoperation vorgängig bestehendes Wesen des Gegenstandes voraussetzt, kann diese dem Gegenstand nichts *Wesentliches* hinzufügen. In dieser Hinsicht muss sie in all ihren Effekten dann dem unwesentlichen Teil des zu erkennenden realen Gegenstandes zugerechnet werden (vgl. Althusser DKL: 55) und zugleich muss dennoch davon ausgegangen werden, dass sie dessen Wesen allererst identifiziert.

In seinem Versuch, die Objektseite zum bestimmenden Moment des Erkenntnisprozesses zu setzen, hypostasiert der Empirismus also die rekonstruktiv am vollzogenen Erkenntnisakt gewonnene Unterscheidung zwischen dem Erkenntnisobjekt und Realobjekt zu einer objektstufigen Verschiedenheit am Erkenntnisobjekt (vgl. Althusser DKL: 57). Die Crux besteht dann also in einer fundamentalen Diskrepanz zwischen der Form, in der er den Erkenntnisprozess

beschreibt, zu demjenigen, was er im Vollzug dieser Beschreibung tut. Immanent im Vollzug seiner Argumentation

„gesteht [der Empirismus damit; K.T.] ein, dass das Objekt der Erkenntnis nicht identisch ist mit dem realen Objekt, denn er erklärt [doch; Anm. d. Hrsg.], dass es bloß einen Teil des realen Objektes ausmacht. Aber er leugnet zugleich, was er [damit; Anm. d. Hrsg.] eingesteht – und zwar genau dadurch, dass er diesen Unterschied zwischen zwei Objekten, dem Objekt der Erkenntnis und dem realen Objekt, auf eine einfache Unterscheidung zwischen den Teilen eines einzigen Objektes reduziert: [nämlich; Anm. d. Hrsg.] des realen Objektes.“ (Althusser DKL: 60).

Diese *praktisch vollzogene*, aber angesichts der eingeschränkten begrifflichen Möglichkeiten zugleich innerhalb der empiristischen Problematik *nicht reflektierbare* Unterscheidung geht ferner mit ihren Verwendungsweisen des Wortes „Objekt“ einher, welches einerseits im Sinne des Realobjektes für eine dem Erkenntnisprozess vorgängige und dem Erkenntnissubjekt äußerliche Entität, andererseits im Sinne eines Erkenntnisobjektes, d.h. als von einem Subjekt im Erkenntnisvollzug angeeignetes Wesen eines Gegenstand – mithin als Resultat eines Erkenntnisprozesses – veranschlagt wird (vgl. Althusser DKL: 60). Letzteres gesteht er in seiner Argumentation implizit ein und leugnet es zugleich, indem er das angeeignete (sprich: erkannte Wesen) zu einem präkategorial gegeben Teil des Realobjektes hypostasiert. Die begriffliche Unterscheidung zwischen Realobjekt und Erkenntnisobjekt ist in der empiristischen Problematik somit als immanent abwesende Frage enthalten (vgl. Althusser DKL: 58). Althussters Formulierung und Problematisierung dieser durch den Empirismus implizit aufgeworfenen Frage transzendiert dann notwendigerweise die Immanenz der empiristischen Problematik.

Die implizite Zweideutigkeit des Wortes „Objekt“ erklärt sich dann genau dadurch, dass der Empirismus, indem er einem Mythos der Gegebenheit der Objektseite unterliegt, von dem Tätigkeitscharakter der Erkenntnis notwendig abstrahieren muss und dabei das Bedingungsverhältnis von Erkenntnisvollzug und Erkenntnisprodukt konstitutionstheoretisch umkehrt. Oder in anderen Worten: Er verkehrt die methodische Ordnung, welche er implizit voraussetzen muss. Würde der Empirismus dieser methodischen Ordnung gemäß die Erkenntnis als *Tätigkeit* in den Blick nehmen, müsste er einsehen, dass sich ein solches „Wesen“ ausschließlich rekonstruktionstheoretisch, nämlich als Resultat eines erfolgten Erkenntnisvollzugs bestimmen lässt. In anderen Worten, er müsste einsehen, dass die zur konstitutiven Voraussetzung erklärte Spaltung der Objektseite einer Reflexion auf getätigte Vollzüge erwächst.

Da die empiristische Problematik den Gegenstand der Erkenntnis aber als vorpraktisch gegebenes Realobjekt setzt, kann sie ihn gerade nicht als Rohstoff – der immer bereits vorhergehenden Praxen entstammt – bestimmen. Indem er von den (Tätigkeits-)Bedingungen, unter denen Wissenschaften zu ihren Gegenständen kommen, abstrahiert, bemerkt er ferner nicht, dass

„soweit man auch in die Vergangenheit eines Zweiges der Erkenntnis zurückgehen mag – dabei niemals mit ‚reinen‘ sinnlichen Anschauungen oder Vorstellungen zu tun bekommt, sondern es mit einem Rohstoff zu tun hat, der *immer schon* komplex ist, [also; Anm. d. Hrsg.] mit einer Struktur von ‚Anschauung‘ oder ‚Vorstellung‘, in der in einer eigentümlichen ‚Verbindung‘ zugleich sinnliche ‚Elemente‘, technische Elemente und ideologische Elemente miteinander verknüpft sind“ (Althusser DKL: 64; Herv. i.O.).

Der Empirismus kann dann das Erkenntnisobjekt gerade nicht als

„einen Gegenstand [betrachten; K.T.], welchen die Erkenntnis [weiter; Anm. d. Hrsg.] transformieren wird, dessen *Formen* sie im Prozess seiner weiteren Entwicklung modifizieren wird, um [dadurch wiederum; Anm. d. Hrsg.] Erkenntnisse zu produzieren, welche dann wiederum unaufhörlich *transformiert* werden, die aber dabei niemals aufhören, sich auf ihr *Objekt* als auf ein *Objekt der Erkenntnis* zu beziehen“ (Althusser DKL: 65; Herv. i.O.).

Aufgrund des Mythos des Gegebenen (vgl. Althusser DKL: 95), der dazu verleitet, das gegebene Realobjekt als konstitutiven Anfang des Erkenntnisprozesses zu setzen, kann der Empirismus also die jeweiligen Modalitäten, unter denen historisch spezifische Wissenschaften an ihren Gegenständen arbeiten, nicht in den Blick nehmen (vgl. Althusser DKL: 99). Weil der Empirismus die Erkenntnisbeziehung als Sicht eines vorgängigen Objektes bestimmt, muss er wissenschaftlichen Fortschritt als kontinuierlichen Prozess der Verbesserung des Sehens, der Verfeinerung des wissenschaftlichen Blicks verstehen, der das immer schon gegebene und gleich bleibende wissenschaftliche Objekt bloß differenzierter erfasst. Die Einstein'sche Relativitätstheorie bezöge sich dann auf das gleiche Objekt wie die Newton'sche Mechanik und erkenne es lediglich „scharfsichtiger“ als diese (vgl. Althusser DKL: 64; vgl. dazu auch Hackbarth 2015: 150f.). Unterschiede in der Weise, wie die klassische Mechanik und die Relativitätstheorie ihre spezifischen Erkenntnisobjekte im Rahmen ihrer verschiedenen Problematiken konstruieren – in anderen Worten, die Diskontinuität der Erkenntnismittel –, welche Bachelard mit dem Terminus des Bruchs zu erfassen suchte, kann eine empiristische Wissenschaftsauffassung dann nicht in den Blick nehmen. Der

Mythos des Gegebenen geht also systematisch mit der Auffassung einher, die Wissenschaftsgeschichte erfolge in Form eines kontinuierlichen Prozesses (vgl. Althusser DKL: 24; vgl. dazu auch Bayertz/Vogeler 1977: 105).

Der empiristischen Problematik ist damit eine (idealistische) Täuschung über das theoretische Tun immanent, und zwar sowohl hinsichtlich der eigenen philosophischen Tätigkeit als auch im Hinblick auf die reflektierte wissenschaftliche Tätigkeit. Auf der Ebene des wissenschaftlichen Tuns besteht diese Täuschung in der Reduktion des wissenschaftlichen Erkenntnisaktes auf die bloße Sicht. Auf der Ebene der philosophischen Reflexion hingegen liegt mit der Leugnung der eigenen Unterscheidungstätigkeit eine Täuschung der EmpiristInnen über das philosophische Tun vor: Um ihre Auffassung des Erkenntnisprozesses aufrechtzuerhalten, müssen sie die implizit getroffene begriffliche Unterscheidung zwischen Real- und Erkenntnisobjekt als eine der Unterscheidungstätigkeit vorgängige Verschiedenheit auf Seiten des Realobjektes präsentieren (vgl. Althusser DKL: 60).

Freilich erfolgt Althussters Auseinandersetzung mit der empiristischen Problematik im Hinblick auf sein Projekt der Verhältnisbestimmung von Wissenschaft, Ideologie und Philosophie. Mit den ihr immanenten idealistischen Zügen ist die empiristische Philosophie dann insofern ideologisch, als sie ein verzerrtes Verständnis ihrer eigenen philosophischen Tätigkeit wie auch der wissenschaftlichen Tätigkeit vermittelt. Gerade weil sie nicht auf die Bedingungen ihres Philosophierens reflektiert, operiert sie im „*notwendigerweise geschlossenen Raum*“ ihrer impliziten Problematik, nämlich einer legitimatorischen Formulierung des Problems der Erkenntnis, und weist damit „die theoretische Produktionsweise der Ideologie“ (Althusser DKL: 79) auf. Die „EmpiristInnen“ sind dann ihrerseits nicht als bloß schöpferische Subjekte zu begreifen, die ihre Erkenntnisauffassung in einem gesellschaftsfreien Theorieraum ersinnen, sondern unterliegen gesellschaftlichen Subjektivierungsprozessen. So ererbt der Empirismus die idealistische Auffassung der Erkenntnis als Sicht von praktischen Ideologien (etwa von Auffassungen über die gesellschaftliche Arbeitsteilung, von religiöser Mythologie etc.) und damit von „außertheoretischen Instanzen“ (Althusser DKL: 78) und formuliert im Ausgang dieses Mythos eine gleichsam der wissenschaftlichen Praxis von außen aufgepfropfte legitimatorische Erkenntnisfrage, anstatt wirkliche Prozesse der Erkenntnisproduktion an den Anfang zu stellen.¹⁴

14 Vgl. entsprechende Schlüsselpassage zum Verhältnis von praktischen Ideologien und klassischer erkenntnistheoretischer Problematik und der Geschlossenheit letzterer: „Im Rahmen der theoretischen Produktionsweise der Ideologie (welche sich in dieser Hinsicht ganz und gar von der theoretischen Produktionsweise der Wissenschaft un-

Ideologisch ist die empiristische Problematik dann nicht bloß, weil sie ideologische Momente der Trennung von Hand- und Kopfarbeit abbildet, weil sie einem religiösen Mythos des Sehens folgt (vgl. Althusser DKL: 78) oder andere praktische Ideologien spiegelt, sondern weil sie damit ein wesentliches Moment der Reproduktion dieser Ideologien darstellt, indem sie etwa mit ihrer Auffassung des Erkenntnisprozesses den WissenschaftlerInnen ein ideologisches Verhältnis zu ihrer eigenen Praxis suggeriert (vgl. Althusser PSPW: 40). Solche (unbewussten) Vererbungen philosophischer Positionen auf diejenigen Vorstellungen, die WissenschaftlerInnen sich von ihrem eigenem Tun machen, thematisiert Althusser später als ein Moment der sogenannten spontanen Philosophien der WissenschaftlerInnen. Diese zu explizieren wird sich dann als eine wesentliche Aufgabe einer immanenzphilosophischen Epistemologie bestimmen. Um dies zu entwickeln, ist es allerdings nötig, zunächst auf Althussters strukturelle Reformulierung der epistemologischen Problematik einzugehen.

terscheidet) ist die Formulierung eines *Problems* nichts anderes als der theoretische Ausdruck für diejenigen Bedingungen, welche es ermöglichen, eine Lösung, welche bereits außerhalb des Prozesses der Erkenntnis produziert worden ist – weil diese nämlich von außertheoretischen Instanzen und Anforderungen (von religiösen, moralischen, politischen oder anderen ‚Interessen‘) durchgesetzt wird –, sich in einem künstlichen Problem *wiederzuerkennen*, welches eigens fabriziert worden ist, um ihm zugleich als theoretische Spiegelung und als praktische Rechtfertigung zu dienen. Die gesamte westliche moderne Philosophie, welche von dem ‚Problem der Erkenntnis‘ beherrscht wird, wird auf diese Weise in der Tat von der Formulierung eines ‚Problems‘ beherrscht, welches in [derart; Anm. d. Hrsg.] produzierten Ausdrücken und auf einer [derart produzierten; Anm. d. Hrsg.] theoretischen Grundlage [als solches; Anm. d. Hrsg.] *produziert* worden ist (dies bei einigen ganz bewusst, während andere dies unbewusst getan haben), welche eben diejenigen theoretisch-praktischen Auswirkungen ermöglichen sollten, welche von diesem *Wiedererkennen im Spiegel* erwartet wurde. So wird dann die gesamte Geschichte der westlichen Philosophie nicht etwa von dem ‚Problem der Erkenntnis‘ beherrscht, sondern von dessen ideologischer *Lösung*, d.h. [derjenigen Lösung; Anm. d. Hrsg.] welche im Vorhinein von den praktischen, religiösen[, moralischen und politischen ‚Interessen‘ durchgesetzt worden war, welche der Wirklichkeit der Erkenntnis ganz fremd waren, aber doch in diese ‚Problem[stellung; Anm. d. Hrsg.]‘ aufgenommen werden *sollten*.“ (Althusser DKL: 78f.; Herv. i.O.).

3.3 Theoretische Felder: Von der *bloßen* Immanenz zum Transzendieren der Immanenz

Diesem „Idealismus“ der erkenntnistheoretischen Problematik der philosophischen Moderne, welche Althusser auf die Grundstruktur der empiristischen Erkenntnisauffassung zurückführt, setzt er eine „materialistische“ Reformulierung der Erkenntnisfrage gegenüber, die statt von der „idealistischen“ Legitimationsfrage von der *Wirklichkeit wissenschaftlicher Erkenntnisproduktionen* ausgeht. Die Kernfrage der materialistischen Epistemologie lautet dann: „Durch welchen *Mechanismus* produziert die Produktion des *Objektes der Erkenntnis* die kognitive Aneignung des realen Objektes, welches außerhalb des Denkens in der realen Welt existiert?“ (Althusser DKL: 90) Gleichwohl sei vorweggenommen, dass Althusser keineswegs eine abschließende Bestimmung jenes Erkenntnis-effektes – des Mechanismus der Aneignung des realen Objekts mittels der *Produktion* des Erkenntnisobjektes – vorlegt, sondern hier vielmehr allererst die rekonstruktionstheoretische Frage nach der Form, nach den Modalitäten, nach den wirklichen Bedingungen und damit der Art und Weise wirklicher Erkenntnis-vollzüge formuliert. Insofern dient ihm die Reformulierung der Erkenntnisfrage als Bestimmung der Problematik einer materialistischen Epistemologie. Erneut erweisen sich also Althussters Überlegungen als problematisierendes Denken. Dieser programmatische Duktus sollte allerdings nicht als mangelnde Konsequenz gegen Althusser gewendet, sondern vielmehr als immanenzphilosophischer Anspruch seiner Reformulierung der materialistischen Philosophie in Form einer neuen philosophischen Praxis verstanden werden, die als fortzuführende Praxis keinen endgültigen Abschluss finden kann – schließlich würde sie sonst in einen Dogmatismus umkippen und eine erneute idealistisch geschlossene Problematik der Erkenntnisfrage festschreiben.¹⁵

15 Althusser steckt den Rahmen der „materialistischen“ Reformulierung der Epistemologie wie folgt ab: „Mit anderen Worten muss die Frage nach der Aneignungsweise des *realen* Objektes gestellt werden, welche für die [jeweilige; Anm. d. Hrsg.] Erkenntnis *spezifisch* ist:

- 1) In einer Begrifflichkeit [des termes; Anm. d. Hrsg.], welche den Rückgriff auf die ideologische Lösung ausschließt, wie sie in den ideologischen Figuren des SUBJEKTES und des OBJEKTES sowie der Struktur ihrer wechselseitigen spiegelhaften Anerkennung/Wiedererkennung enthalten ist, in deren geschlossenem Zirkel sie sich bewegen;
- 2) in einer Begrifflichkeit, welche einen Begriff der Struktur der Erkenntnis als eine auf spezifische Weise offene Struktur ausbildet und zugleich den Begriff der *Frage*

In der Reflexion auf wirkliche Erkenntnisvollzüge ist es dahingehend erforderlich, das hat insbesondere seine Auseinandersetzung mit dem Empirismus gezeigt, konsequent zwischen dem *Realobjekt* und dem *Erkenntnisobjekt* zu unterscheiden (vgl. Althusser DKL: 70). Denn gegen die Mythen des Gegebenen und der Sicht betont Althusser, dass die wissenschaftliche theoretische Praxis immer schon an etwas Allgemeinem, niemals jedoch an etwas bloß Gegebenem arbeitet, auch wenn ihr Rohstoff als „bloße Tatsache“ oder „reines Phänomen“ *erscheint*. Denn um „Tatsachen“, „Phänomene“ oder „Sinnesdaten“ als solche zu bestimmen, sind begriffliche und methodische Mittel vonnöten, auch wenn diese unbewusst veranschlagt werden. In anderen Worten, „Singularitäten“ wie „Tatsachen“ oder „Sinnesdaten“ erweisen sich erst vor dem Hintergrund einer Problematik – im Falle der wissenschaftlichen Praxis vor einer „Theorie“ im oben skizzierten Sinne – als solche (vgl. Althusser FM: 229f.). Das Konstatieren einer solchen Gegebenheit setzt also bereits Aneignungsbedingungen voraus, die aber gerade mit Verweis auf eine vermeintliche Unmittelbarkeit unterschlagen werden. Einzelwissenschaftliche „Theorien“ bzw. Problematiken als Produktionsmittel der theoretischen Praxis weisen nun ihrerseits als gesellschaftlich vermittelte die Form der Allgemeinheit auf, auch sie sind also nicht als unmittelbar gegebene Singularitäten zu begreifen. So bestimmt Althusser auf der Grundlage der allgemeinen Produktionsstruktur die Form wissenschaftlicher Praxis als Prozess, der an allen drei analytisch unterscheidbaren Stellen die Form von Allgemeinheiten aufweist: Die theoretische Praxis arbeitet an einem *Rohstoff* in Form problematisch gewordener älterer Erkenntnisse oder ideologischer Vorstellungen (Allgemeinheiten I), die sie mithilfe einer einzelwissenschaftlichen „Theorie“, also theoretischer, methodischer und gegenständlicher *Mittel* (Allgemeinheiten II) in *wissenschaftliche Erkenntnisse* (Allgemeinheiten III) transformiert (vgl. Althusser FM: 230f.).

Althusser kommt damit zu dem auf den ersten Blick überraschenden, denn idealistisch anmutendem Schluss, dass der Vollzug der Erkenntnis „*ganz und gar innerhalb des Denkens*“ (Althusser DKL: 63) stattfindet. Althusser zielt damit auf die Unhintergebarkeit der Reflexivität der Erkenntnisproduktion ab. So vollzieht er damit aber keineswegs eine idealistische Wende, sondern entwickelt im Ausgang der Überlegungen des späten Marx eine materialistische Reformulierung des Denkens, bestimmt als in Denkvollzügen ohne vorgängiges Subjekt reproduziertes System der Bedingungen theoretischer Praxis:

bildet, welche sie selber an die Erkenntnis stellt – was [wiederum; Anm. d. Hrsg.] impliziert, dass Ort und Funktion dieser Frage bei der Stellung der Frage als solcher [ausdrücklich] durchdacht werden.“ (Althusser DKL: 83f.; Herv. i.O.)

„Denn das ‚*Denken*‘, um das es hier geht, ist nicht das Vermögen eines transzendentalen Subjektes oder auch eines absoluten Bewusstseins, dem die reale Welt als *Materie* gegenüberstünde; dieses Denken ist genauso wenig das Vermögen eines psychologischen Subjektes, auch wenn menschliche Individuen seine Handlungsträger bilden. Dieses Denken ist das historisch konstituierte System eines *Denkapparates*, der auf der natürlichen und gesellschaftlichen Realität gründet und in ihr artikuliert ist. Es wird durch das System von realen Bedingungen definiert, die es – wenn ich diese Formulierung wagen darf – zu einer bestimmten *Produktionsweise* von Erkenntnissen machen.“ (Althusser DKL: 62; Herv. i.O.)

Denken ist dann zu verstehen als eine Form gesellschaftlicher Praxis, die – wie jede Praxis – materielle und „geistige“ Momente aufweist, von anderen gesellschaftlichen Praxisformen, den ökonomischen, politischen und ideologischen, letztinstanzlich ihren „Rohstoff“ (in Form von Allgemeinheiten I) empfängt und als Teil des gesellschaftlichen Reproduktionszusammenhangs „eine bestimmte objektive Realität“ aufweist (vgl. Althusser DKL: 62f.). Diese „Objektivität“ gründet sich nun gerade nicht auf der Arbeit an vermeintlich unhintergebar Gegebenem, sondern darauf, dass wirkliche Praxen als immer auch materiale notwendigerweise an Gegenständen vollzogen werden.

Im Sinne der doppelten Bedeutung von Bedingung als Ermöglichung und Begrenzung bedingt eine spezifische Problematik eines theoretischen Feldes – seine „Theorie“ – als Reflexionsbegriff auf die Gesamtheit ihrer Produktionsmittel – nicht nur, welche Gegenstände eine bestimmte theoretische Praxis in den Blick nehmen kann, sondern auch, was sie *nicht* als ihren Gegenstand reflektieren kann. Und dieses zuvor Unsichtbare bestimmt sich freilich erst rekurrent, nachdem es mit modifizierten Erkenntnismitteln „sichtbar“ gemacht worden ist. Gegen die idealistische Auffassung des Sehens arbeitet Althusser deshalb eine *strukturelle Reformulierung des Sehens* aus:

„Die Sichtung ist [...] nicht mehr auf den Akt eines individuellen Subjekts zurückzuführen, welches mit der Fähigkeit des ‚Sehens‘ begabt ist, welche es dann entweder mit Aufmerksamkeit oder aber in der Zerstreuung ausübt; vielmehr ist die Sichtung das Ergebnis seiner strukturellen Bedingungen, die Sichtung ist eine immanente Reflexionsbeziehung des Feldes dieser Problematik zu *ihren* Gegenständen und *ihren* Problemen.“ (Althusser DKL: 37; Herv. i.O.)

Bereits in dieser Formulierung zeichnet sich ab, dass innerhalb eines durch eine Problematik strukturierten Feldes einer theoretischen Praxis durchaus implizit an Gegenständen gearbeitet werden kann, welche allerdings innerhalb dieser „im-

manenten Reflexionsbeziehung“ nicht reflektiert werden können und deshalb nicht die Form von *Erkenntnisgegenständen* annehmen. So bildet die Frage nach den Bedingungen der Transformation theoretischer Problematiken, mithin die Frage danach, was die Produktion eines neuen Erkenntnisgegenstandes ermöglicht, den Hintergrund, vor dem Althusser diese Überlegungen entwickelt. In anderen Worten, es geht ihm um eine Bestimmung der allgemeinen Form des wissenschaftlichen Überschreitens einer vorherigen Problematik. Dazu müssen zunächst epistemologische Brüche als Transformationen der Modalitäten (wissenschaftlicher) theoretischer Praxen rekonstruktiv bestimmt werden. Dies schließt sowohl in historischer Perspektive die Reflexion grundlegender Veränderungen innerhalb von Wissenschaftsformationen als auch des innerhalb der wissenschaftlichen Praxis permanent vollzogenen Brechens mit Ideologischem ein. Auf diese zweite Richtung werde ich im Zusammenhang mit der spontanen Philosophie der WissenschaftlerInnen zurückkommen.

Die erste Richtung entwickelt Althusser im Einzelnen anhand der Frage, inwiefern Marx in seiner Kritik der klassischen politischen Ökonomie mit seinen mehrwerttheoretischen Überlegungen nicht bloß einen additiven Erkenntnisgegenstand formiert, sondern zugleich grundlegend mit deren Problematik bricht, welche wiederum gleichwohl die Voraussetzung seiner theoretischen Innovation darstellt (vgl. Althusser DKL: 34f.). An der Methode der Marx'schen Kritik unterscheidet Althusser dahingehend eine verkürzt rekurrenzlogische Darstellungsebene von einer kritisch-immanenztheoretischen. Seine durchaus als Kritik am Psychologismus Bachelards zu lesende Pointe ist, dass die bloße Rekurrenzmethode Gefahr läuft, den idealistischen Mythos des Sehens zu reproduzieren: Denn sie beurteilt die Analysen der politischen Ökonomen nach Maßgabe der bereits vorliegenden Mehrwerttheorie. Alles, was die politische Ökonomie nicht „sieht“ – etwa ihre begriffliche Vermengung des Wertes der Arbeit mit dem Wert der Arbeitskraft –, erscheint dann als bloßes Versagen des Sehens, das etwas Vorhandenes, was der Historische Materialismus doch so klar sehe, nicht sieht. In anderen Worten, aus einer solchen verkürzten Rekurrenzperspektive, die die strukturalen Bedingungen ausklammert, muss dann das „Sehen“ des Historischen Materialismus als ein im Vergleich zu demjenigen der klassischen politischen Ökonomie „besseres Sehen“ aufgefasst werden (vgl. Althusser DKL: 28f.). Demgegenüber interessiert Althusser die andere, denn kritisch-immanenztheoretische Perspektive von Marx, die nach den Bedingungen des „Sehens“ und „Nichtsehens“ der klassischen politischen Ökonomie fragt:¹⁶

16 Der von Althusser so rekonstruierte Marx vollzieht damit nicht bloß einen epistemologischen Bruch, sondern reflektiert zugleich epistemologisch auf die Bedingungen die-

„[D]as Nicht-Sehen ist damit etwas, das selbst innerhalb des Sehens liegt, es ist selbst eine Form des Sehens und steht daher in einem notwendigen Verhältnis zum Sehen. [...] [I]n dieser organischen Hineinmischung des Nicht-Sehens in das Sehen [besteht; K.T.] eine Identität im Vollzug.“ (Althusser DKL: 32)

Diesen immanenztheoretischen Modus bezeichnet Althusser als *symptomale Lektüre* (vgl. Althusser DKL: 29). Jener kann dann nicht bei dem Befund stehen bleiben, dass etwa die klassische politische Ökonomie bestimmte Zusammenhänge sehr gut, manche lediglich defizitär, andere hingegen überhaupt nicht „sieht“, sondern begreift deren spezifisches „Nichtsehen“ und „Sehen“ als Effekt ihrer Problematik, der Bedingtheit ihres „Sehens“. Während die lediglich rekurrente Perspektive angesichts der latenten Anwesenheit von Problemen *innerhalb* des Diskurses der früheren Wissensformationen – etwa der begriffslogischen Leerstelle, die die klassische politische Ökonomie im unreflektierten Übergang von der Rede vom Wert der Arbeit zu derjenigen vom Wert der *Arbeitskraft* andeutet oder aber der Indizien auf Oxidationsprozesse in den Experimentalpraxen der Phlogistontheorie – zum bloßen Staunen verdammt ist, muss die symptomale Methode erklären, warum das Nicht-sehen-Können des Mehrwerts oder des Sauerstoffs *immanent* in deren Problematiken begründet liegt. Auch wenn innerhalb der früheren Problematik solche Spuren für die späteren Konzepte – z.B. Sauerstoff, Mehrwert – produziert werden, so können sie immanent – mit ihren begrifflichen und methodischen Mitteln – nicht als Probleme formuliert werden. Sie bleiben dann *als Probleme*, die eine theoretische Neuausrichtung und eine Reformulierung der leitenden Fragestellungen erfordern würden, unsichtbar.¹⁷

ses Bruchs. Dies sollte nun nicht dahingehend missverstanden werden, dass eine solche epistemologische Reflexion konstitutiv das „epistemologische Brechen“ von an einer wissenschaftlichen Neuerung beteiligten WissenschaftlerInnen leitet. Denn epistemologische Brüche lassen sich schließlich erst rekurrent in der Reflexion auf neu erlangte Erkenntnisse bestimmen. Die im Folgenden dargestellten Überlegungen Althussters sind damit dezidiert als rekonstruktionstheoretische Reflexionen auf die Form wissenschaftlicher Praxis zu verstehen.

- 17 Hinsichtlich des Mehrwerts formuliert Althusser dies wie folgt: „Was die politische Ökonomie nicht sieht, ist eben das, was sie *tut*: ihre Produktion einer neuen Antwort ohne Frage und zugleich die Produktion einer neuen latenten Frage, die in dieser neuen Antwort gleichsam wie in einer Hohlform enthalten ist. Durch die lückenhaften Begriffe ihrer neuen Antwort hindurch hat die politische Ökonomie eine neue Frage hervorgebracht, aber sie hat das ‚unwissentlich‘ [à son insu; Anm. d. Hrsg.] getan.“ (Althusser DKL: 35f.; Herv. i.O.)

Das „Auftreten“ von Problemen, welche mit den Mitteln der vorherigen Problematik nicht als solche formuliert werden können, bezeichnet Althusser – mit Rückgriff auf Marx – als vollzugsimmanenten „Terrainwechsel“ (vgl. Althusser DKL: 36). Entscheidend ist, dass dieses „Auftreten“ von Problemen keine gleichsam magische Erscheinung ist, sondern als Effekt der differenziellen Reproduktion der theoretischen Produktionsmittel verstanden werden muss. Diese erfolgt nämlich nicht gleichsam idealistisch-voluntaristisch und damit reibungslos, sondern kann in ihren Vollzügen prinzipiell auf Widerständigkeiten an der Gegenstandsseite stoßen. Rekapitulieren wir Althussters Reformulierung der epistemologischen Frage:

„Durch welchen *Mechanismus* produziert die Produktion des *Objektes der Erkenntnis* die kognitive Aneignung des realen Objektes, welches außerhalb des Denkens in der realen Welt existiert?“ (Althusser DKL: 90; Herv. i.O.)

Explizit spricht Althusser dort also von der Aneignung des realen Objektes durch die *Produktion* des Erkenntnisobjektes. Auch wenn Althusser in seinen Ausführungen diesen Aspekt durchaus unterbelichtet lässt, so muss dies doch dahingehend verstanden werden, dass ein Realobjekt zwar nicht unmittelbar zugänglich ist, aber als Auslöser von Widerständigkeiten, die sich in Form von Spuren in der auf seine Aneignung zielenden Produktion des Erkenntnisobjektes zeigen, *rekonstruiert* werden kann.¹⁸ Solche Spuren von Realobjekten sind dann also stets ein grundlegendes Moment der differenziellen Reproduktion von Problematiken. Die innerhalb der alten Problematik vollzogene

„Produktion eines neuen Problems [...] [ist dann zu verstehen als; K.T.] ein noch labiles Anzeichen [*indice*; Anm. d. Hrsg.] dafür [...], dass die Produktion einer neuen theoreti-

18 Dass dieser Vermittlungsaspekt innerhalb der Überlegungen Althussters durchaus angedacht wird, verkennen Bayertz/Vogeler (1977) völlig. Sie sehen sich deshalb genötigt, diesen mit Rückgriff auf die Schriften von Marx herauszuarbeiten und gegen ihre – durchaus fundierte, allerdings einseitig verbleibende Althusser-Rezeption – auszuspielen. Im Unterschied zu diesen sieht Rheinberger sehr deutlich, dass Althusser die Frage nach der Vermittlung von Realobjekt und Erkenntnisobjekt aufwirft, hält ihm allerdings vor, dieser nicht zureichend nachzugehen (vgl. Rheinberger 1975: 938ff.). Insofern ist Rheinbergers späterer Entwurf, das epistemische Ding als mittels technischer Dinge produzierte experimentaltechnische Darstellung zu begreifen, als Fortführung der Vermittlungsfrage zu verstehen.

schen *Problematik* möglich geworden ist, in Bezug auf die das neue Problem nur eine symptomatische Modalität darstellt“ (Althusser DKL: 36f.; Herv. i.O.).

Immanent im „Überschuss“, den die Produktionsmittel einer Problematik in ihrer differenziellen Reproduktion aufweisen, werden also zugleich die Bedingungen ihres Transzendierens – der Reflexion hin zu einer neuen Problematik – produziert (vgl. Rheinberger 2006a: 231). Wenn also Lavoisier in der Formulierung der Oxidationstheorie oder Marx in der Formulierung des Historischen Materialismus mit den vorherigen Problematiken brechen, dann nicht, weil sie als mit Genius begabte Visionäre gleichsam aus dem Nichts heraus neue Problemstellungen kreieren oder weil sie sich einer besonders gründlichen psychoanalytischen Katharsis unterzogen haben und deshalb nun eine klare Sicht auf den Gegenstand hätten, sondern weil sie die symptomatischen Indizien der alten Problematiken *als Probleme* formulieren. Sie konstituieren die neuen epistemischen Objekte – den Sauerstoff, den Mehrwert – nicht ex nihilo, sondern sie transformieren eine den vorherigen wissenschaftlichen Praxen *bereits implizite Gegenständlichkeit* zu epistemischen Objekten, zu denen nun vermittels der reformulierten Problematiken ein reflexives Verhältnis eingenommen werden kann.¹⁹ Die alten Praxen arbeiten also bereits an diesen Gegenständen, verfügen aber nicht über die begrifflichen und methodischen Mittel, ihr Daran-Arbeiten als solches zu bestimmen. In anderen Worten, die PhlogistontheoretikerInnen oder die Politischen ÖkonomInnen in der Phase des epistemologischen Brechens tun etwas, von dem sie nicht wissen, dass sie es tun. Was sie getan haben, nämlich den epistemischen Bruch hin zur Mehrwerttheorie oder zur Oxidationstheorie vorzubereiten, lässt sich dann freilich erst rekurrent bestimmen. Damit besteht die Formierung eines neuen epistemischen Objekts gerade nicht im Importieren eines neuen „Dinges“ in ein theoretisches Feld oder einer freien Schöpfung, sondern markiert ein Moment einer neuen Reflexionsperspektive auf die Gegenstände des jeweiligen Tuns im Rahmen einer theoretischen Praxis.

Um in der Raummetaphorik zu verbleiben, die Althusser hier veranschlagt, vollziehen sich epistemische Brüche dann *innerhalb* eines von einer Problematik bestimmten epistemischen Feldes, welches damit sogleich reflexiv transzendiert

19 Um es erneut zu betonen: Was die historischen Personen Marx oder Lavoisier dabei gedacht oder intendiert haben, ist in dieser Hinsicht irrelevant. Entscheidend ist, wie sich ihr Tun in rekurrenter Perspektive als Transformation einer Problematik beschreiben lässt.

wird. Wenn Althusser dabei dieser Raummetaphorik eine „Notwendigkeit“²⁰ zuspricht, dient dies ihm dazu, die Bedingungen des Transzendierens einer Problematik als ihr *immanente* zu bestimmen.²¹ In systematischer Hinsicht legt er damit die Reflexionsfigur des Transzendierens aus der Immanenz heraus frei, mittels derer sich das *Verhältnis* von Immanenz und Transzendenz ausgehend von der Immanenz begreifen lässt. Diese Rede von Innen und Außen²² ist dann auch im Sinne einer Konstitutionskritik als Suche nach einer Terminologie zu verstehen, in der Erkenntnisprozesse jenseits von subjektivistischem und objektivistischem Vokabular thematisiert werden können. So richtete sich die strukturelle Reformulierung des „Sehens“ schließlich gerade gegen den Mythos des Gegebenen – sowohl auf der Subjekt- als auch auf der Objektseite. Um dies zu verdeutlichen, erlaube ich mir, eine längere Passage aus *Das Kapital lesen* sukzessive zu zitieren und zu kommentieren:

„Das Unsichtbare eines sichtbaren Feldes stellt im Allgemeinen in der Entwicklung einer Theorie nichts *Beliebigen* dar, was dem von diesem Feld definierten Sichtbaren äußerlich und fremd wäre. Das Unsichtbare wird durch das Sichtbare als *sein* Unsichtbares definiert, als das, was es zu sehen verbietet: Das Unsichtbare ist also nicht einfach – um wieder auf die räumliche Metapher zurückzukommen – das Äußere des Sichtbaren, [der Inbegriff; Anm. d. Hrsg.] seiner äußerlichen Finsternis, sondern vielmehr [der Inbegriff; K.T.] der

20 Vgl.: „Der Rückgriff auf räumliche Metaphern (Feld, Terrain, Raum, Ort, Lage, Position usw.), deren sich auch der vorliegende Text bedient, wirft ein theoretisches Problem auf: das seiner Geltungsgrundlagen, durch die sich seine Existenz in einem Diskurs begründen lässt, der wissenschaftliche Ansprüche erhebt. Dieses Problem lässt sich folgendermaßen als solches aussprechen: Warum erfordert eine bestimmte Form des wissenschaftlichen Diskurses mit Notwendigkeit den Rückgriff auf Metaphern, die nicht-wissenschaftlichen Diskursen entlehnt sind.“ (Althusser, DKL: 39, Anm. 30) Ich werde darauf in Kapitel 4.2 zurückkommen. Nebenbei sei bemerkt, dass der Umstand, dass Althusser hier der epistemologischen Reflexion – zumindest dem Wortlaut nach – einen wissenschaftlichen Anspruch zuschreibt, keineswegs mit deren Bestimmung, die er vornimmt, in Einklang zu bringen ist. Dies sollte aus den bisherigen Ausführungen deutlich geworden sein.

21 Vorüberlegungen zu dem folgenden Abschnitt habe ich bereits in Tulatz 2014 (insb. 433-435) veröffentlicht.

22 Dass die topologische Redeform von Innen und Außen im Französischen Diskurs oft auch zur Neubestimmung von Immanenz-Transzendenz-Verhältnissen veranschlagt wird, zeigt Petra Gehring in ihrer Studie *Innen des Außen – Außen des Innen* (1994) anhand der Überlegungen von Foucault, Derrida und Lyotard auf.

innerhalb der Ausschließung als solcher liegenden Finsternis, welche innerhalb des Sichtbaren angelegt ist, weil sie durch die Struktur des Sichtbaren definiert wird.“ (Althusser DKL: 39; Herv. i.O.)

Dies fasst die strukturelle Bedingtheit des Sehens und Nichtsehens zusammen: Gerade weil das „Sehen“ vermittelt erfolgt, schließen dieselben Bedingungen, die das „Sehen“ bestimmter Gegenstände ermöglichen, anderes zu sehen aus. Das „Unsichtbare“ einer Problematik ist also nicht als ein ihr äußerlich Transzendentes, sondern als ein ihr *immanent* Transzendentes zu begreifen. Gerade weil die Problematik, in dieser Verhältnisbestimmung der Immanenz der Transzendenz das ihr Transzendente in sich trägt, werden in ihr zugleich die Bedingungen ihres reflexiven Transzendierens produziert. Insofern spricht er hier nicht näher bestimmt von der Entwicklung einer Theorie, die nicht notwendigerweise bereits in allen Entwicklungsstadien die Form der Wissenschaftlichkeit aufweisen muss. Dies ist insofern bedeutsam, als sich prinzipiell auch aus ideologischen Problematiken heraus Wissenschaften formieren können. In diesem Sinne hatten wir gesehen, dass Althusser den Unterschied zwischen den Marx'schen Früh- und Spätschriften durch einen Bruch mit der anthropologischen Problematik Feuerbachs bestimmte, welcher die Wissenschaftlichkeit letzterer begründe. Überdies bestimmen sich weite Teile der mit dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit auftretenden Soziologie, Wirtschaftswissenschaften oder Psychologie als ideologisch, genau dann, wenn sie ihre theoretischen Mittel nicht (relativ) autonom reflektieren (vgl. Althusser FM: 211f.). Dies ist beispielsweise dann der Fall, wenn die Soziologie als bloße Sozialtechnik, die Psychologie als bloße Technik der Wiederherstellung der Arbeitsfähigkeit oder die Wirtschaftswissenschaften als bloße Lehre des Wirtschaftens in gegebenen ökonomischen Verhältnissen fungieren. Sie arbeiten dann nicht (relativ) autonom, wenn – auch wenn dies von den jeweiligen Forschenden mitunter gar nicht beabsichtigt ist – ihre leitenden Forschungszwecke durch die Stabilisierung bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse bestimmt werden, welche mit den theoretischen Mitteln der vorliegenden Problematik nicht hinterfragt – im Sinne eines reflexiven Transzendierens – werden können. Dass solche disziplinären Formationen in diesem Sinne ideologisch verfasst sind, bedeutet nun wiederum weder, dass sie überhaupt keine wissenschaftlichen Momente in ihrem Methoden- und Begriffsdispositiv aufweisen, noch, dass aus ihnen prinzipiell keine Wissenschaften hervorgehen können. Vielmehr soll das Aufzeigen der ihnen immanenten ideologischen Momente dazu verhelfen, epistemologische Brüche mit diesen zu ermöglichen. Die unspezifische Rede von Theorie schließt darüber hinaus die philosophische Praxis mit ein, in der ebenso epistemologische Brüche erfolgen können.

Wenn Althusser epistemische Brüche stets als Bruch mit einer bestimmten Problematik rekonstruiert, die (bereits) wissenschaftlich oder (noch) ideologisch verfasst ist, mithin epistemische Brüche stets in theoretischen Feldern erfolgen, dann richtet sich dies also grundlegend gegen eine tabula rasa-Auffassung der Formierung von Wissenschaften, theoretischer Formationen oder auch einzelner theoretischer Innovationen. Denn wenn sich die Formierungen neuer Disziplinen dann ebenso wie das Auftreten wissenschaftlicher Innovationen als epistemologischer Bruch in und mit einer Problematik bestimmen lassen, dann sind sie nicht als absolute Neuanfänge, sondern als ihrerseits *immanent bedingte Restrukturierungen* zu verstehen.²³ Genau dies sucht Althusser in räumlicher Metaphorik zum Ausdruck zu bringen. Dazu muss er allerdings die veranschlagten Raummetaphern von einer konstitutionstheoretischen Raumauffassung abgrenzen, welche Räume als von äußeren Grenzen beschränkte Gebilde versteht – dem „Containerraum“, gegen den die in Auftakt II rekonstruierten raumtheoretischen Positionen argumentierten:

„Mit anderen Worten laufen die verführerischen Metaphern des Terrains, des Horizonts und damit der Grenzen eines durch eine gegebene Problematik definierten Sichtfeldes, Gefahr, uns zu einer falschen Vorstellung darüber zu verleiten, was ein derartiges Feld ei-

-
- 23 Wohlgermerkt müssen die alten, nunmehr restrukturierten und rekurrent bestimmbar Problematisierungen zu ihrer Zeit nicht notwendigerweise als eigenständig identifizierbare Wissensformationen in Erscheinung getreten sein. Althusser geht es vielmehr darum, dass sich etwa Marx in der Formulierung des Historischen Materialismus zeitgenössischer Begriffe und Vorstellungen – etwa der Terminologie Hegels – notwendigerweise bedienen musste, auch wenn er währenddessen diese begrifflichen Mittel transformiert (vgl. dazu Althusser FM: 61-83). Dies gilt für sich völlig neu formierende Wissenschaften überhaupt, die sich einem vorher nicht wissenschaftlich bearbeiteten Gegenstand widmen. Ein weiteres Beispiel für eine solche neue Wissenschaft zeigt Althusser an Sigmund Freuds Psychoanalyse auf (vgl. Althusser FuL), welche das Unbewusste als wissenschaftlichen Gegenstand formiert. Ebenso wie Marx war Freud „wie alle Neuerer genötigt, seine Entdeckung in vorgefundenen theoretischen Begriffen zu denken, die für andere Zwecke gemacht waren“ (Althusser FuL: 6). Dies ist nun nicht dahingehend misszuverstehen, dass theoretische Neuerungen gleichsam konstitutionstheoretisch auf ihre Vorläufer zurückführbar sind. Im Gegenteil ermöglicht es, veranschlagte Begriffe nicht nach Maßgabe von Wortgleichheiten, sondern im Hinblick auf die ihnen zugrundeliegenden Problematisierungen zu untersuchen, um damit die Neuartigkeit einer theoretischen Innovation als Unterschied ihrer Problematik zu vorherigen Problematisierungen aufzuzeigen.

gentlich ist – wenn wir nämlich dieses Feld wortwörtlich als eine räumliche Metapher begreifen, nämlich als einen Raum, *der durch einen anderen Raum begrenzt wird, der außerhalb seiner liegt*. Denn dieser andere Raum befindet sich insofern auch innerhalb des ersten Raumes, als er ihn als seine Negation enthält; dieser andere Raum ist der erste Raum in eigener Person, welcher sich dadurch definiert, dass er die Negation dessen vollzieht, was er innerhalb seiner eigenen Grenzen ausschließt. Genauso können wir sagen, dass für ihn nur *innere* Grenzen existieren und dass er sein Äußeres im eigenen Inneren trägt. Die Paradoxie des theoretischen Feldes besteht darin, dass er, wenn wir an der räumlichen Metapher festhalten wollen, eben deswegen ein *unendlicher* [besser: unbegrenzter; K.T.] [infini; Anm. d. Hrsg.] Raum ist, weil er *definiert* [défini; Anm. d. Hrsg.] ist, d.h. ohne Grenzen, ohne *äußerliche Begrenzungen*, welche ihn von gar nichts abschließen, eben deswegen, weil er in seinem eigenen Inneren *definiert* und begrenzt wird und in sich selbst die Endlichkeit [besser: Bestimmtheit; K.T.] seiner Definition trägt, durch die er zu dem wird, was er ist, nämlich durch den Ausschluss dessen, was er nicht ist.“ (Althusser DKL: 39f.; Herv. i.O.)

Gerade weil dem theoretischen Feld sein Nicht-Sichtbares, mithin das ihm Transzendente immanent ist, stellt es also – rekonstruktiv bestimmbar – den Möglichkeitsraum seiner eigenen Umgestaltung dar. Es fungiert als Reflexionsbegriff auf die Bedingungen wissenschaftlicher Praxis sowie auf deren immanentes Transzendieren in Form epistemischer Brüche. So deutet Turchetto die paradox anmutende Formulierung, dass der Raum eines theoretischen Feld gerade wegen seiner inneren Begrenztheit unbegrenzt sei,²⁴ dahingehend, dass diese auch auf die Kontroversen und Konfrontationen alternativer Forschungsströmungen anspielt (vgl. Turchetto 1994: 47). Das Feld einer theoretischen Praxis ist also nicht als völlig unitarische Formation zu verstehen, sondern immer konfliktuell angelegt, ansonsten käme es schließlich zu einem Stillstand der Forschung. Diesen Aspekt hatte auch Rouse hervorgehoben und dabei die Konfliktualität als Bedingung des Auftretens von Problemen bestimmt (vgl. Rouse 2002: 174), die letztlich die Dynamik der Forschung antreiben. Im Unterschied zu Althusser, der hier eben jene strukturell bedingten symptomalen Probleme, die auf die blinden Flecke einer Problematik hinweisen, als Schlüsselstellen wissenschaftlichen Fortschritts hervorhebt, konnte Rouse allerdings nur gleichsam bloße Meinungs-

24 Turchetto bezieht sich auf die Übersetzung von Klaus-Dieter Thieme der Ausgabe von 1972. Griffiger als in der Neuübersetzung von Frieder Otto Wolf heißt es dort: „Das Paradox des theoretischen Feldes besteht – wenn wir die Raummetapher beibehalten wollen – darin, daß es ein gerade durch seine Begrenzung unbegrenzter Raum ist.“ (DKL 1972: 30)

verschiedenheiten (etwa hinsichtlich der Interpretation von wissenschaftlichen Ergebnissen, die er als divergierende Interpretationen einer gemeinsam geteilten Situation bestimmte) in den Blick nehmen. Anders als Rouse, der das bindende Moment wissenschaftlicher Praktiken unterbestimmt in gemeinsamen Anliegen und Einsätzen („issues and stakes“) verortete, die er sodann mit dem naturalistischen Anspruch kompensierte, verweist Turchetto mit Althusser demgegenüber darauf, dass es die gemeinsame Problematik ist, über die sich ein epistemisches Feld bestimmen lässt: Divergierende Forschungsströmungen gehören genau dann demselben epistemischen Feld an, wenn sie ihre Gegenstände unter vergleichbaren Modalitäten produzieren (vgl. Turchetto 1994: 47). Genau dies ermöglicht es nämlich, Bezug auf die Resultate einer anderen Strömung zu nehmen, und diese etwa mithilfe modifizierter Methoden, anders gelagerter Fragestellungen etc. in begründeter Weise zu kritisieren. Mithin stellt die gemeinsame Problematik dann auch die Bedingung der Konfrontierbarkeit divergenter Erkenntnisse dar (vgl. Turchetto 1994: 49). Stabilisieren sich die Konflikte dahingehend, dass die begrifflichen und methodischen Mittel der jeweiligen Strömungen die grundlegenden gemeinsamen Modalitäten nicht mehr teilen, dann formiert sich aus einem epistemischen Feld heraus mindestens eine neue Problematik. Und wie Rheinberger betont hat, geschieht dies wesentlich in der differenziellen Reproduktion der Forschungsmittel. Wenn eine abweichende Strömung mithilfe von aus den alten entwickelten neuen begrifflichen und methodischen Mitteln mit der vormaligen Problematik bricht, dann ist dies also als Reflexion auf die innere Begrenztheit des alten epistemischen Feldes zu verstehen. Die Reformulierung einer Problematik ist damit ausschließlich durch ein epistemisches Brechen zugleich *in* und *mit* dem alten epistemischen Feld möglich. Insofern ist dann die interne Begrenztheit die Bedingung für die unvorhersehbare künftige Transformation eines epistemischen Feldes – und damit seine Unbegrenztheit.

Auf dem Weg zu einer Formbestimmung wissenschaftlicher Praxen dient die Raummetaphorik Althusser somit dazu, die strukturellen Bedingungen wissenschaftlichen Wandels reflexionsbegrifflich zu thematisieren.²⁵ Denn wenn die Bedingungen des epistemischen Brechens im theoretischen Feld – d.h. an den reproduzierten Mitteln wissenschaftlicher Praxen – zu bestimmen sind, dann kann kein vereinzelter Einzelner revolutionär mit überkommenen Vorstellungen brechen, wie dies Bachelards Psychologismus nahelegt. Stattdessen ist das Subjekt der Änderung dann seinerseits in einem die Transformation begünstigendem Be-

25 In Tulatz (2014: 435-437) habe ich die metaphorische Rede vom epistemischen Feld zu Althusser's Überlegungen zur topischen Metapher von Basis und Überbau (Althusser IISA II: 46, 90-92) in Bezug gesetzt.

dingungsgefüge zu verorten und formiert sich erst durch den Vollzug des epistemischen Brechens als Subjekt des Wandels. Insofern grenzt Althusser den Terrainwechsel von der Vorstellung ab, ein einzelner Einzelner könnte ihn geplant herbeiführen.²⁶ Dies ergibt sich freilich bereits aus Althussters vollzugstheoretischer Perspektive. Diese erteilt nun allerdings nicht bloß einem (methodisch oder ontologisch) individualistischen Subjektivismus, sondern jeglicher Form von konstitutionstheoretischen Subjektauffassungen eine Absage (siehe dazu Rheinberger 2014: 97-112). Denn um Erkenntnisvollzüge konsequent als Prozesse ohne konstitutives Subjekt zu bestimmen, kann ebenso wenig auf *kollektive* – sei es „die Arbeiterklasse“ oder „die bürgerliche Wissenschaft“ des dogmatischen Marxismus, sei es Latours und Woolgars autochthoner Stamm von LaborforscherInnen (Latour/Woolgar 1986: 29) – wie auf *historische* Erkenntnis-subjekte – sei es ein konstitutionstheoretisch gelesener „neuer wissenschaftlicher Geist“ Bachelards oder Barads tätiges Universum (Barad 2012: 22) – recurriert werden.²⁷ Indem solche konstitutionstheoretischen Auffassungen ein der Praxis vorgängiges und damit ihr *äußerliches* transzendentes Subjekt voraussetzen müssen, bestimmen sie, auch wenn sie sich als reine Immanenzphilosophien gerieren, (implizit) das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz im Ausgang

26 Vgl. dazu.: „Dass wiederum dieser ‚Terrainwechsel‘, der als [unmittelbare; Anm. d. Hrsg.] Wirkung diese Mauserung des Blicks produziert, selbst nur unter spezifischen, komplexen und oft traumatischen Bedingungen produziert wird, und dass er überhaupt nicht auf den idealistischen Mythos einer Entscheidung des Geistes zurückgeführt werden darf, der seinen Standpunkt [point de vue; Anm. d. Hrsg.] verändert, sondern einen ganzen Prozess ins Spiel bringt, den die Sichtweise des Subjekts keineswegs produziert, sondern diesen nur an dem ihm eigentümlichen Platz als solchen reflektiert – dass in diesem Prozess einer wirklichen Transformation der Produktionsmittel der Erkenntnis die Ansprüche eines ‚konstituierenden Subjektes‘ ebenso grundlos sind wie die Ansprüche des Subjekts des Sehens in der Produktion des Sichtbaren – und dass dies alles sich in einer dialektischen Krise vollzieht, durch die sich eine theoretische Struktur als solche verändert, in welcher das Subjekt nicht die Rolle spielt, die es zu spielen glaubt, sondern eben diejenige, welche ihm vom Mechanismus des Prozesses zugewiesen wird – diese Frage kann hier nicht [näher; Anm. d. Hrsg.] untersucht werden.“ (Althusser DKL: 41)

27 Darauf verweist insbesondere Turchetto 1994: 49. Lecourt arbeitet diese Bestimmung der Erkenntnis als Prozess ohne Subjekt in der Studie *Lenins philosophische Strategie. Von der Widerspiegelung (ohne Spiegel) zum Prozeß (ohne Subjekt)* (1975b) weiter aus, die geradezu als rekurrentes Hineinlesen der Überlegungen Althussters in die Ausführungen Lenins anmutet.

der Transzendenz, nämlich als ein *äußerliches* Verhältnis. Wenn Althusser bezogen auf theoretische Felder demgegenüber die Transzendenz als ein der Immanenz immanent Transzendentes bestimmt, dann bestimmt er zugleich das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz in anderer Weise, nämlich als *innerliches* Verhältnis und damit vor dem *Primat der Immanenz*. Im Unterschied zu einer *bloßen* Immanenzphilosophie, die sich in Opposition zu jedweden Transzendenzkonzeptionen wähnt, diese aber damit zugleich als äußerliche voraussetzen muss, bricht Althusser damit die dichotome Verhältnisbestimmung auf. Mit seiner rekonstruktionstheoretischen Bestimmung der Transzendenz als der Immanenz immanenter Transzendenz gerät dann zugleich der *Vollzug des Transzendierens* in den Blick. Und so dient ihm die Raummetaphorik vom theoretischen Feld sowie von Innen und Außen zur Formulierung der epistemologischen Problematik als Reflexion *immanenten Transzendierens* im Ausgang wissenschaftlicher Praxisvollzüge.

3.4 Immanente Produktion der Geltungskriterien

Wenn epistemische Brüche, die schließlich die Produktion neuartiger Erkenntnisse markieren, innerhalb und mit theoretischen Feldern vollzogen werden, dann bedeutet dies zugleich, dass die Reproduktion von Geltungskriterien innerhalb der wissenschaftlichen Praxis erfolgt. Um der Wirklichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisproduktion Rechnung zu tragen, muss also zugestanden werden, dass

„die *theoretische Praxis* [...] durchaus für sich selbst ihr eigenes Kriterium [herausbildet; K.T.], sie enthält durchaus in ihrem eigenen Inneren die [als solche; Anm. d. Hrsg.] definierten Protokolle der Validierung der Qualität ihres Produktes, d.h. die Kriterien für die Wissenschaftlichkeit der Produkte der wissenschaftlichen Praxis“ (Althusser DKL: 88; Herv. i.O.).

Mit dieser immanenztheoretischen Bestimmung der Geltungskriterien wendet sich Althusser gegen jegliche Form der äußerlichen Legitimation wissenschaftlicher Erkenntnisse. Nicht nur richtet sich dies also gegen jedwede transzendentalphilosophische Erkenntnistheorie, sondern auch gegen die pragmatistische Auffassung, die Wahrheit einer Theorie erweise sich durch den Erfolg ihrer außerwissenschaftlichen Anwendung. Eine solche pragmatistische Konzeption schlug letztlich auch Rouse mit der inferenzlogischen Argumentation als mutmaßlich immanenzphilosophische Alternative zu einer transzendenzphilosophischen Gel-

tungsbegründung vor. Althusser verweist demgegenüber darauf, dass die pragmatistische Auffassung ein der wissenschaftlichen Praxis *äußerliches* Kriterium anlegt und damit die Wissenschaften nach Maßstäben bemisst, die der Eigentümlichkeit ihrer *Form*, nämlich Erkenntnisse als ihre spezifischen Produkte hervorzubringen, nicht gerecht wird. Denn die Maßstäbe, welche eine pragmatistische Geltungsbegründung anlegt, erwachsen anderen, in der Regel technischen Problematiken. Diese können aber, aus sich heraus, im Reflexionsmodus der Nicht-Wissenschaftlichkeit, ihre eigenen Bedingungen nicht vollständig hinterfragen. Oder anders ausgedrückt, die Form der Wissenschaftlichkeit zeichnet sich durch epistemologische Brüche aus, d.h. durch das reflexive Transzendieren von Voraussetzungen, deren Hinterfragen in alltagsweltlichen Praxen in der Regel weder notwendig noch zielführend wäre. Die Geltung wissenschaftlicher Erkenntnisse auf den Erfolg außerwissenschaftlicher Praxen zurückzuführen, würde dann insofern die Form wissenschaftlicher Praxis einseitig verkürzen, als auf diese Weise von erfolgten epistemischen Brüchen abstrahiert werden müsste. Gerade weil es die Form wissenschaftlicher Praxis aber auszeichnet, die Mittel ihrer eigenen Erkenntnisproduktion immanent reflexiv zu validieren, ist sie als (relativ) autonom zu begreifen (vgl. Althusser DKL: 348). Mit der Bestimmung der Wissenschaft als theoretische Praxis hatte Althusser sich grundlegend gegen jegliches (vorgängig) dichotomes Verständnis von Theorie und Praxis gerichtet. Eine pragmatistische Konzeption hingegen würde, in der Lesart Althusser, insofern in eine solche dichotome Auffassung zurückfallen, als sie notwendigerweise von einer theoriefreien Praxis ausgehen muss, die dann letztinstanzlich über die Geltung der Theorie zu entscheiden habe.²⁸ Unter dieser Voraussetzung müsste

28 Zu bedenken ist, dass Althusser hier in erster Linie solche dogmatisch marxistischen Positionen adressiert, die von einem letztinstanzlichen Primat der politischen Praxis ausgehen und damit fordern, wissenschaftliche Erkenntnisse nach politisch opportunen Kriterien zu beurteilen. Wenn Althusser demgegenüber polemisch schreibt: „Denn weil die Theorie von Marx ‚wahr‘ war, deswegen konnte sie mit Erfolg angewendet werden – und sie ist nicht etwa wahr, weil sie mit Erfolg angewendet worden ist.“ (Althusser DKL: 88f.), dann proklamiert er damit weniger die dogmatisch anmutende Behauptung der absoluten Wahrheit des Historischen Materialismus, sondern richtet sich gegen die Reduktion des Wahrheitsbegriffs auf politischen Erfolg (vgl. dazu auch Turchetto 1994: 51f.; Schmidt 2015: 3).

Zweifelsohne zeichnet Althusser damit ein polemisch verkürztes Bild des Pragmatismus. Demgegenüber zeigt Schlaudt die Anschlussfähigkeit des frühen amerikanischen Pragmatismus an das Projekt, den Erkenntnisprozess konsequent als Vermittlungsakt zu begreifen. In diesem Zusammenhang entwickelt Schlaudt einen Ansatz, der die

sie zugleich von einem faktiven Praxisverständnis ausgehen, welches Praxis nicht als reflexive Formbestimmung *an* Vollzügen begreifen kann.

Überdies wendet sich Althusser auch gegen die Auffassung, Wissenschaften mit verschiedenen Problematiken könnten einander begründen. In Anspielung auf das absurd retroaktive Konstitutionsverhältnis, in welches Bachelard die Mathematik und die Physik zueinander stellte (Bachelard E: 123), schreibt er:

„Kein einziger Mathematiker auf der Welt wartet darauf, dass die Physik – in welcher doch ganze Teile der Mathematik angewandt werden – ein Theorem *verifizieren* würde, um es für bewiesen zu erklären: Die ‚Wahrheit‘ seines Theorems wird zu 100% durch Kriterien bestätigt, welche der Praxis der mathematischen Beweisführung völlig *immanent* [intérieurs; Anm. d. Hrsg.] sind, also durch das *Kriterium der mathematischen Praxis*, d.h. durch die Formen, welche die existierende mathematische Wissenschaftlichkeit verlangt.“ (Althusser DKL: 88; Herv. i. O.)

Weder konstituiert also die Mathematik das physikalisch Erkennbare apriorisch, noch können physikalische Befunde aposteriorisch mathematische Theoreme bestätigen oder widerlegen. Im Unterschied zu einer bloßen Rechentechnik zeichnet sich die Form der Wissenschaftlichkeit der Mathematik nämlich genau dadurch aus, dass sie reflexive Verfahren entwickelt, die die Geltung ihrer Resultate absichern. Dies erlaubt nun andererseits nicht den Umkehrschluss, dass die Mathematik für die Naturwissenschaften völlig irrelevant sei, denn die *Praxis* der Mathematik ist insofern für die *Praxis* der exakten Naturwissenschaften konstitutiv, als mathematische Methoden ein wesentliches Moment der naturwissenschaftlichen Praxis der Physik und Chemie darstellen.²⁹ Während Bachelard also der Mathematik die Rolle der *Gegenstandskonstitution* der Physik (wie auch der Chemie) zuschrieb – und sich damit in idealistischen Argumentationsfiguren verstrickte –, betont Althusser, dass die mathematischen Gegenstände keineswegs (unmittelbar) die spezifischen naturwissenschaftlichen Erkenntnisgegenstände konstituieren, sondern dass die spezifische *Form der naturwissenschaftli-*

Rolle der naturwissenschaftlichen Erkenntnisgewinnung in der Identifikation von Regeln der Beherrschung, Herstellung und Sicherung von Mitteln der Naturbeherrschung verortet (vgl. Schlaudt 2014, ins. 121ff.). Inwiefern die Überlegungen von Schlaudt mit der Konzeption des epistemologischen Bruchs in Einklag zu bringen sind, müsste eigens diskutiert werden.

29 Vgl.: „Von Konstitutionsverhältnissen ist immer dann zu sprechen, wenn eine Wissenschaft oder ein Teil einer Wissenschaft in die Praxis einer anderen Wissenschaft eingreift.“ (Althusser PSPW: 38)

chen Praxis der Produktion der eigenen Erkenntnisgegenstände wesentlich Formen mathematischer Praxis miteinschließt. Die Form der Praxis der exakten Naturwissenschaften bestimmt sich also dadurch, dass sie in Anteilen mathematisch vollzogen wird. Eine solche Mathematisierung stellt allerdings noch kein hinreichendes Formkriterium der naturwissenschaftlichen Praxis dar (vgl. Althusser PSPW: 36-40). So fährt Althusser mit Blick auf die Immanenz der Produktion der Geltungskriterien der Naturwissenschaften fort:

„Das Gleiche können wir in Bezug auf die Ergebnisse jeder Wissenschaft sagen: zumindest für die entwickelsten [Wissenschaften; Anm. d. Hrsg.] und diejenigen Bereiche der Erkenntnis, welche sie hinreichend im Griff haben [maîtrisent; Anm. d. Hrsg.], liefern sie selber das Kriterium für die Gültigkeit ihrer Erkenntnisse – wobei dieses Kriterium vollständig mit den strengen Formen der Ausübung der jeweiligen wissenschaftlichen Praxis zusammenfällt. Wir können dies in Bezug auf die ‚experimentellen‘ Wissenschaften sagen: Das Kriterium ihrer Theorie sind ihre *Experimente*, welche die Form ihrer theoretischen Praxis konstituieren.“ (Althusser DKL: 88)

Die spezifische Form der Praxis der Naturwissenschaften zeichnet sich also durch eine bestimmte Weise der Reflexion der Form ihrer Vollzüge aus: Insbesondere in der Reflexion auf ihr als Experimentieren bestimmtes Tun und die Bedingungen und erzielten Resultate dieses Experimentierens validiert sie die Kriterien ihrer eigenen Erkenntnisse. Wenn die immanente Geltungsbegründung damit aber wesentlich in der Reflexion auf die Bedingungen des Experimentierens erfolgt, dann erfordert sie, das Experimentieren als Formbestimmung an einem Tun zu verstehen. Dieses reflexive Begreifen eines Tuns (etwa im Labor) als Experimentieren (beispielsweise im Unterschied zur ebenso mitunter im Labor stattfindenden Kaffeepause, einer Gehaltsverhandlung oder einer Bodenreinigung etc.) bestimmt dann dieses Tun allererst als ein Experimentieren. Anders als ein faktives Praxisverständnis, wie wir es am Beispiel von Rouse kennengelernt haben, ermöglicht eine solche Perspektive nun, auf die Formunterschiede an Tätigkeiten sowie Tätigkeitsbedingungen zu reflektieren. Natürliches, Soziales, Wissenschaftliches, Politisches und Technisches fallen dann nicht mehr als gleichsam objektstufige Komponenten von Performanzen ineinander, sondern lassen sich der Form nach an Praxen unterscheiden. Im Anschluss an Althusser müsste sich nämlich „Natürliches“ in der Reflexion auf die experimentellen Vollzüge rekonstruktiv als die indisponiblen Bedingungen dieses Tuns bestimmen lassen, statt es als konstitutive Quelle normativer Bindung zu setzen, wie Rouse dies vornimmt. Experimentieren als Tätigkeitsform ist dann der Vermittlungsmodus, in dem Naturwissenschaften „Natürliches“ erschließen. In dieser

methodisch und theoretisch reflexiven Erschließung von „Natürlichem“ liegt nun der wesentliche Formunterschied vom Experimentieren zu anderen Formbestimmungen an im Labor erfolgenden Tätigkeiten – etwa als soziale, technische etc. – begründet. Dies meint Althusser, wenn er dezidiert davon spricht, die Experimente konstituierten die *Form* der naturwissenschaftlichen theoretischen Praxis. Von anderen Wissenschaften, etwa der Mathematik, der Soziologie, der Psychologie, den Geisteswissenschaften etc. unterscheiden sich die Naturwissenschaften dann dadurch, dass sie in der ihnen eigentümlichen Tätigkeitsform des Experimentierens „Natürliches“, also dasjenige, dem ein von dem menschlichen Tun unabhängiges Bestehen zukommt, vermittelt über ein spezifisches Tun – das Experimentieren – erschließen.

3.5 Spontane Philosophie der WissenschaftlerInnen: Reflexion des wissenschaftlichen Tuns zwischen Immanenz und Transzendenz

So trivial der Hinweis auch klingen mag, dass Experimentieren stets ein Tun ist, erfordert diese Bestimmung doch einen Bruch mit der die moderne Philosophie durchziehenden erkenntnistheoretischen Problematik, die in den verschiedensten Ausprägungen den Erkenntnisprozess auf ein abbildtheoretisches Spiegelungsverhältnis zwischen gegebenen Subjekten und Objekten reduziert und mithin die tätige Seite des Erkenntnisvollzugs ausblendet. Auch praxisobjektivierende pragmatistische Positionen können der eigentümlichen Tätigkeitsform des Experimentierens dann nicht gerecht werden, wenn sie verkennen, dass die Bestimmung von einem Prozess als einem Tun bereits eine begrifflich vermittelte reflexive Bestimmung und keine unmittelbare Gegebenheit darstellt. Die Problemlagen einer solchen Auffassung habe ich an den Überlegungen von Rouse aufgezeigt. Gleichsam als andere Seite der Medaille blenden sie das immanent reflexive begriffliche Moment des wissenschaftlichen Tuns aus. Ich hatte bereits angedeutet, dass Althusser beide Pole solcher reduktionistischer philosophischer Bestimmungen der wissenschaftlichen Praxis insofern als ideologisch moniert, als sie den WissenschaftlerInnen von sachfremden Interessen geleitete Vorstellungen, verkürzte Begriffe etc. vermitteln, mittels derer diese sich – bewusst oder unbewusst – zu ihrem wissenschaftlichen Tun ins Verhältnis setzen.³⁰ Um

30 Im Rahmen dieses Buches können die ideologietheoretischen Überlegungen Althusers nur angedeutet werden. Zu betonen ist allerdings, dass die Form der „Ideologie“ stets ein seinerseits gesellschaftlich bedingtes „illusorisches“ Verhältnis bezeichnet,

welches die Einzelnen zu ihren Existenzbedingungen einnehmen: „Es sind nicht ihre realen Existenzbedingungen, ihre reale Welt, die sich die ‚Menschen‘ in der Ideologie ‚vorstellen‘, sondern es ist vor allem ihr *Verhältnis* zu diesen Existenzbedingungen, das dort repräsentiert wird.“ (Althusser IISA I: 77) In anderen Worten, Ideologie bezeichnet eine *Form* der Reflexion des Vollzugs. Grundsätzlich unterscheidet Althusser zwischen praktischen Ideologien, die in den *gelebten* Selbst- und Weltverhältnissen der Einzelnen bestehen und theoretischen ideologischen Formationen, welche den Ausdruck der praktischen Ideologien in der Theorie darstellen. Letzte lassen sich insbesondere rekurrent nach erfolgten epistemologischen Brüchen hin zur Wissenschaftlichkeit bestimmen. Praktische Ideologien bezeichnen also „komplexe Formationen von Montagen aus Begriffen (notions), Vorstellungen und Bildern innerhalb von Verhaltensweisen, Handlungen, Haltungen und Gesten. Insgesamt fungieren sie als praktische Normen, die die Haltungen und die konkrete Stellungnahme der Menschen gegenüber den realen Gegenständen und den realen Problemen ihrer gesellschaftlichen individuellen Existenz sowie ihrer Geschichte ‚bestimmen‘.“ (Althusser 1985 PSPW: 31) Als Ausdruck praktischer Ideologien in theoretischen Formationen ist „[e]in ideologischer Satz [...] [dann zu verstehen als; K. T] ein Satz, der (obwohl er durchaus das Symptom einer anderen Realität ist als derjenigen, auf die er sich bezieht) als Satz in bezug auf den Gegenstand, auf den er sich bezieht, falsch ist“ (Althusser PSPW: 26). Die zentralen Institutionen der Reproduktion praktischer Ideologien bezeichnet Althusser als die sogenannten „ideologischen Staatsapparate“, zu denen insbesondere das Bildungswesen, die Familie und die kirchlichen Einrichtungen zählen. Deziert unterscheidet Althusser die ideologischen Staatsapparate vom repressivem Staatsapparat, also den Komplex der repressiven Instanzen von Polizei, Militär, Justizvollzugswesen, sowie (Teilen der) Verwaltung (vgl. Althusser IISA I: 54). Im Unterschied zur Repression, die mittels Gewalt operiert, wirkt Ideologie – wesentlich institutionell vermittelt über die ideologischen Staatsapparate – nämlich im doppelten Sinne subjektivierend: Die Einzelnen werden insofern unterworfen, als sie zugleich als bestimmte Subjekte mit bestimmten Handlungsmöglichkeiten angerufen werden. Ideologie ist damit handlungsbedingend im doppelten Sinne von Ermöglichung und Eingrenzung, sie ist also nicht auf bloße Repression zu reduzieren. Gegenüber den früheren Schriften Althussters, die in dieser Arbeit im Vordergrund stehen, arbeitet Althusser in seinen späteren Schriften (insb. IISA I, IISA II) das Ideologische als unhintergehbare subjektkonstitutive Form heraus: „Die Existenz der Ideologie und die Anrufung der Individuen als Subjekte sind eine und dieselbe Sache.“ (IISA I: 89) Gegenüber der Konzeption der Philosophie als Theorie der theoretischen Praxis aus *Für Marx* hat diese Unhintergebarkeit des Ideologischen für den späteren Althusser dann auch zur Konsequenz, die philosophische Reflexion auf Ideologisches ausschließlich im Aus-

sich zu dem wissenschaftlichen Tun in ein Verhältnis zu setzen, muss dieses – und sei dies bloß implizit – in einer Form bestimmt werden. Eine solche Formbestimmung eines Tuns überschreitet allerdings notwendigerweise den begrifflichen und methodischen Rahmen naturwissenschaftlicher „Theorien“, mithin einzelwissenschaftlicher Produktionsmittel, denn diese dienen schließlich der Vermittlung ihrer naturwissenschaftlichen Gegenstände und stellen selbstverständlich keine Begrifflichkeiten dafür bereit, das wissenschaftliche Tun seinerseits als spezifische Form *gesellschaftlicher Praxis* zu bestimmen.

Deshalb überschreiten NaturwissenschaftlerInnen bereits dann den im engen Sinne einzelwissenschaftlichen „Theorie“-Rahmen, wenn sie ihr Experimentieren als ein spezifisches Tun, nämlich als wesentliches Moment ihrer Erkenntnisprozesse reflektieren. Diese Tendenz, das mit wissenschaftlichen Mitteln Bestimmbare zu überschreiten, begründet sich darin, dass Wissenschaft zu betreiben als theoretische Praxis wesentlich immer auch Denken einschließt. So stehen insbesondere die Gegenstände der Naturwissenschaften in Bezug zu der Gegenstandsseite gesellschaftlicher Weltbezüge. Wissenschaft zu praktizieren, geht deshalb damit einher, sich bestimmte Vorstellungen von der eigenen Rolle als Wissenschaftlerin, von der Form der Wissenschaftlichkeit, von der Funktion der Wissenschaften in der Gesellschaft etc. zu machen – und sei dies bloß rudimentär und implizit. Deshalb schließt in wissenschaftlichen Praxen Wissen zu erwerben auch ein, über den Status der erworbenen Erkenntnisse nachzudenken. So vermittelt bereits der (natur-)wissenschaftliche Schulunterricht gesellschaftspolitische, forschungsethische und wissenschaftstheoretische Deutungsstrategien, sich zu den Wissenschaften zu verhalten (vgl. Althusser PSPW: 48) und sie etwa als Motor der Aufklärung, als Bedingung technischen Fortschritts und gesellschaftlichen Wohlstands, als eminente Berufung der KopfarbeiterInnen in einer

gang vom Klassenstandpunkt – das heißt ihrerseits aus einer ideologischen Position – bestimmen zu können, welche allerdings den eigenen Standpunkt reflektiert (vgl. Althusser IISA I: 101). Dies zeichnet sich bereits in der Schrift *Philosophie und Spontane Philosophie der Wissenschaftler* ab, auf die ich in diesem Abschnitt Bezug nehme. Ich hatte allerdings bereits angedeutet, dass, entgegen Althussters Selbstkritik, die frühere Konzeption der Philosophie als Theorie der theoretischen Praxis und die spätere Konzeption, nach der „Die Philosophie [...] in letzter Instanz Klassenkampf in der Theorie“ (Althusser ES: 86) sei, nicht unbedingt in demjenigen Ausschlussverhältnis zueinander stehen, welches Althusser hier suggeriert.

Zu einer systematischen Rekonstruktion des Ideologiebegriffs Althussters und der akzentuellen Verschiebungen innerhalb seiner Schriften siehe: Charim 2002.

arbeitsteilig organisierten Gesellschaft oder als Standortfaktor einer nationalen Volkswirtschaft zu betrachten.

In der Reflexion ihres wissenschaftlichen Tuns greifen WissenschaftlerInnen also auf gesellschaftlich vermittelte Begriffe und Vorstellungen zurück, die nicht ihrer eigenen wissenschaftlichen Praxis erwachsen, sondern philosophischen und/oder ideologischen Problematiken. In anderen Worten, ganz unabhängig davon, ob sie sich dessen bewusst sind oder nicht, *philosophieren* WissenschaftlerInnen bereits (implizit), sobald sie ihr wissenschaftliches Tun beschreiben, denn sie bestimmen dann die *Form* ihres Tuns *begrifflich*. Dieses Philosophieren muss nicht explizit als Philosophie benannt sein, es muss nicht auf philosophische Werke rekurrieren, es muss die veranschlagten Begriffe nicht auf diejenigen philosophischen Positionen, denen sie entstammen, beziehen etc., sondern es durchzieht in weiten Teilen die Schilderung einzelwissenschaftlicher Ergebnisse, insbesondere in populärwissenschaftlicher Literatur. Nebenbei bemerkt trifft dies auf jegliche Tätigkeitsbeschreibungen zu. Denn wenn ein Tun als Tun – oder umgekehrt gerade nicht als Tun, sondern etwa als Widerspiegelung, als gewaltförmiges Verhältnis, als Widerfahrnis, als neurophysiologisch oder sozialmilieuspezifisch determinierter Prozess etc. – beschrieben wird, dann wird bewusst oder unbewusst stets eine Reflexionsperspektive eingenommen, die, gerade weil sie in der geleisteten Formbestimmung die vollzugsimmanente Reflexion überschreitet, philosophisch ist (siehe ausführlicher dazu Rheinberger 2014: 86ff.). Das heißt aber auch, dass sich jede und jeder, sobald er oder sie sich reflexiv zu dem eigenen Tun, dem Tun anderer sowie den Bedingungen dieses Tuns in ein Verhältnis setzt, bereits Philosophie betreibt. Philosophieren ist dann also keine den akademischen PhilosophInnen vorbehaltene Tätigkeitsform, sondern stellt einen prinzipiell von jeder und jedem vollziehbaren und vollzogenen Reflexionsmodus dar. Umgekehrt bedeutet dies wiederum nicht, die akademische Philosophie schlechthin obsolet zu machen. Vielmehr ist es dann die Aufgabe einer Immanenzphilosophie, die Reflexionsbedingungen, d.h. die Begriffe und Vorstellungen, mit denen sich die einzelnen zu ihrem Tun ins Verhältnis setzen, ihrerseits zu reflektieren und etwa *an* diesen ideologische – insb. „idealistische“ – und „materialistische“ – und das heißt hier: das wirkliche Tun adäquat bestimmende – Momente aufzuzeigen, auf dieser Grundlage alternative Begriffe für dessen Bestimmung herauszuarbeiten und in diesem Zuge das eigene philosophische Tun seinerseits als eine spezifische Tätigkeitsform zu reflektieren.

Nun unterscheidet sich die wissenschaftliche Praxis von anderen gesellschaftlichen Praxisformen dadurch, dass sie insofern *wahre Erkenntnisse* produziert als sie auf die disponiblen und indisponiblen Bedingungen der Produktion ihrer spezifischen Produkte – der Erkenntnisse – reflektiert. Eine wissenschaftli-

che Erkenntnis als Produkt einer spezifischen wissenschaftlichen Praxis gilt also genau dann und genau so lange als wahr, wie sie in ein Verhältnis zu ihrem spezifischen wissenschaftlichen Gegenstand gesetzt werden kann (vgl. Althusser PSPW: 63). In anderen Worten, wissenschaftliche Erkenntnisse sind genau dann und genau so lange wahr, wie sie nicht an ihrem Gegenstand scheitern. Weil sie aber prinzipiell an ihrem Gegenstand scheitern können, ist der wissenschaftlichen Praxis eine Fortschrittsdynamik eigentümlich. Wissenschaft ist also diejenige Praxisform, die ihr Produkt und ihren Gegenstand fortlaufend zueinander in ein Verhältnis der Wahrheit zu stellen sucht. Anders als die philosophische Praxis, die nicht an in dieser Weise material widerständigen Gegenständen arbeitet, sucht insbesondere die naturwissenschaftliche Praxisform des Experimentierens also mittelbar die als natürlich rekonstruierten indisponiblen Bedingungen unseres Tuns zu erschließen – genau dies zeichnet sie schließlich als Naturwissenschaft aus. Dieser Gegenstandsbereich des als indisponibel Rekonstruierten, mithin eine reflexive Beziehung zur natürlichen Welt, kann mit lediglich philosophischen Mitteln nicht in Angriff genommen werden.

Gerade weil die Philosophie selbst über keinen solchen prinzipiell widerständigen Gegenstandsbereich verfügt und auch grundsätzlich nicht verfügen kann – schließlich stellen Reflexionsverhältnisse ihren Gegenstand dar –, ist ihr Verhältnis zu den Wissenschaften so bedeutsam. Althusser bestimmt dahingehend ihr Verhältnis zu den Einzelwissenschaften als „die *spezifische* Determination der Philosophie“ (Althusser PSPW: 69). Das bedeutet nicht, dass die Philosophie sich auf Wissenschaftstheorie zu beschränken habe oder dass gar ihre Reflexionen vollständig durch die Einzelwissenschaften festgelegt würden, sondern vielmehr, dass Philosophie nicht sinnvoll betrieben werden kann, ohne auch auf das spezifisch Wissenschaftliche an wissenschaftlichen Praxen als Gegengewicht zum Ideologischen zu reflektieren.³¹ Um diese Reflexionsperspektive einzunehmen, muss die Philosophie allerdings die der wissenschaftlichen Praxis bereits immanente Reflexion anerkennen. Insofern bestimmt sich die philosophische

31 Althusser betont zudem: „Dabei darf man den Ausdruck ‚das Verhältnis der Philosophie zu den Wissenschaften‘ nicht falsch verstehen. Er bedeutet nicht etwa, daß *nur* die Philosophie *allein* von den Wissenschaften *spricht*! Auch in anderen Diskursen ist von der Wissenschaft die Rede. So sprechen beispielsweise die Religion, die Moral und die Politik von Wissenschaft. Aber sie sprechen nicht in derselben Weise darüber, wie es die Philosophie tut; denn das Verhältnis zu den Wissenschaften ist nicht die spezifische Determination der Religion, der Moral, der Politik und der Literatur. Denn nicht ihr Verhältnis zu den Wissenschaften konstituiert sie als Religion, als Moral usw.“ (Althusser PSPW: 69; Herv. i.O.)

Seite des Verhältnisses von Philosophie und Einzelwissenschaften nicht einseitig aus der akademischen Philosophie heraus, sondern vielmehr erkennen zugleich auch die WissenschaftlerInnen in ihren sich notwendigerweise philosophischer Begriffe bedienenden Beschreibungen ihrer eigenen wissenschaftlichen Praxis „die Existenz der Philosophie sowie das privilegierte Verhältnis der Philosophie zu den Wissenschaften ‚spontan‘ an“ (Althusser PSPW: 71). Als nicht notwendigerweise dezidiert als solche betriebene bezeichnet Althusser diese als „spontane Philosophie der Wissenschaftler“ (SPW):

„Unter SPW verstehen wir nicht etwa die Gesamtheit der Vorstellungen, die die Wissenschaftler von der Welt besitzen (d.h. ihre ‚Weltanschauung[‘]), sondern nur diejenigen (bewußten oder unbewußten) Vorstellungen, die ihre wissenschaftliche Praxis und die Wissenschaft betreffen.“ (Althusser PSPW: 102)

Diese Philosophien der WissenschaftlerInnen sind insofern *spontan*, als sie als „unmittelbare Evidenzen“ erscheinen, gleichwohl sind sie weder kontingente Beiprodukte des Betreibens von Wissenschaft noch stellen sie in allen ihren Momenten gegenüber den klassischen philosophischen Positionen völlig neuartige Philosopheme dar (vgl. Althusser PSPW: 105). Vielmehr hängen die spontanen Philosophien eines bestimmten Forschungszweiges zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt sowohl von der Geschichte dieser Wissenschaft wie auch von der Geschichte der Philosophie (vgl. Althusser PSPW: 107f.) und von herrschenden praktischen Ideologien – welche sich wesentlich in den idealistischen philosophischen Positionen niederschlagen – ab. Gleichwohl sind sie kein unmittelbarer Ausdruck dieser theoretischen und praktischen Formationen.

Gerade weil Althusser den SPW keinen überhistorischen Bedeutungsgehalt unterstellt – dies wäre schließlich eine idealistische Auffassung, die von den historischen Kämpfen um Deutungshoheit abstrahiert –, fasst er die *Form* der SPW als intern konfliktuell auf, als bestimmt durch einen Widerstreit zwischen zwei Momenten: Einem Moment der *immanenten* und einem der *transzendenten* Reflexion der wissenschaftlichen Praxis, welche innerhalb der SPW fortdauernd in einen Widerstreit treten.³² Das *immanenzreflexive* Moment nennt Althusser, sei-

32 D.h., dass die Inhalte der spontanen Philosophie nicht festgelegt sind. Ihre Form, nämlich die wissenschaftlichen Gegenstände über das mit einzelwissenschaftlichen Methoden Erklärbare hinaus in Bezug zu den Selbst- und Weltverhältnissen zu setzen, ist hingegen eine Formbestimmung am wissenschaftlichen Tun und beruht wesentlich darauf, dass die einzelwissenschaftlichen Gegenstände ein aspektuales Moment der gesellschaftlichen Selbst- und Weltverhältnisse darstellen. Mithin ist die Form der spon-

nem Materialismusbegriff entsprechend, das *materialistische* und bestimmt es als „innerwissenschaftlich“.³³

„In seiner ‚diffusesten‘ Form stellt dieses Element die ‚Überzeugungs‘- bzw. ‚Glaubensinhalte‘ dar, die aus der Erfahrung der wissenschaftlichen Praxis entspringen, wie sie unmittelbar und alltäglich, d.h., ‚spontan‘ existiert. Wenn es auf philosophische Art und Weise ausgearbeitet wird, kann natürlich auch dieses Element die Form von Thesen annehmen. [...] Sie lassen sich folgendermaßen in ihre Bestandteile zerlegen: 1) die Überzeugung von der realen, äußeren und materiellen Existenz des *Gegenstandes* der wissenschaftlichen Erkenntnis; 2) die Überzeugung von der Existenz der Objektivität der *wissenschaftlichen Erkenntnisse*, die die Erkenntnis dieses Gegenstandes vermitteln; 3) die Überzeugung von der Richtigkeit und Wirksamkeit der Verfahrensweisen wissenschaftlichen Experimentierens bzw. der *wissenschaftlichen Methode*, die zur Produktion wissenschaftlicher Erkenntnisse fähig sei.“ (Althusser PSPW: 103; Herv. i.O.)

Das *transzendente* Moment hingegen bestimmt Althusser als „außerwissenschaftliches“ und nennt es das *idealistische* Element:

„Auch dieses Element repräsentiert in seiner diffusesten Form eine gewisse Anzahl von ‚Überzeugungen‘ bzw. ‚Glaubensinhalten‘, die in Gestalt philosophischer Thesen ausgearbeitet werden können. *Es bezieht sich* selbstverständlich *auf* die wissenschaftliche Praxis, entspringt aber nicht aus ihr. Es besteht im Gegenteil in der Reflexion philosophischer Thesen auf die wissenschaftliche Praxis, die *außerhalb* der wissenschaftlichen Praxis von religiösen, spiritualistischen oder kritisch-idealistischen ‚Philosophien der Wissenschaft‘, durch Philosophen oder Wissenschaftler, ausgearbeitet wurden: Das Eigentümliche dieser ‚Überzeugungs-Thesen‘ [...] besteht darin, die Erfahrung wissenschaftlicher Praxis diesen Thesen zu unterwerfen – und damit auch ‚Werten‘ oder ‚Instanzen‘, die ihr äußerlich sind,

tanen Philosophie der WissenschaftlerInnen nicht als Spezifikum der vom orthodoxen Marxismus als „bürgerlich“ diskreditierten Wissenschaften in der bürgerlichen Gesellschaft zu verstehen, welches in einer kommunistischen Gesellschaft überwunden wäre, sondern bestimmt sich durch die Form der Wissenschaft als doppelt reflexives Tun.

- 33 Nebenbei bemerkt setzt Althusser das Attribut „innerwissenschaftlich“ hier dezidiert in Anführungszeichen. Denn als philosophisches Reflexionsmoment transzendiert es die einzelwissenschaftliche Problematik. Im Unterschied zum idealistischen, „außerwissenschaftlichen“ Moment werden seine Vorstellungen und Begriffe dabei allerdings nicht kritiklos von außerwissenschaftlichen Instanzen übernommen.

und die, indem sie die Wissenschaften ausbeuten, völlig kritiklos einigen Zielsetzungen dienen, die den praktischen Ideologien angehören.“ (Althusser PSPW: 103f.; Herv. i.O.)

Paradigmatisch für das idealistische Moment sind dann insbesondere Beschreibungen des wissenschaftlichen Tuns in einer Terminologie, die auf die Problematik der klassisch idealistischen Erkenntnistheorie rekurriert, so dass implizit die Suche nach der transzendenten Geltungsbegründung als angemessene Problemstellung akzeptiert wird:

„In-Frage-Stellung der materiellen äußeren Existenz des *Objektes* (das durch die *Erfahrung* ersetzt wird), In-Frage-Stellung der Objektivität der wissenschaftlichen Erkenntnis sowie der wissenschaftlichen Theorie (die durch ‚*Modelle*‘ ersetzt werden); In-Frage-stellung der wissenschaftlichen Methode (die durch ‚Validierungstechniken‘ ersetzt wird).“ (Althusser PSPW: 104; Herv. i.O.)

Bevor ich darauf eingehe, wie Althusser das Verhältnis zwischen dem immanenztheoretischen und dem transzendenztheoretischen Moment der SPW bestimmt, erscheinen mir einige Bemerkungen nötig. So mag es irritieren, dass Althusser, nachdem er in *Das Kapital lesen* die strikte Unterscheidung zwischen dem Erkenntnisgegenstand und dem Realobjekt einführte, nun in *Philosophie und Spontane Philosophie der Wissenschaftler* auf der *äußeren Existenz* des Gegenstandes der wissenschaftlichen Erkenntnis beharrt.³⁴ Fällt Althusser damit

34 In der Rezeption wird Althusser hier mutmaßlich vorgenommene Identifikation des Erkenntnisgegenstandes mit dem Realobjekt häufig in Bezug zu seiner intensiven Beschäftigung mit den Schriften Lenins, insbesondere von *Materialismus und Empirio-kritizismus* gestellt, aus welcher ab Anfang 1968 verschiedene Vorträge hervorgehen (insbesondere zusammengestellt in LP) (vgl. einschlägig dazu Brühmann 1980: 257-265). Die Vorlesungsreihe, aus der die Schrift *Philosophie und Spontane Philosophie der Wissenschaftler* hervorgeht, fand kurz zuvor, nämlich im Oktober und November 1967 statt. Zweifelsohne durchziehen von Lenin übernommene Termini die Vorlesungsreihe und mitunter fällt Althusser tatsächlich hinter das Niveau seiner vorherigen epistemologischen Überlegungen zurück. Althusser deswegen eine leninistische Apologetik mitsamt eines empiristischen Widerspiegelungsmythos zu diagnostizieren, wie Brühmann dies vornimmt, sieht allerdings völlig von der Subversivität von dessen Lenin-Lektüre ab. Denn unabhängig davon, ob dies philologisch triftig sein mag, liest Althusser in Lenin einen praxistheoretischen Antiempirismus hinein: „Was Lenin – selbst in den Kategorien, die, wie die Kategorie des Reflexes, empiristisch infiziert sein könnten – klarmacht, ist der Antiempirismus der wissenschaftlichen Praxis, die

letztlich in eine empiristische Problematik zurück, die von der unmittelbaren Gegebenheit eines Dinges ausgeht, auf welches sich die wissenschaftliche Erkenntnis bezieht? Meines Erachtens verkennt ein derartiger Vorwurf, dass die beiden Argumentationslinien Althussters sich auf verschiedene Reflexionsmodi beziehen: Während er in Bezug auf die SPW das unbewusste Transzendieren der wissenschaftsimmanenten Reflexion *innerhalb* der wissenschaftlichen Praxis thematisiert – nichts anderes drückt schließlich das Attribut „spontan“ aus –, entwickelt er in *Das Kapital lesen* eine Formbestimmung des Erkenntnisvollzugs in Auseinandersetzung mit der explizit *philosophischen* Problematik des Empirismus. In anderen Worten, er thematisiert zwei unterschiedliche Formen der Reflexion des Erkenntnisvollzugs: Eine von WissenschaftlerInnen implizit eingenommene und eine von PhilosophInnen erarbeitete. Wohlgemerkt bedeutet dies nicht, dass die Argumentation in *Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler* bloße Reflexionen im Vollzug der wissenschaftlichen Praxis nachzeichnen. Vielmehr bestimmt er hier die Punkte des *Transzendierens* der Reflexion im Vollzug zur Reflexion des Vollzugs *innerhalb* der wissenschaftlichen Praxis.³⁵

Insofern lässt sich dann die von Althusser angeführte Liste der Existenzüberzeugungen, die er dem materialistischen Moment der SPW zuschreibt, gerade nicht als konstitutionstheoretische Stufenfolge lesen, so dass die Existenz des

entscheidende Rolle der wissenschaftlichen Abstraktion oder besser: die Rolle der begrifflichen Systematik und allgemeiner: die Rolle der Theorie überhaupt.“ (Althusser LP: 31)

Jenseits philologischer Prüfungen etwaiger Lenin-Bezüge geht es mir im Folgenden darum, Althussters Überlegungen immanent zu rekonstruieren und dabei aufzuzeigen, dass Althussters hier veranschlagte Rede von der äußeren Existenz des wissenschaftlichen Gegenstandes keineswegs das klassisch empiristische vorgängige Ding meint.

- 35 Bezogen auf das Verhältnis von der Reflexion im Vollzug und der Reflexion des Vollzugs hinsichtlich seiner eigenen immanenzphilosophischen Praxis der Philosophie beginnt die Vorlesungsreihe *Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler* mit dem Hinweis: „Wir finden heraus, was Philosophie ist, *indem wir sie praktizieren*.“ (Althusser PSPW: 32) Sie endet mit der Klarstellung: „Sie haben vielleicht den Eindruck gehabt, daß wir Ihnen einen im voraus ausgearbeiteten Vortrag (discours) hielten! In pädagogischer (didaktischer) Hinsicht mag dies vielleicht zutreffen – aber nicht in philosophischer Hinsicht. In Wahrheit haben wir das, was wir Ihnen sagen konnten, in einer langen und kontinuierlichen Anstrengung uns erobern müssen – in einer Arbeit des Nachdenkens, die zugleich ein Kampf war.“ (Althusser PSPW: 118) Und zwar ein Kampf mit idealistischen Positionen.

„äußeren“ Objekts die Voraussetzung für die Objektivität der Erkenntnisse und die Richtigkeit der wissenschaftlichen Methode wäre. Denn seine Auflistung umfasst genau die drei Momente der allgemeinen Praxisform, begriffen in der Produktionsstruktur: Den *Gegenstand* als Rohstoff, die Methode (einschließlich der „Theorie“) als *Produktionsmittel* sowie die Erkenntnisse als *Produkte* des Erkenntnisprozesses.

Wenn Althusser hier also von der „Überzeugung von der realen, äußeren und materiellen Existenz des *Gegenstandes* der wissenschaftlichen Erkenntnis“ (Althusser PSPW: 103) als „unmittelbar“ aus dem Vollzug der wissenschaftlichen Praxis entspringendes Reflexionsmoment spricht, dann ist hier explizit von einem *Gegenstand* – nämlich demjenigen der wissenschaftlichen Praxis – die Rede und gerade nicht von einem vorgängig gegebenen Ding. In just diesem Sinne bestimmt Althusser schließlich jene drei „Wirklichkeitsüberzeugungen“ keineswegs als konstitutiv vorgängige Voraussetzung für den Vollzug wissenschaftlicher Praxen, sondern *rekonstruktionstheoretisch* als Resultat der *Reflexion im Vollzug* wissenschaftlicher Praxen – etwa im Experimentieren. In dieser Hinsicht erfolgt Althussters Bestimmung des materialistischen Moments der SPW schlechthin immanenzphilosophisch im Ausgang wissenschaftlicher Praxisvollzüge.³⁶ In der immanenzreflexiven Perspektive *im* einzelwissenschaftlichen *Erkenntnisvollzug* ist es also weder möglich noch der Erkenntnisproduktion dienlich, den Forschungsgegenstand, die Methode und die Forschungsergebnisse mit anderen als den einzelwissenschaftlichen Mitteln zu hinterfragen.³⁷ Oder anders

36 So spricht Althusser explizit davon, der Kern des materialistischen Elements der SPW bestünde aus der *Einheit* jener drei Aspekte (vgl. Althusser PSPW: 106).

37 In diesem Sinne bestimmt Althusser bereits in *Das Kapital lesen* den Unterschied zwischen einer einzelwissenschaftlichen und einer philosophischen Kapitallektüre darin, dass die einzelwissenschaftliche stets von einem bereits unhinterfragbaren Erkenntnisgegenstand ausgehen muss, während die philosophische Lektüre auf die Bedingungen der Gegenstandskonstitution einer theoretischen Formation reflektiert. Dieses „Vorliegen“ eines Gegenstandes in der einzelwissenschaftlichen Herangehensweise ist dann nicht im konstitutionstheoretischen Sinne des Empirismus zu verstehen, sondern ergibt sich daraus, dass die einzelwissenschaftliche Perspektive in der Immanenz des Vollzugs die Bedingungen ihrer Vollzüge nicht hinterfragen muss: „*Das Kapital* als Ökonom zu lesen, das hätte bedeutet, es zu lesen, indem man daran die Frage nach dem wirtschaftswissenschaftlichen Inhalt und dem wirtschaftswissenschaftlichen Wert seiner Analysen und Schemata stellt – und damit seinen Diskurs mit einem Objekt vergleicht, der bereits außerhalb [*des Kapital*; Anm. d. Hrsg.] als solcher definiert ist, ohne dieses Objekt als solches in Frage zu stellen. *Das Kapital* als Historiker zu

formuliert, NaturwissenschaftlerInnen, die nur mehr die Grundlagen der eigenen Forschung hinterfragen, würden kaum noch zur eigentlichen empirischen Forschung kommen und folglich kaum mehr Forschungsergebnisse hervorbringen. So erfordert eine *grundsätzliche* Skepsis an deren Geltung bereits *philosophische* Mittel, die dann aber dem idealistischen Moment der SPW zuzuordnen wären. Dass wirkliche Erkenntnisvollzüge an wirklichen – im Sinne von wirkenden – Gegenständen arbeiten, dürfte unbestritten sein. Gleichwohl irritiert Althussters Rede von der „äußeren“ Existenz des Erkenntnisgegenstandes. Meines Erachtens erklärt sich diese aus zwei Gründen. Erstens sollte bedacht werden, dass, in ähnlich polemischer Absicht wie er mit der strikten Unterscheidung von Realobjekt und Erkenntnisgegenstand gegen den empiristischen Rekurs auf ein objektivistisches „Außen“ der Erkenntnis argumentierte (vgl. dazu auch Turchetto 1993: 76f.), er in PSPW in erster Linie gegen eine idealistische (Subjekt-) Inhärenz des Erkenntnisobjekts anstreitet. Dass die Rede von der Immanenz des Erkenntnisobjektes in einer Problematik aus *Das Kapital* lesen keineswegs dahingehend zu verstehen ist, dass sich die Erkenntnis in keiner Weise auf (material-)widerständige und damit wirkliche Gegenstände bezieht, hatte ich, zweitens, anhand der Situation epistemologischer Brüche gezeigt, in der eine in Form von Spuren bereits in der alten Problematik vollzugsimmanent gegenwärtige Gegenständlichkeit mithilfe neuer theoretischer Mittel als neuer, nunmehr reflektierbarer Forschungsgegenstand formiert wird.³⁸

lesen, das hätte bedeutet, es zu lesen, indem man an es die Frage nach dem Verhältnis seiner historischen Analysen zu einem bereits außerhalb [*des Kapital*; Anm. d. Hrsg.] definierten Objekt herangetragen hätte. *Das Kapital* als Logiker zu lesen, das hätte bedeutet, ihm die Frage nach seinen Methoden der Darstellung und der Beweisführung zu stellen – aber auf eine ganz abstrakte Weise und wiederum, ohne das Objekt in Frage zu stellen, auf welches sich die Methoden dieses Diskurse[s] beziehen.“ (Althusser DKL: 22) In einem anderen Kontext verweist darauf auch Turchetto (1993: 76f.).

- 38 Dahingehend scheint mir auch Althussters These zu verstehen sein, dass die Philosophie nicht in der gleichen Weise einen Gegenstand habe, wie die Einzelwissenschaften ihre spezifischen Erkenntnisgegenstände haben, und dass die Philosophie deshalb insofern keine Geschichte habe, als sich in ihr nichts ereigne (vgl. Althusser LP: 34f., PSPW: 23f.). Gerade weil die Erkenntnisbemühungen von Einzelwissenschaften an der Widerständigkeit ihrer Gegenstände scheitern können, gerade weil im einzelwissenschaftlichen Tun unvorhersehbare Widerständigkeiten gegenständlich werden können, sind sie gezwungen, ihre „Theorien“, ihre Produktionsmittel prinzipiell permanent zu modifizieren, und zwar nicht in beliebiger Weise, sondern um die Produktion und Reflexion der Gegenstände ihres wissenschaftlichen Tuns zu verbessern. Ei-

Wenn Althusser also *an* den SPW ein materialistisches und ein idealistisches Moment unterscheidet, dann bestimmt er damit den Unterschied zweier Weisen des Transzendierens der Reflexion im Vollzug wissenschaftlicher Praxis hin zu einer Reflexion der Form ihres Vollzugs: In der materialistischen Form stellt diese ein Transzendieren im Ausgang des Vollzugs dar, in der idealistischen eine auf vorgängig vollzugtranszendente Instanzen rekurrierende Form. Erneut finden wir damit an dieser Stelle eine Gegenüberstellung von zwei Varianten der Verhältnisbestimmung von Immanenz und Transzendenz wieder. Wenn nämlich das *idealistische* Moment die wissenschaftliche Praxis nach Maßgabe ihr *äußerlicher* Begriffe reflektiert, bestimmt sich hier das *reflexive Transzendieren im Ausgang der Transzendenz*. Demgegenüber zeichnet sich mit dem *materialistischen* Moment erneut eine Reflexionsfigur *des Transzendierens aus der Immanenz heraus* ab, welche die Bedingungen des Transzendierens als *immanent Transzendente*, mithin unter dem *Primat der Immanenz* bestimmt.

Entscheidend dabei ist, und genau deshalb thematisiert Althusser beide als spontane Philosophie, dass nicht bloß die materialistische, sondern auch die idealistische Ausprägung als unmittelbar aus der wissenschaftlichen Praxis erwachsende Reflexion *erscheint*, auch wenn dies insb. im Fall der idealistischen Form faktisch nicht zutrifft. Problematisch wird dies dann, wenn die spontanphilosophischen Reflexionen – weil doch aus der wissenschaftlichen Praxis erwachsende oder weil von WissenschaftlerInnen geäußerte – mit dem Geltungsanspruch, ihrerseits wissenschaftliche Erkenntnisse darzustellen, vorgetragen werden. Der Begriff der spontanen Philosophie dient Althusser mithin wesentlich auch dazu, zwischen dem im engeren Sinne *wissenschaftlichen* Moment und *philosophischen* bzw. *ideologischen* Momenten *an* wissenschaftlichen Aussagen unterscheiden zu können und damit die Form des Wissenschaftlichen auf das je-

ne „Geschichte“ haben Einzelwissenschaften dann insofern, als hinter ein einmal erreichtes theoretisches Niveau nicht zurückgefallen werden kann, ohne die Form der Wissenschaftlichkeit preiszugeben, und zwar weil ein solcher Rückfall den aktuellen Gegenständen und den historisch herausgebildeten Erkenntnismitteln nicht gerecht werden würde. Wenn Althusser also davon spricht, dass sich in der Philosophie nichts ereigne und sie keine Geschichte habe, wie die Einzelwissenschaften eine Geschichte haben, dann bedeutet dies nicht, dass in der Philosophie prinzipiell kein Fortschritt möglich ist – also eine neue philosophische Position nicht besser als eine ältere sein kann –, sondern dass der Philosophie ihre Gegenstände – nämlich das Wissenschaftliche und das Ideologische als Reflexionsformen – nicht in der gleichen Weise widerständig werden und theoretische Umorientierungen erfordern können, wie dies in den Einzelwissenschaften der Fall ist.

weilig spezifische theoretische Feld der Verifizierbarkeit einzelwissenschaftlicher Aussagen rekonstruktiv einzugrenzen.³⁹ Die Unterscheidung zwischen einem materialistischen und dem idealistischen Moment *innerhalb* der SPW soll demgegenüber zur Ausarbeitung einer immanenzphilosophisch „materialistischen“ Reflexionsperspektive beitragen, die das materialistische Moment unterstützt und damit den tatsächlichen wissenschaftlichen Praxen in ihren wirklichen Erkenntnisvollzügen gerecht wird sowie diese ins Verhältnis zu anderen Formen gesellschaftlicher Praxis stellt. In anderen Worten, die die bloße Immanenzperspektive im Ausgang der Immanenz reflexiv transzendiert.

Unter welchen Bedingungen lässt es sich aber als idealistisch ansehen, wenn ein Experimentalphysiker etwa ein Doppelspaltexperiment an einem Elektronenstrahl als *Erfahrung* eines Beugungsmusters mit zugleich Wellen- als auch Teilcheneigenschaften schildert? Schließlich dürften derartige Schilderungen im Wissenschaftsalltag häufig vorkommen und in der Regel auch völlig unproblematisch sein. Worauf Althusser hinaus möchte, ist dass, wenn dieser auf den Terminus „Erfahrung“ rekurriert, er sich in der – in Althussters weit gefasstem Sinne – empiristischen erkenntnistheoretischen Problematik bewegt. Der Ausdruck suggeriert dann, dass er sich auf eine unmittelbar in der „Erfahrung“ gegebene Evidenz bezieht. Zum Problem werden kann dies, wenn er – dem eigenen Tun im Labor entgegen – völlig davon abstrahiert, dass der Effekt auf dem Beobachtungsschirm nicht einfach gegeben ist, sondern seinem spezifischen experimentellen Tuns erwächst, welches bestimmte Experimentalmittel und Messinstrumente ebenso wie theoretisch-begriffliche Mittel erfordert. Eine solche Nivellierung des experimentellen Tuns läuft Gefahr, zu unterschlagen, dass das spezifische Beugungsmuster darüber hinaus lediglich vermittelt über eine paradigmatische Deutungsstrategie auf Wellen- und Teilcheneigenschaften schließen lässt. Auch wenn der Physiker im gleichen Atemzug etwa – „materialistisch“ – vom Aufbauen des Experimentalarrangements berichtet, dann können seine Schilderung materialistische und idealistische Momente durchdringen. Wenn er nun vom Welle-Teilchen-Modell des Quantenobjekts spricht, – und ausschließlich in diesem Sinne argumentiert Althusser hier gegen den Rekurs auf einen

39 Denn im Unterschied zu wissenschaftlichen Sätzen bestimmt Althusser philosophische Sätze nicht als wahrheitsfähig, sie können allenfalls richtig sein. Ohne hier näher darauf einzugehen (siehe ausführlicher dazu Althusser PSPW: 59-70), beruht diese Bestimmung auf dem Leitgedanken, dass Philosophie in einem eminenten Verhältnis zur Praxis steht und die von Althusser anvisierte philosophische Position darüber hinaus in einem reflexiven Verhältnis zu ihrer eigenen Praxis als Philosophie. D.h. sie reflektiert ihre eigenen Vollzüge des begrifflichen Unterscheidens *als* Praxis.

Modellbegriff –, dann suggeriert er, das Modell *spiegele* – in defizitärer Weise – ein vorgängig gegebenes Erkenntnisobjekt, nämlich das Elektron, *wider*. Er legt damit erkenntnistheoretische Legitimationsfragen nahe, statt die Welle-Teilchen-Hypothese mitsamt ihren quantenphysikalischen Begründungszusammenhängen als theoretisches Produktionsmittel seiner Experimentalpraxis zu beschreiben und sie ebenso wie die gegenständlichen Forschungsmittel als Vermittlungsbedingungen zu reflektieren.

Wenn sich auf diese Weise im Anschluss an Althusser „idealistische“ Momente an von WissenschaftlerInnen vorgetragenen Beschreibungen des eigenen Tuns aufzeigen lassen, dann geht es keineswegs darum, die jeweiligen AkteurInnen, gleichsam moralisierend, für einen Fehler verantwortlich zu machen – oder psychologistisch im Sinne Bachelards ihnen eine mangelnde kathartische Reinigung ihres Vorstellungssystems vorzuwerfen, bevor sie das Labor betreten haben. Genauso wenig gemeint ist damit ein elitistischer Schuster-bleib-beideinen-Leisten-Appell, der die Forschenden dazu aufrufen würde, sich auf ihre wissenschaftliche Arbeit zu konzentrieren und das Philosophieren doch lieber den PhilosophInnen zu überlassen. Es geht also keineswegs darum, den Physiker für sein Wissenschaftsbild anzuklagen oder ihm sonstige Vergehen vorzuhalten. Stattdessen soll dies verdeutlichen, dass unser exemplarischer Physiker *pars pro toto* für alle Forschenden auch philosophiert. Insofern zielt Althusser darauf, die Momente des Transzendierens der einzelwissenschaftlichen Reflexion explizit zu machen, um sodann zwei verschiedene Weisen des Transzendierens unterscheiden und reflektieren zu können. Wenn er dabei aufzeigt, dass idealistisch-philosophische Denkfiguren in das Verhältnis hineinspielen, welches die Forschenden zu ihrer eigenen Forschungspraxis einnehmen, dann soll dies die gesellschaftliche Wirkmächtigkeit klassisch idealistischer Philosophie sichtbar machen und damit die Dringlichkeit einer immanenzphilosophischen Alternative verdeutlichen. Adressatin der Kritik ist damit die Philosophie der PhilosophInnen und nicht vordergründig die der EinzelwissenschaftlerInnen. Denn problematisch sind solche Formen des Idealismus nicht, weil sie – wie dessen VertreterInnen ihn verstehen würden – eine gleichsam reine Philosophie ausmachen, sondern weil sie sich als idealistische wesentlich dadurch bestimmen, dass sie in unreflektierter Weise die Zielsetzungen praktischer Ideologien übernehmen, der „religiösen, moralischen, juristischen, ästhetischen, politischen usw. Ideologien“ (Althusser PSPW: 87).

Vermittelt über das idealistische Moment schleichen sich also ideologische Vorstellungen und Begriffe in die SPW, mittels derer die wissenschaftliche Praxis nach ihr äußerlichen, ihr sachfremden Kriterien und Interessen bestimmt wird. Althussters Pointe ist dann, dass sich der Widerstreit zwischen materialisti-

schen und idealistischen Reflexionsmomenten nicht innerhalb der Problematiken der Einzelwissenschaften, sondern im diese transzendierenden Bereich der *philosophischen Reflexion* abspielt. Als philosophische Form kann das idealistische Moment deshalb nicht mit lediglich wissenschaftlichen Mitteln kritisiert werden, sondern seine Kritik bedarf zudem philosophischer Mittel. Die Aufgabe einer Epistemologie als fortwährend reflexiver Theorie der theoretischen Praxis sieht Althusser deshalb darin, den WissenschaftlerInnen gleichsam ein Bündnis anzubieten, um das der SPW immanente „materialistische“ Moment gegen das „idealistische“ zu stärken (vgl. Althusser PSPW: 115). Das bedeutet, den WissenschaftlerInnen zunächst aufzuzeigen, dass und inwiefern sie in ihren spontanen Philosophien bereits philosophieren, d.h. das Feld ihrer einzelwissenschaftlichen Erkenntnisproduktion überschreiten. Im nächsten Schritt bedeutet dies, sichtbar zu machen, inwiefern neben einem immanenzreflexiven Moment ein mitunter dominantes transzendenzreflexives Moment die spontanen Philosophien durchzieht. Es gilt dann, aufzuzeigen, dass und warum in diesem transzendenzreflexivem Moment ein „Ausbeutungsverhältnis“ (siehe dazu vertiefend Althusser PSPW: 87-100) der wissenschaftlichen Praxis durch idealistische Philosopheme reproduziert wird, welches diese unreflektierten Zwecksetzungen praktischer Ideologien unterwirft und damit eine philosophische Reflexion des ihnen eigentümlichen Erkenntnismechanismus verstellt. Sodann soll sichtbar gemacht werden, dass immanent in den SPW bereits „materialistische“ Momente enthalten sind, die bereits Anklänge einer philosophischen Reflexion der Form wirklicher Erkenntnisvollzüge aufweisen. Um diese zu stärken, muss die Immanenzphilosophie ein Unterscheidungsvokabular ausarbeiten, z.B. zwischen dem Wissenschaftlichen und dem Ideologischen, dem Wissenschaftlichen und der spontanen Philosophie, zwischen dem materialistischen und dem idealistischen Moment, und dieses den WissenschaftlerInnen zur Reflexion ihrer Praxis vorschlagen.

Eine so verstandene Immanenzphilosophie greift also im Unterschied zur idealistischen Transzendenzphilosophie „nur in die Philosophie ein. Sie versagt sich also jeglichen Eingriff in die Wissenschaft im eigentlichen Sinne, in deren Probleme und in deren Praxis“ (PSPW: 115), in anderen Worten in das *Wissenschaftliche* der Wissenschaften, und gesteht damit der innerwissenschaftlichen Erkenntnisproduktion eine (relative) Autonomie zu. Von Grund auf kritisch ist sie im Sinne der griechischen κρίνειν, und zwar indem sie begriffliche Unterscheidungen *an* Reflexionen vornimmt (siehe dazu auch Rheinberger 2014: 84f.). Ihr „Eingriff“ besteht dann im Treffen von begrifflichen Unterscheidungen, „sie produziere (in dem Sinne, daß sie manifest und sichtbar macht) Unterscheidungen (distinctions) und Unterschiede (différences)“ (PSPW: 20). Auf

diese Weise bietet sie den Einzelnen Begriffe an, mittels derer sie sich zu ihrem Tun, dem Tun anderer und den Bedingungen dieses Tuns ins Verhältnis setzen können. Im Unterschied zur klassischen Philosophie, die genau dies ebenso vollzieht, allerdings zumeist ihre eigenen Unterscheidungen nicht als Praxis, das heißt als ein Tun unter gesellschaftlichen Bedingungen mit gesellschaftlichen Auswirkungen reflektiert, gesteht diese Immanenzphilosophie explizit den Praxischarakter ihres Philosophierens ein. Ihre eigentümliche Praxisform bestimmt Althusser deshalb als das Ziehen von begrifflichen Demarkationslinien. Solche begrifflichen Demarkationslinien können dann als Produkte philosophischer Reflexion keine einzelwissenschaftlichen Probleme lösen, denn dies bleibt den Wissenschaften vorbehalten, aber „in dem Raum, den sie frei räumen, *wissenschaftliche Probleme auf[...]werfen*“, die ihrerseits mit wissenschaftlichen Mitteln lösbar sein können. Eine solche Demarkationslinie „läßt etwas in dem Raum, den sie hervorhebt, hervortreten, erscheinen, das vorher nicht *sichtbar* war“ (Althusser PSPW: 37; Herv. i.O.).

Die Immanenzphilosophie nimmt sich also die theoretische Seite gesellschaftlicher Praxis zu ihrem Gegenstand, nämlich die theoretische Praxis der Wissenschaften und der Philosophie sowie die Artikulationen ideologischer Momente innerhalb der theoretischen Praxis, kurz: Wissenschaften, Ideologien und Philosophien (Althusser PSPW: 66). Diese gesellschaftlichen Praxen in den eigentümlichen Formen ihrer Vollzüge und deren Reflexionen rekonstruktiv zu begreifen, bestimmt dann den Modus des immanenztheoretischen Philosophierens. Sie findet bestimmte praktische Vollzüge vor, die qua ihrer institutionellen Einbindung, der Titel und Berufsbezeichnungen ihrer AkteurInnen und ihrer gesellschaftlichen Funktion als Wissenschaften, Philosophien und ggf. als theoretische Ideologien bezeichnet werden. Wissenschaften, theoretische Ideologien und Philosophie formieren also die gesellschaftliche Wirklichkeit der theoretischen Praxen, innerhalb derer sie sich jedoch im Vollzug und dessen Reflexion ununterschieden durchdringen können. Die Immanenzphilosophie übernimmt nun diese gesellschaftlich vermittelten Klassifikationen nicht unreflektiert, sondern unterscheidet im Ausgang der Rekonstruktion verschiedener Reproduktionsmodalitäten *an* der theoretischen Praxis spezifische *Praxisformen*. Die substantivierten Prädikate „Wissenschaftliches“ und „Ideologisches“ wie auch „Philosophisches“ stellen dann also reflexionsbegriffliche Formbestimmungen *an* Praxen und ihren Reflexionsverhältnissen dar (vgl. Althusser PSPW: 67). Während also die Rede von Wissenschaften, von theoretischen Ideologien oder der Philosophie zunächst Momente der gesellschaftlichen Wirklichkeit bezeichnen, sind „das Wissenschaftliche“ und „das Ideologische“ [...] *philosophische* Kategorien und

ihr Gegensatz wird von der Philosophie ans Licht gebracht, er ist philosophischer Art“ (Althusser PSPW: 67; Korrektur von Druckfehlern; K.T.).

Insofern können sich dann, und darauf zielten seine Überlegungen in PSPW, an den Vollzügen wissenschaftlicher Praxen sowie an deren Reflexionen wissenschaftliche, ideologische und philosophische Momente durchdringen. Solche Durchdringungen aufzuzeigen, um das eigentümlich Wissenschaftliche an wissenschaftlichen Praxen sichtbar zu machen, ist dann eine Kernaufgabe der immanenztheoretischen Epistemologie. Das bedeutet, wie deutlich geworden sein sollte, nicht, dass sich Immanenzphilosophie gleichsam in Form bloßer Wissenschaftstheorie auf die Reflexion wissenschaftlicher Praxen beschränken kann. Diese – immanenzphilosophisch – als eine bestimmte Form gesellschaftlicher Praxis aufzuzeigen, bedeutet, sie von anderen gesellschaftlichen Praxisformen zu unterscheiden und zu diesen in Bezug zu setzen.

Warum ist nun aber für eine Immanenzphilosophie, die im Ausgang der gesellschaftlichen Praxis, mithin praktischer Vollzüge, argumentiert, die Reflexion wissenschaftlicher Praxen von derart eminenter Bedeutung? Dies beruht darauf, dass die Form der wissenschaftlichen Praxis sich bereits durch einen Bruch mit Ideologischem bestimmt, und zwar indem sie (relativ) autonom ihre eigenen Produktionsmittel reflexiv validiert. Das formtheoretisch bestimmte – nämlich dieser eigentümlichen Praxisform gerechte – Wissenschaftliche an wissenschaftlichen Praxen gilt dann gleichsam als Kontrastfolie, um Ideologisches negativ bestimmen zu können. Zugleich stellt es ebenso den Prüfstein für die Bestimmung der Momente des Transzendierens der einzelwissenschaftlichen Reflexion, mithin für den Übergang in die philosophische Reflexion dar. Für just diese Bestimmung führt Althusser den Begriff der SPW ein. Mit den Konzepten des epistemologischen Bruchs und der SPW macht Althusser also die Figur des Transzendierens aus der Immanenz heraus in zwei Hinsichten für die philosophische Reflexion fruchtbar: Einerseits bezogen auf das reflexive Transzendieren von ideologischen Momenten an einer theoretischen Problematik (epistemologischer Bruch), andererseits hinsichtlich des Transzendierens zur philosophischen – und damit bisweilen ideologischen – Reflexion aus einer wissenschaftlichen Problematik heraus (SPW).

