

Louis Althusser

Vom „*Kapital*“ zur Philosophie von Marx

Die folgenden Darlegungen sind in den ersten Monaten des Jahres 1965 im Laufe eines Studienseminars an der *École Normale*, das dem *Kapital* gewidmet war, als Referate vorgetragen worden. Sie sind von diesen Umständen geprägt: nicht allein in der Art ihrer Abfassung, in ihrem Rhythmus, in ihrer didaktischen bzw. an der gesprochenen Sprache orientierten Ausdrucksweise, sondern auch noch – und vor allem – in ihrer Vielfalt, in ihren Wiederholungen, sowie in ihren Momenten des Zögerns bzw. in ihrer Bereitschaft, in ihren Untersuchungen auch Risiken einzugehen. Gewiss hätten wir sie in aller Ruhe überarbeiten, die einen Texte durch die anderen korrigieren, die Spannweite ihrer Abweichungen voneinander verringern und, so gut wie uns möglich, ihre Terminologie, ihre Hypothesen und ihre Schlussfolgerungen miteinander verträglich machen können, um damit ihren Stoff in der systematischen Ordnung eines einzigen Diskurses darzustellen. Kurzum, wir hätten versuchen können, daraus ein *fertiges* Werk zu machen. Wir haben es aber vorgezogen, sie so mitzuteilen, wie sie sind – ohne darauf vorzugreifen, was sie sein müssten. Es handelt sich eben um *unfertige* Texte, um ganz einfache Anfänge einer *Lektüre*.

1.

Gewiss, wir haben alle das *Kapital* gelesen, wir lesen es alle. Bald schon seit einem Jahrhundert können wir es tagtäglich, in völliger Offensichtlichkeit lesen: in den Dramen und Träumen unserer Geschichte, in den Debatten und den Konflikten dieser Geschichte, in den Niederlagen und den Siegen der Arbeiterbewegung, die doch unsere einzige Hoffnung und unser Schicksal ist. Seitdem wir „auf die Welt gekommen“ sind, lesen wir unaufhörlich das *Kapital*: in den Schriften und Reden all jener, die es für uns gelesen haben, eher gut oder eher schlecht. Und zwar der Lebenden und der Toten – Engels, Kautsky, Plechanow, Lenin, Rosa Luxemburg, Trotzki, Stalin und Gramsci: aller der Führer von Arbeiterorganisationen, deren Parteigänger oder deren Gegner: Philosophen, Ökonomen und Politiker. Wir haben Fragmente des *Kapitals* gelesen, „Textstücke“, welche die [historische] Lage für uns „ausgewählt“ hatte. Wir haben sogar alle mehr oder

weniger den ERSTEN BAND¹ gelesen – von der „Ware“ bis zur „Expropriation der Expropriateure“.

Dennoch wird man wohl eines Tages im ganz wörtlichen Sinne *Das Kapital* lesen müssen.

Diesen Text selbst lesen, in Gänze, alle vier BÄNDE², Zeile für Zeile. Man wird zehnmal die ersten Kapitel wiederlesen müssen oder auch die Schemata der einfachen Reproduktion oder der erweiterten Reproduktion, bevor man dann schließlich von den trockenen und öden Hochebenen des zweiten Bandes zum gelobten Land [des dritten Bandes], des Profits, des Zinses und der Rente vordringt. Mehr noch: man muss das Kapital nicht nur in seiner französischen Übersetzung lesen (auch wenn diese, was den ersten Band betrifft, die Übersetzung von Roy ist, die Marx nicht bloß durchgesehen, sondern geradezu neu angefertigt hatte³), sondern – zumindest für die grundlegenden theoretischen Kapitel und für alle Textstellen, in denen Marxens Schlüsselbegriffe angesprochen werden – im deutschen Originaltext⁴.

Wir hatten uns darauf verständigt, *Das Kapital* genau auf diese Weise zu lesen. Die aus diesem Projekt hervorgegangenen Darstellungen sind nur die unterschiedlichen persönlichen Protokolle dieser Lektüre: Jeder einzelne hat, nachdem er sich auf seine eigene Weise einen krummen Pfad

¹ [Ich gebe Althusser's gelegentliche Hervorhebungen durch die im Französischen sonst nicht praktizierte Großschreibung des Anfangsbuchstabens im Deutschen, da die Großschreibung von Substantiven üblich ist, durch Großschreibung des ganzen Wortes wieder. Anm. des Übersetzers – im Weiteren nicht besonders gekennzeichnet in eckigen Klammern.]

² [Althusser folgt hier der von Karl Kautsky verbreiteten, inzwischen kaum noch vertretenen Sichtweise, dass die *Theorien über den Mehrwert* den 4. Band des Kapitals darstellen. Das ist für seine Argumentation aber nicht weiter von Bedeutung vgl. a. u., unter 4.: „(einem Buch das im Wesentlichen nicht über den Zustand von Notizen hinausgekommen ist)“.]

³ [In der Tat hat die Übersetzung von Roy eine eigenständige Bedeutung, die von keiner anderen Textfassung „aufgehoben“ ist – vgl. u., Anm. 4. Wir werden im Folgenden Althusser's Kapital-Zitate nach dieser Ausgabe übersetzen und die entsprechenden Passagen aus der MEW zum Vergleich in Fußnoten dazusetzen.]

⁴ [Dieser Hinweis auf den ‚Originaltext‘ wirft, genauer betrachtet, das Problem auf, dass es diesen ‚Originaltext‘ nicht im Singular gibt – es gibt nicht nur zwei von Marx noch selber besorgte und dabei sehr weitgehend überarbeitete Auflagen des deutschen Textes des ersten Bandes des Kapital, deren philosophische und theoretische Bedeutung derart umstritten ist, dass auf keine dieser Ausgaben einfach verzichtet werden kann, sondern auch noch die von Engels besorgte dritte und die vierte Auflage, wie sie dem 23. Band der MEW zugrunde liegt, denen immerhin eine „nochmalige Vergleichung der französischen Ausgabe und der handschriftlichen Notizen von Marx“ (MEW 23, 41) zugrunde lag, ohne dass nachvollzogen werden kann, warum er einiges davon berücksichtigte und anderes nicht. Daneben hat auch die von Marx noch besorgte Überarbeitung der Übersetzung von Roy, die Althusser hier durchgängig benutzt – und der er etwa die Metapher vom „Terrainwechsel“ entnimmt, die für seine Marxinterpretation von zentraler Bedeutung ist, einen eigenständigen Wert. In der deutschen Debatte – und das gehört auch zu den gewichtigen Rezeptionshindernissen, auf die dieses Werk Althusser's im deutschen Sprachraum gestoßen ist – ist diese Übersetzung gewöhnlich ignoriert worden. In der MEGA² stehen heute alle diese Fassungen zur Verfügung. Auf Deutsch gibt es, ergänzend zur historisch so belassenen Ausgabe der MEW 23, eine von Manfred Müller herausgegebene Supplement-CD, in der die einschlägigen Veränderungsverzeichnisse integriert und der wissenschaftliche Apparat, d.h. Erläuterungen und Register, überarbeitet worden sind, führt alles zusammen: siehe http://dietz-shop.rosalux.de/index.php?id=5153&backPID=5153&swords=kapital%20cd&tt_products=502. Nur im Italienischen gibt es bisher, in Gestalt einer von Marcello Musto besorgten Ausgabe, auch einen Lesetext, der eine vergleichende Lektüre dieser ‚Originaltexte‘ erleichtert. Vgl. zur Editionsfrage des *Kapital* zusammenfassend etwa die Diskussionen in ###, insb. Heinrich 20##.]

durch den unermesslichem Urwald dieses BUCHES gebahnt hatte [, die erzielten Ergebnisse auf seine Weise festgehalten]. Und wenn wir sie hier in der Form wiedergegeben, die sie ganz unmittelbar haben, ohne sie irgendwie zu überarbeiten, dann geht es uns darum, alle die Risiken und eben auch die Vorteile dieses Abenteuers [erneut] zu produzieren. Um nämlich den Leser der Erfahrung einer Lektüre als solcher auszusetzen, die erst noch im Entstehen begriffen ist – und um ihn so im Kielwasser dieser ersten Lektüre seinerseits in eine zweite Lektüre hineinzuziehen, die uns voranbringt.

2.

Da es jedenfalls keine unschuldige Lektüre geben kann, wollen wir [einfach] sagen, welcher Lektüre wir uns schuldig gemacht haben.

Wir waren alle Philosophen. Wir haben *Das Kapital* nicht als Ökonomen gelesen, nicht als Historiker und nicht als Literaten. Wir haben an *Das Kapital* nicht die Frage gestellt, worin sein ökonomischer oder historischer Inhalt besteht, noch auch die Frage nach seiner schlichten inneren "Logik". Wir haben *Das Kapital* als Philosophen gelesen und ihm also eine andere Frage gestellt. Um gleich zur Sache zu kommen, gestehen wir es ein: Wir haben ihm die Frage nach seinem Verhältnis zu seinem Gegenstand gestellt, und damit zugleich die Frage nach der Spezifik seines Gegenstandes und die Frage nach der Spezifik seines Verhältnisses zu diesem Gegenstand. Das heißt die Frage, welcher Typus von Diskurs in ihm eingesetzt wird, um diesen Gegenstand zu behandeln - die Frage nach dem wissenschaftlichen Diskurs. Und weil es doch nur dann eine Definition geben kann, wenn sie sich auf eine Differenz bezieht, haben wir an *Das Kapital* die Frage nach der spezifischen Differenz sowohl seines Gegenstandes wie seines Diskurses gestellt. Wir haben uns also bei jedem Schritt unserer Lektüre gefragt, worin sich der Gegenstand des Kapital nicht nur vom Gegenstand der klassischen Ökonomie (und sogar der modernen Ökonomie) unterscheidet, sondern auch vom Gegenstand der JUGENDWERKE von Marx, insbesondere vom Gegenstand der Manuskripte von 1844. Und damit die Frage, worin sich der Diskurs des *Kapital* nicht allein vom Diskurs der klassischen Ökonomie unterscheidet, sondern auch vom philosophischen (ideologischen) Diskurs des Jungen Marx.

Das Kapital als Ökonom zu lesen, das hätte bedeutet, es zu lesen, indem man daran die Frage nach dem Inhalt und dem wirtschaftswissenschaftlichen Wert seiner Analysen und Schemata heranträgt – und damit seinen Diskurs mit einem Gegenstand vergleicht, der bereits außerhalb

[des *Kapital*] als solcher definiert ist, ohne diesen Gegenstand als solchen infrage zu stellen. *Das Kapital* als Historiker zu lesen, das hätte bedeutet, es zu lesen, indem man die Frage des Verhältnisses seiner historischen Analysen zu einem bereits außerhalb [des *Kapital*] definierten Gegenstand an es 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 den Gegenstand infrage zu stellen, auf den sich diese Methoden beziehen.

Das Kapital als Philosoph zu lesen, das bedeutet eben genau genommen, den spezifischen Gegenstand eines spezifischen Diskurses als solchen zu hinterfragen und [zugleich] das spezifische Verhältnis dieses Diskurses zu seinem Gegenstand. Das bedeutet demgemäß, an die Einheit von Diskurs und Gegenstand die Frage nach deren epistemologischen Rechtsgründen zu stellen, durch die sich eben diese Einheit von anderen Formen der Einheit von Diskurs und Gegenstand unterscheidet. Allein diese Lektüre kann darüber entscheiden, welche Antwort auf die Frage zu geben ist, welcher Platz dem *Kapital* in der Geschichte des Wissens zukommt. Diese Frage baut sich folgendermaßen auf: Ist *Das Kapital* eine bloß ideologische Produktion unter anderen, in der [etwa] die klassische Ökonomie in eine hegelianische Form gebracht wird, in der dem ökonomischen Bereich der Realität die anthropologischen Kategorien übergestülpt werden, wie sie in den philosophischen Jugendwerken [von Marx] definiert worden waren oder die "Verwirklichung" des idealistischen Sehns der *Judenfrage* und der Manuskripte von 1844? Ist *Das Kapital* etwa die bloße Fortsetzung und gleichsam Vollendung der klassischen politischen Ökonomie, von der Marx sowohl deren Gegenstand als auch deren Begriffe geerbt hätte? Unterscheidet sich etwa *Das Kapital* von der klassischen Ökonomie nicht durch seinen Gegenstand, sondern allein durch seine Methode, [durch] die von Hegel geborgte Dialektik? Oder aber vollzieht das *Kapital* ganz im Gegenteil eine wahrhafte epistemologische Mutation, hinsichtlich seines Gegenstandes, seiner Theorie und seiner Methode? Stellt das *Kapital* den Gründungsakt einer neuen Disziplin dar, den Gründungsakt einer Wissenschaft – und also ein wahrhaftes Ereignis, [nämlich] eine theoretische Revolution, durch die zugleich die klassische politische Ökonomie und [auch] die hegelianischen und feuerbachianischen Ideologien in deren Vorgeschichte verwiesen werden – und damit den absoluten Anfang der Geschichte einer Wissenschaft? Und wenn diese neue Wissenschaft nun die Theorie der Geschichte ist, würde diese dann nicht auch, gleichsam im Gegenzug, die Erkenntnis ihrer eigenen Vorgeschichte ermöglichen – und es also möglich machen, sowohl in der klassischen Ökonomie als auch in den

philosophischen JUGENDwerken von Marx klar zu sehen? Genau darin bestehen die Implikationen der epistemologischen Frage, wie sie von dessen philosophischer Lektüre an *Das Kapital* gestellt wird.

Eine philosophische Lektüre des *Kapital* ist also das gerade Gegenteil einer unschuldigen Lektüre. Es ist [vielmehr] eine schuldige Lektüre, aber eine, die ihre Verfehlung nicht durch dessen Eingeständnis sühnt. Sie nimmt vielmehr, ganz im Gegenteil, ihre Verfehlung als eine „gute Verfehlung“ für sich in Anspruch und verteidigt sie, indem sie deren Notwendigkeit nachweist. Es handelt sich also um eine Lektüre mit Ausnahmecharakter, die sich selbst als Lektüre dadurch rechtfertigt, dass sie an jede schuldige Lektüre eben die Frage richtet, welche die [vorgebliche] Unschuld demaskiert – die einfache Frage nämlich, in der es um diese Unschuld geht: *Was heißt es, zu lesen?*

3.

Auch wenn dieses Wort paradox klingen mag: Wir können die These vertreten, dass unsere Zeit vielleicht eines Tages in der Geschichte der menschlichen Kultur als von der dramatischsten und mühsamsten Herausforderung geprägt erscheinen wird, die es überhaupt gibt: von der Entdeckung und dem Erlernen des Sinns der „einfachsten“ Gesten der Existenz: Sehen, Hören, Sprechen, Lesen, [d.h.] aller derjenigen Gesten, welche die Menschen zu ihren Werken in Beziehung setzen, und auch jene gleichsam in der eigenen Kehle umgedrehten Werke, welche ihre „Werklosigkeit“ ausmachen. Und es ist – ganz im Gegensatz zu einem immer noch herrschenden Anschein – nicht der Psychologie zu verdanken, die vielmehr [geradezu] darauf aufgebaut ist, dass ihr jeder Begriff [von ihrem Gegenstandes] fehlt, dass wir zu diesen grundstürzenden Erkenntnissen gekommen sind, sondern einigen [wenigen] Männern: Marx, Nietzsche und Freud. Seit Freud beginnen wir zu ahnen, was das Hören uns sagen will – also auch, was das Sprechen (und was das Schweigen) uns sagt. Und was dieses „Sagen-Wollen“ des Redens und des Hörens für uns aufdeckt: Unterhalb der [oberflächlichen] Unschuld der Rede und des Hörens, wird die bestimmbare Tiefe eines zweiten, *ganz anderen* Diskurses erkennbar, des Diskurses des Unbewussten^{5,6}. Ich wage es, die These zu vertreten, dass wir [schon] seit Marx

⁵ Der theoretischen Anstrengung von Jacques Lacan, die während langer Jahre einsam und doch kompromisslos und luzide geblieben ist, verdanken wir heute dieses Ergebnis, das unsere *Lektüre* von Freud umgewälzt hat. In einer Zeit, in der das, was Jacques Lacan uns an radikal Neuem geschenkt hat, immerhin beginnt, in die breitere Öffentlichkeit Eingang zu finden, und in der jeder auf seine Weise davon Gebrauch machen und daraus Gewinn

damit hätten beginnen müssen, (zumindest in der Theorie) zu ahnen, was Lesen und also auch Schreiben *uns sagen will*. Es ist ganz gewiss kein Zufall, dass es uns nicht gelungen ist, die gesamte ideologische Prätention, die noch gleichsam von oben herab die Manuskripte von 1844 beherrscht – und die noch ganz hinterlistig durch die Versuchungen des *Kapital* zu historistischen Rückfällen geistert –, auf die explizite Unschuld einer *Lektüre* zu reduzieren. Für den jungen Marx ging es darum das Wesen der Dinge, das Wesen der historischen Welt der Menschen, in ihren ökonomischen politischen, ästhetischen und religiösen Hervorbringungen zu erkennen – dabei ging es durchaus darum, zu lesen (lesen*⁷, herauslesen*): nämlich um die Präsenz des „abstrakten“ Wesens, völlig ausbuchstabiert in der Transparenz seiner „konkreten“ Existenz. Dass in dieser unmittelbaren Lektüre der Essenz in der Existenz das religiöse Modell des hegelschen ABSOLUTEN WISSENS zum Ausdruck kommt, dieses ENDES DER GESCHICHTE, wo der Begriff endlich unter offenem Himmel sichtbar wird, in eigener Person unter uns weilt, greifbar in seiner sinnlichen Existenz – wo eben *dieses* Brot, *dieser* Körper, *dieses* Gesicht und *dieser* Mann der GEIST selber sind – genau das bringt uns auf den [richtigen] Weg, um zu begreifen, dass die Sehnsucht nach einer Lektüre des aufgeschlagenen Buches [der Natur] – und selbst noch des „GROSSEN BUCHES DER WELT“ im Sinne Galileis – viel älter ist als jede Wissenschaft, dass sie noch dumpf die religiösen Phantasmen der Epiphanie oder der Parousie wiederkaut und auch den faszinierenden Mythos der [heiligen] SCHRIFTEN, in denen dann die Wahrheit, mit deren Worten bekleidet, ihren Leib im BUCH hatte: in der BIBEL. Genau dies vermittelt uns den Verdacht, dass man, um die Natur oder das Reale als ein BUCH zu behandeln, in dem, in Galileis eigenen Worten, der stumme Diskurs in einer Sprache spricht, die „aus Quadraten, Dreiecken und Kreisen besteht“, von einer bestimmten Vorstellung vom Lesen besessen sein musste, die aus einem geschriebenen Diskurs die unmittelbare Transparenz des Wahren macht – und aus dem Realen den Diskurs einer Stimme.

ziehen kann, möchte ich unsere Schuld anerkennen, in der wir hier gegenüber einer exemplarischen Lektion der Lektüre stehen, die, wie man sehen wird, in bestimmten Auswirkungen noch über den Gegenstand hinausreicht, an dem sie entwickelt worden ist. Ich bestehe darauf, diese Schuld *öffentlich* zu bekennen, damit „die Arbeit des Schneiders“ nicht „in dem Gewand verschwindet“ (Marx), auch wenn dieses Gewand unser eigenes ist. Ebenso liegt mir daran, die offenbare oder auch geheime Schuld anzuerkennen, durch die wir den meisterhaften Lehrern verbunden sind, von denen wir gelernt haben, die Werke des Wissens zu lesen – was für uns Georges Bachelard und Jean Cavailles gewesen sind und was heute Georges Canguilhem und Michel Foucault sind.

⁶ [In der ersten Auflage hieß es: „die zuzuschreibende Tiefe eines doppelten Grundes [fond], das „Sagen-Wollen“ des Diskurses des Unbewussten, - [d.h.] eben der doppelte Grund, wie ihn die moderne Linguistik im Hinblick auf die Mechanismen der Sprache denkt, in Bezug auf deren Auswirkungen [effets] und deren formelle Bedingungen.“]

⁷ [deutsch im Original – im weiteren Text nur durch * gekennzeichnet.]

Dass Spinoza, der als erster überhaupt das *Lesen* und in der Konsequenz auch das *Schreiben* als Problem gestellt hat, auch der erste in der ganzen Welt war, der zugleich eine Theorie der Geschichte und eine Philosophie der Undurchsichtigkeit des Unmittelbaren vorgelegt hat, und dass damit bei ihm zum ersten Mal in der Welt[geschichte] ein Mensch auf diese Weise das Wesen des Lesens und das Wesen der Geschichte in einer Theorie der Differenz zwischen dem Imaginären und dem Wahren verknüpft hat – alles das lässt uns begreifen, warum es notwendig war, dass Marx nur [wirklich] Marx hat werden können, indem er eine Theorie der Geschichte und eine Philosophie der historischen Unterscheidung zwischen Ideologie und Wissenschaft begründete, und dass er dann letztlich diese Begründung[sleistung] darin vollenden sollte, den religiösen Mythos der *Lektüre* zu zerstreuen. Dort wo der junge Marx der Manuskripte von 1844 gleichsam bei aufgeschlagenem Buch das menschliche Wesen in der Durchsichtigkeit seiner Entfremdung ganz unmittelbar las,⁸ nimmt *Das Kapital* dagegen ganz genau Maß, um eine Distanz und eine innere Verschiebung des Realen zu bestimmen, die in dessen *Struktur* eingeschrieben sind und zwar derart, dass sie ihre eigenen Wirkungen als solche unlesbar werden lassen – und damit die Illusion der Unmittelbarkeit ihrer Lektüre ganz unmittelbar zum letzten und höchsten ihrer Effekte machen: den *Fetischismus*.

Es war durchaus nötig, [hier] auf die Geschichte einzugehen, [nämlich] um in ihr diesen Mythos des Lesens in seinen Schlupfwinkel hinein zu verfolgen. Denn aus der Geschichte, innerhalb derer sie ihm den Kult ihrer Religionen und ihrer Philosophien erwiesen, hatten die Menschen ihn auf die Natur projiziert, um nicht in dem kühnen Projekt von deren Erkenntnis unterzugehen. Allein durch eine durchdachte Geschichte, durch die Theorie der Geschichte, konnte man die historische Religion der Lektüre dazu zwingen, [über sich selbst] Rechenschaft abzulegen – indem man [nämlich] aufdeckte, dass die Geschichte der Menschen, wie sie in den BÜCHERN zu finden ist, doch kein Text ist, der auf die Seiten eines BUCHES geschrieben steht, indem man [nämlich] entdeckte, dass die Wahrheit der Geschichte sich nicht aus ihrem manifesten Diskurs herauslesen lässt, weil der Text der Geschichte eben kein Text ist, in dem eine Stimme (der LOGOS) sprechen würde, sondern die gänzlich unhörbare und auch unlesbare Notation der Auswirkungen einer Struktur von Strukturen. Man wird sich, wenn man einigen unserer [hier zusammengestellten] Darstellungen folgt, davon überzeugen können, dass wir hier weit davon entfernt sind, metaphorische Reden zu schwingen: ich verwende die von mir benutzten Ausdrücke hier [durchaus] buchstäblich, in ihrem wörtlichen Sinne. Mit dem religiösen Mythos

⁸ [Althusser setzt an dieser Stelle im Satz – offensichtlich aus Versehen – einen Punkt.]

der Lektüre zu brechen, diese theoretische Notwendigkeit hat bei Marx genauer die Form des Bruchs mit der hegelschen Auffassung des Ganzen als geistiger Totalität angenommen, ganz genau als *expressiver* Totalität. Das war kein Zufall: Indem wir gleichsam das dünne Deckblatt der Theorie der Lektüre aufnehmen, es hochheben, entdecken wir unter ihm eine Theorie des *Ausdrucks*; und indem wir entdecken, dass diese Theorie der expressiven Totalität (wo jeder Teil ein *pars totalis* ist, ein unmittelbarer Ausdruck des Ganzen, das ihm gleichsam in eigener Person innewohnt) eben die Theorie gewesen ist, in der sich – zum letzten Mal und auf dem Terrain der Geschichte selbst – bei Hegel alle die einander ergänzenden religiösen Mythen versammelt haben, der [Mythos] von der Stimme, die in den Wortfolgen eines Diskurses spricht (dem LOGOS), der von der WAHRHEIT, die ihrer Schrift innewohnt – und eben der vom Ohr, das hört, oder von dem Auge, das diesen Diskurs liest, um [in dessen Worten] (wenn sie denn rein sind) das Wort der WAHRHEIT zu erkennen, die in eigener Person jedem einzelnen ihrer Worte innewohnt. Müssen wir noch hinzufügen, dass dann, wenn einmal diese religiöse Komplizität durchbrochen ist, die zwischen dem LOGOS und dem SEIN besteht, zwischen diesem GROSSEN BUCH, das in seinem eigenen Sein als solchem die WELT war, und dem Diskurs der Erkenntnis der Welt, zwischen dem Wesen der Dinge und seiner Lektüre – also wenn dann einmal diese stillschweigenden Vereinbarungen gebrochen sind, mit denen die Menschen einer noch zerbrechlichen Zeit sich durch magische Bündnisse vor der Prekarität der Geschichte und dem Zittern um ihre eigenen Wagnisse geschützt haben – muss man dem noch hinzufügen, dass, nach dem einmal diese Fesseln aufgesprengt waren, dann endlich eine neue Auffassung des *Diskurses* möglich geworden ist?

4.

Kommen wir [jetzt] auf Marx zurück, um festzuhalten, dass wir bei ihm ganz genau erfassen können – nicht nur in dem, was er sagt, sondern in dem was er macht –, wie sich der Übergang von einer ersten Vorstellung und Praxis der Lektüre zu einer neuen Praxis der Lektüre vollzieht – und damit zu einer Theorie der Geschichte, die dazu in der Lage ist, uns eine neue Theorie des *Lesens* zu liefern.

Wenn wir Marx lesen, stehen wir von vornherein vor einem *Leser*, der vor uns mit lauter Stimme *liest*. Dass Marx ein ganz wunderbarer Leser gewesen ist, ist dabei für uns viel weniger wichtig, als die Tatsache, dass Marx das Bedürfnis hatte, seinen Text gleichsam durch laut vorgetragene Lektüren anzureichern. Dabei geht es ihm nicht nur um seinen Spaß am Zitieren oder um die

Gewissenhaftigkeit seiner Nachweise (in diesem Punkt war er von geradezu manischer Genauigkeit, wie seine Gegner auf eigene Kosten haben lernen müssen), nicht nur um die Vorgehensweise einer intellektuellen Ehrlichkeit, die ihn dazu veranlasst hat, immer und ganz umfassend anzuerkennen, was er anderen schuldete (er als Person wusste leider sehr wohl, was eine Schuld ist), sondern aus Gründen, die ganz weitgehend in den tieferen Bedingungen seiner Entdeckungsarbeit verankert waren. Marx liest also, vor unseren Augen, mit lauter Stimme, nicht nur in den *Theorien über den Mehrwert* (einem Buch das im Wesentlichen nicht über den Zustand von Notizen hinausgekommen ist), sondern auch im *Kapital*: Er liest Quesnay, er liest Smith, er liest Ricardo usw. Er liest sie auf eine Weise, die vollkommen durchsichtig zu sein scheint: Um sich auf das zu stützen, was sie an Richtigem, und um zu kritisieren, was sie an Falschem gesagt haben – insgesamt also, um sich selber im Verhältnis zu den anerkannten Lehrern der politischen Ökonomie zu *situieren*. Allerdings ist die Lektüre von Smith und Ricardo, die Marx vornimmt, nur für eine gewisse Lektüre dieser Lektüre ganz durchsichtig: [nämlich] für eine unmittelbare Lektüre, die an das, was sie liest, keine Fragen stellt, sondern die Evidenzen des gelesenen Textes für bare Münze nimmt. In Wirklichkeit ist die Lektüre, die Marx von Smith-Ricardo vornimmt (ich nehme sie hier als Beispiel), wenn man sie näher *betrachtet*, ziemlich einzigartig: Es ist nämlich eine doppelte Lektüre – oder besser, es ist eine Lektüre, die zwei radikal unterschiedliche Prinzipien der Lektüre einsetzt.

In einer ersten Lektüre liest Marx den Diskurs seines Vorgängers (Smith zum Beispiel) durch seinen eigenen Diskurs hindurch. Das Ergebnis dieser Lektüre, gleichsam mit einem Raster, in der der Text von Smith durch den Text von Marx hindurch betrachtet wird, der auf ihn wie ein Maßstab projiziert wird, besteht dann bloß darin, festzuhalten, welche Übereinstimmungen und welche Nicht-Übereinstimmungen es zwischen ihnen gibt, also in der Abzählung dessen, was Smith entdeckt und was er verfehlt hat, also seiner Verdienste und seiner Schwächen, bzw. dessen, was bei ihm präsent ist und was bei ihm fehlt. In der Tat handelt es sich bei dieser Lektüre um eine retrospektive theoretische Lektüre, in der alles das, was Smith nicht hat sehen und begreifen können, ausschließlich als ein radikaler Mangel erscheint. Bestimmte Mängel verweisen da ihrerseits auf andere und diese letzteren Mängel dann auf einen ersten Mangel – aber diese Zurückführung [auf einen ersten Mangel] beschränkt uns auf die Feststellung, was [bei Smith] gegenwärtig ist und was bei ihm fehlt. In Bezug auf diese Mängel als solche liefert diese Lektüre keinerlei Begründung, denn sie festzustellen, bedeutet zugleich, sie zu beseitigen: Die Kontinuität des Diskurses von Marx zeigt in dem Diskurs von Smith (für diesen) unsichtbare

Lücken auf, die von der [bloß] scheinbaren Kontinuität seines Diskurses verdeckt werden. Marx erklärt sehr oft diese Mängel durch Geistesabwesenheit, im wörtlichen Sinne also durch die *Absenzen* von Smith: Er habe einfach nicht *gesehen*, was er doch vor Augen hatte, er hat nicht begriffen, was ihm doch auf der Hand lag. [Es geht also um] „*Versehen*“ [bévues], die sich alle mehr oder weniger auf jenes „*enorme Versehen*“ beziehen lassen, das darin besteht, das konstante Kapital und das variable Kapital miteinander zu vermengen, was dann aufgrund seiner „unglaublichen“ Verirrung die gesamte klassische Ökonomie beherrscht. Auf diese Weise wird jeder Fehler im System der Begriffe, das doch die Erkenntnis ausmacht, auf ein psychologisches Versagen des „*Sehens*“ zurückgeführt. Und wenn die Ausfälle des *Sehens* die Gründe für seine *Versehen* lieferten, dann gilt auch in gleicher Weise, aufgrund einer einzigen Notwendigkeit, dass die Gegenwart und die Schärfe des „*Sehens*“ allein den Grund seiner *Sichten* bilden, [d.h.] den Grund dafür angeben, was es sieht: [also] für alle anerkannten Erkenntnisse.

Diese einheitliche Logik von *Versehen* und *Sehen* enthüllt uns damit, was sie eigentlich ist: die Logik einer Auffassung der Erkenntnis, in der sich die gesamte Arbeit der Erkenntnis prinzipiell darauf reduziert, das einfache Verhältnis der *Sicht* anzuerkennen, in dem sich das gesamte Wesen seines Gegenstandes darauf reduziert, im Zustand von etwas einfach nur *Gegebenem* zu sein. Eben das, was Smith nicht gesehen hat, weil sein *Sehen* versagt hat, das sieht Marx: Was Smith nicht gesehen hat, war durchaus deutlich sichtbar und eben weil es sichtbar war, hat Smith es nicht sehen können und kann Marx es dann sehen. Damit drehen wir uns im Kreise: Wir sind zurückgefallen in den Spiegelmythos von der Erkenntnis als Sichtung eines gegebenen Gegenstandes oder als Lektüre eines fertigen Textes, als solche immer schon ein Ausbund von Durchsichtigkeit für das Auge des Menschen – die Sünde der Blindheit, ebenso wie die Tugend der Klarsichtigkeit gehören hier mit vollem Recht allein dem *Sehen*. Aber da man immer nur so behandelt wird, wie man die anderen behandelt, wird Marx auf diese Weise auf Smith reduziert, gleichsam abzüglich dessen Kurzsichtigkeit. Damit reduziert sich die gesamte gigantische Arbeit, durch die sich Marx der behaupteten Kurzsichtigkeit von Smith [mühsam] *entrisen* hat, auf ein Nichts; das Tageslicht, in dem alle Kühe nicht mehr schwarz sind, wird auf einen einfachen Unterschied im *Sehen* zurückgeführt; ebenso werden die historische Entfernung und der theoretische Abstand, in denen Marx die theoretische Differenz denkt, die ihn doch ein für alle Mal von Smith unterscheidet, zunichte gemacht. Und damit sind wir auch schließlich selber demselben Schicksal der Sichtung ausgeliefert – dazu verdammt, in Marx nur das zu sehen, was er *gesehen* hat.

5.

Nun gibt es aber bei Marx *eine zweite und ganz andersartige Lektüre*, die mit dieser ersten völlig inkommensurabel ist. Die erste, die ausschließlich auf der doppelten und verbundenen Feststellung beruht, dass es Präsenzen und Absenzen gibt, Sehen und Versehen, macht sich ihrerseits eines ganz einzigartigen Versehens schuldig: Sie sieht einfach nicht, dass die kombinierte Existenz von Sehen und Versehen bei einem Autor ein Problem darstellt, nämlich das Problem ihrer Verbindung. Sie sieht dieses Problem nicht, eben weil dieses Problem nur als ein unsichtbares Problem sichtbar ist, weil dieses Problem sich auf etwas ganz Anderes bezieht als die gegebenen Gegenstände, bei denen es genügt, einen klaren Blick zu haben, um sie zu sehen: Es geht um eine unsichtbare Beziehung, wie sie notwendigerweise zwischen dem Feld des Sichtbaren und dem Feld des Unsichtbaren besteht, eine Beziehung, welche die Notwendigkeit des dunklen Feldes des Unsichtbaren als eine notwendige Wirkung der Struktur des Feldes des Sichtbaren bestimmt.

Um aber besser verständlich zu machen, was ich hierdurch anzeigen möchte, werde ich diese etwas abrupte Formulierung des Problems provisorisch in der Schwebe lassen; und ich werde, um darauf zurückzukommen, den Umweg über eine Analyse der zweiten Art von Lektüre wählen, die wir bei Marx vorfinden. Ich möchte hier nur ein Beispiel dafür anführen: den bewundernswürdigen *VI. Abschnitt* des *Kapital* über den Arbeitslohn (MEW 23, 557-588), [insbesondere das 17. Kapitel⁹], das in den ganz außerordentlichen theoretischen Bemerkungen von Engels in seinem Vorwort zum zweiten Band (MEW 24, 21ff.) noch gleichsam aus den Kulissen heraus reflektiert worden ist.

Ich zitiere also Marx als *Leser* der klassischen Ökonomen¹⁰:

„Die klassische politische Ökonomie entlehnte dem gewöhnlichen Leben ganz naiv, ohne vorherige Überprüfung die Kategorie „Preis der Arbeit“, um sich dann erst hinterher zu fragen, wie dieser Preis bestimmt wird? Sie erkannte bald, daß für die Arbeit wie für jede andere Ware

⁹ [Althusser bezieht sich auf das 19. Kapitel der französischen Ausgabe in der Übersetzung von Roy (s. die folgende Anmerkung), das dem 17. Kapitel der MEW-Ausgabe entspricht, welches „Verwandlung von Wert resp. Preis der Arbeitskraft in Arbeitslohn“ betitelt ist. Ich werde im Folgenden, zur Erleichterung der Lektüre, alle allgemeinen Verweise auf Abschnitte des Kapitals auf die MEW-Ausgabe beziehen und nur dort, wo Althusser aus der Roy-Ausgabe zitiert, diese Zitate übersetzen und in Fußnoten die entsprechenden Textstücke aus der MEW-Ausgabe zum Vergleich hinzusetzen.]

¹⁰ [Althusser zitiert hier die Übersetzung von Roy, die ich ins Deutsche zurückübersetzt habe. Von der MEW abweichende Passagen sind unterstrichen; Althusser's Hervorhebungen im Text sind **fett** wiedergegeben.]

das Verhältnis von Nachfrage und Angebot nichts weiter erklärt als die Schwankungen des Marktpreises unter oder über eine gewisse Größe. Von dem Moment an, in dem sich Nachfrage und Angebot im Gleichgewicht befinden, hören die Preisoszillationen auf, die sie ausgelöst hatten, aber an diesem Punkt hört auch jede Auswirkung von Nachfrage und Angebot auf. In ihrem Gleichgewichtszustand hängt der Preis der Arbeit nicht mehr von ihrem Wirken ab und wird also so bestimmt, als wenn sie gar nicht existierten. Dieser Preis, das Gravitationszentrum der Marktpreise, stellte sich so als der wahrhafte Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung heraus.

Man kam auch zum gleichen Ergebnis, indem man eine Periode von mehreren Jahren betrachtete und deren Durchschnittsgrößen berechnet, auf die sich aufgrund der beständigen Ausgleichen die abwechselnden Bewegungen von Hausse und Baisse reduzierten. So fand man die mittleren Preise als mehr oder weniger konstante Größen, die in den Schwankungen des Marktes durchsetzen und deren innere Regulateure bilden. Dieser durchschnittliche Preis, der „notwendige Preis“ der Physiokraten, der „natürliche Preis“ von Adam Smith, kann für die Arbeit, wie für jede andre Ware, nur ihr in Geld ausgedrückter Wert sein. „Die Ware“, sagt Adam Smith, „wird damit genau zu ihrem Wert verkauft.“

In dieser Art glaubte die politische Ökonomie von den zufälligen Preisen der Arbeit zu ihrem Wert aufgestiegen zu sein. Dieser Wert wurde dann weiter durch den Wert der Subsistenzmittel bestimmt, die notwendig waren, um den Arbeiter zu erhalten und zu reproduzieren. **Damit wechselte sie bewusstlos [à son insu] das Terrain,** indem sie den Wert der Arbeit, die bis dahin als der Gegenstand ihrer Untersuchungen erschienen war, durch den Wert der Arbeitskraft ersetzte, die nur in der Persönlichkeit des Arbeiters existiert, und von ihrer Funktion, der Arbeit, ebenso verschieden ist, wie eine Maschine von ihren Operationen. Der Gang der Untersuchung hatte so zwangsläufig nicht allein von den Marktpreisen der Arbeit zu ihrem notwendigem Preis oder ihrem Wert geführt, sondern dazu, dass der so genannte Wert der Arbeit sich in den Wert der Arbeitskraft aufgelöst hatte – mit dem Ergebnis, dass jene von nun an als eine Erscheinungsform der Letzteren zu behandeln ist. Das Ergebnis, zu dem die Untersuchung schließlich geführt hatte, bestand also **nicht darin, das Problem zu lösen, wie es sich am Ausgangspunkt dargestellt hatte, sondern die gesamte Problemstellung zu verändern. Der klassischen Ökonomie ist es niemals mehr gelungen, dieser Verwechslung gewahr zu werden,** da sie sich ausschließlich mit der Differenz zwischen den laufenden Preisen der Arbeit und ihrem Wert befasst hat, sowie mit dem Verhältnis dieses Werts zum Wert der Waren, mit der

Profirate usw.. Je mehr sie sie sich in die Untersuchung des Wertes ganz allgemein vertiefte, desto mehr verwickelte sie das sogenannte Wertgesetz in unauflöslie Widersprüche.“

(Roy-Ausgabe, 1867, 232-233 [MEGA², II/7: Le Capital, Paris 1872–1875, ##-##)¹¹

Ich fasse diesen erstaunlichen Text als genau das auf, was er ist – [nämlich] als ein Protokoll von Marx über seine Lektüre der klassischen Ökonomie. Auch hier sind wir wiederum versucht, von uns selbst zu glauben, dass wir geradezu schicksalhaft auf eine Auffassung der Lektüre festgelegt wären, in der eine Aufrechnung des Sehens und des Versehens vorgenommen wird. Die klassische politische Ökonomie hat richtig gesehen, dass ..., aber sie hat nicht gesehen, dass ..., sie „dringt niemals dazu vor, zu sehen“, dass... Auch hier wiederum scheint sich diese Bilanzierung des Sehens und der Versehen gleichsam anhand eines Rasters zu vollziehen, wobei das, was bei den Klassikern fehlt, daran offenbar wird, was bei den Marxisten gegenwärtig ist. Es gibt allerdings einen kleinen, einen ganz kleinen Unterschied – den *nicht zu sehen* wir (ich mache den Leser sogleich darauf aufmerksam) keineswegs die Absicht haben! Und hier ist er: Das, was die klassische politische Ökonomie nicht sieht, ist gar nicht das, was sie nicht sieht, sondern es ist

¹¹ [Die entsprechende, in wichtigen Punkten abweichende – die von der Roy-Übersetzung unterschiedenen Formulierungen sind unterstrichen wiedergegeben – Passage in der MEW lautet: „Die klassische politische Ökonomie entlehnte dem Alltagsleben ohne weitere Kritik die Kategorie „Preis der Arbeit“, um sich dann hinterher zu fragen, wie wird dieser Preis bestimmt? Sie erkannte bald, daß der Wechsel im Verhältnis von Nachfrage und Angebot für den Preis der Arbeit, wie für den jeder andren Ware, nichts erklärt außer seinem Wechsel, d. h. die Schwankung der Marktpreise unter oder über eine gewisse Größe. Decken sich Nachfrage und Angebot, so hört, unter sonst gleich bleibenden Umständen, die Preisoszillation auf. Aber dann hören auch Nachfrage und Angebot auf, irgend etwas zu erklären. Der Preis der Arbeit, wenn Nachfrage und Angebot sich decken, ist ihr vom Verhältnis der Nachfrage und Angebot unabhängig bestimmter, ihr natürlicher Preis, der so als der eigentlich zu analysierende Gegenstand gefunden ward. Oder man nahm eine längere Periode der Schwankung des Marktpreises, z. B. ein Jahr, und fand dann, daß sich ihr Auf und Ab ausgleicht zu einer mittleren Durchschnittsgröße, einer konstanten Größe. Sie mußte natürlich anders bestimmt werden als die sich kompensierendem Abweichungen von ihr selbst. Dieser über die zufälligen Marktpreise der Arbeit übergreifende und sie regulierende Preis, der „notwendige Preis“ (Physiokraten) oder „natürliche Preis“ der Arbeit (Adam Smith) kann, wie bei andren Waren, nur ihr in Geld ausgedrückter Wert sein. In dieser Art glaubte die politische Ökonomie durch die zufälligen Preise der Arbeit zu ihrem Wert vorzudringen. Wie bei den andren Waren wurde dieser Wert dann weiter durch die Produktionskosten bestimmt. Aber was sind die Produktionskosten – des Arbeiters, d. h. die Kosten, um den Arbeiter selbst zu produzieren oder zu reproduzieren? Diese Frage schob sich der politischen Ökonomie bewußtlos für die ursprüngliche unter, da sie mit den Produktionskosten der Arbeit als solcher sich im Kreise drehte und nicht vom Flecke kam. Was sie also Wert der Arbeit (value of labour) nennt ist in der Tat der Wert der Arbeitskraft, die in der Persönlichkeit des Arbeiters existiert, und von ihrer Funktion, der Arbeit, ebenso verschieden ist, wie eine Maschine von ihren Operationen. Beschäftigt mit dem Unterschied zwischen den Marktpreisen der Arbeit und ihrem sog. Wert, mit dem Verhältnis dieses Werts zur Profirate, zu den vermittelt der Arbeit produzierten Warenwerten usw., entdeckte man niemals, daß der Gang der Analyse nicht nur von den Marktpreisen der Arbeit zu ihrem vermeintlichen Wert, sondern dahin geführt hatte, diesen Wert der Arbeit selbst wieder aufzulösen in den Wert der Arbeitskraft. Die Bewußtlosigkeit über dieses Resultat ihrer eignen Analyse, die kritiklose Annahme der Kategorien „Wert der Arbeit“, „natürlicher Preis der Arbeit“ usw. als letzte adäquate Ausdrücke des behandelten Wertverhältnisses, verwickelte, wie man später sehen wird, die klassische politische Ökonomie in unauflösbare Wirren und Widersprüche ...“ (MEW 23, 559-561)]

eben *das, was sie sieht*; es ist nicht das, was ihr fehlt, sondern es ist ganz im Gegenteil *das, was ihr nicht fehlt*; es ist nicht das, was sie verfehlt, sondern es ist ganz im Gegenteil *das, was sie nicht verfehlt*. Das Versehen besteht damit darin, eben das nicht zu sehen, was man sieht: Dieses Versehen bezieht sich nicht mehr auf den Gegenstand, sondern *auf das Sehen* selbst. Dieses Versehen ist ein Versehen, welches *das Sehen* betrifft: das 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.

Damit kommen wir zum Kern unseres Problems, das *darin* besteht, beziehungsweise *dadurch* gestellt wird, dass in dieser organischen Hineinmischung des Nicht-Sehens in das Sehen eine Identität im Vollzug besteht. Mehr noch: Wir haben es in dieser Feststellung des Nicht-Sehens beziehungsweise des Versehens nicht mehr mit einer Lektüre der klassischen Ökonomie allein unter dem Raster der Marxschen Theorie zu tun, also mit einem Vergleich zwischen der klassischen und der marxistischen Theorie, weil wir die klassische Theorie immer nur *mit sich selbst* vergleichen, [nämlich] ihr Nicht-Sehen mit ihrem Sehen. Wir stehen damit hier vor unserem Problem im Reinzustand, wie es für einen einzigartigen Bereich [klar] definiert ist, ohne retrospektiven Rückverweis in die Unendlichkeit. Diese paradoxe und notwendige Identität des Nicht-Sehens und des Sehens zu begreifen, wie sie innerhalb des Sehens selber besteht, das heißt unser Problem ganz genau zu stellen (das Problem der notwendigen Beziehung, in der das Sichtbare und das Unsichtbare miteinander vereint sind) – und es gut zu formulieren, heißt eben auch, sich die Chance zu geben, es lösen zu können.

6.

Wie ist also diese Identität des Nicht-Sehens und des Sehens innerhalb des Sehens möglich? Lesen wir unseren [marxschen] Text aufmerksam ein zweites Mal! Im Zuge der Fragen, die sich die klassische Ökonomie zum Thema des „Werts der Arbeit“ gestellt hat, ist etwas ganz Besonderes geschehen. Die klassische politische Ökonomie hat (wie es Engels in seinem Vorwort zum zweiten Band sagen sollte, indem er davon spricht, dass die phlogistische Chemie den Sauerstoff „dargestellt“ habe und die klassische Ökonomie den Mehrwert¹² – MEW 24, 22) eine

¹² [Aber ohne zu erkennen, was sie damit dargestellt hatten – das war erst nach einer ‚wissenschaftlichen Revolution‘ möglich, durch die sich die ‚phlogistische‘ Chemie wissenschaftsgeschichtlich erledigt hat, was gemäß Engels‘ Vergleich dann auch der klassischen politischen Ökonomie bevorstand.]

richtige Antwort produziert¹³: Der Wert der „Arbeit“ ist gleich dem Wert der zur Reproduktion der „Arbeit“ notwendigen Subsistenzmittel. Eine richtige Antwort ist eine richtige Antwort. Jeder beliebige Leser „der ersten Art“ schreibt hier Smith und Ricardo einen Punkt zugute. Und dieser Leser geht dann zu weiteren [entsprechenden] Feststellungen über. Marx macht das nicht so. Denn er hat etwas, was wir als ein durch eine einzigartige Eigentümlichkeit dieser Antwort gereiztes Auge bezeichnen können: *diese Antwort ist die richtige Antwort auf eine Frage, die nur den einzigen Fehler hat, dass sie gar nicht gestellt worden ist.*

Die Ausgangsfrage, wie sie im Text der klassischen Ökonomie formuliert worden war, war nämlich die Frage, was der Wert der Arbeit sei. Wenn wir sie auf ihren genauen Inhalt reduzieren, der sich ganz streng in dem Text, in dem die klassische Ökonomie sie produziert hat, verteidigen lässt, dann lautet diese Frage ganz wörtlich: „Der Wert der Arbeit(...) ist gleich dem Wert der Subsistenzmittel, die notwendig sind, um die Arbeit(...) zu erhalten und zu reproduzieren.“ Es gibt im Text dieser Antwort zwei Leerstellen, zwei Absenzen. Marx ist es gewesen, der uns so die Leerstellen im Text der Antwort der klassischen Ökonomie hat *sehen* lassen: Aber er lässt uns dadurch bloß das sehen, was dieser klassische Text selber sagt, indem er es nicht sagt, bzw. was er nicht sagt, indem er es sagt. Es ist also nicht Marx gewesen, der gesagt hat, was der klassische Text nicht sagt, es ist also nicht Marx gewesen, der von außen eingegriffen hätte, um dem klassischen Text einen Diskurs überzustülpen, der sein Schweigen offenbar werden lässt – *es ist der klassische Text selber, der uns sagt, dass er schweigt*: sein Schweigen liegt in seinen *eigenen Worten*. Denn in der Tat, wenn wir unsere Auslassungspunkte weglassen würden, unsere Markierung der Leerstellen, dann hätten wir immer noch denselben Diskurs, denselben Satz, der anscheinend „vollständig“ ist: „Der Wert der Arbeit ist gleich dem Wert der Subsistenzmittel, die notwendig sind, um die Arbeit zu erhalten und zu reproduzieren.“ Aber dieser Satz bedeutet gar nichts: was soll denn der Unterhalt der „Arbeit“ sein und was ist die Reproduktion der „Arbeit“? Man könnte sich nun vorstellen, dass es ausreicht, ein Wort am Ende der Antwort zu ersetzen, nämlich das Wort „Arbeit“ durch [das Wort] „Arbeiter“ und damit wäre [dann] die Frage geklärt: „Der Wert der Arbeit ist gleich dem Wert der Subsistenzmittel, die notwendig sind, um den Arbeiter zu erhalten und zu reproduzieren.“ Aber da der Arbeiter nicht die Arbeit ist, beißt sich jetzt der Ausdruck am Ende des Satzes mit dem Ausdruck am Anfang: Sie haben nicht denselben Inhalt und man kann die Gleichung nicht so schreiben: Denn es ist

¹³ [Althussers Sprachspiel, dass sowohl das „Darstellen“ des Engels-Textes, als auch das ‚Hervorbringen‘ einer Antwort mit dem Wort ‚produzieren‘ bezeichnet, lässt sich in der deutschen Übersetzung leider nicht ‚nachbauen‘.]

nicht der Arbeiter, den der Lohn käuflich erwirbt, es ist vielmehr seine „Arbeit“. Und wie kann man überhaupt diese erste Arbeit in dem zweiten Ausdruck, dem Arbeiter, unterbringen? Es gibt also in der Formulierung des Satzes ganz genau auf der Ebene des Ausdrucks „Arbeit“, der zu Beginn und am Ende der Antwort steht, etwas, das hier fehlt – und dieser Mangel ist ganz rigoros durch die Art und Weise gekennzeichnet, wie die Ausdrücke in dem gesamten Satz funktionieren. Indem wir unsere Auslassungspunkte weglassen – unsere Leerstellen – rekonstituieren wir bloß einen Satz [ausdrücklich], der – wörtlich genommen – bereits selber (und in sich selber) diese *Orte der Leere* kennzeichnet und damit geradezu diese Auslassungspunkte als Stellen eines Mangels wiederherstellt, der gerade durch die „Vollständigkeit“ der Aussage selbst produziert wird.

Dieser *durch die Antwort* in ihr selbst verortete Mangel in unmittelbarer Nachbarschaft des Worts „Arbeit“ ist nun nichts anderes, als die Präsenz der Abwesenheit seiner Frage innerhalb der Antwort oder als der Mangel¹⁴ *seiner Frage*. Denn die Frage, so wie sie gestellt wurde, enthält anscheinend nicht selbst die Elemente, aufgrund derer *verortet* werden kann, worin [in ihr] dieser Mangel besteht. „*Was ist der Wert der Arbeit?*“ – das ist ein Satz, der mit einem Begriff identisch ist, ein Begriffs-Satz, der sich damit zufrieden gibt, den Begriff „Wert der Arbeit“ als solchen *auszusprechen*, ein Satz als Äußerung, der nicht selber in sich selbst einen Mangel anzeigt, soweit er nicht selbst in seiner Gänze als Begriff ein mangelhafter Begriff ist und als Mangel eines Begriffs auftritt. Diese Antwort bürgt gleichsam für die Frage, denn die Frage bezieht sich nur auf den Raum dieses Begriffs der „Arbeit“ als solchen, der doch von der Antwort als *Ort dieses Mangels* gekennzeichnet wird. Allein die Antwort sagt es uns, dass die Frage in ihrem *Mangel als solchem* besteht.

Wenn aber diese Antwort, einschließlich der in ihr enthaltenen Mängel, nun richtig ist und wenn ihre Frage nur im Mangel ihres Begriffes besteht, dann liegt das daran, dass die Antwort eine Antwort auf eine *andere Frage* ist, welche eben diese Eigentümlichkeit aufweist, dass sie nicht im Text der klassischen Ökonomie selbst, sondern vielmehr in den Auslassungen in ihrer Antwort ausgesprochen worden ist, ganz genau in den *Auslassungspunkten [im Text] dieser Antwort*. Aus diesem Grunde konnte Marx schreiben:

„Das Ergebnis, zu dem die Untersuchung schließlich geführt hatte, bestand nicht darin, das Problem zu lösen, wie es sich am Ausgangspunkt dargestellt hatte, sondern die gesamte Problemstellung zu verändern.“ (s.o.)

¹⁴ [In der ersten Auflage hieß es: „die Abwesenheit“.]

Aus diesem Grunde kann Marx *die* nicht ausgesprochene *Frage* als solche stellen, indem er ganz einfach den in unausgesprochener Form in den Leerstellen der *Antwort* vorhandenen Begriff ausspricht, der in dieser Antwort so weitgehend gegenwärtig ist, dass er in ihr diese Leerstellen hervorbringt und auch als solche erscheinen lässt: als Leerstellen von etwas Gegenwärtigem. Marx stellt die Kontinuität der Aussage wieder her, indem er innerhalb des Gesagten den Begriff der *Arbeitskraft* wiederherstellt, beziehungsweise einführt, der als solcher in den Leerstellen der Aussage gegenwärtig ist, welche die Antwort der klassischen politischen Ökonomie macht - und indem er so die Kontinuität der Antwort herstellt, beziehungsweise sie wiederherstellt, dadurch nämlich, dass er den Begriff der *Arbeitskraft* als solchen ausspricht, bringt er zugleich die *Frage* hervor, die bis dahin nicht gestellt worden war, auf die die Antwort antwortet, die bis dahin ohne eine entsprechende Frage geblieben war.

Die Antwort wird damit „*Der Wert der Arbeitskraft ist gleich dem Wert der Subsistenzmittel, die dafür notwendig sind, die Arbeitskraft zu erhalten und zu reproduzieren*“ – und die ihr entsprechende Frage wird damit in der folgenden Form hervorgebracht: „*Was ist der Wert der Arbeitskraft?*“

Im Ausgang von dieser Wiederherstellung einer Aussage, die in sich Leerstellen trägt, und von dieser Produktion der *auf sie zielenden* Frage im Ausgang von der Antwort, wird es nun möglich, die Gründe offenzulegen, welche die Blindheit der klassischen Ökonomie in Bezug auf das erklären, was sie dennoch sieht, also für ihr Nicht-Sehen, dass innerhalb ihres Sehens begründet ist. Sehr viel besser noch: Es wird deutlich, dass der Mechanismus, aufgrund dessen Marx das sehen kann, was die klassische Ökonomie nicht sieht, indem sie es sieht, identisch mit dem Mechanismus ist, aufgrund dessen Marx sieht, was die klassische Ökonomie nicht sieht – und gleichermaßen identisch, zumindest grundsätzlich, mit dem Mechanismus, aufgrund dessen wir hier dabei sind, diese Operation einer Sichtung einer Nicht-Sichtung des doch Gesehenen zu reflektieren, indem wir einen Text von Marx *lesen*, der selbst in einer *Lektüre* des Textes der klassischen Ökonomie besteht.

7.

Damit sind wir jetzt in der Tat an dem Punkt angekommen, den es zu erreichen galt, denn damit wir von seinem Ort aus den Grund für dieses *Versehen* entdecken können, das sich seinerseits auf eine *Sichtung* bezieht: Man muss die Vorstellung vollständig umarbeiten, die man sich von der

Erkenntnis macht, man muss den Spiegel-Mythos der unmittelbaren Sicht aufgeben und ebenso den Mythos einer unmittelbaren Lektüre, und man muss das Erkennen als ein Produzieren begreifen.

Das Missverständnis der politischen Ökonomie wird durch etwas möglich, das sich in der Tat auf die *Transformation des Gegenstands* ihres Versehens bezieht. Denn das, was die politische Ökonomie nicht sieht, ist kein vorher schon existierender Gegenstand, den sie hätte sehen können und nicht gesehen hat – es ist vielmehr ein Gegenstand, den sie selbst in ihrer Operation des Hervorbringens von Erkenntnis produziert und der nicht vor ihr bereits existiert hat: Denn es ist ganz genau diese Produktion als solche, die mit diesem Objekt identisch ist. 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 „bewusstlos“ getan. Sie hat die "gesamte Problemstellung" des Anfangs verändert und auf diese Weise ein neues Problem produziert, aber ohne dies zu wissen. Ganz weit entfernt davon, es zu wissen, bleibt sie davon überzeugt, dass sie auf dem Terrain des alten Problems verblieben ist, wo sie doch „bewusstlos“ das „Terrain gewechselt“ hat. Ihre Blindheit, ihre Versehen beruhen auf diesem Missverständnis zwischen dem, was sie produziert und dem, was sie sieht; sie beruht auf diesem *Quidproquo*, dieser „Verwechslung“, die Marx an anderen Stellen als ein "Wortspiel"¹⁵ bezeichnet, das notwendigerweise für denjenigen, der es spielt, völlig undurchsichtig bleibt.

Warum also ist die politische Ökonomie mit Notwendigkeit blind in Bezug auf das, was sie produziert, und sogar in Bezug auf ihre Arbeit des Produzierens? Ganz einfach, weil sie ihre Augen weiterhin auf ihre alte Frage fixiert hat und weil sie weiterhin ihre neue Antwort auf ihre alte Frage zurückbezieht; weil sie in ihrem alten „Horizont“ (Kapital, Übersetzung von Roy, MEGA II/7, ### [E. S., II, 210] - nicht in der MEW 23, 561ff.) befangen bleibt, in dem das neue Problem „nicht sichtbar ist“ (ebd.). Die Metaphern, unter denen Marx diese notwendige Verwechslung denkt, führen uns das Bild eines Terrainwechsels und einer entsprechenden Horizontverschiebung vor Augen. Sie legen uns damit eine Feststellung von entscheidender Bedeutung nahe, durch die es uns dann möglich wird, dem psychologisierenden Reduktionismus der Metaphern des „Versehens“ oder auch des „Unwissentlichen“ [insu] zu entgehen. Im

¹⁵ [Althusser setzt hier in Klammern den deutschen Ausdruck hinzu].

Prozess der Produktion dieses neuen Problems, welches die neue Antwort unwissentlich mit sich bringt¹⁶, geht es gar nicht um einen neuen, gleichsam punktförmigen Gegenstand, der plötzlich unter anderen, bereits als solchen identifizierten Gegenständen auftauchen würde, etwa so, wie ein überraschender Besuch bei einem Familientreffen eintrifft: Ganz im Gegenteil, es geschieht hier etwas, bei dem es um die Transformation des *gesamten* Geländes/Terrains und zugleich damit des dazugehörigen Horizontes *in seiner Gesamtheit* geht, auf deren Grundlage dann dieses neue Problem als solches produziert wird. Das Auftreten dieses neuen, kritischen Problems ist dabei nichts weiter als das punktförmige Anzeichen der Möglichkeit einer kritischen Transformation und einer latenten Verwandlung [mutation], welche die Wirklichkeit dieses Geländes/Terrains in seiner gesamten Ausdehnung betrifft, bis zu den äußersten Grenzen seines "Horizontes". Um diese Tatsache in einer Sprache zu formulieren, derer ich mich bereits bedient habe¹⁷, kann ich sagen, dass die Produktion eines neuen Problems, das dieses Merkmal des *Kritischen* (in dem Sinne etwa, in dem etwa von einer kritischen Situation gesprochen wird) aufweist, ein noch labiles Anzeichen [*indice*] dafür ist, dass die Produktion einer neuen theoretischen *Problematik* möglich geworden ist¹⁸, in Bezug auf die das neue Problem [erst] nur eine symptomatische Modalität darstellt. Engels hat das in seinem *Vorwort* zum zweiten Band des *Kapital* sehr klar formuliert: Die einfache "Darstellung" [production] des Sauerstoffs durch die phlogistische Chemie und des Mehrwerts durch die klassische Ökonomie war nicht etwa die bloße Konstatierung eines [einzelnen] Inhalts, aufgrund dessen die alte Theorie *in diesem einen Punkt* modifiziert worden wäre, sondern sie zwang letztlich dazu, die "*gesamte*" Chemie oder Ökonomie "umzuwälzen" (MEW 24, 23). In diesem noch labilen und anscheinend bloß lokalen Ereignis geht es also um die Möglichkeit einer Revolutionierung der alten Theorie¹⁹, d.h. der alten Problematik *in ihrer Totalität*. Damit stehen wir vor einer Tatsache, wie sie für die Existenz von Wissenschaft überhaupt kennzeichnend ist: Der Tatsache nämlich, dass die Wissenschaft überhaupt nur ein Problem als solches stellen kann, indem sie sich auf dem Terrain und im Horizont einer als solche definierten theoretischen Struktur bewegt, nämlich ihrer Problematik, welche - in dem jeweils betrachteten Moment der Wissenschaftsgeschichte - die als solche definierte absolute Bedingung der Möglichkeit jeder Problemstellung bildet und damit auch die

¹⁶ [In der ersten Auflage hieß es: „Problems, welches im Unbewussten der neuen Antwort enthalten war“.]

¹⁷ S. Für Marx, [40, 63-66] usf.

¹⁸ [In der ersten Auflage hieß es: „ein Anzeichen für die Möglichkeit und Notwendigkeit einer neuen Problematik“.]

¹⁹ [In der ersten Auflage hieß es: „Worum es in diesem Ereignis von scheinbar nur lokaler Bedeutung ging, war nichts anderes als die Revolutionierung der alten Theorie“.]

absolute Bestimmung der *Formen* darstellt, *in denen überhaupt ein Problem als solches formuliert werden kann.*

Damit kommen wir zu dem Punkt, an dem wir die Determination des *Sichtbaren* als etwas Sichtbares und zugleich des *Unsichtbaren* als etwas Unsichtbares, sowie der organischen Verbindung, durch die das Unsichtbare an das Sichtbare geknüpft ist, als solche erkennen [*intelligence*] können. Jeder Gegenstand oder jedes Problem ist sichtbar, das sich auf dem Terrain und in dem Horizont befindet, d.h. in dem als solchem definierten strukturierten Feld der theoretischen Problematik einer gegebenen theoretischen Disziplin. Dies müssen wir wortwörtlich verstehen. Das Sehen ist damit nicht mehr auf den Akt eines individuellen Subjekts zurückzuführen, welches mit der Fähigkeit des „Sehens“ begabt ist, die es dann entweder aufmerksam oder aber zerstreut ausübt; vielmehr ist das Sehen das Ergebnis seiner strukturellen Bedingungen, das Sehen ist eine immanente Reflexionsbeziehung des Feldes dieser Problematik zu *seinen* Gegenständen und *seinen* Problemen. Das Sehen [*vision*] verliert damit seine religiös aus der Lektüre der heiligen Schriften begründete Vorrangstellung: es ist weiter nichts mehr als Reflexion der immanenten Notwendigkeit, durch die der Gegenstand oder das Problem mit seinen Existenzbedingungen verknüpft ist, die wiederum mit seinen Produktionsbedingungen zusammenhängen. Ganz wörtlich ist es nicht mehr das Auge (das Auge des Geistes) eines Subjektes, welches das *sieht*, was in dem von einer theoretischen Problematik definierten Feld existiert – es ist dieses Feld als solches, das sich in den Gegenständen oder in den Problemen, die es definiert, selbst sieht – da doch das Sehen eben nur die notwendige Reflexion des Feldes auf seine Gegenstände ist. (Von hier aus kann man zweifellos die Verwechslungen begreifen, die in den klassischen Philosophien des Sehens vorliegen, welche in der großen Verlegenheit sind, zugleich sagen zu müssen, dass das Licht des Sehens aus dem Auge kommt und dass es vom Gegenstand kommt.)

Dieselbe Beziehung, durch die das Sichtbare definiert wird, definiert auch das Unsichtbare – als sein schattenhaftes Gegenstück. Das Feld der Problematik definiert und strukturiert das Unsichtbare als ein bestimmtes Ausgeschlossenes, als etwas, das aus dem Feld der Sichtbarkeit *ausgeschlossen* ist und zugleich, aufgrund der Existenz und der eigentümlichen Struktur des Feldes dieser Problematik, als etwas Ausgeschlossenes *definiert* wird: nämlich als das, was die Reflexion des Feldes auf seinen Gegenstand verbietet und verdrängt, d.h. die notwendige und immanente Herstellung des Verhältnisses dieser Problematik zu einem einzelnen ihrer

Gegenstände. So verhält es sich mit dem Sauerstoff in der Theorie der phlogistischen Chemie oder auch mit dem Mehrwert und der Bestimmung des "Wertes der Arbeit" in der klassischen Ökonomie. Diese neuen Gegenstände und Probleme sind im Feld der Theorie, wie sie existiert, notwendig *unsichtbar*, weil sie eben keine Gegenstände dieser Theorie sind, sondern weil sie das in ihr *Verbotene* darstellen – Gegenstände und Probleme, die notwendigerweise ohne ein [immanent] notwendiges Verhältnis zu dem durch diese Problematik definierten Feld des Sichtbaren bleiben. Sie bleiben unsichtbar, weil sie zu Recht zurückgewiesen und aus dem Feld des Sichtbaren verdrängt werden: aus diesem Grunde bleibt ihre flüchtige²⁰ Anwesenheit in diesem Feld – wenn sie denn einmal (unter ganz besonderen, symptomatischen Umständen) vorkommt – *ganz unbemerkt* und verwandelt sich im Wortsinne in eine nicht als solche erkennbare Abwesenheit. Denn die gesamte Funktionsweise des Feldes besteht eben darin, sie nicht zu sehen, ihre Ansicht zu verbieten. Auch in diesem Punkt ist das Unsichtbare nicht mehr die Funktion der Sichtweise eines Subjektes als das Sichtbare: das Unsichtbare beruht auf dem Nicht-Sehen, das diese theoretische Problematik in Bezug auf ihre Nicht-Gegenstände an den Tag legt; das Unsichtbare ist das Nicht-Sehen, welches die theoretische Problematik in Bezug auf ihre Nicht-Gegenstände vollzieht; das Unsichtbare ist die Dunkelheit, das erblindete Auge der Selbstreflexion dieser theoretischen Problematik, sobald sie sich unter ihren Nicht-Gegenständen und deren Nicht-Problemen bewegt, ohne sie zu sehen, *um sie nicht betrachten zu müssen*.

Da wir damit in Begriffen, die an die sehr bemerkenswerten Passagen des Vorworts von Michel Foucault zu seinem Buch „Wahnsinn und Gesellschaft“ anknüpfen, die Bedingungen der Möglichkeit des Sichtbaren und des Unsichtbaren, des Inneren und des Äußeren des theoretischen Feldes, welches das Sichtbare definiert, angesprochen haben, können wir jetzt vielleicht noch einen weiteren Schritt machen und zeigen, dass zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, wenn sie derart definiert werden, ein gewisses²¹ Verhältnis der Notwendigkeit bestehen kann. Das Unsichtbare eines sichtbaren Feldes stellt im Allgemeinen in der Entwicklung einer Theorie nichts dar, was *auf beliebige Weise* 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 einfach²² – um wieder auf die räumliche Metapher zurückzukommen – das Äußere des Sichtbaren, [der Inbegriff] seiner

²⁰ [In der ersten Auflage hieß es: „wirkliche“.]

²¹ [In der ersten Auflage hieß es: „unerbittliches“.]

²² [Zusatz der 2. Auflage.]

äußerlichen Dunkelheiten, sondern vielmehr der in der Ausschließung als solcher liegenden Dunkelheiten, wie sie nämlich durch die Struktur des Sichtbaren bestimmt ist. Mit anderen Worten bringen die verführerischen Metaphern des Terrains, des Horizonts und damit der Grenzen eines durch eine gegebene Problematik definierten Sichtfeldes, die Gefahr mit sich, uns zu einer falschen Vorstellung darüber zu verleiten, was ein derartiges Feld eigentlich ist – wenn wir nämlich dieses Feld wortwörtlich als eine räumliche Metapher²³ begreifen, nämlich als einen Raum, der *durch einen anderen Raum begrenzt wird, der außerhalb seiner liegt*. Denn dieser andere Raum ist insofern auch²⁴ in dem ersten Raum, als er ihn als seine eigene Negation enthält; dieser andere Raum ist der erste Raum in eigener Person, der sich nur dadurch definiert, dass er die Negation dessen vollzieht, was er aus seinen eigenen Grenzen ausschließt. Das ist damit gleichbedeutend, zu sagen, dass für ihn nur *innere* Grenzen existieren und dass er sein Äußeres im eigenen Inneren trägt. Die Paradoxie des theoretischen Feldes liegt eben darin, dass er, wenn wir an der räumlichen Metapher festhalten wollen, eben deswegen ein *unendlicher* Raum ist, weil er *definiert* 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 seiner Definition trägt, durch die er [erst] zu dem wird, was er ist, nämlich durch den Ausschluss dessen, was er nicht ist. Seine *Definition* (die wissenschaftliche Operation *par excellence*) macht ihn damit zu etwas, was zugleich *in seiner Art unendlich ist* und in seinem eigenen Inneren, in allen seinen Bestimmungen, durch eben das geprägt wird, was er *in sich selbst*, durch seine Definition, aus sich heraus ausschließt.²⁵ Und wenn es denn vorkommt,

²³ 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 solchen aussprechen: Warum erfordert eine bestimmte Form des wissenschaftlichen Diskurses mit Notwendigkeit den Rückgriff auf Metaphern, die nicht-wissenschaftlichen Diskursen entlehnt sind?

²⁴ [Zusatz der 2. Auflage.]

²⁵ [In der 2. Auflage gestrichene Passage der 1. Auflage: „Hier möge man sorgfältig beachten, dass dieses Ausgeschlossene nicht das reine Andere ist, kein beliebiges Anderes, oder auch [nicht] das, was eine von den Buchhaltung inspirierte Philosophie einen „Rest“ nennen könnte. Die theoretische Grundlage der *Definition* liegt nicht [etwa] in der „freien“ „Wahl“ zwischen zwei Regionen, deren Grenzen er in die Tatsachen einschreiben könnte, noch auch in dem einfachen „Aufteilen“ der Tatsachen, wie sie allen denen, die Staaten, Erbschaften, Schlachtkörper oder Köpfe derart tranchieren, das angenehm gruselige Gefühl vermitteln, von demselben Schlag [sang] zu sein, wie die Wissenschaftler (la science) und den Wissenschaftlern die Überzeugung, in derselben Liga zu spielen wie die Freiheit Gottes. Die GROSSE Teilung, wie sie eine Definition vollzieht, kann allein das Produkt[, das Ergebnis,] einer [Problem-] *Lösung* sein, die erst dann auftritt, wenn es darum geht, alles das zurückzuweisen, was ausgehend von dem in den Tiefen des Feldes der Entstehung [gestation] der Theorie, ihren Triumph *überschatten* könnte. Das derart Verdrängte ist nun nichts Beliebigen[, kein Quatsch] – sondern ein ganz bestimmter Inhalt, der zu eben dem hatte gehören können, was in einer früheren Struktur latent war und der nur in den Schatten geraten ist, wie man im Augenblick einer Niederlage in den Schatten geraten kann, wenn der Inhalt „kippt“ – dann nämlich, wenn das Kräfteverhältnis umkippt. Was die Definition aus dem Feld ausschließt, das in seiner Art unendlich, aber

dass, unter gewissen, ganz besonderen kritischen Umständen, die Weiterverfolgung der von der Problematik hervorgebrachten Fragestellungen (hier also die Entfaltung der Fragestellungen der politischen Ökonomie, wenn sie nach dem "Wert der Arbeit" fragt) schließlich dazu führt, *die flüchtige Anwesenheit eines Aspekts seines Unsichtbaren*²⁶ im Sichtfeld der existierenden Problematik zu hervorzubringen, dann kann das derart hervorgebrachte Produkt selbst wiederum nur *unsichtbar* sein, weil das Licht dieses Feldes blindlings durch es hindurch geht, ohne sich in ihm zu reflektieren. Dieses Unsichtbare²⁷ enthüllt sich dann in Gestalt einer Fehlleistung, einer Abwesenheit, eines Mangels oder eines Symptoms, die alle von theoretischer Bedeutung sind. Es tritt damit als genau das in Erscheinung, was es ist - nämlich als genau das, was für die Theorie unsichtbar ist – und aus eben diesem Grunde unterläuft dann Smith sein „Versehen“²⁸.

Um dieses Unsichtbare sehen zu können, um zu sehen, worin dieses Versehen besteht, um diese Lücken in der Fülle des Diskurses, diese weißen Flecken in der Dichte des Textes als solche zu sehen, ist etwas ganz anderes erforderlich als bloß ein scharfes oder aufmerksames Hinsehen: Erforderlich ist vielmehr ein belehrter Blick, ein erneuerter Blick, der als solcher von einer Reflexion des „Terrainwechsels“ auf die Ausübung des Sehens produziert wird, worin Marx die Transformation der Problematik metaphorisch darstellt. Ich fasse hier diese Transformation als eine Tatsache auf, ohne den Anspruch zu erheben den Mechanismus zu analysieren, der sie auslöst und vollendet. Dass wiederum dieser Terrainwechsel, der als Wirkung diese Veränderung des Blicks produziert, selbst nur unter sehr spezifischen, komplexen und oft traumatischen Bedingungen produziert wird und dass er überhaupt nicht auf den idealistischen Mythos einer Entscheidung des Geistes reduziert werden darf, der seinen Gesichtspunkt verändert, sondern einen ganzen Prozess ins Spiel bringt, den die Sichtweise des Subjekts keineswegs produziert, sondern nur an dessen richtigem Platz als solchen reflektiert - dass das in diesem Prozess einer

doch in seinem Innern begrenzt ist, ist also das *in ihm* Verbotene, *sein Verdrängtes*, das jetzt[, nach der Niederlage] nur deswegen in den Schatten treten muss, weil es davor einem prekären Licht angehörte, über das eben dieser Schatten der neuen Problematik gefallen ist. Damit gehört das Sichtbare unlösbar mit *seinem* Unsichtbaren zusammen, ebenso wie mit allem, was entstehen kann – sei es nun aus der der internen Vervielfältigung seiner Ableger oder auch aus der heimlichen Befruchtung seiner Matrix durch Begriffe oder Probleme, die aus einem anderen Feld „importiert“ werden.“]

²⁶[In der ersten Auflage hieß es: „*die Präsenz seines Unsichtbaren in eigener Person*“.

²⁷Dieses Unsichtbare, das von seiner eigenen Blindheit produziert, d.h. auf den Stand gebracht, worden ist, aufgrund der Tätigkeit der Analyse, die auf seiner Problematik gründet, enthüllt sich...“.]

²⁸[In der ersten Auflage hieß es noch: „, nicht zu sehen, was ins Auge springt, nicht zu sehen, dass offenbar die existierende Problematik die Funktion hatte, dieses [Problem] im Wortsinne „blendend“ zu machen, d.h. unerträglich und tödlich für jeden Blick, der darauf fällt, so dass diesem nichts anders übrig bleibt, als es nicht zu sehen, einfach um es nicht anschauen zu müssen.“]

wirklichen Veränderung der Produktionsmittel der Erkenntnis die Ansprüche eines konstituierenden Subjektes ebenso sinnlos 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 der das Subjekt nicht die Rolle gespielt HAT, die es zu spielen glaubt, sondern eben diejenige, welche ihm durch den Mechanismus dieses Prozesses zugewiesen wird – diese Frage kann hier nicht näher untersucht werden. Geben wir uns damit zufrieden, festzuhalten, dass es notwendig ist, dass das Subjekt in dem neuen Terrain seinen neuen Ort eingenommen hat, anders gesagt, dass das Subjekt sich bereits, auch wenn zum Teil unwissentlich, auf diesem neuen Terrain befunden hat, da es dazu fähig war, auf das alte Unsichtbare den belehrten Blick zu werfen, durch den dieses Unsichtbare für es sichtbar wird. Wenn Marx sehen kann, was dem Blick von Smith entgangen ist, dann liegt das daran, dass er bereits das neue Terrain besetzt hat, welches die alte Problematik – in eben dem, was sie an neuen Antworten produziert hatte – trotz allem bereits unwissentlich hervorgebracht hatte.

8.

So sieht die zweite Lektüre von Marx aus, eine Lektüre, die wir als „*symptomal*“ zu bezeichnen wagen: In dem Maße nämlich, in dem sie – in ein und derselben Bewegung – dasjenige, was in dem Text, den sie liest, als solchem unerkennbar bleibt, als solches erkennbar werden lässt und es auf *einen anderen Text* bezieht, der im Modus seiner notwendigen Abwesenheit in dem ersten Text anwesend ist.²⁹ Ganz genau wie die erste Lektüre setzt die zweite Lektüre von Marx durchaus die Existenz von *zwei Texten* voraus, sowie auch, dass der erste Text am zweiten Text gemessen werden muss. Aber was diese neuerliche Lektüre von der alten unterscheidet, liegt darin, dass [in der neuerlichen Lektüre] der *zweite Text* an die Fehlleistungen des ersten anknüpft³⁰. Auch hier wird also – zumindest im Hinblick auf die Eigenart theoretischer Texte (und allein um die Analyse von deren Lektüre geht es hier) – die Notwendigkeit und die Möglichkeit einer Lektüre deutlich erkennbar, die sich gleichzeitig auf *zwei Reichweiten*

²⁹ [In der ersten Auflage hier noch eingefügt: „allerdings durch eine Abwesenheit gegenwärtig, die selbst, in der Funktion eines Symptoms, von dem ersteren dadurch als sein eigenes *Unsichtbares* produziert wird,“.]

³⁰ [In der ersten Auflage statt des letzten Halbsatzes: „dass *der zweite Text bereits in dem ersten enthalten ist*, zumindest als etwas Mögliches, dass der unsichtbare Text bereits in dem lesbaren Text enthalten ist, [nämlich] als ein Modus des ihm eigentümlichen Unsichtbaren.]

bezieht³¹.

In den Darstellungen, welche man im Folgenden *lesen* kann und die [ihrerseits] nicht etwa dem Gesetz entgehen, wie wir es hier formulieren, haben wir nichts weiter getan, als auf die Lektüre von Marx eben die „*symptomale*“ *Lektüre* anzuwenden, durch die es Marx gelungen ist, das für Smith Unlesbare zu lesen – indem er nämlich dessen zu Anfang sichtbare Problematik an der unsichtbaren Problematik gemessen hat³², wie sie in dem Paradoxon *einer Antwort* enthalten ist, *die keinerlei wirklich gestellten Frage entspricht*. Dabei wird man dann auch sehen, dass der unendliche Abstand, durch den sich Marx von Smith unterscheidet und in der Konsequenz auch unser Verhältnis zu Marx vom Verhältnis von Marx zu Smith, auf eben diesem radikalen Unterschied beruht: Während Smith in seinem Text eine Antwort produziert, die nicht etwa nur auf keine der unmittelbar davor formulierten Fragen antwortet, sondern sogar noch auf keinerlei von ihm auch nur irgendwo in seinem Werk gestellte Frage eine Antwort darstellt, genügt es dagegen, nur ein bisschen Geduld und Scharfsinn aufzubringen, um, wenn es denn Marx einmal unterläuft, eine *Antwort* zu formulieren, *der keine Frage entspricht, an anderer Stelle*, zwanzig oder hundert Seiten weiter oder auch gelegentlich der Behandlung eines anderen Gegenstandes bzw. im Zusammenhang eines ganz anderen Stoffes, *diese Frage* bei Marx als solche zu finden oder gelegentlich auch – denn auch er hat derartige wundervolle Gedankenblitze gehabt, durch die er Marxens Formulierungen schlagartig hat erhellen können³³ – bei Engels. Und wenn es auch

³¹ [In der ersten Auflage noch angefügt: „, begründet auf der doppelten Grundlage [fond] des theoretischen Diskurses.“]

³² [In der ersten Auflage statt des letzten Halbsatzes: „indem der den expliziten Diskurs von Smith an seinem latenten Diskurs misst; die Strenge und Kontinuität seiner Aussagen [énoncés] an der Strenge und Kontinuität seiner Problematik“.]

³³ Wenn es mir denn hier gestattet sei, mich auf eine persönliche Erfahrung zu berufen, möchte ich zwei Beispiele für genau diese Anwesenheit eben der Frage, die bei ihrer Antwort nicht zu finden ist, *an anderer Stelle* bei Marx oder bei Engels anführen. Ich war – um den Preis eines Nachdenkens, das nur als mühsam gekennzeichnet werden kann, weil der Text der dies transportiert (Für Marx, S. [87ff]), von eben diese Mühen gezeichnet ist – bis zu genau dem Punkt vorgedrungen, in dem Wort von der „Umwälzung“ [renversement] der hegelschen Dialektik durch Marx eine bedeutungsvolle Abwesenheit zu identifizieren: die Abwesenheit des entsprechenden Begriffs und damit von dessen Frage. Unter großen Anstrengungen war es mir gelungen, jene *Frage* zu rekonstituieren: Indem ich nämlich zeigte, dass die „Umwälzung“ von der Marx spricht, ihren effektiven Inhalt in einer Revolutionierung der [gesamten] Problematik hatte. Nun fiel mir aber später zu meiner großen Verblüffung auf, als ich nämlich das Vorwort von Engels zum Zweiten Buch des *Kapital* (MEW 24, 21-24) las, dass ich feststellen musste, dass die Frage, die zu formulieren mir so viel Mühe bereitet hatte, dort schon ganz ausdrücklich im Wortlaut aufgeschrieben stand! Denn Engels identifiziert ganz ausdrücklich die „Umwälzung“ [im dt. „umzuwälzen“, a.a.O., 23] mit einer Veränderung ihrer „Theorie“ [a.a.O., 21 u. 22], also ihrer Problematik. Ein weiteres Beispiel: In einem meiner ersten Versuche hatte ich vorgeschlagen, dass die theoretische Revolution von Marx nicht [einfach] darin bestünde, die Antworten zu verändern, sondern vielmehr in der Veränderung der [untersuchten] Fragenbestehe, dass also die von Marx in der Theorie der Geschichte vollzogene Revolution auf einem „*Wechsel des Elements*“ beruhte, durch den sie von dem Gelände der Ideologie auf das der Wissenschaft überwechselte. Als ich aber jüngst das Kapitel des *Kapital* über den

keinem Zweifel unterliegt, wie wir es auf eigenes Risiko nahe gelegt haben, dass es bei Marx eine wichtige *Antwort* auf eine *Frage* gibt, *die nirgends [in seinem Werk] gestellt wird*, dann handelt es sich bei dieser Antwort, die Marx nur insoweit formulieren konnte, als er die Bilder vervielfältigte, die zu ihrer Wiedergabe geeignet waren, nämlich der Antwort der „Darstellung*“ und auch ihrer Abenteuer, dann liegt das zweifellos daran, dass Marx Zeit seines Lebens weder über die [nötige] Zeit verfügt hat, noch auch sich dazu hat befähigen können, auch nur den Aufriss des adäquaten Begriffes davon zu verschaffen, [einen Begriff,] mit dem er das, was er produzierte, auch hätte denken können: [nämlich] *den Begriff der Wirksamkeit [efficace] einer Struktur auf deren Elemente*. Zweifellos wird gesagt, dass das ja nur ein Wort ist und dass es bei Marx nur an diesem Wort fehlt, da der *Gegenstand* des Wortes doch bei ihm ganz und gar vorhanden ist. Gewiss, aber dieses Wort ist ein *Begriff*, und der strukturelle Mangel an diesem Begriffes setzt sich eben genau in gewissen theoretischen Effekten fort, wie sie in gewissen *zuschreibbaren Formen* des Diskurses von Marx sowie in gewissen, als solche identifizierbaren *Formulierungen* enthalten sind, die [ihrerseits] nicht ohne Konsequenzen geblieben sind. Woraus sich dann vielleicht die *wirkliche Präsenz* gewisser hegelianischer Formen und Bezüge im Diskurs des *Kapital* aufklären lässt – aber dieses Mal *von innen*, d.h. nicht als Hinterlassenschaft einer Vergangenheit, als ein bloßes Überbleibsel, als eine elegante Figur des Flirts (das berühmte „Kokettieren“) oder als eine Dummköpfen gestellte Falle („wollte ich nun alle derartigen Bedenken vorweg abschneiden, so würde ich die ganze dialektischen Entwicklungsmethode verderben. Umgekehrt. Diese Methode hat das Gute, dass sie den Kerls beständig Fallen stellt, die sie zur unzweideutigen Manifestation ihrer Eselei provozieren“ - Marx an Engels, 27. Juni 1867, MEW ###, ###). An dieser Präsenz, die von innen kommt, lässt sich die beunruhigende, aber unvermeidliche Abwesenheit exakt ermessen, die in der Abwesenheit dieses Begriffes (und aller seiner Unterbegriffe) *der Wirksamkeit [efficace] einer Struktur auf ihre Elemente*³⁴ besteht, welcher aber doch den sichtbar-unsichtbaren Schlussstein seines gesamten Werkes bildet, wie er in seiner Abwesenheit in ihm [durchweg] gegenwärtig ist. Vielleicht ist es ja nicht verboten, in

Arbeitslohn [auch in der Ausgabe von Roy handelt es sich, wie in der MEW um den „Sechsten Abschnitt“, der dort aus den Kapiteln 19 bis 23 besteht; in der MEW sind es die Kapitel 17-20, vermutlich meint Althusser speziell das Kapitel 19, in dem die Problematik entfaltet wird] einmal wieder las, fand ich dort zu meiner großen Verblüffung, dass Marx selber dort in genau diesen Ausdrücken von einem ‚Terrainwechsel‘ spricht. (s. die bereits oben zitierte Formulierung: „à son insu elle changeait ainsi de terrain“, Roy-Ausgabe von 1867, 232; MEGA², II/7, ##; vgl. die anders formulierende MEW 23, 560: „Diese Frage schob sich der politischen Ökonomie bewußtlos für die ursprüngliche unter“). Auch hier gab mir Marx an einer anderen Stelle seines Werkes eben die Frage (oder auch ihren Begriff) ganz wortwörtlich an die Hand, wie ich sie mühsam im Ausgang von ihrer Abwesenheit *an einer anderen Stelle* seines Werkes rekonstituiert hatte.

³⁴ [In der ersten Auflage stattdessen „auf ihre Wirkungen“.]

diesem Zusammenhang zu denken, dass für Marx, wenn er in bestimmten Abschnitten so gut mit hegelianischer Formeln zu spielen weiß, dabei nicht bloß seine eigene Eleganz oder die Lächerlichkeit dieser Formeln auf dem Spiel steht, sondern sich ein wirkliches Drama abspielt, in dem alte Begriffe ganz verzweifelt die Rolle eines Abwesenden übernehmen, der keinen Namen hat, um ihn dadurch in eigener Person auf die Bühne zu rufen – auch wenn sie dessen Gegenwart nur durch eben das „produzieren“, was ihnen misslingt, nämlich dem Auseinanderfallen von Personen und Rollen.

Und wenn es denn wahr ist, dass wir dadurch, dass wir diesen Mangel, bei dem es sich um einen *philosophischen*³⁵ Mangel handelt, [als solchen] identifiziert und lokalisiert haben, gleichsam an die Schwelle der Philosophie von Marx vorgedrungen sind, dann können wir hoffen, daraus in der Theorie der Geschichte als solcher auch weiteren Gewinn zu ziehen. Ein unerkannter begrifflicher Mangel, der aber ganz im Gegenteil geradezu als ein Nicht-Mangel gefeiert und lauthals propagiert wird, kann dann unter bestimmten Umständen ernsthaft die Entwicklung einer Wissenschaft oder auch einzelner Wissenschaftszweige behindern. Um sich davon zu überzeugen, genügt es doch, festzuhalten, dass eine Wissenschaft nur dadurch Fortschritte macht, das heißt lebendig ist, dass sie eine äußerste Aufmerksamkeit für eben diejenigen Punkte an den Tag legt, in denen sie theoretisch noch brüchig ist. In dieser Hinsicht beruht ihre Lebendigkeit weniger auf dem, was sie weiß, als auf eben dem, was sie nicht weiß: allerdings unter der absolut einzuhaltenden Bedingung, in dieses Nicht-Gewusste als solches einzugreifen und es in aller Strenge als ein Problem zu stellen. Nun ist aber das Nicht-Gewusste einer Wissenschaft nicht etwa das, was die empirische Ideologie davon glaubt: Ihr „Residuum“, das was sie außerhalb ihrer selbst lässt, das was sie nicht als solches begreifen oder lösen kann; es ist vielmehr in ausgezeichneter Weise eben das, was sie in sich selbst noch an Brüchigem trägt, verborgen unter dem Schein ihrer stärksten Evidenz - nämlich ein gewisses Verstummen an einzelnen Stellen ihres Diskurses, gewisse begriffliche Mängel gewisse Leerstellen ihrer Strenge. Kurzum all das, was in ihr für jedes aufmerksam zuhörendes Ohr „hohl klingt“, trotz ihres Anspruches auf Vollständigkeit und Fülle.³⁶ Wenn es denn wahr ist, dass sich der Fortschritt einer Wissenschaft eben dadurch vollzieht und deren Lebendigkeit eben darin besteht, dass man zu hören weiß, was in ihr „hohl klingt“, dann kann es durchaus sein, dass die Lebendigkeit der marxistischen Theorie

³⁵ [Erst in der 2. Auflage kursiv.]

³⁶ P. Macherey, À propos de la rupture [in Bezug auf den Bruch], in: *La Nouvelle critique*, Mai 1965, 139.

der Geschichte vielleicht an genau diesem Punkt hängt, wo Marx uns auf 1000 verschiedene Weisen darauf hinweist, dass hier ein Begriff anwesend ist, der wesentlich für sein eigenes Denken [*pensée*] ist, aber in seinem expliziten Diskurs abwesend bleibt.³⁷

9.

Damit haben wir das ausgesprochen, dessen sich unsere philosophische Lektüre des *Kapital* schuldig gemacht hat: Marx gelesen zu haben, indem wir die Regeln einer Lektüre befolgten, für die er uns in seiner eigenen Lektüre der klassischen politischen Ökonomie ein eindrucksvolles Modell und damit eine Lektion erteilt hat. Wenn wir hier also unsere Sünde eingestehen, dann ist das mit voller Absicht, nämlich um uns gleichsam in sie hinein zu wühlen und uns damit in ihr zu verankern, um uns wild entschlossen daran fest zu krallen, an eben dem Punkt, den es auf jeden Fall festzuhalten gilt, damit wir hoffen können, eines Tages wirklich dort hineinzukommen und die unendliche Ausdehnung zu erkennen, die in seinem winzigen Raum enthalten ist – die gesamte Ausdehnung der Philosophie von Marx.

Nach dieser Philosophie suchen wir doch alle. In den Protokollen seines Bruchs [mit der junghegelianischen Philosophie und Politik] in der *Deutschen Ideologie* finden wir seine Philosophie nicht in eigener Person. Auch die *Thesen über Feuerbach* leisten dies nicht - diese wenigen blendenden Blitze, in denen die Nacht der philosophischen Anthropologie aufreißt, um den Schnappschuss einer anderen Welt sichtbar werden zu lassen, die durch das Abbild der ersteren auf der Retina hindurch wahrgenommen wird. Und schließlich ist dies auch in den Kritiken des Anti-Dühring nicht geleistet - zumindest in ihrer unmittelbaren Gestalt und aller Genialität ihres klinischen Urteilsvermögens zum Trotz -, in denen Engels dazu gezwungen war, „Herrn Dühring zu folgen auf jenes weitläufige Gebiet, wo er von allen möglichen Dingen handelt und noch von einigen mehr“ (MEW 20, 6)³⁸, d.h. auf das Terrain der philosophischen Ideologie oder auch der Weltanschauung, wie sie in der Form eines „Systems“ dargestellt war. Denn zu glauben, dass die Gesamtheit der Philosophie von Marx für uns in den wenigen geradezu brausenden Sätzen der *Thesen über Feuerbach* oder im negativen Diskurs der

³⁷ [In der ersten Auflage stattdessen noch: „abwesende Gegenwart eines Begriffs, der für sein eigenes Denken wesentlich ist“]

³⁸ [vgl. „Das hier kritisierte »System« des Herrn Dühring verbreitet sich über ein sehr ausgedehntes theoretisches Gebiet; ich war genötigt, ihm überallhin zu folgen und seinen Auffassungen die meinigen entgegenzusetzen.“ (MEW 20, 8)]

Deutschen Ideologie zu finden ist, d.h. in den Werken des Einschnitts, das würde bedeuten, sich über die unverzichtbaren Wachstumsbedingungen eines radikal neuen theoretischen Denkens in ganz einzigartiger Weise zu täuschen, welchem nämlich Zeit gegeben werden muss, um heranzureifen, Gestalt anzunehmen und zu wachsen. Engels sagt dazu: „Diese unsre Anschauungsweise hat, seit sie zuerst in Marx' »Misère de la philosophie [Elend der Philosophie³⁹]« und im »Kommunistischen Manifest« vor die Welt trat, ein reichlich zwanzigjähriges Inkubationsstadium durchgemacht, bis sie seit dem Erscheinen des »Kapital« mit wachsender Geschwindigkeit stets weitre Kreise ergriff [und jetzt, weit über die Grenzen Europas hinaus, Beachtung und Anhang findet in allen Ländern, wo es einerseits Proletarier und andererseits rücksichtslose wissenschaftliche Theoretiker gibt.]“ (Anti-Dühring, MEW 20, 8f.). Genau so würde auch der Glaube, dass das Ganze der Philosophie von Marx sich für uns gleichsam in eigener Person in den polemischen Formulierungen eines Werkes finden lässt, das den Kampf auf dem Terrain des Gegners aufnimmt, d.h. dem Terrain der philosophischen Ideologie – wie dies sehr oft der *Anti-Düring* macht (und später auch *Materialismus und Empiriokritizismus*) – auf einer Verkennung der Gesetze des ideologischen Kampfes beruhen, auf der Verkennung dessen, was das Wesen der Ideologie ausmacht, innerhalb derer die Bühne für diesen unverzichtbaren Kampf liegt, und schließlich auch auf der Verkennung der notwendigen Unterscheidung zwischen der philosophischen Ideologie, in deren Rahmen dieser ideologische Kampf ausgefochten wird, und der marxistischen THEORIE oder auch Philosophie, welche auf dieser Bühne auftritt, um dort den Kampf aufzunehmen. Sich ausschließlich und allein an die Werke des Einschnitts zu halten oder auch allein an die Argumentationen des späteren ideologischen Kampfes, das hieße praktisch, in das „Versehen“ zu verfallen, dass man einfach nicht sieht, dass der ausgezeichnete Ort, an dem uns die Philosophie von Marx in eigener Person zu Lesen gegeben wird, eben sein großes Werk ist: das *Kapital*. Eigentlich wissen wir dies doch schon seit langem; im Gefolge von Engels, der uns das geradezu ausbuchstabiert und beweist, insbesondere in diesem außerordentlichen Vorwort zum zweiten Band, das eines Tages Schulbuchlektüre sein wird, und im Gefolge von Lenin, der immer wiederholt hat, dass die Philosophie von Marx in ihrer Gesamtheit in der „Logik des *Kapital*“ enthalten ist, dieser Logik, die zu schreiben Marx niemals „die Zeit gehabt“ hat.

³⁹ [Von Marx 1846-47 verfasst und 1847 nur auf Französisch in Paris und Brüssel veröffentlicht – die von Eduard Bernstein und Karl Kautsky besorgte deutsche Übersetzung erschien erst 1885, vgl. MEW 4, 63 - 182, sowie zur Editionsfrage, 63]

Es ist ganz zwecklos, uns hier entgegenzuhalten dass wir uns in einem anderen Jahrhundert befinden, dass sehr viel Wasser unter unseren Brücken geflossen ist und dass unsere Probleme nicht mehr dieselben sind. Wir sprechen hier eben von einem lebendigen Wasser, das noch nicht verflossen ist. Wir kennen genügend historische Beispiele dafür, beginnend mit dem Spinozas, wo Menschen geradezu wild daran gearbeitet haben, eben die Quellen, die dazu angelegt waren, ihren Durst zu stillen, die sie aber vor Schreck nicht ertragen konnten, ein für alle Mal zuzumauern und unter dicken Schichten von Erde zu begraben. Fast ein Jahrhundert lang hat die akademische Philosophie Marx unter der Erde ihres Schweigens begraben, ganz wie es sich für Leichen gehört. Während der gleichen Zeit haben die Kampfgenossen und Nachfolger von Marx sich den allerdramatischsten und allerdringlichsten Kämpfen stellen müssen und die Philosophie von Marx ist dabei ganz und gar in ihre historischen Unternehmungen eingegangen, in ihr ökonomisches, politisches und ideologisches Handeln – sowie in die Produktion von Werken, wie sie dafür unverzichtbar waren, dieses Handeln zu unterrichten und anzuleiten. In dieser langen Zeit von Kämpfen ist es gelungen, die *Idee* der *Philosophie* von Marx und auch einfach das *Bewusstsein* darüber, dass sie existiert und welche spezifische, unverzichtbare Funktion sie dafür hat, eben die Erkenntnisse, die jedem Handeln zu Grunde lagen, in ihrer Reinheit und Strenge, als solche bewahren und gegen alle Versuchungen und gegen alle Angriffe verteidigen zu können. Ich möchte dafür als Beweis nur diesen Aufschrei des wissenschaftlichen Bewusstseins anführen, den *Materialismus und Empiriokritizismus* darstellt – und darüber hinaus das gesamte Werk von Lenin, als ein permanent revolutionäres Manifest für die *Erkenntnis*, für die wissenschaftliche Theorie [als solche] – und eben dafür, „in der *Philosophie Partei zu ergreifen*“, dieses Prinzip, das alles beherrscht und das nichts anderes ist als das auf Äußerste zugespitzte Bewusstsein der Wissenschaftlichkeit in ihrer luziden und unbelehrbaren Strenge. Eben dieses ist uns gegeben worden und definiert heute, welche Aufgabe wir erfüllen müssen: Es geht um [vorliegende] *Werke*, von denen die einen durch die theoretische Praxis einer Wissenschaft produziert worden sind (und dabei in erster Linie um das *Kapital*) und die anderen von der ökonomischen und politischen Praxis (also von allen Transformationen, welche die Geschichte der Arbeiterbewegung in der Welt durchgesetzt hat) oder auch durch das Reflektieren über diese Praxis (in den ökonomischen, politischen und ideologischen Texten der größten unter den Marxisten). In diesen Werken ist nicht allein die marxistische Theorie der Geschichte zu finden, wie sie in der Theorie der kapitalistischen Produktionsweise enthalten ist, ebenso wie in allen Früchten der revolutionären Aktion. Auch die *philosophische* Theorie von Marx ist in ihnen

zu finden, die sie in ihrer Tiefe heimsucht und sie gelegentlich ohne ihr Wissen prägt – bis in die in ihrer *praktischen* Umsetzung unvermeidlichen [bloßen] Vermutungen hinein.

Als ich einst⁴⁰ die These vertreten habe, dass es nötig wäre, dieser *praktischen* Existenzweise der marxistischen Philosophie, welche [gleichsam] in eigener Person in der wissenschaftlichen Praxis der Analyse der kapitalistischen Produktionsweise, wie sie *Das Kapital* leistet, im praktischen Zustand existiert, sowie in der ökonomischen und politischen Praxis der Geschichte der Arbeiterbewegung, [endlich] die *theoretische Existenzform* zu geben, wie sie zur Erfüllung ihrer Bedürfnisse und zur Befriedigung unserer Bedürfnisse *unverzichtbar* ist, dann habe ich damit nichts anderes vorgeschlagen als [eben] eine Forschungsarbeit und eine Arbeit der kritischen Klärung, welche die eine [d.h. die theoretische Praxis] durch die andere [d.h. die politischen Praxis] hindurch untersucht, [dabei] das Wesen ihrer [jeweils] eigenartigen Seinsweise und die unterschiedlichen *Grade* dieser Existenz analysiert, d.h. eben diese unterschiedlichen *Werkstücke*, welche den Rohstoff unserer Reflexion bilden. Ich habe damit nichts anderes vorgeschlagen als eben die „*symptomale*“ *Lektüre* der Werke von Marx und des Marxismus, [eine Lektüre,] bei der diese Werkstücke sich wechselseitig erhellen, d.h. [es geht dabei um] die fortschreitende systematische Produktion dieses Widerscheins [*réflection*] der Problematik auf ihre Gegenstände, der sie sichtbar macht, und [damit] die Freilegung, [u. d.h.] die Produktion, der tiefsten Problematik ermöglicht, die [dann das] zu sehen erlaubt, was noch nicht anders existieren kann, als in [Gestalt einer derartigen] Anspielung oder [eben] im praktischen Vollzug⁴¹. Im Zusammenhang mit dieser Forderung habe ich [dann auch] den Anspruch erheben können, die spezifische theoretische Form der marxistischen Dialektik aus ihrer direkt politischen Existenzweise (als aktiver Politik: als der Politik des Revolutionsführers Lenin, wie er in der Revolution versunken war) *herauslesen* zu können; auf der Grundlage dieses Prinzips habe ich [dann auch] den Anspruch erheben können, den Text Mao Tse-tungs aus dem Jahre 1937 über den Widerspruch als eine reflektierte Beschreibung der Strukturen der marxistischen Dialektik in der politischen Praxis behandeln zu können. Aber diese *Lektüre* ist keineswegs – und sie konnte [dies auch] nicht sein – einfach die [hermeneutische] Lektüre eines „offen aufgeschlagenen Buches“ gewesen – oder auch nicht jene einfache Lektüre im Sinne einer „*Verallgemeinerung*“, auf die allzu oft die marxistische Philosophie reduziert wird, wobei sich unter dem Wort der

⁴⁰ [1963, dann wieder] in: Für Marx (2012), S. 202ff.

⁴¹ [In der 1. Auflage stattdessen das letzte Stück des Satzes: „als unsichtbar oder verwirrt“.]

Abstraktion, mit dem man sie belegt und dadurch bedeckt, nur die Bestätigung des religiösen bzw. empiristischen Mythos der Lektüre verbirgt: denn das Zusammentragen der von dieser [verallgemeinernden Lektüre] zusammengefassten Detaillektüren befreit uns keinen einzigen Augenblick von diesem Mythos. Unsere Lektüre war prinzipiell eine *doppelte* Lektüre, die aus einer anderen „symptomalen“ Lektüre hervorgegangen war, die in Gestalt einer *Frage* eine Antwort vergegenwärtigte, welche auf die dazugehörige abwesende Frage gegeben worden war.

Um diese Tatsache ganz klar auszusprechen: An die praktischen politischen Analysen, die Lenin uns in Bezug auf die Bedingungen der revolutionären Explosion von 1917 vorgelegt hat, konnte nur dadurch die Frage nach der *Spezifik* der marxistischen Dialektik herangetragen werden, dass von einer Antwort ausgegangen wurde, die [allerdings] unter dem Mangel litt, dass es dazu keine nahe liegende Frage gab, eine Antwort also, die in den Werkstücken des Marxismus, über die wir verfügen, an *einem anderen Ort* zu finden war: ganz genau nämlich die *Antwort*, durch die Marx erklärte, er habe die hegelsche Dialektik „*umgestülpt*“. Diese Antwort von Marx mit der „Umstülpung“ ist ihrerseits eine Antwort auf die (abwesende) Frage gewesen, worin [denn] die spezifische Differenz besteht, durch die sich die marxistische Dialektik von der hegelschen Dialektik unterscheidet. Nun ist aber diese Antwort durch die These von der „Umstülpung“ – ganz wie die Antwort der klassischen politischen Ökonomie durch „den Wert der Arbeit“ – insofern bemerkenswert, als in ihr ein innerer Mangel⁴² enthalten ist: Es genügt, die Metapher der Umstülpung [*renversement*⁴³] näher zu befragen, um festzustellen, dass sie nicht dazu in der Lage ist, sich auf ihrer eigenen Grundlage zu denken, dass sie daher zugleich anzeigt, dass außerhalb ihrer ein reales Problem besteht, eine wirkliche Frage zu untersuchen ist, die aber beide abwesend bleiben, und dass in ihr eine Leere besteht oder auch eine begriffliche Mehrdeutigkeit, welche dieser Abwesenheit entspricht – d.h. der Abwesenheit eines Begriffs hinter dem bloßen Wort. Dass ich diese Abwesenheit des Begriffs hinter der Anwesenheit eines Wortes als ein Symptom behandelt habe, hat mich dann auch auf den Pfad geführt, auf dem ich die Frage formulieren konnte, wie sie durch seine Abwesenheit implizit definiert worden war. Meine „Lektüre“ der Texte von Lenin – so unvollkommen und vorläufig sie auch geblieben ist – war nur

⁴² [In der 1. Auflage stattdessen: „ein Mangel, eine innere Leerstelle“.]

⁴³ [Für subtile metaphorologische Analysen der Differenzen von „Verkehrung“, „Umkehrung“ und „Umstülpung“, wie sie in Auseinandersetzung mit Althusser's Thesen etwa Hans-Friedrich Fulda (Thesen zu Dialektik als Darstellungsmethode (im „Kapital“ von Marx), in: Hegel-Jahrbuch 1974, hg. v. Wilhelm R. Beyer, Köln 1975, 204-210) vorgelegt hat, lässt diese übliche französische Übersetzung keinen Raum.]

unter der Bedingung möglich, an diese Texte eben die theoretische Frage zu stellen, auf die sie die Antwort bloß im [praktischen] Vollzug darstellten - auch wenn der Grad ihrer Existenz gänzlich anders blieb, als rein theoretisch (der diese Texte doch für praktische Zwecke die Struktur der Lage beschrieben, in der die sowjetische Revolution explodiert ist). Diese „Lektüre“ hat es uns [dann] ermöglicht, diese Frage zu präzisieren und die dadurch transformierte Frage auch noch an andere, nicht weniger symptomatische Texte zu stellen, die einen ganz davon verschiedenen Grad eigener Existenz besaßen: an den Text von Mao Tse Tung, aber zugleich auch an den methodologischen Text der *Einführung* von 1857 von Marx. Die Frage, die ich im Ausgang von der ersten Antwort rekonstruiert [forgé] hatte, ging daraus [, aus dieser Anwendung, dann] erneut transformiert hervor; und sie eignete sich dazu, [widerum] die Lektüre weiterer Werke möglich zu machen: heute eben *Das Kapital*. Aber auch an diesem Punkt unseres Vorgehens haben wir, um *Das Kapital* zu lesen, auf eine ganze Reihe von doppelten, d.h. „symptomalen“ Lektüren zurückgegriffen: Wir haben das Kapital auf eine Art und Weise gelesen, die eben das sichtbar zu machen vermag, was in ihm noch weiter an Unsichtbarem hatte existieren können; aber der Abstand, den diese „Lektüre“ einhielt, hat dann [widerum] auch das gesamte Feld der zweiten Lektüre erfasst, die wir – nach Maßgabe unserer eigenen Kräfte – gleichzeitig haben vollziehen können: einer Lektüre, die sich auf die *Jugendschriften* von Marx, insbesondere auf die *Manuskripte von 1844*, bezogen hat; und damit auf diejenige Problematik, welche den Hintergrund seiner [damaligen] Werke ausgemacht hat: die anthropologische Problematik Feuerbachs und die Problematik des absoluten Idealismus Hegels.

Wenn also damit die Frage der Philosophie von Marx, d.h. die Frage nach ihrer differenziellen Spezifik, aus dieser ersten Lektüre des *Kapital* auch nur minimal transformiert und präzisiert hervorgeht, dann müsste sie jedenfalls auch noch andere „Lektüren“ ermöglichen – zunächst weitere Lektüren des *Kapital*, deren Ergebnis erneute Präzisierungen dieser Differenz wären, und [dann] auch die Lektüre anderer Werke des Marxismus: beispielsweise die belehrte, informierte [instruierte] Lektüre der marxistischen philosophischen Texte (die aber in den unvermeidlichen Formen des ideologischen Kampfes befangen geblieben sind) wie der *Anti-Dühring*, und die *Philosophie der Natur* von Engels, sowie *Materialismus und Empirio-kritizismus* von Lenin (und dessen *Hefte über die Dialektik*); zum Beispiel auch die „Lektüre“ anderer praktischer Werkstücke des Marxismus, die es in unserer Welt so zahlreich gibt, wie sie in der historischen Wirklichkeit des Sozialismus sowie der jungen befreiten Länder existieren, die auf dem Weg zum

Sozialismus sind. Ich spreche mit voller Absicht erst so spät von diesen klassischen philosophischen Texten – aus dem einfachen Grunde nämlich, dass es nicht möglich war, diese klassischen Texte zu lesen, bevor nicht die wesentlichen Prinzipien der marxistischen Philosophie definiert werden konnten, d.h. bevor es nicht gelungen war, das unverzichtbare Minimum zu etablieren, welches die kohärente Existenz der marxistischen Philosophie, in ihrer Differenz zu jeder Art von philosophischer Ideologie, überhaupt erst möglich macht. Denn diese klassischen Texte sind keine Texte eines Forschungsprozesses, sondern Texte eines Kampfes. Und es war daher [bisher] nicht möglich, sie anders zu lesen, als im immer rätselhaft bleibenden Wortlaut ihrer ideologischen Ausdrucksweise, ohne zeigen zu können, warum dieser Ausdruck [der zugleich den Inhalt einer Forschung vermittelt,] notwendigerweise die *Form* dieses ideologischen Ausdrucks hatte annehmen müssen, und daher auch, ohne dazu in der Lage zu sein, diese Form in ihrem eigenen Wesen [analytisch] zu isolieren. Das gilt ebenso für die „Lektüre“ der noch theoretisch dunklen Werkstücke der Geschichte der Arbeiterbewegung, wie sie der „Personenkult“ oder auch der eine oder andere sehr schwerwiegende Konflikt darstellen, der unser gegenwärtiges Drama ausmacht: Diese „Lektüre“ wird vielleicht eines Tages möglich sein, wenn die Bedingung erfüllt werden kann, dass es uns gelungen ist, eben das zu identifizieren, was uns innerhalb der rationalen Werkstücke des Marxismus als Ressource dafür dienen kann, die für das Begreifen der Gründe dieser Unvernunft unverzichtbaren Begriffe zu produzieren.⁴⁴

Kann ich all das Voranstehende mit einem kurzen Wort zusammenfassen? Dieses Wort bezeichnet einen Zirkel: Eine philosophische Lektüre des *Kapital* ist nur möglich als eine Anwendung dessen, was der eigentliche Gegenstand unserer Untersuchung ist, nämlich der Philosophie von Marx. Dieser Zirkel ist epistemologisch nur dadurch möglich, dass die Philosophie von Marx in den Werken des Marxismus bereits existiert. Es geht also darum, etwas, das in einem gewissen Sinne bereits existiert, als solches hervorzubringen – im genauen Sinne dieses Wortes, das doch zu bedeuten scheint, das, was [verborgen ist, ins Offene zu bringen, was] latent ist, manifest werden zu lassen, und das zugleich auch besagt, etwas zu transformieren (, um einem vorher bereits existierenden Rohstoff die Form eines Gegenstandes zu geben, der auf einen

⁴⁴ Dasselbe gilt auch für die „Lektüre“ der neuen Werkstücke des Marxismus, die – in manchmal ganz überraschenden Formen – etwas Wesentliches enthalten, das zur Zukunft des Sozialismus gehört: [d.h.] in dem, was der Marxismus in den Avantgarde-Ländern der „Dritten Welt“ produziert, die für ihre Freiheit kämpft, von der Guerilla Vietnams bis nach Kuba. Es ist für uns lebenswichtig, dass wir lernen, [auch] diese Werke zu gegebener Zeit zu „lesen“.

Zweck hin ausgerichtet ist). Diese Produktion – im doppelten Sinne, der der Operation der Produktion notwendigerweise die Gestalt eines Zirkels gibt – ist die Produktion einer Erkenntnis. Die Philosophie von Marx in ihrer Spezifität zu begreifen, heißt also, das Wesen der Bewegung als solcher zu begreifen, durch die diese Erkenntnis produziert wird, oder eben ihre Erkenntnis als Produktion zu begreifen.

10.

An dieser Stelle ist der einzige Anspruch, den wir erheben können, jetzt auf den Punkt zu bringen, welche theoretische Einsicht uns unsere Kapitallektüre verschafft hat. Genau wie diese Darstellungen nur eine erste Lektüre vollziehen, in Bezug auf die zweifellos jetzt verständlich wird, warum wir sie in ihrer zögerlichen Form wiedergegeben haben, sind auch die genaueren Bestimmungen, die wir jetzt geben, [gleichsam] nur der erste Strich zu etwas⁴⁵, das immer noch nur eine bloße Skizze sein kann.

Einen Punkt von prinzipieller Bedeutung haben wir allerdings, meine ich, bereits klargemacht. Wenn es keine unschuldige Lektüre gibt, so heißt das, dass jede Lektüre in ihrer Art zu lesen und in den von ihr befolgten Regeln nichts weiter vollzieht, als das zu reflektieren, was für sie wirklich verantwortlich ist: die Auffassung von Erkenntnis, durch die sie, indem diese Auffassung ihrem Gegenstand zugrunde liegt, zu eben dem gemacht wird, was sie ist. Wir haben dies bereits bemerkt, als wir auf die „expressive“ Lektüre eingingen, auf diese Lektüre, die gleichsam unter offenem Himmel und mit offenem Visier die Essenz in der Existenz findet: und wir haben den Verdacht geschöpft, dass sich hinter dieser totalen Präsenz, in der jede Undurchsichtigkeit zunichte wird, [in Wirklichkeit] die Dunkelheit des religiösen Phantasmas der Transparenz der Epiphanie verbirgt – [und damit] deren Modell einer privilegierten Fixierung: auf den LOGOS und auf seine SCHRIFT. Dass wir uns der beruhigenden Faszination dieses Mythos verweigert haben, hat uns dann einen anderen Zusammenhang erkennen lassen, [dessen Erkenntnis] mit Notwendigkeit die neue Lektüre als solche artikulieren muss, wie sie Marx uns vorschlägt – [eine neue Lektüre], die auf einer neuen *Auffassung von der Erkenntnis* beruht.

⁴⁵ [In der 1. Auflage andere Formulierung dieses Halbsatzes: „die in dem, was wir gesehen haben, noch als Unschärfes und Unentschiedenes eben das zum Ausdruck bringen, was nicht gesehen werden konnte – so wie diese genaueren Bestimmungen nur der erste Strich einer Zeichnung sind, die“.]

Wir werden uns aber, um diese [neue Auffassung] aus der bestmöglichen Perspektive in den Blick zu nehmen, noch einen weiteren Umweg erlauben. Auch ohne die Absicht, Auffassungen von der Erkenntnis, deren historisches Verhältnis noch nicht untersucht worden und schon gar nicht systematisch dargestellt worden ist, unter denselben Begriff zu fassen, müssen wir aber dennoch die Auffassung, welche der religiösen Lektüre zugrunde liegt, wie sie uns verboten ist, in die Nähe einer ebenso lebendigen Auffassung rücken, die allem Anschein nach deren profane Umschreibung darstellt: *der empiristischen Auffassung der Erkenntnis*. Wir verwenden diesen Ausdruck in seiner allerweitesten Bedeutung, denn diese Auffassung kann sowohl einen rationalistischen wie einen sensualistischen Empirismus umfassen und man findet sie selbst im Denken Hegels am Werke, das man mit gutem Recht in dieser Hinsicht – und sogar mit [ausdrücklicher] Zustimmung Hegels – als die Versöhnung der Religion mit ihrer profanen „Wahrheit“ betrachten kann.⁴⁶

Die empiristische Auffassung von der Erkenntnis lässt in einer besonderen Form den Mythos wieder auferstehen, an dem wir Anstoß genommen haben. Um das richtig zu verstehen, müssen wir die wesentlichen Prinzipien der theoretischen Problematik, welche dieser Auffassung zugrunde liegt, als solche bestimmen. Die empiristische Auffassung der Erkenntnis stellt einen Prozess auf die Bühne, der zwischen einem gegebenen Objekt und einem gegebenen Subjekt abläuft. Auf dieser Ebene ist dann der Status dieses Subjekts (ob es sich um ein psychologisches, um ein historisches Subjekt handelt oder auch nicht) und dieses Objektes (ob es diskontinuierlich oder kontinuierlich, beweglich oder festgestellt ist) ganz unwichtig: Dieser Status ist nur dafür von Bedeutung, die *Variationen* der basalen Problematik näher zu definieren, wie sie uns hier allein interessiert. Ein gegebenes, also dem Erkenntnisprozess vorgängiges Subjekt und ein ebensolches Objekt definieren bereits als solche ein bestimmtes grundlegendes theoretisches Feld, das wir jetzt – auf diesem Stand der Entwicklung – aber noch nicht als *empiristisch* bezeichnen können. Es ist die besondere Art des Erkenntnisprozesses [, die hier unterstellt wird],

⁴⁶ Diese weite Verwendung des Begriffs erfolgt unter der Voraussetzung, dass es bei diesem Verständnis von Empirismus durchaus möglich ist, den sensualistischen Empirismus des 18. Jahrhunderts unter diesem Begriff zu fassen. Wenn dieser Letztere in seinem Realobjekt die Erkenntnis nicht immer auf die eben beschriebene Art und Weise realisiert, wenn er unter gewissen Gesichtspunkten die Erkenntnis als von einer Geschichte produziert begreift, so 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. Auf dieser Grundlage gilt das eben über die Struktur des wirklichen Verhältnisses der Erkenntnis zu ihrem realen Objekt Gesagte ebenso für das Verhältnis der Erkenntnis zur wirklichen Geschichte in der Ideologie des 18. Jahrhunderts.

anders formuliert, ein bestimmtes Verhältnis, durch das die Erkenntnis als solche definiert wird, durch die sie [diese Auffassung] sich als empiristisch kennzeichnen lässt, in Funktion des *Realobjektes*, als dessen Erkenntnis sie behauptet wird.

Nach empiristischer Auffassung besteht der gesamte Erkenntnisprozess in der Tat in derjenigen Operation des Subjektes, die als *Abstraktion* bezeichnet wird. Erkennen bedeutet [demgemäß], aus dem realen Objekt sein Wesen zu abstrahieren – und der Besitz dieses Wesens durch das Subjekt wird dann als Erkenntnis bezeichnet. Was auch immer die besonderen Variationen sein mögen, denen dieser Abstraktionsbegriff unterworfen werden könnte, jedenfalls definiert er immer eine invariante Struktur, welche den spezifischen Indikator des Empirismus bildet. Die empiristische Abstraktion, welche aus dem gegebenen Realobjekt sein Wesen herauszieht, ist eine *reale Abstraktion*, die das Subjekt in den Besitz des *realen* Wesens bringt. Wir werden gleich sehen, dass die Wiederholung der Kategorie des *Realen* in jedem Moment des Prozesses für die empiristische Auffassung kennzeichnend ist. Was bedeutet eine *reale* Abstraktion wirklich? Sie gibt Rechenschaft von etwas, das zu einer wirklichen Tatsache erklärt wird: das Wesen wird aus den wirklichen Objekten in dem realen Sinne einer Extraktion abstrahiert [, d.h. herausgezogen] – ganz genau so, wie man sagen kann, aus einer Erd- oder Sandschicht, in der es enthalten ist, werde das Gold herausgezogen (abgezogen⁴⁷ bzw. von ihr abgetrennt). Genauso wie das Gold vor seiner Extraktion als ein noch nicht von seinem Gestein getrenntes Gold in eben diesem Gestein existiert, so existiert auch das Wesen des Realen als reales Wesen *in* dem Realen, das es enthält. Die Erkenntnis ist demgemäß eine Abstraktion im [lateinischen] Wortsinne, d.h. die Extraktion des Wesens aus dem Realen, das es enthält und das es verbirgt, indem es dieses einschließt. Dabei ist das Verfahren, das diese Extraktion erlaubt (ob dies etwa auf dem Vergleich zwischen Objekten, [oder] auf ihrem Sich-Aneinander-Reiben, das die sie einschließende Schicht abbaut usf. beruht) ebenso unwichtig wie [Auffassungen von der] Gestalt des Realen – also ob dieses als aus ganz unterschiedenen Individuen zusammengesetzt begriffen wird, von denen jedes gleichsam unterhalb ihrer Unterschiedlichkeit dasselbe Wesen enthält, oder ob es als ein einziges Individuum aufgefasst wird. In allen diesen Fällen geht es um diese *Trennung*, durch die im Realen selbst das Wesen des Realen von dem Gestein geschieden wird, das das Wesen in sich verbirgt – und diese Trennung zwingt uns, als Bedingung der Möglichkeit

⁴⁷ [Im Französischen „extrait“/„abstrait“ – Althusser spielt hier mit der auf das Lateinische zurückführbaren Wortähnlichkeit.]

dieser Operation, sowohl davon eine ganz besondere Vorstellung auf, was das Reale ist, als auch davon, was seine Erkenntnis sein kann.

Das Reale: es ist genauso strukturiert wie das Gestein – jene Muttererde, die in ihrem Inneren [etwa] ein Korn reinen Goldes enthält – d.h. es ist aus zwei realen Wesenheiten zusammengesetzt, aus einem reinen Wesen und einem unreinen, aus dem Gold und aus dem Gestein; oder wenn man diese Ausdrucksweise (in hegelschen Begriffen) vorzieht, aus dem Wesentlichen und dem Unwesentlichen. Das Unwesentliche kann die Form der Individualität (diese bestimmte Frucht, diese besonderen Früchte) oder der Materialität (alles dessen, was nicht „Form“ oder eben Wesen ist) annehmen, oder auch des „Nichts“ bzw. irgendeiner anderen Bestimmung – das ist nicht weiter wichtig. Es geht einfach um die Tatsache, dass das reale Objekt in sich selbst ganz wirklich zwei real unterschiedene Teile enthält: das Wesen und das Unwesentliche. Das gibt uns das folgende erste Ergebnis an die Hand: Die Erkenntnis (die nichts anderes ist als das wesentliche Wesen) ist wirklich im Realen als eines seiner Teile enthalten, nämlich *in* dem anderen Teil des Realen, in dem unwesentlichen Teil. *Die Erkenntnis*: Ihre einzige Funktion besteht darin, innerhalb des Objektes diese beiden Teile voneinander zu trennen, wie sie in ihm existieren: das Wesentliche vom Unwesentlichen – was durch besondere Verfahrensweisen geleistet wird, deren Zielsetzung eben darin besteht, das *unwesentliche Reale zu eliminieren* (durch eine ganze Skala von Verfahren des Aussonderns, Siebens, Abschabens und Abreibens, die nacheinander zur Anwendung kommen), um schließlich das Erkenntnissubjekt nur noch dem zweiten Teil des Realen gegenüberstehen zu lassen, welcher sein Wesen ist, das selbst real ist. Das liefert uns ein zweites Ergebnis: Die Operation der Abstraktion – in allen ihren Verfahren der Säuberung – ist nichts weiter als ein Verfahren der Reinigung und der Eliminierung *eines Teils des Realen, um den anderen Teil isoliert darzustellen*. Auf diese Art und Weise hinterlassen diese Verfahren in dem extrahierten Teil keinerlei Spur, jegliche Spur ihrer Operation wird mit dem Teil des Realen selbst eliminiert, auf deren Eliminierung sie zielen.

Dennoch lässt sich etwas finden, in dem diese Realität der Arbeit der Eliminierung repräsentiert ist, allerdings keineswegs, wie man glauben könnte, im *Ergebnis* dieser Operation – denn dieses Ergebnis besteht in nichts anderem als dem realen reinen und unverfälschten Wesen –, sondern in den Bedingungen dieser Operation, ganz genau in der *Struktur des realen Objektes*, aus dem die Operation der Erkenntnis das reale Wesen herausziehen soll. Das reale Objekt ist unter dieser

Zielsetzung mit eine ganz besonderen Struktur ausgestattet. Auf diese Struktur sind wir in unserer Untersuchung bereits gestoßen, aber jetzt kommt es darauf an, sie als solche zu verdeutlichen. Diese Struktur bezieht sich genau genommen auf die *jeweilige Position*, welche die beiden Teile, die das Reale konstituieren, im Realen einnehmen: der unwesentliche und der wesentliche Teil. Der unwesentliche Teil macht das gesamte *Äußere* des Objektes aus, stellt seine *sichtbare Oberfläche* dar, während der wesentliche Teil den *inneren* Teil des realen Objektes ausmacht, seinen *unsichtbaren* Kern. Das Verhältnis des Sichtbaren zu dem Unsichtbaren ist damit identisch mit dem Verhältnis des Äußeren zu dem Inneren, mit dem Verhältnis der Gesteinsschicht zu der von ihr eingeschlossenen Goldader. Wenn das Wesen nicht unmittelbar *sichtbar* ist, dann liegt das daran, dass es von dem Gestein des *Unwesentlichen* eingeschlossen ist – der starken Bedeutung, dass es vollständig von ihm verdeckt und eingehüllt ist. Darin besteht die gesamte Spur der Operation der Erkenntnis – aber sie ist *realisiert* in den jeweiligen Positionen des Unwesentlichen und des Wesentlichen im Realobjekt als solchem; damit haben wir auch zugleich die Begründung für die Notwendigkeit der Operation der realen Extraktion bzw. für die Verfahren des Abbeizens, welche für die Entdeckung des Wesens unverzichtbar sind. Entdeckung ist dabei ganz wörtlich, im realen Sinne, zu verstehen: es geht darum, alles das abzutragen, was verdeckt oder verhüllt, genauso wie man die Schale abschält, welche die Mandel bedeckt, die Haut abzieht, die eine Frucht bedeckt, den Schleier beiseite zieht, der das Mädchen, die Wahrheit, Gott oder auch die zu schaffende Statue⁴⁸ verhüllt, usw. Mir geht es nicht etwa darum, in diesen konkreten Beispielen den Ursprung dieser Struktur zu suchen, ich zitiere sie nur als prägnante Spiegelmetaphern, in denen alle Philosophien des Sehens ihre Selbstgenügsamkeit gerne widergespiegelt bzw. reflektiert haben. Ist es jetzt wirklich noch nötig, zu zeigen, dass die empiristische Auffassung der Erkenntnis wie mit ihrem Doppelgänger von der Problematik der religiösen Vision des Wesens in der Transparenz des Existenz abhängig bleibt? Die empiristische Auffassung kann als eine Variante der Auffassung [der Erkenntnis] als ein Sehen begriffen werden, mit dem einfachen Unterschied, dass die Transparenz in ihr nicht von vornherein gegeben ist, sondern von sich selbst eben genau durch diesen *Schleier* abgetrennt ist, durch diese Gesteinsschicht der Unreinheit, des Unwesentlichen, welche uns das Wesen entzieht, und welche

⁴⁸ Ich erfinde hier nichts und treibe auch kein Spiel: Michelangelo hat eine ganze Ästhetik der künstlerischen Produktion entwickelt, die nicht darauf begründet ist, die wesentliche Forderung im Ausgang von der Materie des Marmors zu produzieren, sondern darauf, die Formlosigkeit zu *zerstören*, welche im Stein die herauszulösende Form als solche vor dem ersten Hammerschlag [des Bildhauers] verhüllt. Damit wird eine Praxis der ästhetischen Produktion auf die Grundlage eines empiristischen Realismus der *Extraktion* [des Wesens aus der Materie] gestellt.

die Abstraktion durch ihre Techniken der Trennung und Säuberung beiseite räumt, um uns dergestalt die reale Präsenz des reinen und nackten Wesens verfügbar zu machen, dessen Erkenntnis dann nur noch ein einfaches Sehen ist.

Betrachten wir jetzt diese *Struktur* der empiristischen [Auffassung von] Erkenntnis aus einem kritischen Abstand. Wir können sie als eine Auffassung charakterisieren, welche die Erkenntnis des realen Objektes als solche als einen *realen Teil* des zu erkennenden realen Objektes denkt. Es macht nichts weiter aus, dass von diesem Teil gesagt wird, er sei wesentlich, innerlich und verborgen, daher auf den ersten Blick unsichtbar, deswegen wird er doch um nichts weniger, bis in seine Eigenschaften hinein, als ein wirklicher Teil vorgestellt, der die Realität des realen Objektes zusammen mit seinem unwesentlichen Teil mit ausmacht. Was hier die *Erkenntnis* ausmacht, d.h. die ganz besondere Operation, die in Bezug auf das zu erkennende reale Objekt ausgeführt wird, ist nicht etwa nichts, sondern fügt dem existierenden realen Objekt ganz im Gegenteil *eine neue Existenzweise* hinzu: Eben die Existenz seiner Erkenntnis (zum Beispiel zumindest der begriffliche Diskurs, ob nun in seiner mündlichen oder schriftlichen Gestalt, der diese Erkenntnis in Form einer Botschaft ausspricht, welche also diese Erkenntnis ausmacht, die sich aber außerhalb dieses Objektes vollzieht – da sie die Tat eines aktiven Subjektes ist); diese ist ganz und gar in die Struktur des realen Objektes eingeschrieben, nämlich in der Form des Unterschiedes zwischen dem Unwesentlichen und dem Wesen, der Oberfläche und dem Untergrund [bzw.] zwischen dem Äußeren und dem Inneren! Die Erkenntnis ist also bereits wirklich in dem realen Objekt gegenwärtig, das sie erkennen soll – in der Form der Anordnung und Unterscheidung seiner beiden realen Teile! Die Erkenntnis ist dort in ihrer Gesamtheit real gegenwärtig: nicht nur ihr Objekt, welches derjenige reale Teil ist, der als Wesen bezeichnet wird, sondern auch ihre Operation, die darin besteht, den Unterschied und die jeweilige Position [zu erfassen], die wirklich zwischen den beiden Teilen des realen Objektes existiert, von denen der eine (das Unwesentliche) den äußeren Teil bildet, welche den anderen (das Wesen oder auch den inneren Teil) verbirgt und einschließt.

In dieser Verankerung [investissement] der Erkenntnis, die als ein realer Teil des realen Objektes begriffen wird, [der] innerhalb der realen Struktur des realen Objektes [existiert], besteht die spezifische Problematik der empiristischen Auffassung von der Erkenntnis. Es genügt bereits, sie ganz streng bei ihrem Begriff zu nehmen, um daraus schon wichtige

Schlussfolgerungen ziehen zu können – die können selbstverständlich darüber hinausgehen, was diese Auffassung uns [selber] *sagt*, denn wir nehmen ihr Geständnis als solches entgegen, das eben darin liegt, was sie *tut*, gerade indem sie es leugnet. Ich kann hier nicht einmal auf die geringste dieser Schlussfolgerungen näher eingehen, die aber ganz leicht zu entwickeln sind, insbesondere in Bezug auf die Struktur des Sichtbaren und des Unsichtbaren, die sich hier bereits als besonders wichtig vorahnen lässt. Ich möchte nur beiläufig festhalten, dass die Kategorien des Empirismus sich im Herzen der Problematik der klassischen Philosophie befinden – und dass die Anerkennung dieser Problematik, in ihren [unterschiedlichen] Variationen, einschließlich derjenigen, die [gegenüber dieser Problematik] taub geblieben sind bzw. sie leugnen, dazu in der Lage ist, dem Projekt einer Geschichte der Philosophie ein für diese Periode wesentliches Prinzip zu verschaffen, auf dessen Grundlage es erst möglich wird, deren Begriff zu konstruieren; dass diese Problematik, die vom 18. Jahrhundert Lockes und Condillacs als solche offen eingestanden wurde – so paradox dies auch erscheinen mag – auch noch in der hegelschen Philosophie ganz tief gegenwärtig ist. Und dass Marx aus Gründen, wie wir sie analysieren, dazu gezwungen war, sich ihrer zu bedienen, um den Mangel eines Begriffs zu denken, dessen Wirkungen er jedoch bereits produziert hatte bzw. um die (abwesende) Frage, d.h. eben ihren Begriff, zu formulieren, auf die er dennoch in seinen Analysen des *Kapital* die Antwort gegeben hatte bzw. dass diese Problematik durchaus ihre Verwendungsweise durch Marx überlebt hat, in der er sie faktisch umdrehte, sie verdrehte und sie transformierte, auch wenn er weiterhin auf ihre Terminologie (Erscheinung und Wesen, Äußeres und Inneres, das *innere* Wesen der Dinge, die erscheinende Bewegung und die wirkliche Bewegung usf.) zurückgegriffen hat. Und [schließlich noch,] dass wir diese Problematik in vielen Textpassagen von Engels und Lenin am Werk finden, die ihre Gründe dafür hatten, in ideologischen Auseinandersetzungen darauf zurückzugreifen, in denen es darauf ankam, auf brutale Angriffe des Gegners unverzüglich zu reagieren und auf einem von diesem gewählten Terrain dessen Waffen und dessen Schläge, d.h. seiner Argumente und seine *ideologischen* Begriffe, gegen ihn zu wenden.

Ich möchte hier nur auf dem folgenden, ganz genau bestimmten Punkt bestehen: auf dem *Wortspiel* nämlich, das dieser Auffassung zugrunde liegt und das sich auf den Begriff des Realen bezieht. Denn man kann einer ersten Annäherung in der Tat diese empiristische Auffassung von der Erkenntnis durch ein *Wortspiel* über das „Reale“ kennzeichnen: Wir haben doch gerade gesehen, dass die gesamte Erkenntnis – ebenso sehr ihr eigentümliches Objekt (das Wesen des

realen Objekts) wie auch die Unterscheidung zwischen dem realen Objekt, auf das sich gemäß dieser Auffassung die Operation der Erkenntnis bezieht, und dieser Operation der Erkenntnis [als solcher], also diejenige Unterscheidung, die *den Ort* als solchen bezeichnet, an dem die Operation der Erkenntnis stattfindet – , [im Realen existiert]; oder wir haben gerade gesehen, dass das Objekt als Operation der Erkenntnis in seiner Unterschiedenheit vom realen Objekt, dessen Erkenntnis zu produzieren diese Operation beansprucht, [beide] mit vollem Recht als der realen Struktur des realen Objektes zugehörig behauptet und gedacht werden. Für die empiristische Auffassung von der Erkenntnis ist damit die Erkenntnis insgesamt *im Realen* verankert [investiert] und die Erkenntnis erscheint damit niemals als etwas Anderes denn als ein *internes Verhältnis innerhalb seines realen Objektes, zwischen den real unterschiedenen Teilen dieses realen Objektes*. Wenn man sich diese grundlegende Struktur klar vorstellt, dann kann sie uns den Schlüssel für ganz vielfältige Situationen [*circonstances*] liefern – insbesondere, um die theoretischen Geltungsgründe der modernen Form des Empirismus zu beurteilen, wie sie uns unter dem unschuldig klingenden Titel einer Modelltheorie⁴⁹ entgegentreten, von der ich gezeigt zu haben hoffe, dass sie Marx von Grund auf fremd ist. Noch weiter von uns entfernt, aber sehr viel näher bei Marx, [d.h.] bei Feuerbach und bei dem Marx der Werke des Einschnitts (*Feuerbach-These[n]*, *Deutsche Ideologie*), kann uns [die Einsicht in] diese grundlegende Struktur dazu dienen, dieses unaufhörliche Wortspiel über das „Reale“ und das „Konkrete“ als ein solches zu begreifen, das einer ganzen Serie von Mehrdeutigkeiten zugrunde liegt, deren Konsequenzen wir uns heute mit Verspätung ausgesetzt sehen.⁵⁰

⁴⁹ Man sollte beachten, dass ich hier von der Modelltheorie ausschließlich als *Ideologie der Erkenntnis* spreche, um deren Zurückweisung es mir geht. In dieser Hinsicht bleibt sie [immer] eine besondere Gestalt der empiristischen Auffassung von der Erkenntnis. Diese Verwerfung hat allerdings nicht die Konsequenz, eine andere Bedeutung und eine andere Verwendung der Kategorie des „Modells“ als solche zu verurteilen – genau diejenige Bedeutung [nämlich], welche wirklich einer technischen Verwendung von „Modellen“ entspricht, wie man dies bei vielen Gelegenheiten in der technischen Praxis der Planung in den sozialistischen Ländern beobachten kann. Das „Modell“ ist dann ein *technisches Mittel* dazu, unterschiedliche Daten zusammenzustellen, um dadurch ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Damit ist der Empirismus des „Modells“ an seinem richtigen Ort, genau dort, wo er hingehört: nicht in der Theorie der Erkenntnis sollen der praktischen Anwendung, d.h. im Bereich der Technik einer Verwirklichung bestimmter Zielsetzungen im Ausgang von bestimmten Daten, auf der Grundlage bestimmter Erkenntnisse, die von der Wissenschaft der politischen Ökonomie geliefert werden. In einem geflügelten Wort, das unglücklicherweise in der Praxis nicht das von ihm verdiente Echo gefunden hat, hat Stalin es verboten, die politische Ökonomie mit der Wirtschaftspolitik zu verwechseln bzw. die Theorie mit ihrer technischen Anwendung. Die empiristische Auffassung des Modells als Ideologie der Erkenntnis bezieht aus der Verwechslung zwischen dem *technischen Instrument*, wie es das Modell wirklich ist, und dem Begriff der Erkenntnis alle die [falschen] Evidenzen, welche es braucht, um seine betrügerischen Ansprüche [imposture] vorzubringen.

⁵⁰ Die genialen Irrtümer der Kritik der Grundlagen der Psychologie von Politzer beruhen zum großen Teil auf den ideologischen Funktionen des nicht kritisch behandelten Begriffs des „Konkreten“: Es ist kein Zufall, wenn *Politzer* [in der ersten Auflage nicht kursiv] sich dazu in der Lage gesehen hat, das Aufkommen der „konkreten Psychologie“ zu proklamieren, ohne dass auf diese Proklamation jemals ein Werk gefolgt wäre[, das dieses Programm eingelöst

Ich werde allerdings jetzt nicht diesen Weg der Kritik einschlagen, der sicherlich ganz wunderbar fruchtbar ist. Ich lasse diesem Wortspiel seine Konsequenzen und überlasse deren Widerlegung der zunehmenden Wachsamkeit unserer Zeit. Ich möchte hier an das Wortspiel als solches herankommen.

Dieses Wortspiel spielt mit einer Unterscheidung, die es [als solche] beseitigt und deren Leichnam es zugleich verschwinden lässt. Schauen wir uns etwas genauer an, auf welchen Namen das Opfer dieses subtilen Mordes hört. Wenn der Empirismus das Objekt der Erkenntnis als das Wesen bezeichnet, dann gesteht er damit etwas Wichtiges ein, das er [allerdings] in demselben Augenblick verleugnet: Er gesteht ein, dass das Objekt der Erkenntnis nicht identisch ist mit dem realen Objekt, denn er erklärt, dass es bloß einen Teil des realen Objektes ausmacht. Aber er leugnet zugleich das, was er 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] des realen Objektes. In dem Eingeständnis der Analyse gibt es zwei unterschiedene Objekte, das reale Objekt, das „außerhalb des Subjektes existiert, unabhängig vom Prozess der Erkenntnis“ (Marx) und das Objekt der Erkenntnis (das Wesen des realen Objektes), das eindeutig von dem realen Objekt unterschieden ist. In der Leugnung der Analyse gibt es dann nur noch ein einziges Objekt: das reale Objekt. Daraus können wir legitimerweise den [folgenden] Schluss ziehen: Das wirkliche Wortspiel hat uns selber darüber getäuscht, wo sein Ort ist, was sein Träger* ist und in welchem Wort sich das derart zweideutig Verortete finden lässt. Das wirkliche Wortspiel bezieht sich gar nicht auf das Wort „*real*“, das nur zu seiner Maskierung dient, sondern es bezieht sich auf das Wort „*Objekt*“. Es geht [also] gar nicht darum, das Wort *real* nach dem an ihm

hätte]. Die ganze Überzeugungskraft des Ausdrucks „konkret“ hat sich wirklich in dessen kritischem Gebrauch erschöpft, ohne dazu in der Lage zu sein, auch nur die mindeste Erkenntnis zu begründen, die ja immer nur in der „Abstraktion“ von Begriffen existieren kann. Schon bei Feuerbach konnte man dies beobachten, der sich ganz verzweifelt darum bemüht hat, sich von der Ideologie zu befreien, indem er sich auf das „Konkrete“ berief, d.h. auf den ideologischen Begriff der Konfusion von Erkennen und Sein: Die Ideologie kann ganz offensichtlich nicht die Befreiung von der Ideologie leisten. Dieselbe Verwechslung, dasselbe Wortspiel, findet man dann wieder bei allen Interpreten von Marx, die sich auf seine Jugendwerke beziehen und sich auf den „realen“ Humanismus bzw. auf den „konkreten“ Humanismus oder auch den „positiven“ Humanismus als theoretische Grundlage seines Denkens berufen. Es ist wahr, dass es dafür Entschuldigungsgründe gibt: die gesamte Ausdrucksweise von Marx selber [nämlich], der in den Werken des Einschnitts (*Thesen über Feuerbach, Deutsche Ideologie*) durchaus vom Konkreten, und vom Realen gesprochen hat, von „konkreten, realen Menschen“ usf. Aber die Werke des Einschnitts sind selber noch in der Zweideutigkeit einer *Negation* befangen, die noch selber dem Universum der Begriffe angehört, die sie verwirft, ohne in einer adäquaten Form die neuen und positiven Begriffe formuliert haben zu können, welche sie [doch] in sich trägt (vgl. *Für Marx*, [28-29]).

begangenen Mord zu befragen, sondern vielmehr darum, dies für das Wort „Objekt“ zu tun. Für den *Begriff* des Objektes muss [also] die [zugrundeliegende] Unterscheidung produziert werden, um sie aus der betrügerischen Einheit des *Wortes* „Objekt“ zu befreien.

11.

Damit begeben wir uns auf einen Weg, der uns – ich würde sagen, *fast* ohne unser Wissen, denn wir haben noch gar nicht wirklich darüber nachgedacht – von zwei Philosophen gebahnt worden ist, die [bereits] der Geschichte angehören: von Spinoza und von Marx. Spinoza hatte uns allerdings bereits darauf hingewiesen, dass das *Objekt* der Erkenntnis – oder das Wesen – an sich absolut unterschieden und verschieden von dem *realen Objekt* war, und er war damit dem entgegengetreten, was man doch wohl als den latenten dogmatischen Empirismus des cartesianischen Idealismus bezeichnen muss. Denn – um sein berühmtes Wort zu wiederholen – man darf die beiden folgenden Objekte nicht miteinander verwechseln: die *Idee* des Kreises, welche das *Objekt* der Erkenntnis ist, und den Kreis als solchen, der das *reale Objekt* ist. Marx hat seinerseits, im 3. Abschnitt der *Einleitung von 1857* [Grundrisse, 21- 29, insb. 22; MEW 13, 615-642“, insb. 632f.] diese Unterscheidung in aller Deutlichkeit wieder aufgegriffen.

Marx verwirft die hegelianische Konfusion, die in der Identifikation des realen Objektes mit dem Objekt der Erkenntnis, des realen Prozesses mit dem Prozess des Erkennens, besteht: „Hegel geriet daher auf die Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden, und aus sich selbst sich bewegenden Denkens zu fassen, wähen die Methode vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, es als ein geistig Konkretes zu reproduzieren.“ („*Einleitung*“, in: Grundrisse, 22 / in der MEW als „*Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie*“⁵¹, MEW 13, 632⁵²). Diese Vermischung, der Hegel dann die Form eines absoluten Idealismus der Geschichte verleiht, ist grundsätzlich nichts weiter als eine Variation derjenigen Vermischung, welche die Problematik des Empirismus als solche kennzeichnet. Marx vertritt gegen diese Vermischung [beider Objekte] die Unterscheidung zwischen dem realen Objekt (dem konkret Realen, der realen Totalität, die „nach wie vor außerhalb des Kopfes* in seiner [des realen Subjektes] Selbständigkeit besteht“ bleibt, vor und nach der Produktion der Erkenntnis (Grundrisse, 22 / MEW 13, 633) und dem

⁵¹ [Althusser schreibt daher hier irreführenderweise „Zur Kritik...“, wo er sich doch auf die mit den Grundrissen veröffentlichte „*Einleitung*“ bezieht.]

⁵² [Verweis auf die deutsche Ausgabe als „Dietz, 257“ bei Althusser]

Objekt der Erkenntnis, welches ein Produkt des Denkens ist, das es in sich selber als ein Gedankenkonkretum*, als eine Gedankentotalität*, hervorbringt, d.h. als ein *Objekt des Denkens*, das absolut von dem realen Objekt, dem konkreten Realen, der realen Totalität, verschieden [distinct] ist, in Bezug auf die uns doch das Konkrete des Denkens, die Totalität des Denkens, die Erkenntnis verschafft. Marx geht noch weiter und zeigt, dass diese Unterscheidung sich nicht allein auf diese beiden Objekte bezieht, sondern auch noch für die ihnen eigentümlichen Prozesse ihrer Produktion gilt. Während sich die Produktion eines realen Objektes, einer bestimmten konkret-realen Totalität (zum Beispiel einer gegebenen historischen Nation) ganz und gar innerhalb des Realen vollzieht – und sich gemäß der realen Ordnung der *realen* Genese ([etwa] der Ordnung der Abfolge der Momente einer historischen Genese) verwirklicht, vollzieht Produktionsprozess des Objekts der Erkenntnis vollzieht sich ganz und gar innerhalb der Erkenntnis und wird gemäß *einer anderen Ordnung* verwirklicht, in welcher die gedachten Kategorien, die die realen Kategorien reproduzieren, *nicht denselben* Platz einnehmen, der ihnen in der Ordnung der realen historischen Genese zukommt, sondern ihnen werden gänzlich davon unterschiedene Orte zugewiesen, die ihnen aufgrund ihrer Funktion im Prozess der Produktion des Objekts der Erkenntnis zu kommen.

Schenken wir all diesen Themen noch einen Moment unsere Aufmerksamkeit.

Wenn Marx uns sagt, dass sich der Prozess der Produktion der Erkenntnis – und damit auch der Produktion ihres Objektes, das von dem realen Objekt verschieden ist, welches sie sich doch, genau genommen, im Modus der Erkenntnis aneignen will – ganz und gar innerhalb der Erkenntnis, im „Kopf“ oder auch im Denken, vollzieht, dann fällt er damit nicht einmal eine Sekunde lang in einen Idealismus des Bewusstseins, des Geistes oder des Denkens. 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 gegenüber stünde; dieses Denken ist genauso wenig das Vermögen eines psychologischen Objektes, auch wenn menschliche Individuen seine Handlungsträger bilden. Dieses Denken ist das historisch konstituierte System eines Denkapparates, das auf den natürlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit begründet 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. Als ein solches ist dieses Denken konstitutiv durch

eine Struktur bestimmt, in der eine „Verbindung*“ zwischen dem Typus von Objekt (als Rohstoff [matière première]) besteht, an dem es arbeitet, den ihm zur Verfügung stehenden theoretischen Produktionsmitteln (seine Theorie, seine Methode und seine experimentelle oder anderswie eingesetzte Technik) und den historischen Verhältnissen (die zugleich theoretisch, ideologisch und gesellschaftlich sind), unter denen es produziert. Dieses [jeweils historisch] definierte System von Bedingungen der theoretischen Praxis weist jeweils den einzelnen denkenden Subjekten (Individuen) ihren Ort und ihre Funktion im Prozess der Produktion von Erkenntnissen zu. Dieses System der theoretischen Produktion, als ein ebenso materielles wie „geistiges“ System, dessen Praxis ihren Grund in den bestehenden ökonomischen, politischen und ideologischen Praktiken hat und mit ihnen verknüpft [articulée] ist, indem ihm diese direkt oder indirekt das Wesentliche seines „Rohstoffes“ liefern, besitzt [als solches] eine bestimmte objektive Realität. Diese bestimmte Realität legt die Rolle und Funktionen des „Denkens“ der einzelnen Individuen fest, welche nur diejenigen „Probleme“ als solche „Denken“ können, die bereits als solche gestellt sind oder doch gestellt werden können. Ganz so, wie die Struktur einer ökonomischen Produktionsweise die Arbeitskraft der unmittelbaren Produzenten ans Werk setzt, so setzt diese Realität deren „Denkkraft“ ans Werk, wenn auch auf eine ihr eigentümliche Weise. Wir sind damit weit davon entfernt, dass das „Denken“ ein der materiellen Welt entgegengesetztes Wesen, das Vermögen eines „reinen“ transzendentalen Subjektes oder aber eines „absoluten Bewusstseins“ wäre – das heißt von diesem Mythos, den der Idealismus als Mythos hervorbringt, um sich darin wiederzuerkennen und darauf zu begründen. Das „Denken“ ist eine reales System eigener Art, das sich auf die reale Welt einer gegebenen historischen Gesellschaft gründet und mit ihr verknüpft ist, sowie in bestimmten Verhältnissen zur Natur steht, [also] ein spezifisches System, das durch die Bedingungen seiner Existenz und seiner Praxis definiert ist, d.h. durch eine eigentümliche Struktur, einen bestimmten Typus der „Verbindung“, welche zwischen dem ihm eigentümlichen Rohstoff (dem Objekt der theoretischen Praxis), den ihm eigentümlichen Produktionsmitteln und den Verhältnissen besteht, die sie zu den anderen Strukturen der Gesellschaft unterhält.

Vorausgesetzt, dass man überhaupt dazu bereit ist, in Betracht zu ziehen, dass es nötig ist, das „Denken“ auf diese Weise zu definieren – also diesen sehr allgemeinen Ausdruck, dessen Marx sich an dieser von uns untersuchten Stelle bedient –, lässt sich mit dem allerbesten Recht behaupten, dass die Produktion der Erkenntnis, wie sie die eigentümliche Leistung der theoretischen Praxis darstellt, einen Prozess konstituiert, der sich ganz und gar innerhalb des

Denkens vollzieht – ganz so, wie wir auch sagen können, dass sich – mutatis mutandis – der Prozess der ökonomischen Produktion ganz und gar innerhalb der Ökonomie vollzieht, auch wenn er (eben aufgrund der spezifischen Bestimmungen ihrer Struktur) notwendige Verhältnisse zur Natur impliziert, sowie zu den anderen (rechtlich-politischen und ideologischen) Strukturen, welche zusammengenommen die globale Struktur einer Gesellschaftsformation ausmachen, die zu einer bestimmten Produktionsweise gehört. Es ist also ganz richtig*, zu sagen, wie Marx das tut, dass „die konkrete Totalität als Gedankentotalität, als ein Gedankenkonkretum, in fact⁵³ ein Produkt* des Denkens*, des Begreifens* ist“ (Grundrisse, 22 / MEW 13, 632). Und es ist völlig legitim, sich die theoretische Praxis, d.h. die Arbeit des Denkens an seinem Rohstoff (als dem Gegenstand, den es bearbeitet) als „eine Verarbeitung*⁵⁴ von Anschauung* und Vorstellung* in Begriffe*“(ebd.) vorzustellen.⁵⁵

Ich habe an anderer Stelle⁵⁶ zu zeigen versucht, dass jener Rohstoff, den die Produktionsweise der Erkenntnis verarbeitet, d.h. [genau] das, was Marx hier als Anschauung* und als Vorstellung* bezeichnet, [also] der Stoff, wie er angeschaut und repräsentiert wird, entsprechend dem Entwicklungsstand der Erkenntnis in ihrer Geschichte ganz unterschiedliche Formen hat annehmen müssen – dass also beispielsweise zwischen dem Rohstoff, wie ihn Aristoteles bearbeitet hat, und dem Rohstoff, wie ihn Galileo, Newton und Einstein bearbeitet haben, eine beträchtliche Entfernung liegt, dass aber doch *dieser Rohstoff ganz streng zu den Produktionsbedingungen jeglicher Erkenntnis gehört*. Ich habe ebenfalls zu zeigen versucht, dass man es – auch wenn es jedem klar ist, dass dieser Rohstoff, in dem Maße wie ein Zweig der Erkenntnis Fortschritte macht, immer weiter *aus- und durchgearbeitet* [élaborée] wird, wenn der Rohstoff einer entwickelten Wissenschaft also ganz offensichtlich nichts mehr mit der „reinen“ sinnlichen Anschauung oder mit der einfachen „Vorstellung“ zu tun hat, und man als Gegenstück dazu, 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] mit einer Struktur von „Anschauung“ oder „Vorstellung“, in der in einer eigentümlichen „Verbindung*“ zugleich sinnliche „Elemente“, technische Elemente und ideologische Elemente

⁵³ [Althusser's Rückübersetzung lautet „in der Tat“.]

⁵⁴ [Althusser übersetzt „transformation“.]

⁵⁵ [Marx setzt hier noch hinzu: „Das Ganze, wie es im Kopfe als Gedankenganzes erscheint, ist ein Produkt des denkenden Kopfes, der sich die Welt in der ihm einzig möglichen Weise aneignet“. (ebd.)]

⁵⁶ Für Marx, [194-195].

miteinander verknüpft. [Mit dem Ergebnis,] dass die Erkenntnis niemals, wie dies der Empirismus es geradezu verzweifelt haben möchte, einem *reinen Objekt* gegenüber steht, welches dann mit dem *realen Objekt* identisch wäre, in Bezug auf das die Erkenntnis doch eben – dessen Erkenntnis zu produzieren bestrebt ist. Die Erkenntnis, die ihr „Objekt“ bearbeitet, bearbeitet demnach nicht das *reale* Objekt, sondern den ihr eigentümlichen Rohstoff, der im strengen Sinne des Ausdrucks *ihr „Objekt“* ([den Gegenstand] der Erkenntnis) bildet und der sich, schon seit den allerrohesten Formen von Erkenntnis, von dem *realen Objekt* unterscheidet – denn dieser Rohstoff ist immer schon, in dem starken Sinne, den Marx diesem Begriff im *Kapital* gibt, ein *Rohmaterial* [eines besonderen menschlichen Arbeitsprozesses], d. h. ein schon bearbeiteter Stoff, der bereits genau dadurch transformiert ist, dass ihm die komplexe (sinnliche - technische - ideologische) Struktur aufgezwungen ist, die ihn als ein *Objekt der Erkenntnis* konstituiert – und sei es auch in seinen noch allerrohesten Formen: nämlich als einen Gegenstand, den die Erkenntnis [weiter] transformieren wird, dessen *Formen* sie im Prozess seiner weiteren Entwicklung modifizieren wird, um [dadurch wiederum] Erkenntnisse zu produzieren, die [dann] unaufhörlich *transformiert* werden, die aber dabei niemals aufhören, sich auf ihr Objekt als auf ein Objekt der Erkenntnis zu beziehen.

12.

Es wäre erst einmal tollkühn, sich hier noch weiter vorzuwagen. Der formale Begriff von Produktionsbedingungen der theoretischen Praxis allein kann uns nicht die spezifizierten Begriffe verschaffen, die es uns dann erlauben würden, eine Geschichte der theoretischen Praxis zu erarbeiten – und erst recht nicht die Geschichte der unterschiedlichen Zweige der theoretischen Praxis (der Mathematik, Physik, Chemie, Biologie, der Geschichte und der anderen „Humanwissenschaften“ [sciences humaines]). Um über den einfachen formalen Begriff der Struktur der theoretischen Praxis, d.h. der Produktion von Erkenntnissen, hinaus zu kommen, müssen wir den Begriff der Geschichte der Erkenntnis [als solchen] ausarbeiten und dabei Begriffe für die unterschiedlichen theoretischen Produktionsweisen erarbeiten (die Begriffe für die theoretischen Produktionsweisen der Ideologie und der Wissenschaft) sowie auch die eigentümlichen Begriffe für die unterschiedlichen Zweige der theoretischen Produktion und die zwischen ihnen bestehenden Beziehungen (die unterschiedlichen Wissenschaften und die spezifischen Typen ihrer Abhängigkeit, Unabhängigkeit und Verknüpfung in Bezug auf

einander). Diese Arbeit der theoretischen Ausarbeitung setzt eine Untersuchung voraus, die mit sehr langen Atem unternommen wird und die sich auf die wertvollen Arbeiten wird stützen müssen, die bereits in den klassischen Feldern der Wissenschaftsgeschichte und der Epistemologie existieren. Es geht also um eine Untersuchung, die sich den gesamten Rohstoff an „Tatsachen“ aneignet, wie sie für dieses Feld bereits gesammelt worden sind oder noch zu sammeln bleiben, und zugleich auch die in diesen Bereichen bereits erzielten theoretischen Ergebnisse. Allerdings wird es nicht ausreichen, diese „Tatsachen“, diese „empirischen“ Daten, als solche zu sammeln, welche – außer in einigen höchst bemerkenswerter Ausnahmefällen⁵⁷ – uns im Allgemeinen nur in der Form einfacher Zeitfolgen oder Chroniken angeboten werden, d.h. [zumindest] in der Form einer ideologischen Auffassung von der Geschichte, wenn nicht sogar unter dem Apriori einer Geschichtsphilosophie. Eines derartiges bloßes Sammeln kann nicht ausreichen, um eine Geschichte der Erkenntnis zu erarbeiten, deren Begriff vielmehr zunächst als solcher – zumindest in einer vorläufigen Form – konstruiert werden muss, damit es [überhaupt] möglich wird, sie in Angriff zu nehmen. Wenn wir also im Verlauf der folgenden Darstellungen derart viel Aufmerksamkeit und Mühe darauf verwenden, die Begriffe zu klären, unter denen Marx die allgemeinen Bedingungen der ökonomischen *Produktion* denkt, sowie auch diejenigen Begriffe, in denen das marxistische Denken seine Theorie der Geschichte denken muss, so ist dies nicht allein in unserer Absicht begründet, die marxistische Theorie des *ökonomischen* Bereichs [*région*] der kapitalistischen Produktionsweise vollständig zu durchdringen, sondern es zielt vielmehr darauf, soweit dies irgend möglich ist, die Grundbegriffe (den Begriff der *Produktion*, den der *Struktur* einer Produktionsweise, den Begriff der *Geschichte*) zu präzisieren, deren formelle Ausarbeitung in gleicher Weise für die marxistische Theorie der Produktion von Erkenntnis und für deren Geschichte unverzichtbar ist.

Schon jetzt können wir damit beginnen, uns eine Vorstellung von dem Weg zu machen, auf den sich diese Untersuchungen begeben und den sie weiterverfolgen werden. Dieser Weg führt uns zu einer Revolutionierung der traditionellen Auffassung von der Wissenschaftsgeschichte, die auch heute noch zutiefst von der Ideologie der Aufklärungsphilosophie durchdrungen ist, d.h. von einem teleologischen und daher idealistischen Rationalismus. Bei uns kommt der Verdacht auf – und wir können dies auch bereits in Bezug auf eine gewisse Anzahl von bereits untersuchten Beispielfällen beweisen –, dass die Geschichte der Vernunft weder eine lineare Geschichte einer

⁵⁷ In Frankreich gehören hierher die Arbeiten von Koyré, Bachelard, Cavaillès, Canguilhem und Foucault.

kontinuierlichen Entwicklung ist, noch auch in ihrer Kontinuität die Geschichte der fortschreitenden Manifestation oder Bewusstwerdung einer VERNUNFT ist, die als solche bereits in der Keimform ihrer Ursprünge vollständig anwesend wäre, was dann ihre Geschichte bloß noch ans Tageslicht brächte. Wir wissen, dass dieser Typus von Geschichte und von Rationalität nichts weiter ist als der Ausdruck der retrospektiven Illusion in Bezug auf ein bereits gegebenes historisches Ergebnis, welche ihre Geschichte in einer „vollendeten Zukunft“ schreibt – und also ihren Ursprung als Vorwegnahme ihres Endziels begreift. Die Rationalität der Aufklärungsphilosophie, der Hegel die systematische Form einer Entwicklung des Begriffs gegeben hat, ist nichts weiter als eine ideologische Auffassung sowohl der Vernunft, als auch ihrer Geschichte. Die wirkliche Geschichte der Entwicklung der Erkenntnis scheint uns heute ganz anderen Gesetzen zu unterliegen als jener teleologischen Hoffnung auf den [geradezu] religiösen Triumph der Vernunft. Wir beginnen heute, diese Geschichte als eine Geschichte zu begreifen, die von radikalen Diskontinuitäten markiert [*scandée*] ist (beispielsweise wenn sich eine neue Wissenschaft aus dem Hintergrund früherer ideologischer Formationen herauslöst), in der tief greifende Umgestaltungen stattfinden, welche dann – auch wenn sie die Kontinuität der Existenz von Regionen der Erkenntnis beachten (und auch dies ist nicht immer der Fall) – durch ihren Bruch die Herrschaft einer neuen Logik einleiten, die *ganz wörtlich den Platz der alten Logik einnimmt* - und weit davon entfernt ist, bloß deren einfache Entwicklung, deren „Wahrheit“ oder auch bloß deren „Umwälzung“ zu sein.

[Diese reale Geschichte] verpflichtet uns dazu, auf jegliche Teleologie der Vernunft zu verzichten und das historische Verhältnis eines Ergebnisses zu seinen Bedingungen als ein Produktionsverhältnis zu begreifen und nicht als ein Verhältnis des Ausdrucks: also als etwas, dass wir mit einem Wort bezeichnen können, das mit dem klassischen System der Kategorien unvereinbar ist und also die Ersetzung dieser Kategorien als solcher verlangt – nämlich [mit dem Wort von] *der Notwendigkeit ihrer Kontingenz*. Um diese Notwendigkeit zu durchdringen, müssen wir die ganz besondere und sehr paradoxe Logik als solche begreifen, welche zu dieser *Produktion* führt, d.h die Logik der Produktionsbedingungen von Erkenntnissen – ganz gleich, ob diese nun zur Geschichte eines noch ideologischen Zweiges der Erkenntnis gehören, ob sie zu einem Zweig der Erkenntnis gehören, der sich als Wissenschaft zu konstituieren versucht, oder zu einem, der sich bereits als Wissenschaft etabliert hat. Auf diesem Gebiet erwarten uns durchaus [noch] einige Überraschungen – wie beispielsweise diejenigen, die uns die Arbeiten von Georges

Canguilhem⁵⁸ über die Geschichte der Produktion des Begriffs des Reflexes berichtet haben, der nämlich keineswegs, wie jeglicher Anschein (u. d.h. in der Tat die herrschende ideologische Auffassung) uns zu glauben veranlasste, aus einer idealistischen Philosophie heraus entstanden ist, sondern durchaus auf der Grundlage einer vitalistischen Philosophie.⁵⁹ Oder diejenigen, die wir Michel Foucault zu verdanken haben, in denen er nämlich die merkwürdige Herausbildung jener komplexen kulturellen Formation untersucht hat, die sich im 17. und 18. Jahrhundert in einer ganzen Reihe von medizinischen, juristischen, religiösen moralischen und politischen Praktiken und Ideologien um den überdeterminierten Ausdruck des „WAHNSINNS“ herum zu einer Konfiguration [combinaison] herausgebildet hat, deren interne Anordnungen und deren Sinn in Funktion von Veränderungen des Orts und der Rolle dieser Ausdrücke, im allgemeineren Zusammenhang der ökonomischen, politischen, rechtlichen und ideologischen Strukturen ihrer Zeit variieren.⁶⁰ Oder auch diejenigen, die wir wiederum Foucault verdanken, der uns bewiesen hat, welche Gesamtheit von anscheinend ganz heterogenen Bedingungen in der Tat, am Ende einer mühsamen „Arbeit des Positiven“ zur Produktion von etwas geführt hat das uns [heute] als völlig selbstverständlich erscheint: zur Beobachtung des Kranken durch den „Blick“ der klinischen Medizin.⁶¹

Man muss hier nicht bis zur der theoretisch wesentlichen und praktisch entscheidenden Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Ideologie vordringen, um sich vor dogmatischen und szientistischen Versuchungen bewahren zu können, welche sie [die Wissenschaft ganz] direkt bedrohen; denn wir müssen [erst noch] bei dieser Arbeit der Untersuchung und begrifflichen Erfassung lernen, diese Unterscheidung nicht auf eine Weise zu verwenden, welche [dann] die Ideologie der Aufklärungsphilosophie wiederherstellt, sondern wir müssen ganz im Gegenteil die Ideologie, welche etwa die Vorgeschichte einer Wissenschaft ausmacht, als [Gegenstand einer] reale[n] Geschichte behandeln, die ihre eigenen Gesetze besitzt und sie damit als wirkliche Vorgeschichte [ernst nehmen], deren reale Konfrontation mit anderen technischen Praktiken oder auch mit anderen ideologischen oder wissenschaftlichen Errungenschaften in einer spezifischen theoretischen Lage [conjoncture] dann dazu in der Lage war, das Auftreten einer Wissenschaft zu produzieren – nicht als [vorgegebene] Zielsetzung dieser Entwicklung, sondern als deren

⁵⁸ [in der 1. Auflage auch an dieser Stelle Erwähnung von Michel Foucault.]

⁵⁹ Georges Canguilhem, *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris 1955

⁶⁰ Michel Foucault, *Histoire de la Folie [sic] à l'âge classique*, Paris 1961.

⁶¹ Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris 1963 [in der 1. Auflage irrtümlich „1964“].

überraschender Abschluss. Dass wir dadurch genötigt sind, das Problem der Bedingungen für den „epistemologischen Bruch“ [als solches] zu stellen, wie er am Anfang jeder Wissenschaft steht, d.h., um die klassische Terminologie wieder aufzunehmen, das Problem der Bedingungen der wissenschaftlichen Entdeckung – und dass von uns darüber hinaus noch verlangt wird, dieses Problem auch *in Bezug auf Marx* zu stellen, in eben diesem Maße vervielfältigen sich unsere Aufgaben. Dass wir uns bei Gelegenheit der Untersuchung dieses Problems dazu veranlasst sehen, das Verhältnis zwischen der Wissenschaft und der Ideologie, aus der sie erwächst und die sie weiterhin mehr oder minder stumm in ihrer Geschichte begleitet, auf eine ganz neue Weise zu denken; dass eine derartige Untersuchung uns mit der Tatsache konfrontiert, dass jegliche Wissenschaft in ihrem Verhältnis zu Ideologie, aus der sie hervorgeht, allein als „Wissenschaft der Ideologie“⁶² gedacht werden kann – alles das könnte uns in Verwirrung stürzen, wenn wir uns nicht vorher bereits darüber vergewissert hätten, worin [eigentlich der Sache nach] das Objekt[, der Gegenstand,] der Erkenntnis besteht [*de la nature de l'objet de la connaissance*], der nämlich in dem Moment, in dem sich die Wissenschaft konstituiert, welche aus einem derartigen Gegenstand auf die sie definierende Weise die Erkenntnis produziert, nur in der Form der Ideologie existieren kann. Alle diese Beispiele zusammengenommen vermitteln uns eine erste Vorstellung von der neuen Auffassung der Geschichte der Erkenntnis, wie wir sie werden produzieren müssen – und sie verschaffen uns auch einen Eindruck vom Ausmaß der historischen Forschungsarbeit und der theoretischen Ausarbeitung, die uns erwarten.

13.

Damit komme ich zu einer zweiten entscheidenden Bemerkung von Marx. Der Text der *Einleitung von 1857*, der streng zwischen realen Objekt und dem Objekt der Erkenntnis unterscheidet, unterscheidet ebenso die entsprechenden Prozesse und – was von entscheidender Bedeutung ist – er macht deutlich, dass in der Genese dieser beiden Prozesse ein Unterschied der *Ordnung* besteht. Um dies in einer anderen Sprache zu formulieren, wie sie im *Kapital* immer wieder verwendet wird: Marx erklärt, dass die Ordnung welche zwischen den *gedachten* Kategorien im Prozess der Erkenntnis herrscht, nicht mit der Ordnung zusammenfällt, wie sie im Prozess der realen historischen Genese der *realen* Kategorien herrscht. Diese Unterscheidung betrifft offenbar eine derjenigen Fragen, die in Bezug auf das *Kapital* am meisten diskutiert

⁶² Pierre Macherey: „À propos de la rupture“, in: La nouvelle Critique, Mai 1965, 136-140.

worden sind, ganz unmittelbar: nämlich die Frage, ob zwischen der so genannten „logischen“ *Ordnung* (oder der Ordnung der „Ableitung“ der Kategorien im *Kapital*) und der *realen* „historischen“ *Ordnung* eine Identität besteht. Den meisten Interpreten gelingt es nicht mit dieser Frage wirklich „fertigzuwerden“, weil sie sich nämlich nicht darauf einlassen, sie [überhaupt erst] in adäquaten Begriffen zu *stellen*, d.h. auf dem Feld der für [die Behandlung] diese[r] Frage erforderlichen *Problematik*. Oder sagen wir dasselbe noch einmal in einer anderen Form, die uns inzwischen vertraut sein dürfte: *Das Kapital* gibt uns eine ganze Reihe von *Antworten* in Bezug auf die Identität und die Nichtidentität der „logischen“ mit der „historischen“ Ordnung. Diese Antworten beziehen sich aber nicht auf eine ausdrücklich gestellte Frage. In dieser Hinsicht stellen Sie uns vor die Frage nach ihrer Frage d.h. sie fordern uns dazu heraus, die nicht formulierte Frage als solche zu formulieren, auf die diese Antworten⁶³ eine Antwort geben. Es ist ganz klar, dass diese Frage das Verhältnis zwischen der logischen Ordnung und der historischen Ordnung betrifft – aber indem wir diese Wörter verwenden, bleiben wir dabei stehen, die Ausdrücke zu wiederholen, in denen die Antworten formuliert sind. Denn in letzter Instanz wird das Stellen (daher auch die Produktion) der Frage immer dadurch bestimmt, wie das Feld der Problematik definiert wird, auf dem diese Frage (dieses Problem) gestellt werden muss. Nun stellen [aber] die meisten Interpreten diese Frage auf dem Felde einer empiristischen Problematik oder auch (was im strengen Sinne deren „Umkehrung“ darstellt) auf dem Felde einer *hegelianischen Problematik*, indem sie im ersten Fall zu beweisen versuchen, dass die „logische“ Ordnung, eben weil sie ihrem Wesen nach mit der *in* der Realität existierenden realen Ordnung identisch ist, nichts anderes tun kann, als der realen Ordnung zu folgen; und indem sie im zweiten Fall [zu beweisen versuchen], dass die reale Ordnung, weil sie ihrem Wesen nach mit der „logischen“ identisch ist, dass also die reale Ordnung welche doch nichts anderes ist als die reale Existenz der logischen Ordnung, der logischen Ordnung folgen muss. In beiden Fällen sind die Interpreten dazu gezwungen bestimmten Antworten von Marx Gewalt an zu tun, die ganz offensichtlich ihre Vermutungen widersprechen. Ich schlage [jetzt] vor, diese Frage (dieses Problem) nicht auf dem Feld einer ideologischen Problematik [als solche] zu stellen, auf dem Feld der marxistischen theoretischen Problematik der Unterscheidung zwischen dem realen Objekt und dem Objekt der Erkenntnis – zwar indem wir zur Kenntnis nehmen, dass sich aus dieser Unterscheidung von Objekten eine radikale Unterscheidung ergibt zwischen der Ordnung des Auftretens der „Kategorien“ in der Erkenntnis auf der einen Seite und ihrem Auftreten in der

⁶³ [Althusser schreibt hier versehentlich „questions“, also "Fragen", das wäre aber sinnlos.]

historischen Wirklichkeit auf der anderen Seite. Es reicht schon, das behauptete Problem des *Verhältnisses* zwischen der Ordnung der realen historischen Genese und der Ordnung der Entwicklung der Begriffe im wissenschaftlichen Diskurs [überhaupt] auf dem Felde dieser Problematik (einer radikalen Unterscheidung zwischen diesen beiden Ordnungen) zu stellen, um zu dem Schluss zu kommen, dass sich dabei um ein *imaginäres* Problem handelt.

Diese [Interpretations-] Hypothese erlaubt es uns, die unterschiedlichen Antworten, wie sie Marx uns liefert, als solche ernstzunehmen – das heißt zugleich die Fälle der Entsprechung und die Fälle der Nicht-Entsprechung zwischen der „logischen“ und der „realen“ Ordnung – wenn es denn wahr ist, dass es zwischen den unterschiedlichen Momente in dieser beiden verschiedenen Ordnungen keine *eineindeutige Entsprechung* geben kann. Wenn ich sage, dass die Unterscheidung zwischen dem realen Objekt und dem Objekt der Erkenntnis zum Verschwinden des (empiristischen oder absolut-idealistischen) ideologischen Mythos von der eineindeutigen Entsprechung zwischen den Beziehungselementen dieser beiden Ordnungen führt, dann meine ich damit *jede Form* einer solchen eineindeutigen Entsprechung zwischen den Beziehungselementen dieser beiden Ordnungen, *selbst eine umgekehrte*: denn auch eine umgekehrte Entsprechung ist immer noch eine Entsprechung zwischen jeden einzelnen Beziehungselement gemäß einer gemeinsamen Ordnung (während sich allein das Vorzeichen verändert). Ich erinnere hier an dieser letztere Hypothese, weil diese von della Volpe und seiner Schule zu einer wesentlichen Vorbedingung nicht nur für das Verständnis der Theorie des *Kapital*, sondern auch für das der marxistischen „Theorie der Erkenntnis“ erklärt worden ist.

Diese Interpretation stützt sich auf einige Formulierungen von Marx, deren deutlichste sich in der *Einführung von 1857* findet: „Es wäre also untubar und falsch, die ökonomischen Kategorien in der Folge aufeinander folgen zu lassen, in der sie historisch die bestimmenden waren. Vielmehr ist ihre Reihenfolge bestimmt durch die Beziehung, die sie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft aufeinander haben, und die genau das umgekehrte⁶⁴ von dem ist, was als ihre naturgemäße erscheint oder der Reihe der historischen Entwicklung entspricht.“ Grundrisse, 28 / MEW 13, 638).

Gestützt auf diesen Gedanken der Umkehrung*, dieser „Verkehrung“ des Sinnes kann dann die logische Ordnung für eine [geradezu] Element für Element umgekehrte historische Ordnung

⁶⁴ [von Althusser im frz. Text auf Deutsch angeführt.]

erklärt werden. Ich verweise zu diesem Punkt auf den Kommentar von Rancière⁶⁵. Der unmittelbar anschließende Text von Marx lässt im Übrigen keinerlei Zweideutigkeit fortbestehen, denn wir lernen aus ihm, dass diese Debatte über eine direkte oder eine umgekehrte Korrespondenz der einzelnen Elemente beider Ordnungen gar nichts mit dem untersuchten Problem zu tun hat: „Es handelt sich nicht um das Verhältnis, das die ökonomischen Verhältnisse in der Aufeinanderfolge verschiedener Gesellschaftsformen historisch einnehmen. [...] Sondern um ihre Gliederung innerhalb der modernen bürgerlichen Gesellschaft.“ (Grundrisse, 28 / MEW 13, 638). Es geht ganz genau um diese *Gliederung**⁶⁶, um diese artikulierte-Gedanken-Totalität, die in der Erkenntnis als Gegenstand der Erkenntnis produziert werden muss, um zur Erkenntnis der realen *Gliederung**, der realen-artikulierten-Totalität, zu gelangen, welche die Existenz der bürgerlichen Gesellschaft ausmacht. Die Ordnung, innerhalb derer die *Gliederung** des Gedankens produziert wird, ist [selbst] eine spezifische Ordnung, die Ordnung der theoretischen Analyse, wie sie Marx in *Das Kapital* durchführt, als solche, [als] Ordnung der Verbindung, der „Synthese“ zu derjenigen Begriffe, die zur Produktion jenes Gedanken-Ganzen, jenes Gedankenkonkretums, erforderlich sind, das die [gesamte] Theorie des *Kapital* ist.

Die Ordnung, in der diese Begriffe miteinander in der Analyse verknüpft werden ist die Ordnung der wissenschaftlichen Beweisführung von Marx: Es gibt keinen direkten, kein eindeutigen Zusammenhang [rapport] mit der Ordnung [der Reihenfolge], in der die eine oder der Kategorie in der Geschichte aufgetreten ist. Es kann hier durchaus zu vorläufigen Begegnungen kommen, zu Wegstücken, auf denen die Abfolge anscheinend in ihrem Rhythmus durch dieselbe Ordnung bestimmt ist, wenn dies ist weit davon entfernt, die Existenz einer solchen Entsprechung zu beweisen oder auch eine Antwort auf die Frage nach der Entsprechung zu liefern, sondern diese Formulierung stellen eine *andere Frage*. Man muss auf die Theorie der Unterscheidung der beiden Ordnungen zurückgreifen, um zu untersuchen, ob es auch nur legitim ist, diese Frage zu stellen (was keineswegs sicher ist: *Es kann [doch durchaus] sein, dass diese Frage gar keinen Sinn hat – und wir haben umfassende Gründe für unsere Überzeugung, dass dies in der Tat der Fall ist*). Marx geht dann, ganz im Gegenteil, dass über, nicht ohne eine gewisse Boshaftigkeit zu zeigen, dass die reale Ordnung im Widerspruch zu logischen Ordnung steht – und wenn er

⁶⁵ [s. u., (S. ##)]

⁶⁶ [von Althusser mit einem Klammerhinweis als „artikulierte Kombination“ übersetzt.]

gelegentlich seine Ausdrucksweise so weit zuspitzt, dass er sagt, zwischen diesen beiden Ordnungen bestehe ein *umgekehrtes* Verhältnis, dann können wir diese Formulierung nicht wörtlich nehmen und als einen *Begriff* auffassen, d.h. als eine streng formulierte Behauptung, deren Sinn sich nicht allein schon daraus ergibt, dass sie als solche geäußert worden ist, sondern aus ihrer wohlbegründeten [à plein droit] Zugehörigkeit zu einem bestimmten [défini] theoretischen Feld. Die Beweisführung von Rancière zeigt im Gegenteil, dass bei dem Ausdruck „Umkehrung“ auch in diesem Fall, ganz wie in so manchen anderen Fällen, in *Das Kapital* eine *analogische* Verwendungsweise vorliegt, die nicht theoretisch streng ist – d.h. ohne die Art von Strenge, wie sie uns die theoretische Problematik *auflegt*, die der gesamten Analyse von Marx zugrunde liegt, und die es vorab identifiziert und definiert zu haben gilt, um die legitimen Geltungsansprüche oder die Schwächen eines *Ausdrucks* [terme] oder auch eines Satzes beurteilen zu können. Es wäre ganz leicht, diese Beweisführung auf alle Textstücke auszuweiten, durch die eine Interpretation im Sinne der *umgekehrten eineindeutigen Entsprechung* zwischen den Elementen beider Ordnungen nahe gelegt wird.

14.

Ich komme jetzt also auf den eigentümlichen Charakter zurück, welchen die Ordnung der Begriffe in der Darstellung der Analyse von Marx besitzt, d.h. in seiner *Beweisführung*. Zu sagen, dass diese Ordnung der Begriffe (oder auch die „logische“ Ordnung) – deren Elemente nicht in einem eineindeutigen Verhältnis zu denen der historischen Ordnung stehen – eine *spezifische* Ordnung bildet, ist das eine; darüber hinaus ist es aber auch noch erforderlich, den Grund für diese Spezifik zu begreifen, d.h. darüber Rechenschaft zu geben, worin denn eigentlich diese Ordnung als Ordnung besteht [*la nature de cet ordre comme ordre*]. Diese Frage zu stellen, das heißt ganz offensichtlich, die Frage nach der *Form der Ordnung* aufzuwerfen, wie sie in einem bestimmten, gegebenen Moment der Geschichte der Erkenntnis aufgrund des jeweils existierenden Typus von Wissenschaftlichkeit erforderlich ist – oder auch, wenn man diese Formulierung vollzieht, aufgrund der Normen der theoretischen Geltung, wie sie in der Wissenschaft in ihrer eigenen Praxis als *wissenschaftlich* anerkannt werden. Das ist ein Problem von großer Tragweite und von beträchtlicher Komplexität, dessen Lösung die Klärung einer gewissen Anzahl von vorgängigen theoretischen Problemen voraussetzt. Das wesentliche

Problem, das die Voraussetzung der Frage nach dem existierenden Typus von *Beweiskräftigkeit* bildet, ist das Problem der Geschichte der Produktion der *unterschiedlichen* Formen, in denen die theoretische Praxis (indem sie Erkenntnisse produziert, welche nun „ideologisch“ oder „wissenschaftlich“ sein mögen) die einzufordernden Normen ihrer Gültigkeit anerkennt. Ich mache den Vorschlag, diese Geschichte als Geschichte des *Theoretischen* als solchen zu bezeichnen – oder auch als Geschichte der Produktion (oder Transformation) eben dessen, was in einem gegebenen Moment der Geschichte der Erkenntnis für die *theoretische Problematik* konstitutiv ist, auf welche alle existierenden Kriterien der theoretischen Gültigkeit zurückbezogen werden, also diejenigen Formen, welche dafür erforderlich sind, der Ordnung eines theoretischen Diskurses *die Kraft und die Geltung einer Beweisführung* zu verleihen. Diese Geschichte des *Theoretischen*, der Strukturen dessen, was es als Theoretisches ausmacht [*théoricité*], und der Formen der theoretischen Unbestreitbarkeit [*apodicticité*], muss erst [noch] als solche konstituiert werden. Und auch hierzu steht uns, wie Marx es in dem Moment formuliert hat, als er sein Werk in Angriff nahm, „eine enorme Literatur“⁶⁷ zur Verfügung. Aber man darf nicht die oft sehr wertvollen Elemente, über die wir [bereits] verfügen (insbesondere in Gestalt der Geschichte der Philosophie, die als eine Geschichte der „Theorie der Erkenntnis“ bearbeitet worden ist), damit verwechseln, dass sie in eine [adäquate] theoretische Form gebracht worden wären, was eben gerade voraussetzt, dass die entsprechende Theorie produziert, worden wäre.

Ich habe diesen Umweg nur gemacht, um wieder auf Marx zurückzukommen – und zwar um zu sagen, dass der apodiktische Charakter der Ordnung seines theoretischen Diskurses (oder auch die „logische“ Ordnung der Kategorien in *Das Kapital*) allein vor dem Hintergrund einer Theorie der *Geschichte des Theoretischen* [als solcher] gedacht werden kann. Und zwar einer Theorie der Geschichte des Theoretischen, welche herausarbeitet, welches wirkliche Verhältnis zwischen den Formen der Beweisführung im theoretischen Diskurs des *Kapital* auf der einen Seite und denjenigen Formen der theoretischen Beweisführung auf der anderen Seite existieren, welche [im Verhältnis zu Marx] zeitgenössisch sind und ihm nahe stehen. Unter diesem Gesichtspunkt ist die vergleichende Untersuchung von Marx und Hegel ein weiteres Mal unerlässlich. Aber damit ist unser Gegenstand noch keineswegs erschöpft. Denn wir treffen [im marxschen Text] oft auf Hinweise darauf, dass Marx sich unaufhörlich auf andere Formen der Beweisführung bezieht als

⁶⁷ [Zitat nicht aufgefunden.]

diejenigen des philosophischen Diskurses⁶⁸: Marx greift *auch* auf Formen der Beweisführung zurück, die er der *Mathematik*, der *Physik*, der *Chemie*, der *Astronomie* usw. entlehnt wie werden daher von Marx selbst beständig auf den komplexen und originellen Charakter der Ordnung der Beweisführung hingewiesen, welche er innerhalb der politischen Ökonomie einführt.

In seinem Brief an La Châtre [18.3.1872] erklärt Marx selber: „*die Untersuchungsmethode, deren ich mich bedient habe [und die auf ökonomische Probleme noch nicht angewandt wurde], macht die Lektüre der ersten Kapitel ziemlich schwierig, ...*“ (MEW 23, 31 [vgl. a. 25]). Die „Untersuchungsmethode“⁶⁹, von der Marx hier spricht fällt zusammen mit der „*Darstellungsweise*“, die er im Nachwort zur zweiten deutschen Auflage [des *Kapital*] anführt (MEW 23, 27) und die er sorgfältig von der „*Forschungsweise*“ unterscheidet [ebd.]. Die „Forschungsweise“ – das sind die konkreten Untersuchungen, wie Marx sie über Jahre anhand existierender Dokumente und der von ihnen bezeugten Tatsachen betrieben hat: Diese Forschung hat Wege eingeschlagen, welche dann in ihrem Ergebnis – der Erkenntnis ihres Gegenstandes, der kapitalistischen Produktionsweise – verschwunden sind. Die Protokolle dieser „Forschung“ von Marx sind zum Teil seiner Lektürenotizen enthalten. Aber in *Das Kapital* haben wir es mit etwas ganz anderem zu tun als mit den komplexen und variierenden Verfahrensweisen, welche nach dem Prinzip von „Versuch und Irrtum“ vorgehen, wie es jede Forschung mit sich bringt. In *Das Kapital* haben wir es mit der systematische Darstellung zu tun, mit der apodiktischen Anordnung der Begriffe in der Form des Typus eines beweisführenden Diskurses, um den es sich bei der „*Analyse*“ handelt, von der Marx spricht. Woher stammt diese „*Analyse*“, die Marx als bereits vor ihm existierend betrachten musste, da er doch nur den Anspruch erhebt, sie auf die politische Ökonomie *angewandt* zu haben? Diese Frage stellen wir hier als eine unabdingbare Voraussetzung dafür, Marx zu verstehen - und sind doch nicht dazu in der Lage, sie erschöpfend zu beantworten.

Unsere Darstellung beziehen sich freilich auf diese *Analyse*, auf die Formen der Argumentation und der Beweisführung, welche sie ans Werk setzt – und in erster Linie auf jene fast unhörbaren

⁶⁸ Des von Descartes eingeführten Diskurses, der sich ganz ausdrücklich dessen bewusst war, welche entscheidende Bedeutung die „Ordnung der Gründe“ in der Philosophie ebenso wie den Wissenschaften hat, und der sich gleichermaßen der Unterscheidung zwischen der Ordnung der Erkenntnis Unterordnung des Seins bewusst war, trotz seines Ableitens in ein dogmatischen Empirismus.

⁶⁹ [Im französischen Originaltext, den Althusser benutzt, „*méthode d'analyse*“, was dann im Weiteren zu einem Verständnis von „*Analyse*“ führt, das für den deutschen Leser, der die Debatte über Analyse und Synthese innerhalb der Marxschen Darstellung im *Kapital* kennt, einige Schwierigkeiten bereiten dürfte. Es geht hier aber nicht um diese speziellere Frage.]

Wörter, diese scheinbar neutralen Wörter, wie Macherey sie in den ersten Sätzen des *Kapital* untersucht hat und auf die sorgfältig zu lauschen, wir alle versucht haben. Ganz wörtlich enthalten diese Wörter [nämlich], innerhalb des wirklichen Diskurses des *Kapital* [noch einen zweiten Diskurs], den gelegentlich halb-stummen Diskurs seiner *Beweisführung*. Wenn es uns gelungen ist, in einigen schwierigen Punkten – sogar auch gegen den ausdrücklichen Wortlaut von Marx – die Abfolge und die eigentümliche Logik dieses stummen Diskurses zu rekonstituieren – wenn wir es denn erreicht haben, seine Lücken als solche zu identifizieren und auszufüllen – wenn es uns denn geglückt ist, einige der Wörter, bei denen Marx noch zögert, durch andere, strengere Ausdrücke [termes] zu ersetzen, dann sind wir [damit] noch nicht weiter gekommen. Wenn es uns gelungen ist – mit genügend Beweisen dafür, um es behaupten zu können – darzutun, dass der Diskurs von Marx seinem Prinzip nach dem Diskurs Hegels fremd bleibt, dass seine Dialektik (welche das Nachwort [zur zweiten deutschen Auflage des *Kapital*] mit der Darstellungsweise gleichsetzt, über die wir sprechen) von der hegelschen Dialektik völlig verschieden ist, auch dann sind wir immer noch nicht wirklich weiter gekommen. Es geht uns nicht darum, herauszufinden, woher Marx diese Untersuchungsmethode [méthode d'analyse] genommen hat, die er als vor ihm bereits existierend mitteilt. Wir haben uns nicht die Frage gestellt, ob Marx nicht – weit entfernt davon, sie übernommen zu haben –, im eigentlichen Sinne diese Untersuchungsmethode *erfunden* hat, von der selbst überzeugt war, sie bloß angewandt zu haben – so wie er doch auch durchaus die Dialektik erfunden hat, von der er uns doch an mehreren Stellen – die wohl bekannt sind und von eiligen Interpreten allzu eifrig wiedergekaut werden – erklärt, er habe sie von Hegel übernommen. *Und wenn nun diese Analyse und diese Dialektik in Wirklichkeit, wovon wir überzeugt sind, ein und dieselbe Sache sind*, dann genügt es auch nicht, um deren ursprüngliche Produktion zu erklären, nur darauf hinzuweisen, dass sie nur um den Preis eines Bruchs mit Hegel möglich gewesen ist. Vielmehr müssen auch noch die positiven Bedingungen für diese Produktion herausgearbeitet werden, die möglichen positiven Modelle, die – indem sie sich in seiner persönlichen theoretischen Lage [*conjoncture*] reflektiert haben, in welche ihn seine eigene Geschichte gebracht hatte – in Marx' Denken diese Dialektik produziert haben. Wir nicht dazu in der Lage gewesen, das näher auszuführen. Gewiss können die Unterscheidungen, wie wir sie ans Licht gebracht haben, uns als Indizien, sowie als theoretischer Leitfaden dafür dienen, diese neue Untersuchung in Angriff zu nehmen – aber sie können ihre Durchführung nicht ersetzen.

Im übrigen gilt doch jede Wette, dass es Marx, wie wir nach dieser ersten Bemühung um eine philosophische Lektüre glauben denken zu können, wenn er auch durchaus eine neue Form der *Ordnung* einer beweisführenden Analyse erfunden hat, nicht anders ergangen ist als der Mehrzahl der großen Erfinder in der Geschichte des *Theoretischen*: Es braucht seine Zeit, damit ihre Entdeckung einfach nur [als solche] anerkannt wird und dann anschließend zum Bestandteil der laufenden wissenschaftlichen Praxis wird. Einem Denker, der *auf dem Gebiet des Theoretischen* eine neue Ordnung einführt, eine neue Form der theoretischen Unbestreitbarkeit oder auch der Wissenschaftlichkeit, blüht noch ein ganz anderes Schicksal als einem Denker, der eine neue Wissenschaft begründet. Er kann sehr lange missverstanden oder auch völlig unverstanden bleiben – vor allem, wenn er, wie dies bei Marx der Fall ist, der revolutionäre Erfinder *im Theoretischen* in demselben Menschen noch von einem revolutionärer Erfinder in einem bestimmten Zweig der Geschichte (hier der Wissenschaft von der Geschichte) gleichsam verdoppelt und dadurch verdeckt wird. Sein Risiko, aufgrund dieser Lage zu leiden, wächst dabei in dem Maße, wie er selber den Begriff der Revolution nur teilweise durchdacht hat, welche er auf dem Felde des Theoretischen herbeigeführt hat. Dieses Risiko verdoppelt sich noch, wenn die Gründe dafür, dass die begriffliche Ausdrucksweise einer Revolution begrenzt geblieben ist, welche das Theoretische vermittelt über die Entdeckung einer neuen Wissenschaft betroffen hat, nicht allein in persönlichen Umständen oder in einem „Mangel an Zeit“ gelegen haben. Denn derartige Gründe können sich vor allem darauf beruhen, bis zu welchem Grade die objektiven theoretischen Bedingungen verwirklicht waren, welche über die Möglichkeit der *Formulierung* dieser Begriffe bestimmen. Unverzichtbare theoretische Begriffe konstruieren sich nicht auf magische Weise von selber, gleichsam auf Kommando und genau dann, wenn man ihrer bedarf. Dagegen zeigt die gesamte Geschichte der Anfänge von Wissenschaften oder von großen Philosophien, dass die genaue Gesamtheit von neuen Begriffen[, wie sie benötigt wird,] sich weder in einer ordentlichen Reihe herbeimarschiert kommen, noch auch sich gleichzeitig einstellen [*ne défile pas à la parade, sur le même rang*], sondern dass ganz im Gegenteil einige sehr lange auf sich warten lassen oder auch in geliehenen Kleidern marschieren, bevor sie dann angemessene Kleidung anlegen – das dauert eben solange, wie die Geschichte dafür benötigt, gleichsam den Schneider und den Stoff dafür zu liefern. In der Zwischenzeit ist der Begriff zwar in den betreffenden Werken gegenwärtig, aber in einer anderen Form als seiner Form als Begriff: in einer Form, die sich selber erst noch innerhalb einer von anderen Inhabern bereits formulierter und verfügbarer oder auch faszinierender Begriffe [vorläufig] „entliehenen“ Form sucht. Das

alles soll uns zu begreifen verhelfen, dass die paradoxe Tatsache nur allzu verständlich ist, dass Marx seine eigene, originelle Untersuchungsmethode als eine Methode behandelt, welche in dem Moment, in dem er sie erfindet, bereits existiert hätte. Und ebenso auch die Tatsache, dass er – in eben dem Moment, indem er die Taue kappt, die ihn an Hegel festgemacht hatten – davon überzeugt ist, [diese Methode] von Hegel zu entlehnen. Diese einfache Paradoxie macht eine ganz umfassende Untersuchungsarbeit erforderlich, wie sie hier kaum erst skizziert worden ist und die uns ohne Zweifel noch Überraschungen bereit hält.

zu unserer Verfügung. Aber man darf nicht die oft sehr wertvollen Elemente, über die wir [bereits] verfügen (insbesondere in Gestalt der Geschichte der Philosophie, die als eine Geschichte der „Theorie der Erkenntnis“ bearbeitet worden ist), damit verwechseln, dass sie in eine [adäquate] theoretische Form gebracht wären, was eben gerade voraussetzen würde, dass die entsprechende Theorie [als solche] herausgebildet, produziert, worden wäre.

Ich habe diesen Umweg nur gemacht, um wieder auf Marx zurückzukommen – und zwar um zu sagen, dass der apodiktische Charakter der Ordnung seines theoretischen Diskurses (oder auch die „logische“ Ordnung der Kategorien im Kapital) allein vor dem Hintergrund einer Theorie der Geschichte des Theoretischen [als solches] gedacht werden kann. Und zwar einer Theorie der Geschichte des Theoretischen, die herausarbeitet, welches wirkliche Verhältnis zwischen den Formen der Beweisführung im theoretischen Diskurs des Kapital auf der einen Seite und denjenigen Formen der theoretischen Beweisführung auf der anderen Seite existieren, die [im Verhältnis zu Marx] zeitgenössisch und nahestehend sind. Unter diesem Gesichtspunkt ist die vergleichende Untersuchung von Marx und Hegel ein weiteres Mal unerlässlich. Aber damit ist unser Gegenstand keineswegs erschöpft. Denn wir treffen [im marxschen Text] oft auf Hinweise darauf, dass Marx sich unaufhörlich auf andere Formen der Beweisführung bezieht als diejenigen des philosophischen Diskurses [Fußnote: Des von Descartes eingeführten Diskurses, der sich ganz ausdrücklich dessen bewusst war, welche entscheidende Bedeutung die „Ordnung der Gründe“ in der Philosophie ebenso wie den Wissenschaften hat, und der sich gleichermaßen der Unterscheidung zwischen der Ordnung der Erkenntnis Unterordnung des Seins bewusst war, trotz seines Ableitens in ein dogmatischen Empirismus.]: Marx greift auch auf Formen der Beweisführung zurück, die er der Mathematik, der Physik, der Chemie, der Astronomie usw. entlehnt wir werden daher von Marx selbst beständig auf den komplexen und originellen

Charakter der Ordnung der Beweisführung hingewiesen, die er innerhalb der politischen Ökonomie einführt. In seinem Brief an La Châtre [18.3.1872] erklärt Marx selber: „die Untersuchungsmethode, deren ich mich bedient habe und die auf ökonomische Probleme noch nicht angewandt wurde, macht die Lektüre der ersten Kapitel ziemlich schwierig,...“ (MEW ##, ##). Die „Untersuchungsmethode“, von der Marx hier spricht fällt zusammen mit der „Darstellungsweise“, die er im Nachwort zur 2. deutschen Auflage [des Kapital] anführt (MEW 23, ##) und die er sorgfältig von der „Forschungsweise“ unterscheidet. Die „Forschungsweise“ – das sind die konkreten Untersuchungen, wie Marx sie über Jahre anhand existierender Dokumente und der von ihnen bezeugten Tatsachen betrieben hat: diese Forschung hat Wege verfolgt, welche dann in ihrem Ergebnis – der Erkenntnis ihres Gegenstandes, der kapitalistischen Produktionsweise – verschwunden sind. Die Protokolle dieser „Forschung“ von Marx sind zum Teil seiner Lektürenotizen enthalten. Aber im Kapital haben wir es mit etwas ganz anderem zu tun als mit den komplexen und variierenden Verfahrensweisen, welche nach dem Prinzip von „Versuch und Irrtum“ vorgehen, wie es mit jeder Forschung verbunden ist. Im Kapital HWS der systematische Darstellung zu tun, mit der apodiktischen Anordnung der Begriffe in der Form des Typus eines beweisführenden Diskurses, um den es sich bei der „Untersuchungsmethode“ handelt, von der Marx spricht. Woher stammt diese „Untersuchungsmethode“, so die Marx als bereits vor ihm existieren und betrachten musste, da doch nur den Anspruch erhebt, sie auf die politische Ökonomie *angewendet* zu haben? Diese Frage stellen wir hier als eine unabdingbare Voraussetzung dafür, Marx zu verstehen, und sind doch nicht dazu in der Lage, sie erschöpfend zu beantworten.

Unsere Darstellung beziehen sich freilich auf diese Untersuchungsmethode, auf die Formen der Argumentation und der Beweisführung, die sie ans Werk setzt – und in erster Linie jene fast unhörbar Wörter, diese scheinbar neutralen Wörter, wie Macherey sie in den ersten Sätzen des *Kapital* untersucht hat und wie wir alle versucht haben, sorgfältig auf sie zu lauschen. Ganz wörtlich enthalten diese Wörter, innerhalb des wirklichen Diskurses des Kapital [noch einen zweiten Diskurs, nämlich] gehen gelegentlich halb-stummen Diskurs seiner Beweisführung. Wenn es uns gelungen ist, in einigen schwierigen Punkten – und sogar gegen den ausdrücklichen Wortlaut von Marx – die Abfolge und die eigentümliche Logik dieses Stummdiskurses zur Rede konstituieren – wenn wir es erreicht haben, seine Lücken als solche zu identifizieren und auszufüllen – wenn es uns geglückt ist, einige der Wörter, bei denen Marx noch zögert, durch

andere, strengere Ausdrücke zu ersetzen, dann sind wir [damit] noch nicht weiter gekommen. Wenn es uns gelungen ist – mit genügend Beweisen, um es behaupten zu können – darzutun, dass der Diskurs von Marx seinem Prinzip nach dem Diskurs Hegels fremd bleibt, dass seine Dialektik (die das Nachwort mit der Darstellungsweise gleichsetzt über die wir sprechen) von der hegelschen Dialektik völlig verschieden ist, dann sind wir immer noch nicht weiter gekommen. Es geht uns nicht darum, herauszufinden, woher Marx diese Untersuchungsmethode genommen hat, die er als vor ihm schon existierend mitteilt. Was wir haben uns nicht die Frage gestellt, ob Marx nicht – weit entfernt davon sie übernommen zu haben –, im eigentlichen Sinne diese Untersuchungsmethode *erfunden* hat von der selbst überzeugt war, sie bloß angewendet zu haben – so wie er doch auch die Dialektik durchaus erfunden hat, von der er uns an mehreren Stellen – die wohl bekannt sind und von eiligen Interpreten allzu eifrig wiedergekaut werden – doch erklärt, er habe sie von Hegel übernommen. *Und wenn nun diese Untersuchungsmethode und diese Dialektik in Wirklichkeit, wovon wir überzeugt sind, ein und dieselbe Sache sind*, dann genügt es nicht, um deren ursprüngliche Produktion zu erklären, darauf hinzuweisen, dass sie nur um den Preis eines Bruchs mit Hegel möglich gewesen ist. Vielmehr müssen auch noch die positiven Bedingungen für diese Produktion herausgearbeitet werden, die möglichen positiven Modelle, die – indem sie sich in seiner persönlichen theoretischen Lage [*conjoncture*] reflektiert haben, in die ihn seine eigene Geschichte gebracht hatte – in Marx' Denken diese Dialektik produziert haben. Das auszuführen, sind wir nicht in der Lage gewesen. Gewiss können die Unterscheidungen, wie wir sie ans Licht gebracht haben, und als theoretischer Leitfaden dafür dienen, diese neue Untersuchung in Angriff zu nehmen – aber sie können sie nicht ersetzen.

Im übrigen gilt doch jede Wette, dass es Marx, wie wir nach dieser ersten Bemühung um eine philosophische Lektüre glauben denken zu können, wenn er auch durchaus eine neue Form der Ordnung einer beweisführenden Untersuchung erfunden hat, nicht anders ergangen ist als der Mehrzahl der großen Erfinder in der Geschichte des Theoretischen: Es braucht seine Zeit, damit ihre Entdeckung einfach nur [als solche] anerkannt wird und dann anschließend zum Bestandteil der laufenden wissenschaftlichen Praxis wird. Einem Denker, der auf dem Gebiet des Theoretischen eine neue Ordnung einführt, eine neue Form der theoretischen Unbestreitbarkeit oder auch der Wissenschaftlichkeit, blüht ein ganzer Schicksal als einem Denker, der eine neue Wissenschaft begründet. Er kann sehr lange missverstanden oder auch völlig unverstanden bleiben vor allem, wenn er, wie dies bei Marx der Fall ist, als revolutionärer Erfinder im

Theoretischen zugleich dadurch verdoppelt und verdeckt, dass derselbe Mensch als revolutionärer Erfinder in einem bestimmten Zweig der Geschichte (hier der Wissenschaft von der Geschichte) gewirkt hat. Er riskiert es umso mehr, aufgrund dieser Lage zu leiden, wie er selber nur teilweise den Begriff der Revolution durchdacht hat, die er auf dem Felde des Theoretischen herbeigeführt hat. Dieses Risiko verdoppelt sich noch, wenn die Gründe dafür, dass die begriffliche Ausdrucksweise eine Revolution, welche das Theoretische vermittelt über die Entdeckung einer neuen Wissenschaft betroffen hat, begrenzt geblieben sind, nicht allein in persönlichen Umständen oder in einem „Mangel an Zeit“ gelegen haben. Denn derartige Gründe können sich vor allem darauf beziehen, bis zu welchem Grade die objektiven theoretischen Bedingungen verwirklicht waren, welche über die Möglichkeit der Formulierung dieser Begriffe bestimmen. Unverzichtbare theoretische Begriffe konstruieren sich nicht auf magische Weise von selber und auf Kommando, eben dann, wenn man ihrer bedarf. Dagegen zeigt die gesamte Geschichte der Anfänge von Wissenschaften oder von großen Philosophien, dass die genaue Gesamtheit von neuen Begriffen[, wie sie benötigt wird,] sich weder in einer ordentlichen Reihe noch gleichzeitig einstellen [*ne défile pas à la parade, sur le même rang*], sondern dass ganz im Gegenteil einige sehr lange auf sich warten lassen oder auch in geliehenen Kleidern anmarschiert kommen, bevor sie den angemessener Kleidung anlegen – das dauert eben solange, wie die Geschichte dafür benötigt, den Schneider und den Stoff zu liefern. In der Zwischenzeit ist der Begriff zwar in den betreffenden Werken gegenwärtig, aber in einer anderen Form als der Form des Begriffs: in einer Form, die sich selber erst noch in einer von anderen Inhabern bereits formulierter und verfügbarer oder auch faszinierender Begriffe „entliehenen“ Form sucht. Das alles soll uns zu begreifen verhelfen, dass die paradoxe Tatsache nur allzu verständlich ist, dass Marx seine eigene, originelle Untersuchungsmethode als eine Methode behandelt, welche in dem Moment, in dem er sie erfindet, bereits existiert würde. Und ebenso die Tatsache, dass er – in eben dem Moment, indem er die Taue kappt, die ihn an Hegel festgemacht hatten – davon überzeugt ist, diese Methode von Hegel zu entlehnen. Diese einfache Paradoxie macht eine ganze Untersuchungsarbeit erforderlich, die hier kaum umrissen worden ist und die uns ohne Zweifel noch Überraschungen bereiten wird.

15.

Dennoch sind wir mit dieser Arbeit [jetzt] weit genug fortgeschritten, um das Problem anzugehen, dessen *Index* dieser Unterschied ist, indem wir [nämlich] auf den Unterschied der Ordnungen zwischen dem Objekt der Erkenntnis und dem realen Objekt zurückkommen: auf das Problem des Verhältnisses zwischen diesen beiden Objekten (Objekt der Erkenntnis und reales Objekt), [also] dasjenige Verhältnis, welches für die Existenz der *Erkenntnis* als solcher konstitutiv ist.

Ich muss vorab davor warnen, dass wir an diesem Punkt einen Bereich betreten, zu dem der Zugang *sehr schwierig* ist – und zwar aus zwei Gründen: Zunächst, weil wir über wenige marxistische *Wegmarken* verfügen, um den Raum [dieses Bereichs] abzustecken und uns in ihm zu orientieren; denn wir stehen hier in der Tat vor einem Problem, das wir nicht bloß lösen, sondern auch ganz einfach [überhaupt] erst *stellen* müssen – denn es ist noch nicht *wahrhaft* [als ein solches] gestellt worden, d.h. noch nicht auf der Grundlage der dafür erforderlichen Problematik und in den strengen Begriffen, welche diese erforderlich macht. Weiterhin – und paradoxerweise liegt darin die größte Schwierigkeit, weil wir wahrsten Sinnes vom Wortes von der Flut von *Lösungen* überschwemmt werden, welche für dieses Problem, das noch gar nicht wahrhaft in aller Strenge als solches gestellt worden ist, [bereits] im Angebot sind – werden wir von diesen Lösungen überschwemmt und von deren „*Offensichtlichkeit*“ [évidence] geblendet. Nun sind aber diese Lösungen nicht [ihrerseits] Antworten auf abwesende Fragen, wie jene, von denen wir mit Bezug auf Marx gesprochen haben, die aber als solche formuliert werden müssen, um die theoretische Revolution zum Ausdruck zu bringen, wie sie in den Antworten [bereits] enthalten ist. Es handelt sich vielmehr ganz im Gegenteil um Antworten auf Fragen, um Lösungen für Probleme, die ganz *perfekt formuliert* sind, weil doch eben diese Fragen und Probleme [gleichsam] von diesen Antworten und diesen Lösungen passgerecht zugeschnitten worden sind.

Damit spiele ich ganz genau auf das an, was in der Geschichte der ideologischen Philosophie unter dem Titel des „Problems der Erkenntnis“ oder auch der „Theorie der Erkenntnis“ zusammengefasst wird. Ich sage, dass es sich hier um ideologische *Philosophie* handelt, weil es diese ideologische Position des „Problems der Erkenntnis“ gewesen ist, welche die Tradition [als solche] definiert, die mit der westlichen idealistischen Philosophie zusammenfällt (von Descartes

bis Husserl, auf dem Weg über Kant und Hegel). Ich sage, dass diese Art, das „Problem“ der Erkenntnis zu stellen, in dem Maße *ideologisch* ist, wie dieses Problem im Ausgang von seiner „Antwort“ formuliert worden ist, als deren exakte *Widerspiegelung* [*reflet*] – das heißt nicht als ein reales Problem, sondern als eben das Problem, welches man stellen musste, damit die ideologische Lösung, die man ihm geben wollte, auch wirklich die Lösung dieses Problems wäre. Ich kann hier nicht näher auf diesen Punkt eingehen, der [aber] das Wesentliche der Ideologie, in ihrer Form als Ideologie, definiert, und der prinzipiell die ideologische *Erkenntnis* (und ganz besonders die Erkenntnis, von der die Ideologie spricht, wenn sie die Erkenntnis in der Form des Problems der Erkenntnis bzw. in der Form der Theorie der Erkenntnis reflektiert) auf das Phänomen eines *Wiedererkennens* [als Anerkennung]⁷⁰ reduziert. Im Rahmen der theoretischen Produktionsweise der Ideologie (welche sich in dieser Hinsicht ganz und gar von der theoretischen Produktionsweise der Wissenschaft unterscheidet) ist die Formulierung eines *Problems* nichts anderes als der theoretische Ausdruck für diejenigen Bedingungen, welche eine Lösung ermöglichen, die bereits außerhalb des Prozesses der Erkenntnis produziert worden ist – weil diese nämlich von außertheoretischen Instanzen und Anforderungen (von religiösen, moralischen, politischen oder anderen „Interessen“) erzwungen wird, [welche es verlangen,] sich in einem künstlichen Problem wiederzuerkennen, das als solches eigens fabriziert worden ist, um ihm zugleich als theoretische Spiegelung und als praktische Rechtfertigung zu dienen. Die gesamte westliche moderne Philosophie, in der das „Problem der Erkenntnis“ herrscht, wird auf diese Weise in der Tat von der Formulierung eines „Problems“ beherrscht, das in Ausdrücken und auf einer theoretischen Grundlage *produziert* worden ist (dabei ist es ganz unwichtig, dass dies bei einigen ganz bewusst erfolgt ist, während andere dies unbewusst taten), um eben diejenigen theoretisch-praktischen Auswirkungen zu ermöglichen, 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] welche im Vorhinein von den praktischen, religiösen moralischen und politischen „Interessen“ erzwungen worden ist, welche der Wirklichkeit der Erkenntnis ganz fremd waren, die aber doch für dieses „Problem“ gegeben werden *sollte*. Wie Marx dies seit der *Deutschen Ideologie* so tief sinnig formuliert hat: „*Nicht nur in ihren Antworten, schon in den Fragen selbst lag eine Mystifikation.*“ (MEW 3, 2)

⁷⁰ [Das französische Wort „reconnaissance“ lässt sich ebenso als „Wiedererkennen“ wie als „Anerkennung“ übersetzen.]

An genau diesem Punkt stoßen wir auf unsere allergrößte Schwierigkeit denn wir müssen hier, in diesem Unternehmen fast alleine gelassen, den jahrhundertealten „Evidenzen“ widerstehen, welche die Wiederholung nicht nur einer falschen Antwort, sondern vor allem einer falschen Frage im Geiste der Menschen [dans les esprits] produziert hat. Wir müssen den ideologischen Raum verlassen, wie durch diese ideologische Frage definiert ist, diesen *notwendigerweise geschlossenen* Raum (denn darin besteht eine der wesentlichen Auswirkungen der Struktur *der Wiedererkennung/Anerkennung*, welche die theoretische Produktionsweise der Ideologie kennzeichnet: in dem unvermeidlich geschlossenen Kreislauf dessen, was in einem anderen Zusammenhang und mit anderen Zielsetzung Lacan als die „zweifache Spiegel-Beziehung“ bezeichnet hat⁷¹) um dann an einem anderen Ort einen neuen Raum zu eröffnen – der dann derjenige Raum ist, wie er für eine richtige Stellung des Problems erforderlich ist, durch die nicht bereits vorab die Lösung festgelegt wird. Dass dieser Raum des „Problems der Erkenntnis“ ein geschlossener Raum ist – und d.h. auf einen *circulus vitiosus* hinausläuft (in der Spiegel-Beziehung der ideologischen Anerkennung/Wiedererkennung), das führt uns die gesamte Geschichte der „Theorie der Erkenntnis“ in der westlichen Philosophie deutlich vor Augen, von dem berüchtigten "cartesischen Zirkel" bis hin zu dem Zirkelschluss der Teleologie in der hegelschen oder husserlschen VERNUNFT. Und dass dabei der höchste Punkt an Bewusstheit und Ehrlichkeit gerade von derjenigen Philosophie (Husserl) erreicht worden ist, die es akzeptiert hat, theoretisch die notwendige Existenz dieses Zirkels auf sich zu nehmen, d.h. ihn als wesentlich für ihr ideologisches Unternehmen zu begreifen, hat sie noch nicht dazu befähigt, aus diesem Zirkel auch herauszukommen, und hat sie damit auch nicht aus ihrer ideologischen Gefangenschaft befreit – wie dies auch demjenigen nicht hat gelingen können, der in einer „Öffnung“⁷² (die anscheinend nur die ideologische Nichtschließung der Schließung ist) die absolute Bedingung der Möglichkeit dieser „Schließung“ hat denken wollen, d.h. der geschlossenen Geschichte der „Wiederholung“ dieser Schließung in der westlichen Metaphysik: Heidegger. Man verlässt nicht dadurch einen geschlossenen Raum, in dem man sich in sein einfaches *Außen* begibt, ganz gleich ob dieses nun außerhalb oder in seiner Tiefe liegt: Solange dieses Außen oder diese Tiefe eben *sein* Außen und *seine* Tiefe bleiben, gehören sie noch zu

⁷¹ [in: *Le séminaire*, Bd. 5: *Les formations de l'inconscient*, Paris 1998, S. ##, spricht er von der „*relation spéculaire, duelle*, au petit autre“.]

⁷² [Der späte Heidegger spricht in diesem Sinne von der „Lichtung“ des Seins, etwa in seinem „Brief über der Humanismus“ (1947), u.a. in der *Heidegger-Gesamtausgabe*, Bd. 9.]

diesem Zirkel [bzw.] zu *diesem* geschlossenen Raum, als dessen „Wiederholung“ in seinem Anderes-als-es-selber. Nicht auf dem Wege der Wiederholung, sondern durch die Nicht-Wiederholung dieses Raumes gelingt es einem, diesem Zirkel zu entkommen: durch die einzige Flucht, die theoretisch begründet ist – die genau genommen eben gar keine *Flucht* ist, welche doch immer an das gebunden bleibt, was sie flieht, sondern eine radikale Begründung eines neuen Raumes, einer neuen Problematik, welche es dann erlaubt, das wirkliche *Problem* als solches zu stellen, das in seiner ideologischen Stellung als Struktur der Wiedererkennung/Anerkennung verkannt wird.

16.

Die folgenden Überlegungen möchte ich einer ersten Skizzierung [der Art und Weise] widmen, wie dieses Problem zu stellen ist – ohne dabei zu verbergen dass ich Wert darauf lege, sie als genau das zu kennzeichnen, was sie wirklich sind: ebenso vorläufig [*précaires*] wie unverzichtbar.

In seiner „Einleitung“ von 1857 schreibt Marx: „das Ganze, wie es im Kopfe als Gedankenganzes* erscheint*, ist ein Produkt des denkenden Kopfes, der sich die Welt* in der ihm einzig* möglichen Weise aneignet*, einer Weise, die verschieden ist von der künstlerischen*, religiösen, praktisch-geistigen* Aneignung dieser Welt.“ (Grundrisse, 22 / MEW 13, 632⁷³) Hier ist nicht der Ort, um dem Geheimnis dieses Begriffs der *Aneignung** auf den Grund zu gehen, unter dem Marx das Wesen eines grundlegenden Verhältnisses zum Ausdruck bringt, als dessen unterschiedliche und spezifische Weisen* die Erkenntnis, die Kunst, die Religion und die praktisch-geistige Tätigkeit (welche selbst noch zu definieren wäre – aber wahrscheinlich handelt es sich um die ethisch-politisch-historische Tätigkeit) erscheinen. Der Text betont in der Tat die Spezifik der theoretischen Weise der Erleichterung (der Erkenntnis) in Bezug auf alle anderen Weisen der Anrechnung, die für prinzipiell von ihm verschieden erklärt werden. Aber diese Unterscheidung bringt [doch] gerade die Gemeinsamkeit eines *realen* Verhältnisses-zur-Welt [als solche] zur Erscheinung, welche den Hintergrund bildet, von dem sich jene Unterscheidung abhebt. Dadurch wird ganz deutlich darauf verwiesen, dass die Erkenntnis es mit der realen Welt zu tun hat, vermittelt durch ihre spezifische Weise der Aneignung der realen Welt: Genau dadurch wird das Problem als solches gestellt, auf welche Weise die Funktion der Aneignung der realen Welt durch die Erkenntnis ausgeübt wird und daher welcher Mechanismus sie [überhaupt]

⁷³ [Auch hier verweist Althusser auf den deutschen Text in der von ihm benutzten Dietz-Ausgabe.]

sicherstellt – d.h. vermittelt über diesen Prozess der Produktion von Erkenntnissen, der es, *auch wenn* er oder besser noch, *weil er sich ganz und gar innerhalb des Denkens vollzieht* (in dem Sinne, den wir oben klargestellt haben) indessen ermöglicht, sich in Bezug auf die *reale* Welt eben jenen Zugriff (des Begriffes, wie es das deutsche Wort zum Ausdruck bringt [*du concept: Begriff*]) zu verschaffen, der dann als seine Aneignung* bezeichnet wird. Damit wird die Frage nach einer Theorie der Produktion einer Erkenntnis auf dem ihr angemessenen Boden gestellt, welche als Erkenntnis ihres Objektes (Objekt der Erkenntnis, in dem von uns genauer bestimmten Sinne) durch ihre Aneignung des *realen* Objektes auf die reale Welt zugreift.

Bedarf es noch einer besonderen Betonung, dass diese Frage sich ganz und gar von der ideologischen Frage des „Problems der Erkenntnis“ unterscheidet? Dass es nicht darum geht, von außen darüber nachzudenken, welche Bedingungen der Möglichkeit a priori die Möglichkeit einer Erkenntnis *garantieren*? Und dass es auch nicht darum geht, die für dieses Bühnenstück unverzichtbaren Figuren auf die Bühne zu bringen: ein philosophisches Bewusstsein (das sich wohl davor hütet, die Frage nach seinen Geltungsgründen, seinem Ort und seiner Funktion aufzuwerfen, denn in seinen Augen ist es selber die Vernunft als solche, die doch vom URSPRUNG her in ihren Objekten anwesend ist und die auch niemals mit etwas anderen als mit sich selber zu tun hat – bis in ihrer Frage als solche hinein, d.h. indem sie die Frage stellt, auf die sie im Vorhinein bereits selber die unvermeidliche Antwort ist), das dem wissenschaftlichen Bewusstsein die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit seines Erkenntnisverhältnisses zu seinem Objekt stellt? Muss man eigens noch festhalten, dass es sich bei den theoretischen Figuren, wie sie in diesem ideologischen Szenario auf die Bühne gebracht werden, das philosophische SUBJEKT (das philosophische Bewusstsein), das wissenschaftliche SUBJEKT (das Bewusstsein der Wissenschaftler [*conscience savante*]) und das empirische SUBJEKT (das wahrnehmende Bewusstsein) auf der einen Seite und das OBJEKT, das diesen drei Subjekten gegenübertritt, das transzendente oder absolute OBJEKT, die reinen Prinzipien der Wissenschaft und die reinen Formen der Wahrnehmung; dass die drei SUBJEKTE unter ein und dasselbe Wesen subsumiert werden, während die drei OBJEKTE ihrerseits [ebenfalls] unter ein und dasselbe Wesen subsumiert werden (z. B., wie man dies in durchaus bedeutungsvollen Varianten ebenso bei Kant wie auch bei Hegel und Husserl sehen kann, beruht diese Identifikation der drei OBJEKTE auf einer kontinuierlichen Identifikation des wahrgenommenen Objektes mit dem erkannten Objekt); dass diese parallele Verteilung der Attribute das SUBJEKT dem OBJEKT gleichsam von Angesicht zu Angesicht gegenüber treten lässt; dass aufgrund

dieser Tatsache auf der Seite des Objektes die Differenz verdeckt wird, welche dem Status zwischen dem Objekt der Erkenntnis und dem realen Objekt besteht, und auf der Seite des Objektes die Differenz des Status, wie sie zwischen dem philosophierenden SUBJEKT und dem wissenschaftlichen [savant] Subjekt einerseits, sowie dem wissenschaftlichen Subjekt und dem empirischen Objekt andererseits besteht? Und dass aufgrund dieser Tatsache das einzige Verhältnis, das [wirklich] gedacht wird, ein Verhältnis der Interiorität und der Gleichzeitigkeit zwischen einem mythischen SUBJEKT und einem (ebenso) mythischen OBJEKT ist, denen [damit] aufgegeben wird, sich um die realen Bedingungen, d.h. um den realen Mechanismus der Geschichte der Produktion von Erkenntnissen, zu kümmern, um sie [dadurch nämlich] religiösen, ethischen und politischen Zielsetzungen zu unterwerfen (um [also dadurch] den „Glauben“, die „Moral“ und die „Freiheit“ zu retten – das heißt gesellschaftliche Werte [zu verteidigen]), sich nötigenfalls dergestalt um sie zu kümmern, dass sie verfälscht werden?

Die von uns gestellte Frage wird [hier] nicht etwa gestellt, um eine Antwort zu produzieren, die vorab bereits von anderen Instanzen als der Erkenntnis als solcher festgelegt wäre: Es handelt sich nicht um eine Frage, die bereits vorab durch ihre Antwort gleichsam geschlossen worden ist. Diese Frage zielte nicht auf eine *Garantie*. Es ist ganz im Gegensatz dazu eine offene Frage (welche als solche das von ihr eröffnete Feld [der Untersuchung] darstellt) und damit sie eine solche offene Frage sein kann, damit sie der vorgängig festgelegten Schließung des ideologischen Zirkels entgehen kann, muss sie die Dienste derjenigen theoretischen Figuren zurückweisen, deren einzige Funktion darin besteht, eben diese ideologische Schließung sicherzustellen: also die Figuren der unterschiedlichen SUBJEKTE und OBJEKTE ebenso wie die Aufträge, die sie erfüllen sollen, um in der Komplexität des ideologischen Paktes, der zwischen den höchsten Instanzen des SUBJEKTES und des OBJEKTES unter dem Segen der westlichen „FREIHEIT DES MENSCHEN“ geschlossen wurde, ihre Rollen spielen zu können. Diese Frage stellt sich als eine gemäß dem ihr zu Grunde liegenden Prinzip *offene* Frage und beweist dies auch sogleich, d.h. sie zeigt sich als in ihrer *Struktur der Öffnung* für alle wirklichen [effectives] Fragen, welche die Erkenntnis in ihrer wissenschaftlichen Existenzform stellt: eine Frage also, welche in ihrer Form diese Struktur der Öffnung zum Ausdruck bringen muss, welche daher auf dem Feld und den Begriffen [termes] der theoretischen Problematik gestellt werden muss, die diese Struktur der Öffnung erfordert. Mit anderen Worten muss die Frage nach der *Aneignungsweise* des *realen* Objektes gestellt werden, welche für die Erkenntnis *spezifisch* ist:

1) in einer Begrifflichkeit [des termes], welche den Rückgriff auf die ideologische Lösung ausschließt, wie sie in den ideologischen Figuren des SUBJEKTES und des OBJEKTES und der Struktur ihrer wechselseitigen spiegelhaften Anerkennung enthalten ist, in deren geschlossenen Zirkel sie sich bewegen.

2) in einer Begrifflichkeit, die einen Begriff der Struktur der Erkenntnis als eine auf spezifische Weise offene Struktur ergibt, so wie zugleich den Begriff der *Frage*, welche sie selber an die Erkenntnis stellt – was impliziert, dass Ort und Funktion dieser Frage bei der Stellung der Frage als solche [ausdrücklich] gedacht werden.

Diese zuletzt genannte Anforderung ist unverzichtbar, um die Unterscheidung zwischen der Theorie der Geschichte der Produktion der Erkenntnis (oder der Philosophie) und den in der Erkenntnis existierenden Inhalten (den Wissenschaften) zu begründen – ohne deswegen aus der Philosophie jene theoretische Instanz zu machen, wie sie in den „Theorien der Erkenntnis“ für die Wissenschaft im Namen eines von ihr selbst in Anspruch genommenen Rechts ihre Gesetze erlässt. Dieses Recht ist nichts weiter als die *vollendete Tatsache* der Inszenierung der spiegelhaften Wiedererkennung, welche der philosophischen Ideologie die *rechtliche Anerkennung* der vollendeten Tatsache sichert, dass sie „höheren“ Interessen dient.

Unter diesen strengen Bedingungen formuliert, kann [jetzt] das Problem, mit dem wir uns hier befassen, in der folgenden Form ausgesprochen werden: *Durch welchen Mechanismus produziert der Prozess der Erkenntnis, der sich [doch] ganz und gar innerhalb des Denkens vollzieht, die kognitive Aneignung seines realen Objektes, das außerhalb des Denkens in der realen Welt existiert?* Oder auch noch: *Durch welchen Mechanismus produziert die Produktion des Objektes der Erkenntnis die kognitive Aneignung des realen Objektes, das außerhalb des Denkens in der realen Welt existiert?* Die einfache Ersetzung der ideologischen Frage nach den *Garantien* der Möglichkeit der Erkenntnis durch die Frage nach dem *Mechanismus* der kognitiven Aneignung des realen Objektes vermitteltst des Erkenntnisobjektes enthält in sich [bereits] diese Verwandlung der Problematik, die uns aus dem geschlossenen Raum der Ideologie befreit und uns den offenen Raum der philosophischen Theorie erschließt, den wir sie gesucht haben.

17.

Bevor wir jetzt unsere Frage kommen, wollen wir noch die Etappen der klassischen Missverständnisse überspringen, wie sie uns eben [immer wieder] in den schlechten Zirkel der Ideologie zurückfallen lassen.

Wir bekommen in der Tat die Antwort auf unsere Frage ganz heiß serviert, in dem man uns, in der guten Sprache des Pragmatismus der „Evidenz“, sagt: Welcher Mechanismus, durch den die Produktion des Objekts der Erkenntnis die kognitive Aneignung des realen Objektes produziert? – aber das ist doch die Praxis! Dafür sorgt doch das Spiel des Kriteriums der Praxis! Und wenn dieses Gericht uns nicht satt machen sollte, dann ist man gerne dazu bereit, das Menü zu variieren und uns so viele Gerichte anzubieten, wie nötig sein werden, um uns zu satt zu bekommen. Man sagt uns: Die Praxis ist der Probestein, die Praxis der Durchführung von wissenschaftlichen Experimenten, die ökonomische, politische, technische und [überhaupt] die konkrete Praxis! Oder auch noch, um uns davon zu überzeugen, dass dieser Antwort „marxistisch“ ist: Es ist die gesellschaftliche Praxis! Oder auch, damit „die Sache Gewicht bekommt“, die gesellschaftliche Praxis der Menschheit, wie sie abermilliardenmal während tausender Jahre wiederholt worden ist. Oder man servierte uns auch noch den unglücklichen Pudding von Engels, der aus Manchester jenes alimentäre Argument bezogen hatte: „*The proof of the pudding is in the eating.*“ (MEW 22, 296)

Ich möchte zunächst festhalten, dass diese Art von Antwort [durchaus] auf spezifische Weise wirksam sein kann und daher dann auch angewandt werden muss, wenn es darum geht, die Ideologie auf dem Terrain der Ideologie zu bekämpfen, also wenn es sich im strengen Sinne um einen ideologischen Kampf handelt: denn es ist eine *ideologische* Antwort, die sich eben auf das Terrain des Gegners begibt, welches das ideologische ist. Es ist schon vorgekommen, bei großen historischen Gelegenheiten, und es kann [weiterhin] vorkommen, dass man dazu verpflichtet oder auch dazu gezwungen ist, sich auf dem Gelände des ideologischen Gegners zu schlagen, [immer] dann, wenn es nicht gelungen ist, ihn auf sein eigenes Gelände zu ziehen oder wenn er noch nicht so weit ist, dort sein Zelt aufzuschlagen, bzw. wenn es [überhaupt] nötig ist, auf sein Gelände abzustiegen. Aber diese Praxis und die [Erarbeitung einer] Gebrauchsanweisung für die zu diesem Kampf geeigneten ideologischen Argumente müssen selbst zum Gegenstand einer

Theorie gemacht werden, damit der ideologische Kampf im Herrschaftsbereich der Ideologie nicht ein Kampf bleibt, welcher den Gesetzen und den Willen des Gegners unterworfen ist, damit dieser Kampf uns selbst nicht in reine Subjekte der Ideologie transformiert, die wir doch zu bekämpfen haben. Ich möchte zugleich hinzufügen, dass es gar nicht verwunderlich ist, dass diese Art von *pragmatistischer* Antwort uns in Bezug auf unsere theoretische Frage hungrig zurücklässt. Dies lässt sich durch das Anführen eines allgemeinen Grundes ebenso zeigen wie durch den Rückgriff auf besondere Gründen, welche die allesamt auf demselben Prinzip beruhen.

Denn in der Tat bewirkt der Pragmatismus, seinem Wesen gemäß, dass unsere Frage in die Ideologie abgeleitet, indem er auf sie eine ideologische Antwort gibt. Der Pragmatismus macht, ganz wie die Ideologie der idealistischen „Theorie der Erkenntnis“, überhaupt nichts anderes, als sich auf die Suche nach einer *Garantie* zu begeben. Der einzige Unterschied liegt darin, dass der klassische Idealismus sich nicht mit einer *de facto* gegebenen Garantie begnügt, sondern eine Garantie haben will, die *de jure* besteht (von der wir doch wissen, dass sie nur die rechtliche Verkleidung einer faktisch bestehenden Situation darstellt). Das ist seine Sache – während der Pragmatismus sich nur auf die Suche nach einer faktischen Garantie macht: der *Erfolg* der Praxis, die oft den einzigen Inhalt darstellt, welchen man dem zuschreiben kann, was man als das „Kriterium der Praxis“ bezeichnet. Jedenfalls wird uns hier eine *Garantie* geboten, worin das unwiderlegliche Indiz dafür liegt, dass Antwort und Frage hier *ideologisch* sind – während jedoch auf der Suche nach einem *Mechanismus* sind! Was uns an dem schönen Argument, dass der Prüfung des Puddings daran liegt, dass man ihn isst, allein interessiert, ist doch der *Mechanismus*, der uns die Gewissheit gibt, dass wir wirklich Pudding essen und keine junge Elefant in im Warmhaltebad, wenn wir denken, dass wir unsere morgendlichen Pudding essen! Das ist [auch] ein schöner Beweis dafür, dass der Beweis durch die Wiederholung während Jahrhunderten oder Jahrtausenden der gesellschaftlichen Praxis der Menschheit (dieser Nacht, in der alle Praktiken schwarz sind⁷⁴) [gar nichts taugt]! Während Jahrhunderten oder Jahrtausenden hat diese „Wiederholung“ beispielsweise „Wahrheiten“ produziert wie die Auferstehung Christi, die Jungfräulichkeit Marias, alle „Wahrheiten“ der Region, alle Vorurteile der menschlichen „Spontaneität“ – d.h. alle als solche *etablierten* [acquires] „Evidenzen“ der Ideologie, von den allerrespektabelsten bis zu den weniger respektablen. Ohne jetzt noch auf die Falle einzugehen, welche sich Idealismus und Pragmatismus wechselseitig stellen, indem sie als Komplizen an

⁷⁴ [Anspielung auf Hegels „Nacht, in der alle Kühe schwarz sind“, Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, 17.]

einem Spiel teilnehmen, das *denselben Regeln* gehorcht. Mit welchem *Recht* sagst du, dass die Praxis das Recht ist? – sagt der Idealismus zum Pragmatismus. Dein Recht ist nur ein verkleidetes Faktum – antwortet der Pragmatismus. Und damit sind wir auf der Rolle, die eben der geschlossene Zirkel der ideologischen Frage ist. In allen diesen Fällen ist die gemeinsame Regel, welche dieses Spiel erlaubt, in der Tat die Frage nach der *Garantie* der Übereinstimmung zwischen der Erkenntnis (oder dem SUBJEKT) und ihrem realen Objekt (oder dem OBJEKT), d.h. die *ideologische* Frage in eigener Person.

Aber lassen wir jetzt diesen allgemeinen Grund hinter uns, um zu den besonderen Gründen zu kommen, die uns dann *unser Objekt* vor Augen führen werden. Denn es genügt schon, das Wort der *Praxis* auszusprechen, welche, wenn sie Ihrer ideologischen (idealistischen oder empiristischen) Bedeutung aufgefasst wird, nichts anderes ist, als das Spiegel-Bild, die Gegen-Bedeutung, der *Theorie* (das Paar der „Gegensätze“ Praxis und Theorie bildet die beiden Pole [termes] eines spiegelhaften Feldes), um das Wortspiel als solches auszumachen, auf dem dieser Gegensatz beruht. Wir müssen anerkennen, dass es keine Praxis im allgemeinen gibt, sondern nur *unterschiedliche [distincts] Praktiken*, welche ihrerseits nicht in einem manichäischen Verhältnis zu einer Theorie stehen, welche ihnen etwa ganz und gar entgegengesetzt und fremd wäre. Denn es gibt nicht auf der einen Seite die Theorie, die bloß noch eine reine geistige Sicht[weise] ohne Körper und ohne Materialität wäre, und auf der anderen Seite eine gänzlich materielle Praxis, welche „ordentlich mit zupackt“. Diese Dichotomie ist nichts weiter als ein ideologischer Mythos, in dem eine „Theorie der Erkenntnis“ durchaus andere „Interessen“ reflektiert als die der Vernunft: [etwa] die der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, genauer noch einer Aufteilung zwischen der (politischen, religiösen, ideologischen) Macht und der Unterdrückung (durch die Ausführenden, die [zugleich] auch ‚Ausgeführte‘ sind).

Selbst wenn diese Dichotomie im Dienst einer revolutionären Vision steht, welche die Sache der Arbeiter, ihrer Mühen, ihres Schmerzes und ihrer Kämpfe preist, indem sie ohne weitere Unterscheidungen den Primat der Praxis proklamiert, bleibt sie noch ideologisch: genauso wie der egalitaristische Kommunismus immer noch eine ideologische Auffassung vom Ziel der Arbeiterbewegung darstellt. In ihrem eigentlichen Sinne steht eine egalitaristische Auffassung der Praxis – ich sage dies mit dem tiefen Respekt, den jeder Marxist der Erfahrung und den Opfern der Menschen schuldet, deren Arbeit, deren Leiden und deren Kämpfe unsere gesamte Gegenwart und unsere Zukunft nähren und tragen, alle unsere Gründe dafür sind, dass wir leben

und hoffen können – in demselben Verhältnis zum dialektischen Materialismus wie der egalitaristische Kommunismus zum wissenschaftlichen Kommunismus: Es handelt sich um eine Auffassung, die zu kritisieren und zu überwinden ist, um genau an ihrer Stelle eine wissenschaftliche Auffassung der Praxis zu begründen.

Nun kann es aber keine wissenschaftliche Auffassung der Praxis geben ohne eine genaue Unterscheidung der unterschiedlichen Praktiken und ohne eine neue Auffassung der Verhältnisse zwischen Theorie und Praxis. Wir behaupten theoretisch den Primat der Praxis, indem wir zeigen, 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 theoretischen) Praxis. Wir begreifen den Inhalt dieser unterschiedlichen Praktiken, indem wir ihre eigentümliche Struktur durchdenken, welche in allen Fällen die Struktur einer Produktion ist; indem wir das denken, was zwischen diesen unterschiedlichen Strukturen die Unterschiede ausmacht, das heißt die Unterschiedlichkeit des Objektes, auf das sie angewandt werden, sowie ihrer Produktionsmittel und auch der Verhältnisse, in welchen sie produzieren (diese unterschiedlichen Elemente und ihre Verbindung*variierenden ganz offensichtlich, wenn man von der ökonomischen Praxis zu politischen Praxis, dazu wissenschaftlichen Praxis und zur theoretisch-philosophischen Praxis übergeht). Wir begreifen [pensons] die Begründungs- und Gliederungsverhältnisse, welche diese unterschiedlichen Praktiken miteinander verknüpfen, indem wir ihren Grad der Unabhängigkeit und ihre Typus „relativer“ Autonomie begreifen, wie sie ihrerseits durch ihren Typus der Abhängigkeit im Hinblick auf diejenige Praxis festgelegt wird, welche die „in letzter Instanz bestimmende“ Praxis ist, die ökonomische Praxis. Aber wir gehen noch weiter. Wir geben uns nicht damit zufrieden, den egalitaristischen Mythos der Praxis zu überwinden, wir fassen das in der idealistischen oder in der empiristischen Auffassung mystifizierte Verhältnis von Theorie und Praxis auf ganz und gar neuen Grundlagen auf. Wir halten fest, dass – selbst in ihren noch sehr rudimentären Formen – immer schon ein Element der „Erkenntnis“ auch in den ersten Stufen der Praxis enthalten ist, auch wenn es zutiefst von Ideologie durchdrungen sein mag – in jenen Stufen, die man im Ausgang von den zur Existenzpraktiken der „primitivsten“ Gesellschaften beobachten kann. Wir halten am anderen Ende der Geschichte der Praktiken fest, dass eben das, was gewöhnlich als die Theorie bezeichnet wird, [auch] in ihren „aller reinsten“ Formen – 30 in Form, in denen es um nichts mehr

zu geben scheint als um die Kräfte des reinen Denkens (z. B. die Mathematik oder auch die Philosophie), [Fußnote: Hier steht im frz. Text irrtümlich ein Punkt statt eines Kommas.] [auch] außerhalb jeder direkten Beziehung zur „konkreten Praxis“ im strengen Sinne eine Praxis ist, die wissenschaftliche oder theoretische Praxis, des welche sich als solche in mehrere Zweige unterscheiden lässt (die unterschiedlichen Wissenschaften, die Mathematik, die Philosophie). Diese Praxis ist theoretisch: sie unterscheidet sich von an den anderen Praktiken, die nicht theoretisch sind, durch den Typ von Objekt (als Rohstoff), den sie transformiert, [Hier steht im französischen Text irrtümlich ein Semikolon.], [den Typ] von Produktionsmitteln, diese in Gang setzt und [den Typ] von gesellschaftlich-geschichtlichen Verhältnissen unter denen sie produziert – und schließlich auch durch den Typ von Objekt, dass sie produziert ([nämlich] Erkenntnisse).

Damit bekommt die Rede von Kriteriums der Praxis in Fragen der Theorie – wie übrigens auch in Bezug auf jede andere Praxis – [erst] ihren vollen Sinn: Denn die theoretische Praxis ist durchaus für sich selbst Ihr eigenes Kriterium, sie enthält durchaus in ihrem eigenen Inneren die definierten Protokolle, denen gemäß die Qualität ihres Produktes für gültig erklärt werden kann, d.h. die Kriterien für die Wissenschaftlichkeit der Produkte der wissenschaftlichen Praxis. In der wirklichen Praxis der Wissenschaften geht es nicht anders zu: wir sobald sie einmal wahrhaft [als Wissenschaften] konstituiert und entwickelt sind, haben sie keinerlei Bedarf an einer Wirkintegration durch in äußerliche Praktiken, welche dann etwa erklären, dass die von Ihnen produzierten Erkenntnisse „wahr“ sind, d.h. [wirklich] Erkenntnisse. Kein einziger Mathematikerin auf der Welt wartet ab, dass die Physik – in der doch ganze Teile der Mathematik angewandt werden – ein Theorem verifiziert hätte, um es für bewiesen zu erklären: die „Wahrheit“ seines Theorem wird zu 100 % durch Kriterien bestätigt, welche ausnahmslos der Praxis der mathematischen Beweisführung immanent [intérieurs] sind, also durch das Kriterium der mathematischen Praxis, d.h. durch die Formen welche die existierende mathematische Wissenschaftlichkeit erfordert. Das gleiche können wir in Bezug auf die Ergebnisse jeder Wissenschaft sagen: zumindest für die entwickeltsten [Wissenschaften] und für diejenigen Bereiche der Erkenntnis, welche sie hinreichend im Griff haben (maîtrisent), 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. Wir

müssen das auch genauso in Bezug auf diejenige Wissenschaft sagen, die uns bis zu müssen. Interessiert: den historischen Materialismus. Denn weil die Theorie von Marx „wahr“ war, deswegen konnte sie mit Erfolg angewendet – und sie ist nicht etwa wahr, weil sie mit Erfolg angewendet worden ist. Das war marxistische Kriterium [der Wahrheit] kann durchaus für eine Technik passen, deren Horizont nicht über das Feld ihrer Ausübung hinausreicht – einer keineswegs für wissenschaftliche Erkenntnisse. Wir müssen aller Strenge noch weitergehen und uns weigern, die marxistische Theorie der Geschichte dem empiristischen Modell mehr oder weniger einer aleatorischen „Hypothese“ zu assimilieren, in Bezug auf die es wirklich gewesen wäre die Verifikation durch die politische Praxis der Geschichte abzuwarten, um deren „Wahrheit“ behaupten zu können. Der Erkenntnis, die Marx produziert hat, kann nicht die anschließende historische Praxis ihre Geltungsgründe als Erkenntnis verleihen: das Kriterium der „Wahrheit“ der von der theoretischen Praxis produzierten Erkenntnisse von Marx ist in der theoretischen Praxis selber zu finden, d.h. aufgrund des demonstrativen Werts, der Geltungsgründe der Wissenschaftlichkeit der Formen, welche die Produktion dieser Erkenntnisse gesichert haben. Die theoretische Praxis von Marx ist das Kriterium der „Wahrheit“ der von Marx produzierten Erkenntnisse – und eben weil es sich dabei durchaus um eine Erkenntnis handelt und nicht um aleatorisch Hypothesen, haben sie zu den Ergebnissen geführt von denen wir wissen, Nicht nur die Erfolge sondern auch die Misserfolge als solche konstituieren „Experimente“, welche für die Reflexion der Theorie über sich selber und für ihre interne Weiterentwicklung triftig und bedeutungsvoll [pertinentes] sind.

Dass diese radikale Interiorität des Kriteriums der Praxis in Bezug auf die wissenschaftliche Praxis in den Wissenschaften, in welchen sie ohne Einschränkung gilt, keineswegs organisierte Zusammenhänge mit anderen Praktiken ausschließt, welche diesen Wissenschaften einen guten Teil ihres Rohmaterials liefern, und dass [diese Zusammenhänge] gelegentlich soweit gehen, dass sie mehr oder minder tief gehende Umarbeitungen der theoretische Struktur dieser Wissenschaften auslösen, habe ich an anderer Stelle hinreichend ausgeführt [montré], dass man sich über den Sinn des hier eben Gesagten nicht täuschen kann. Dass in den Wissenschaften, die erst dabei sind, zu entstehen, und erst recht in den Bereichen, welche immer noch von einer ideologischen „Erkenntnis“ beherrscht werden der Eingriff anderer Praktiken oft eine bestimmende kritische Rolle spielt, welche sogar revolutionär sein kann, habe ich völlig unmissverständlich zum Ausdruck gebracht. Aber auch dort kann es nicht darum gehen, in einer

egalitaristischen Auffassung der Praxis die Art und Weise der spezifischen Intervention einer bestimmten Praxis auf dem Feld einer theoretischen Praxis, die noch ideologisch ist oder [erst noch] dabei ist, wissenschaftlich zu werden, gleichsam untergehen zu lassen – noch auch die genaue Funktion dieses Eingriffs und vor allem nicht die (theoretische) Form, in der dieser Eingriff vollzogen wird. Wir wissen doch genau, um sein eigenes Beispiel aufzugreifen, dass die allerbrennendsten und persönlichsten praktischen Erfahrungen von Marx (seine Erfahrung als Polemiker in der rheinischen Zeitung, wo er „dabei wenigstens gezwungen [war], praktische Fragen von unmittelbarem Interesse zu erörtern“ (MEW 8, 48); seine direkte Erfahrung der ersten Kampforganisationen des Pariser Proletariats; seine revolutionäre Erfahrung in den Jahren um 1848) [durchaus] in seine theoretische Praxis eingegriffen haben und [zwar gerade] in die Umwälzung, durch die er von der ideologischen theoretischen Praxis zur wissenschaftlichen theoretischen Praxis übergegangen ist: Aber sie haben in seine theoretische Praxis in der Form von Objekten der Erfahrung bzw. des Experimentierens eingegriffen, das heißt in der Form neue Objekte des Denkens, von „Ideen“ dann begriffen, deren auftreten dazu beigetragen hat, in ihrer Verbindung mit anderem begrifflich [gefassten] Ergebnissen (welche er aus der deutschen Philosophie und der englischen politischen Ökonomie gewonnen hatte) die immer noch ideologische theoretische Grundlage umzuwälzen, auf der er bis dahin gelebt (und d.h. gedacht) hatte.

18.

Ich entschuldige mich nicht für diesen langen Umweg – denn es war gar keiner. Es war für uns nötig, das Hindernis abzuräumen, welches die ideologischen Antworten auf unsere Frage darstellen. Und das zu erreichen, mussten wir unsere Position zu einer ideologischen Auffassung von der Praxis inspizieren, welche auch den Marxismus selber nicht immer verschont hat und von der jeder zugeben wird, dass sie in der gegenwärtigen Philosophie ganz von oben das Regiment führt und dies zweifellos auch noch lange Zeit [weiterhin] tun wird. Und zwar auch über deren ehrlichste und großzügigste Vertreter wie etwas Sartre. Wir haben dabei – indem wir diesen Kreuzweg der egalitären Praxis oder auch, wie es sich in der Philosophie so schön sagen lässt, der „Praxis“, vermieden haben, [die Einsicht gewonnen,] dass wir anerkennen müssen, dass nur noch ein einziger Weg vor uns liegt, der sicherlich eng ist, aber doch offen oder zumindest zu öffnen. Nehmen wir also unsere Frage wieder auf: Durch welchen Mechanismus produziert die

Produktion des Erkenntnisobjektes die kognitive Aneignung des realen Objektes, das außerhalb des Denkens, in der realen Welt, existiert? Wir sprechen mit Absicht von einem Mechanismus und zwar von einem Mechanismus der uns die Erklärung für eine spezifische Tatsache liefern muss: die Art und Weise der Aneignung der Welt durch die spezifische Praxis der Erkenntnis, welche sich gänzlich auf ihr Objekt (das Objekt der Erkenntnis) bezieht, welches vom realen Objekt, deren Erkenntnis es ist, verschieden ist. An dieser Stelle drohen die größten Gefahren [risques]. Man wird verstehen, dass ich nicht den Anspruch erheben kann, mehr zu tun, als unter dem ausdrücklichsten Vorbehalt die allerersten Argumente einer Präzisierung der gestellten Frage vorzubringen – und keineswegs schon deren Antwort [liefern kann].

Um diese genaueren Bestimmungen zu formulieren, müssen wir mit einer sehr wichtigen Unterscheidung beginnen. Wenn wir die Frage nach dem Mechanismus stellen, durch den das Objekt der Erkenntnis die kognitive Aneignung des realen Objektes produziert, dann stellen wir eine Frage, die von der Frage, die Bedingungen der Produktion der Erkenntnis ganz verschieden ist. Diese Letztere Frage gehört zu einer Theorie der Geschichte der theoretischen Praxis, welche – wie wir gesehen haben – nur möglich ist in dem man Begriffe ein Zwerg selbst, welche die Struktur dieser Praxis und die Geschichte ihrer Transformationen [als solche] zu denken erlauben. Die Frage, die wir stellen, ist eine neue Frage, welche eben innerhalb der anderen schweigend übergangen wird. Die Theorie der Geschichte der Erkenntnis oder auch die Theorie der Geschichte der theoretischen Praxis lässt uns begreifen, wie die menschlichen Erkenntnisse in der Geschichte der Abfolge der unterschiedlichen Produktionsweisen produziert werden – zunächst in der Form der Ideologie und dann erst in der Form der Wissenschaft. Sie lässt uns dem Auftreten von Erkenntnissen, ihrer Entwicklung, ihrer Diversifikation, ihren theoretischen Brüchen und Umwälzungen, welche sich innerhalb der Problematik vollziehen, die deren Produktion bestimmt [gleichsam als Zuschauer] beiwohnen – ebenso auch der zunehmenden Aufteilung, welche sich in diesem Bereich zwischen den ideologischen Erkenntnissen und den wissenschaftlichen Erkenntnissen auftritt, usw. Diese Geschichte fast die Erkenntnisse in jedem Moment ihrer eigenen Geschichte als eben das auf, was sie sind, ganz gleich, ob sie sich nun selber zu Erkenntnissen erklären oder auch nicht, ob sie ideologisch oder wissenschaftlich sind, usw.: [nämlich] als Erkenntnis. Sie betrachtet diese einzig und allein als Produkte, als Ergebnis. Diese Geschichte gibt uns durchaus das Verständnis des Mechanismus der Produktion von Erkenntnissen an die Hand, sie liefert uns aber nicht für eine Erkenntnis, wie sie zu einem

gegebenen Moment des Prozesses der Geschichte ihrer Produktion existiert, das Verständnis desjenigen Mechanismus, durch den diese hier betrachtete Erkenntnis für denjenigen, der sie als Erkenntnis handhabt, ihre Funktion der kognitiven Aneignung des realen Objektes vermittelt durch sein gedachtes Objekt ausfüllt. Für genau diesen Mechanismus interessieren wir uns aber.

Müssen wir unsere Fragestellung noch weiter präzisieren? Eine Theorie der Geschichte der Produktion von Erkenntnissen gibt uns niemals mehr als eine Feststellung an die Hand: [Sie zeigt uns,] durch welchen Mechanismus die Erkenntnisse produziert worden sind. Aber diese Feststellung betrachtet die Erkenntnis als eine Tatsache, deren Transformationen und Variationen sie untersucht – als Effekte der Struktur der theoretischen Praxis, welche sie produziert, als Produkte, die [als solche] Erkenntnisse sind, und ohne dass sie jemals über die Tatsache nachdenkt, dass es sich bei diesen Produkten nicht um beliebige Produkte handelt, sondern ganz genau um Erkenntnisse. Eine Theorie der Geschichte der Erkenntnis erklärt daher nicht eben das, was ich als den „Erkenntnis-Effekt“ zu bezeichnen vorschlage, wie eben diesen besonderen Produkten eigentümlich ist, welche Erkenntnisse sind. Unsere neue Frage bezieht sich ganz genau auf diesen Erkenntniseffekt ([d. h. auf] das, was Marx den „##“ nennt). Der Mechanismus, den wir zu klären vorschlagen, ist eben der Mechanismus, welche diesen Erkenntniseffekt in diesen ganz besonderen Produkten produziert, die wir Erkenntnisse nennen.

Auch an dieser Stelle stehen wir (denn wir werden unserem Geschick niemals in den, beständig falsche Vorstellungen beiseite räumen zu müssen, um sich den Weg frei zu räumen, welcher den Raum für unsere Untersuchung eröffnet) vor Illusionen, welche es zu widerrufen und zu zerstören gilt. Wir könnten in der Tat versucht sein den Mechanismus, den wir zu durchdringen suchen, bis auf seine Ursprünge zurückzuverfolgen; denn zu sagen das diese Erkenntniseffekt, wie er sich für uns in den reinen Form einer strengen Wissenschaft vollzieht, vermittelt einer unendlichen Folge von Vermittlungen aus der Realität selber kommt. So ist man in der Mathematik versucht, den Erkenntniseffekt einer bestimmten besonders abstrakten Formel als das auf das Äußerste gereinigte und formalisierte Echo einer bestimmten Realität zu denken, sei es des konkreten Raumes, seien es auch die ersten Handhabungen und Operationen der menschlichen Praxis. Man wird durchaus einräumen, dass in einem bestimmten Moment zwischen der konkreten Praxis der Zimmerleute und der pythagoreischen bzw. euklidischen Abstraktion ein „Abstand“ aufgetreten ist, aber man wird diesen Abstand er als ein Abheben und

als die Lichtpause im Element der „Idealität“ von den konkreten Formen und Gesten einer vorgängigen Praxis begreifen. Aber alle Begriffe, die man heranziehen wird, um den maßlosen Raum zu erklären, der den chaldäischen Buchhalter und den ägyptischen Feldmesser von Bourbaki werden immer nur Begriffe sein, durch welche mal versuchen wird unter den unbestreitbaren Unterschieden, welche durchaus gedacht werden müssen, eine Kontinuität des Sinns zu schaffen, welche in seinem Prinzip den Erkenntniseffekt der modernen mathematischen Gegenstände an eine ursprünglichen Sinneffekt bindet, der noch mit einem originären realen Objekt, einer konkreten Praxis und originären konkreten Gesten zusammenfiel. Auf diese Weise gäbe es ein „Heimatland“, einen „ursprünglichen Boden“ für den Erkenntniseffekt: [Ganz gleich,] ob dies das reale Objekt selber ist, von dem der Empirismus erklärt, dass die Erkenntnis nichts weiter macht, als aus ihm einen seiner Teile, das Wesen, herauszuziehen; oder ob dies die husserlianische „präreflexive“ Welt des „Lebens“, die passive, vorprädikative Synthesis; oder ob dies schließlich das konkrete Feld der elementaren Verhaltensweisen und Gesten sind, auf dem sich alle Psychologien der Kindheit, die genetischen ebenso wie alle anderen, mit geringem [geistigem] Aufwand den Luxus erlauben können, ihre jeweilige „Theorie der Erkenntnis“ zu begründen. In allen diesen Fällen wird ein ursprüngliches Reales, das konkrete und lebendig ist, damit beauftragt, ein für alle Mal die vollständige Verantwortlichkeit für den Erkenntniseffekt zu übernehmen, in Bezug auf den die Wissenschaften ihre gesamte Geschichte hindurch und auch heute noch nichts anderes tun, als das Erbe zu kommentieren, d.h. dem Erbrecht zu unterliegen. So wie in der richtigen christlichen Theologie die Menschheit nichts anderes tut als in der Erbsünde zu leben, gebe es demgemäß einen Erb-Erkenntniseffekt, der aus den konkreteren Formen des realen aus dem Leben aus der Praxis stammt, d.h. sich in ihm verliert und mit ihm identisch ist – also einen Erb-Erkenntniseffekt, dessen unauslöschliches Zeichen auch noch die „abstraktesten“ wissenschaftlichen Objekte heute tragen würden, da sie doch zu diesem Schicksal bestimmt sind, [nämlich] zur Erkenntnis verdammt zu sein. Ist es jetzt noch nötig, die Problematik [als solche] aufzubauen, wie sie dieses „Modell“ unterstellt? Man rät doch bereits, dass es für seine Konsistenz der Hilfe des Mythos des Ursprungsbedarf; eine originären unteilbaren Einheit zwischen dem Subjekt und dem Objekt, zwischen dem realen und seiner Erkenntnis (als ob sie derselben Geburt entstammen, so dass die Erkenntnis – wie dies einmal ein Mann formuliert hat, der sich eher auf Theater Effekte verstand – eine gemeinsame Geburt wäre⁷⁵ [Fußnote:]); einer richtiggehenden Genese all dieser nötigen Abstraktionen und vor allem all

⁷⁵ [Das Wortspiel „connaissance“ / „co-naissance“ lässt sich im Deutschen nicht nachbauen.]

dieser unverzichtbaren Vermittlungen. Man wird hier im Vorübergehen eine Gesamtheit typischer Begriffe wieder erkannt haben, welche die Philosophie des 18 Jahrhunderts über die [gesamte] Welt verbreitet hat und welche überall ein bisschen gedeihen, einschließlich der Werke marxistischer Spezialist – von denen man aber ganz ohne Zweifel versichern kann, dass sie – wo sie doch für die ideologischen Funktionen, die [zu erfüllen] von Ihnen erwartet werden, geradezu maßgeschneidert sind – gar nichts Marx tun haben.

Da wir schon einmal bis zu diesem Punkt gekommen sind, wollen wir es klar aussprechen: Auf dem Wege dieses Empirismus, selbst wenn er sich für materialistische erklärt oder sich zu einem Idealismus des Vorprädikativen – des „ursprünglichen Bodens“ oder auch der „Praxis“ – sublimiert, [also] innerhalb dieses Idealismus und in den Begriffen, wie sie fabriziert hat, um auf seiner Bühne die Hauptrollen zu spielen, kann sich der Marxismus keinen einzigen Augenblick finden oder auch wieder finden. Die Begriffe des Ursprungs, des „ursprünglichen Bodens“, der Genese und der Vermittlung müssen a priori als verdächtig behandelt werden: nicht nur weil sie immer mehr oder weniger die Ideologie nahe legen, welche sie produziert hat, sondern weil diese ausschließlich für den Gebrauch durch diese Ideologie produziert worden sind und dadurch als deren Nomaden fungieren, die sie immer mehr oder weniger mit sich tragen. Es ist kein Zufall, dass Sartre – wie alle jene, die ohne sein Talent zu besitzen, das Bedürfnis verspürt haben zwischen den „abstrakten“ und den „konkreten“ Kategorien eine Leere füllen zu müssen – derart [die Kategorien von] Ursprung, Genese und Vermittlung missbrauche. Der Begriff des Ursprungs hat die Funktion, wie im Begriff der Erbsünde⁷⁶, einem Wort etwas zu unterstellen, das man nicht denken muss, um eben das denken zu können, was man denken will. Der Begriff der Genese hat den Auftrag, eine Produktion oder eine Veränderung zu vollziehen und sie dabei zugleich zu verdecken, deren Anerkennung die lebenswichtige Kontinuität des empiristischen Schemas der Geschichte bedrohen würde. Der Begriff der Vermittlung übernimmt dann eine letzte Rolle – nämlich die auf magische Weise, in einem leeren Raum, die Verbindung zwischen den theoretischen Prinzipien und dem „konkreten“ herzustellen, so wie die Maurer eine Kette bilden, um Ziegelsteine zu transportieren. In allen diesen Fällen geht es um theoretische Funktionen, [welche darin bestehen,] etwas zu maskieren und dabei einen Betrug zu begehen – welche zweifellos auch von einer wirklichen Verlegenheit und einem wirklichen guten Willen zeugen können und auch der Absicht, nicht die theoretische Kontrolle über die Ereignisse zu verlieren,

⁷⁶ [im frz. gefasst als die ursprünglichen Sünde – „péché originel“]

nichtsdestoweniger aber bestenfalls gefährliche theoretische Fiktionen sind. In ihrer Anwendung auf unsere Frage stellen diese Begriffe für uns jedenfalls eine billige Lösung sicher: sie bilden eine Kette zwischen einem ursprünglichen Erkenntniseffekt und den aktuellen Erkenntniseffekt an – und verkaufen uns damit als Lösung die bloße Stellung, genauer gesagt die Nicht-Stellung des Problems.

19.

Machen wir daher den Versuch, in den Raum hinein, den wir gerade eben freigelegt haben, [auch] noch mit ein paar Schritten voranzukommen.

Auf dieselbe Art und Weise, wie wir gesehen hatten, dass der Rückgriff auf ein ursprüngliches [*primitif*] reales Objekt es uns nicht ersparen konnte, die Differenz zwischen dem Objekt der Erkenntnis und dem realen Objekt [als solche] zu denken, haben wir gerade eben gesehen, dass wir uns nicht dadurch die Mühe ersparen können, den Mechanismus dieses Effekts der wirklichen [*actuel*] Erkenntnis [als solchen] für uns zu durchdenken, dass wir diese Last [gleichsam] auf einen ursprünglichen [*originaire*] „Erkenntnis-Effekt“ abwälzen. Und in Wahrheit wissen wir doch auch, dass diese beiden Probleme ein und dasselbe sind: Denn es ist keineswegs der Mythos eines ursprünglichen Effekts, sondern die Wirklichkeit des Effekts der wirklichen Erkenntnis als solche, welche uns die von uns gesuchte Antwort geben kann. In dieser Hinsicht befinden wir uns in derselben Lage wie Marx, der uns ganz ausdrücklich sagt dass es darum gehe, die „Gliederung*“ (die artikulierte, hierarchisierte, systematische Verknüpfung [*combinaison*]) der *gegenwärtigen* [actuelle] Gesellschaft in der Erkenntnis zu artikulieren. Der berühmte Satz „Die Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen“ [vgl. Grundrisse, 26 / MEW 20, ###] bedeutet, richtig verstanden, gar nichts anderes: richtig verstanden verbindet sie sich mit jenem anderen Satz der Einführung, dass das Verständnis der Kategorien nicht aus ihrer historischen Genese zu entnehmen ist, noch auch aus ihren Verknüpfungen in früheren Formen, sondern im System ihrer Verknüpfung in der gegenwärtigen Gesellschaft, was uns dann auch das Verständnis der vergangenen Formationen eröffnet, in dem es uns [nämlich] den Begriff der *Variation* dieser Verknüpfung vermittelt. Auf dieselbe Art und Weise kann allein die Klärung des Mechanismus des *gegenwärtigen* [actuel] Erkenntniseffekts uns zur Einsicht in frühere Erkenntniseffekte verhelfen. Diese Zurückweisung des Rückgriffs auf

den Ursprung entspricht daher einer sehr tief sitzenden theoretischen Anforderung, der gemäß die [Möglichkeit der einer] Explikation der primitiven Formen eben davon abhängt, dass die *gegenwärtige* systematische Verknüpfung der Kategorien [als solche] begriffen wird, welche sich [dann] teilweise innerhalb der vorhergehenden Formen wieder finden lassen.

Wir müssen davon ausgehen, dass diese Anforderung für die Theorie von Marx konstitutiv ist – [und zwar] gerade *in dem Bereich der Theorie der Geschichte als solcher*. Ich will das erläutern. Indem Marx die moderne bürgerliche Gesellschaft untersucht, nimmt er eine paradoxe Haltung ein: Zunächst begreift er diese existierende Gesellschaft als ein historisches *Resultat*, d.h. als ein Ergebnis, das von einer Geschichte produziert worden ist. Damit scheint er uns ganz selbstverständlich auf den Weg [zu] einer hegelianischen Auffassung zu führen, der gemäß das Ergebnis als ein von seiner Genese unabtrennbares Resultat begriffen wird – was so weit geht, dass es als „das Ergebnis seines Werdens“ begriffen werden müsse. Faktisch [en fait] schlägt Marx zugleich einen ganz anderen Weg ein! „*Es wäre also untubar und falsch, die ökonomischen Kategorien in der Folge aufeinander folgen zu lassen, in der sie historisch die bestimmenden waren. Vielmehr ist ihre Reihenfolge bestimmt durch die Beziehung, die sie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft aufeinander haben, und die genau das umgekehrte von dem ist, was als ihre naturgemäße erscheint oder der Reihe der historischen Entwicklung entspricht. Es handelt sich nicht um das Verhältnis, das die ökonomischen Verhältnisse in der Aufeinanderfolge verschiedener Gesellschaftsformen historisch einnehmen. Noch weniger um ihre Reihenfolge "in der Idee" (Proudhon) (einer verschwimmten Vorstellung der historischen Bewegung). Sondern um ihre Gliederung* innerhalb der modernen bürgerlichen Gesellschaft.*“ (Grundrisse, 28 /MEW, 638) Bereits im *Elend der Philosophie* hatte Marx in aller Strenge demselben Gedanken Ausdruck verliehen: „*Wie kann in der Tat die logische Formel der Bewegung, der Aufeinanderfolge, der Zeit allein den Gesellschaftskörper erklären, in dem alle Beziehungen gleichzeitig* existieren und einander stützen?*“ (MEW 4, 131). Der Gegenstand der Untersuchung von Marx ist also die gegenwärtige [*actuelle*] bürgerliche Gesellschaft, welche als ein historisches *Resultat* gedacht wird: Aber das Verständnis dieser Gesellschaft ist weit davon entfernt, durch die Theorie der Genese dieses ihres Resultats erreicht werden zu können, sondern ist ganz im Gegenteil ausschließlich auf dem Weg über die Theorie ihres [gegenwärtigen] [Zustandes bzw.] *Körpers* [*corps*] zu erreichen, d.h. der *gegenwärtigen Struktur der Gesellschaft*, ohne dass deren Genese dabei irgendwie in Betracht käme. Diese paradoxe Haltung, die von

Marx aber in ganz kategorischen Formulierungen vertreten wird, indem er sie als absolute Bedingung der Möglichkeit seine Theorie der Geschichte behauptet, lässt die Existenz von *zwei* unterschiedlichen *Problemen* offenbar werden, [welche] in der Einheit ihrer Unterschiedenheit [zu begreifen sind]. Es gibt durchaus ein theoretisches Problem, das als solches zu stellen und zu lösen ist, um den Mechanismus zu erklären, durch den die Geschichte als Resultat die gegenwärtige kapitalistische Produktionsweise produziert hat. Es gibt aber zugleich auch ein anderes, davon absolut unterschiedenes, theoretisches Problem, das als solches gestellt und gelöst werden muss, um nämlich zu begreifen, dass dieses Resultat durchaus eine *gesellschaftliche* Produktionsweise darstellt, dass dieses Resultat eben genau eine *gesellschaftliche* Existenzweise ist – und nicht etwa eine ganz beliebige Existenz: Es ist dieses zweite Problem, welches den Gegenstand der Theorie des *Kapital* ausmacht – ohne dabei auch nur für einen einzigen Moment mit dem ersten zu verschmelzen.

Wir können diese Unterscheidung, die für das Verständnis von Marx absolut grundlegend ist, dadurch zum Ausdruck bringen, dass wir sagen, dass Marx die gegenwärtige Gesellschaft (und auch jede andere, vergangene Form von Gesellschaften) zugleich als ein *Resultat* begreift und als eine *Gesellschaft* betrachtet. Das Problem des *Resultats*, d.h. der historischen Produktion einer bestimmten Produktionsweise, einer bestimmten Gesellschaftsformation, ist als solches zu stellen und zu lösen im Rahmen der Theorie des Mechanismus der Transformation einer Produktionsweise in eine andere d.h. der Theorie der Übergangsformen zwischen einer Produktionsweise und derjenigen, die ihr nachfolgt. Aber die gegenwärtige Gesellschaft ist nicht allein ein [solches] Resultat, ein [solches] Produkt: sie ist *dieses* besondere Resultat, *dieses* besondere Produkt, das, im Unterschied zu anderen [derartigen] Resultaten, zu anderen Produkten, die ihrerseits auf ganz andere Weise funktionieren, als *Gesellschaft* funktioniert. Auf dieses zweite Problem antwortet die Theorie der Struktur einer Produktionsweise, die Theorie des *Kapital*. Die Gesellschaft wird hier als ein „Körper“ begriffen – und zwar nicht als irgendein beliebiger Körper, sondern als *dieser [besondere] Körper, der als Gesellschaft funktioniert*. Diese Theorie abstrahiert vollständig von der Gesellschaft als Resultat – das ist der Grund dafür, dass Marx behauptet, dass jede Erklärung durch die Bewegung, die Abfolge, die Zeit und die Genese an diesem Problem völlig vorbei geht, welches eben ein ganz anderes Problem ist. Um dasselbe in einer zutreffenderen Sprache auszudrücken, möchte ich die folgende Terminologie vorschlagen: Was Marx in *Das Kapital* untersucht, ist der Mechanismus, der bewirkt, dass das Ergebnis der Produktion einer Geschichte als Gesellschaft existiert – es geht also um den

Mechanismus, der diesem Produkt der Geschichte, also genau der Gesellschaft-als-Produkt, welche er untersucht, diese Fähigkeit gibt, den „*Gesellschaftseffekt*“ zu produzieren, aufgrund dessen dieses Resultat *als Gesellschaft* existiert und nicht etwa als ein Sandhaufen, ein Ameisenhaufen, ein Werkzeugvorrat oder als eine einfache Versammlung von Menschen. Wenn Marxens also sagt, dass eine Erklärung der Gesellschaft durch ihre Genese ihren „*Körper*“ verfehlt, um dessen Erklärung es doch geht, dann richtet er seine theoretische Aufmerksamkeit auf die Aufgabe, den Mechanismus zu erklären, aufgrund dessen ein bestimmtes Resultat eben als Gesellschaft funktioniert, und daher um [die Erklärung des] Mechanismus, der den „*Gesellschaftseffekt*“ produziert, wie er der kapitalistischen Produktionsweise eigen ist. Der Mechanismus der Produktion dieses „*Gesellschaftseffektes*“ erreicht erst dann seine Vollendung, wenn alle Effekte des Mechanismus als solche wirksam werden, bis zu dem Punkt, an dem sie sich [selber] in Gestalt eben der Effekte produzieren, welche das konkrete, bewusste oder unbewusste Verhältnis der Individuen zu Gesellschaft als Gesellschaft konstituieren, das heißt bis zu den Effekten des Fetischismus der Ideologie (oder der „*Form des gesellschaftlichen Bewusstseins*“ – *Vorwort von Zur Kritik*), in denen die Menschen ihre Ideen, ihre Projekte, ihre Aktionen, ihre Verhaltensweisen und ihre Funktionen bewusst oder unbewusst als gesellschaftliche erleben. Unter diesem Gesichtspunkt muss *Das Kapital* als Theorie des Mechanismus zur Produktion des *Gesellschaftseffektes* in der Welt der kapitalistischen Produktion betrachtet werden. Dass dieser *Gesellschaftseffekt* sich nach den unterschiedlichen Produktionsweisen unterscheiden könnte, beginnen wir [immerhin] zu ahnen – und sei es nur aufgrund der Arbeiten der Ethnologie und der Zeitgeschichte. Wir haben, theoretisch gesprochen, allen Grund für die Annahme, dass der *Mechanismus* der Produktion dieser unterschiedlichen Gesellschaftseffekte entsprechend den unterschiedlichen Produktionsweisen unterschiedlich ist. Und wir beginnen [bereits] erst noch vage zu sehen, dass ein genaues Bewusstsein des genau bestimmten Problems, wie es implizit in der Theorie des *Kapital* enthalten ist, uns neue Horizonte eröffnet, indem es uns vor neue Probleme stellt. Aber wir begreifen zugleich auch, dass die wenigen einzelnen, klarsichtigen Sätze aus dem *Elend der Philosophie* und der *Einführung von 1857*, mit denen Marx uns darauf aufmerksam macht, dass er etwas ganz anderes zu finden sucht, als das Verständnis des Mechanismus, durch den die Gesellschaft als Resultat der Geschichte produziert wird – nämlich das Verständnis des Mechanismus der Produktion des Gesellschaftseffektes durch dieses Resultat, dass effektiv eine *wirkliche*, existierende *Gesellschaft* ist. Indem Marx auf diese Weise, mittels einer erbarmungslosen Unterscheidung,

sein Objekt definiert, gibt er uns zugleich die Mittel dazu an die Hand, um das Problem [als solches] zu *stellen*, das uns [hier] beschäftigt: dass der kognitiven Aneignung des realen Objektes durch das Objekt der Erkenntnis, welche selbst einen besonderen Fall der Aneignung der realen Welt durch unterschiedliche Praktiken darstellt – die theoretische, die ästhetische, die religiöse, die ethische, die technische Praxis usf. Jede dieser Weisen der Aneignung wirft das Problem auf, durch welchen Mechanismus ihr *spezifischer „Effekt“* produziert wird, [d.h.] die Erkenntniseffekt für die theoretische Praxis, der ästhetische Effekt für die ästhetische Praxis, der ethische Effekt für die ethische Praxis usf. Jede dieser Aneignungsweisen stellt uns vor das Problem, wie der Mechanismus zu begreifen ist, aufgrund dessen *ihr spezifischer Effekt* produziert wird, der Erkenntniseffekt für die theoretische Praxis, der ästhetische Effekt für die ästhetische Praxis, der ethische Effekt für die ethische Praxis usf. Dabei geht es in keinem dieser Fälle darum, [bloß] ein Wort durch ein anderes zu ersetzen, wie im Fall der Substitution des Begriffs „Opium“ durch den der einschläfernden Kraft. Die Untersuchung jedes einzelnen dieser spezifischen „Effekte“ macht die Abklärung des *Mechanismus* erforderlich, welche ihn hervorbringt [*produit*], und nicht etwa die magische Verdopplung eines Wortes durch ein anderes. Ohne damit den Schlussfolgerungen vorgreifen zu wollen, zu denen uns die Untersuchung dieser unterschiedlichen Effekte führen kann, möchten wir uns hier mit einigen Hinweisen auf denjenigen Effekt begnügen, um den es uns hier geht, den *Erkenntniseffekt* als Produkt der Existenz dieses bestimmten theoretischen Objektes, welches eine Erkenntnis ist. Dieser Ausdruck „*Erkenntniseffekt*“ ist konstitutiv für ein allgemeines Objekt, welches [seinerseits] mindestens zwei ihm untergeordnete Objekte unter sich fasst: den *ideologischen* Erkenntniseffekt und den *wissenschaftlichen* Erkenntniseffekt. Der ideologische Erkenntniseffekt unterscheidet sich durch seine Eigenschaften (es handelt sich um einen Effekt der Wiedererkennung bzw. Verkennung innerhalb einer Spiegelungsbeziehung) von dem wissenschaftlichen Erkenntniseffekt: aber in dem Maße, wie der ideologische Effekt durchaus, wenn auch abhängig von den anderen gesellschaftlichen Funktionen, die in ihm vorherrschen, einen ihm eigentümlichen Erkenntniseffekt besitzt, fällt er in dieser Hinsicht unter die allgemeine Kategorie, mit der wir es hier zu tun haben. Ich schulde [den Leserinnen und Lesern] diesen warnenden Hinweis, um zu vermeiden, dass sich in Bezug auf den Anfang der folgenden Analyse, welche sich allein auf den Erkenntniseffekt der wissenschaftlichen Erkenntnis konzentriert, irgendwelche Missverständnisse einschleichen.

Die können wir den Mechanismus dieses Erkenntniseffektes erklären? Jetzt können wir [dazu] auf eine eben erzielte Errungenschaft zurückgreifen: [auf die Einsicht in] die Interiorität des „Kriteriums der Praxis“ – und die These vertreten, dass die von uns gegenwärtig behandelte Frage in Bezug zu dieser Interiorität steht. Wir haben doch in der Tat gezeigt, dass die Bestätigung [*validation*] einer wissenschaftlichen Behauptung als Erkenntnis in einer bestimmten wissenschaftlichen Praxis sichergestellt wird, [nämlich] durch das Zusammenspiel besonderer *Formen*, welche die *Gegenwart* der Wissenschaftlichkeit in der Produktion der Erkenntnis sicherstellen, anders formuliert, aufgrund der spezifischen Formen, welche einer Erkenntnis ihren Charakter als („wahrer“) Erkenntnis verleihen. Ich spreche hier von Formen der Wissenschaftlichkeit – aber ich denke [zugleich] auch, wie an deren Echo, an diejenigen Formen, welche dieselbe Rolle (den davon unterschiedenen, aber entsprechenden Effekt sicherzustellen) innerhalb der ideologischen „Erkenntnis“ spielen, oder auch, sagen wir, in allen Gestalten [*modes*] des *Wissens*. Diese *Formen* unterscheiden sich von denjenigen Formen, in welchen die Erkenntnis durch den Prozess der Geschichte der Erkenntnis als deren Ergebnis produziert worden ist: Sie betreffen vielmehr – daran muss ich erinnern – eine Erkenntnis, welche bereits von dieser Geschichte als Erkenntnis produziert worden ist. Anders formuliert betrachten wir das Ergebnis *ohne sein Werden* – und sind dazu bereit, uns des Verbrechens einer Beleidigung des Hegelianismus oder [auch] des Genetizismus anklagen zu lassen, wo doch dieses doppelte Verbrechen [in Wirklichkeit] bloß eine verdienstvolle Tat ist: [nämlich] die Befreiung von der empiristischen Ideologie der Geschichte. Im Hinblick auf dieses Ergebnis stellen wir uns die Frage nach dem Mechanismus, durch den der Erkenntniseffekt produziert wird – auf einer Art und Weise, die in allen Punkten der Art und Weise ähnelt, in der Marx eine gegebene Gesellschaft analysiert, welche als ein *Resultat* begriffen wird, um die Frage an sie heran zu tragen, worin ihr „Gesellschaftseffekt“ besteht, oder auch daraufhin, welcher Mechanismus ihre Existenz *als Gesellschaft* hervorbringt [produit].

Wir sehen, wie diese spezifischen Formen im Diskurs der wissenschaftlichen Beweisführung zusammenspielen, d.h. in eben dem Phänomen, welches den [als solche] gedachten Kategorien (oder Begriffen) eine *bestimmte, geregelte Ordnung* auferlegt, *in welcher sie [in der Darstellung] auftreten und wieder abtreten*. Wir können damit sagen, dass der Mechanismus, welcher den Erkenntniseffekt produziert, auf dem Mechanismus beruht, welcher dem Zusammenspiel der Formen der Ordnung im Diskurs der wissenschaftlichen Beweisführung zugrunde liegt. Wir

sagen mit Absicht, dass dieser Mechanismus dem Zusammenspiel dieser Formen *zugrunde liegt* und nicht nur, dass er das Spiel dieser Formen *regelt*. Dies aus dem folgenden Grund: Denn in der Tat treten diese Ordnungsformen im wissenschaftlichen Diskurs nur in Funktion anderer Formen, welche, ohne selbst Ordnungsformen zu sein, dennoch das abwesende Prinzip dieser letzteren sind, als Ordnungsformen des Auftretens der Begriffe hervor. Um eine Sprache zu sprechen, die als solche bereits geläufig ist, sind die Ordnungsformen (die Formen der Beweisführung im wissenschaftlichen Diskurs) [ihrerseits] die „*Diachronie*“ einer tieferliegenden „*Synchronie*“. Wir verwenden diese Fachbegriffe in genau dem Sinne, der weiter unten noch näher festgelegt werden wird (s.u., ###), [d.h.] als Begriffe für die beiden Existenzformen des Objekts der Erkenntnis, und daher auch als zwei Formen, welche ganz und gar innerhalb der Erkenntnis liegen. Dabei stellt die Synchronie die Organisationsstruktur der Begriffe in der Gedankentotalität oder im *System* dar (oder auch, wie Marx sagt, die „*Synthese*“) und die Diachronie die Bewegung der Abfolge der Begriffe in dem geordneten Diskurs der Beweisführung. Die Ordnungsformen des Diskurses der Beweisführung sind [dabei] nichts weiter als die Entfaltung [développement] der „*Gliederung**“, der hierarchisierten Kombination der Begriffe in dem *System* als solchem. Wenn wir sagen, dass die derart verstandene „*Synchronie*“ an erster Stelle steht und über alles entscheidet, so möchten wir damit zwei Sachverhalte zum Ausdruck bringen, [nämlich]:

- 1) dass das System der Hierarchie der Begriffe in ihrer Kombination die Definition jedes einzelnen Begriffs bestimmt, entsprechend seinem Ort und seiner Funktion im System. Diese Definition des Orts und der Funktion des Begriffs in der Totalität des Systems bringt den diesem Begriff immanenten *Sinn* zum Ausdruck, wenn wir ihn in seine eineindeutige Entsprechung zu seiner realen Kategorie setzen.
- 2) dass das System der Hierarchie der Begriffe bestimmt, in welcher „*diachronischen*“ Ordnung sie im Diskurs der Beweisführung auftreten. In diesem Sinne spricht Marx von der „*Entwicklung der Formen*“ (des Begriffs) des Werts, des Mehrwerts usw.: Diese „*Entwicklung der Formen*“ ist die Manifestation der systematischen *Abhängigkeit*, welche die Begriffe miteinander im System der Gedankentotalität verbindet, im Diskurs der wissenschaftlichen Beweisführung.

Der Erkenntniseffekt, wie er auf der Ebene der Ordnungsformen des Diskurses der Beweisführung produziert wird, ist daher unter [genau] der Bedingung möglich, dass *die*

Systematizität des Systems als Grundlage der Begriffe und der Ordnung ihres Auftretens im wissenschaftlichen Diskurs besteht. Der Erkenntniseffekt kommt also in dem dualen Zusammenspiel – oder auch in der Doppelung – zwischen der *Existenz des Systems* auf der einen Seite – von dem gesagt wird, dass es sich im wissenschaftlichen Diskurs entfaltet [bzw. entwickelt]⁷⁷ – und der *Existenz der Ordnungsformen* des Diskurses auf der anderen Seite, ganz genau in dem „Spiel“ im mechanischen Sinne des Wortes [etwa im „Spiel“ eines Kugellagers], in dem sich [der *Zusammenhang von*] *Abstand und Einheit* zwischen dem System und dem Diskurs konstituieren. Der Erkenntniseffekt wird als Effekt des wissenschaftlichen Diskurses produziert, welche allein als Diskurs *des Systems* existiert, das heißt [als Diskurs] des in der Struktur des in seiner komplexen Konstitution begriffenen Objektes. Wenn diese Analyse einen Sinn hat, dann führt sie uns an die Schwelle einer neuen Frage, [nämlich] der folgenden: Worin besteht [eigentlich] die spezifische Differenz des wissenschaftlichen Diskurses als Diskurs? Worin unterscheidet sich der wissenschaftlichen *Diskurs* von anderen Formen des Diskurses? Inwiefern sind die anderen Diskurse [ihrerseits als] Produzenten von Effekten (des ästhetischen Effekts, des ideologischen Effekts, des unbewussten Effekts) [zu begreifen], welche sich von dem vom wissenschaftlichen Diskurs produzierten Erkenntniseffekt unterscheiden?

20.

Ich lasse diese Frage in der zuletzt genannten Formulierung erst einmal in der Schwebelage und beschränke mich darauf, die Momente dieser Fragestellung [termes] in Erinnerung zu rufen. Wir sind nicht darauf aus, wie die „Erkenntnistheorie“ der ideologischen Philosophie, *de facto* oder *de jure* eine *Garantie* zu formulieren, welche uns gewährleistet, dass wir das, was wir erkennen, auch wirklich erkennen – so dass wir diese Übereinstimmung auf ein bestimmtes Verhältnis zwischen dem SUBJEKT und dem OBJEKT, dem BEWUSSTSEIN und der WELT, zurückführen können. Uns geht es [vielmehr] darum, den *Mechanismus* abzuklären, welche uns erklärt, warum ein faktisches Resultat, wie es von der Geschichte der Erkenntnis produziert worden ist, d.h.⁷⁸ eine ganz bestimmte Erkenntnis, eben als Erkenntnis funktioniert und nicht wie irgendein anderes Resultat [eines Produktionsprozesses] ([ganz gleich], ob es sich nun um einen Hammer, eine Symphonie, eine Predigt, eine politische Losung usw. handelt). Uns geht es also

⁷⁷[Bei Hegel ist hierfür die Rede von der „Entwicklung des Begriffs“ geläufig.]

⁷⁸[Im französischen Text ist hier ein Fehler: es heißt „connaissance, savoir“; es muss wohl heißen „connaissance, à savoir“]

darum den spezifischen Effekt [dieses Produktionsprozesses] zu definieren, also den Erkenntniseffekt, indem wir [nämlich] seinen Mechanismus erkennen [*intelligence*]. Denn diese Frage [einmal] richtig [bien] gestellt ist und dabei vor all den Ideologien geschützt wird, wie sie uns fast erdrücken, also außerhalb des Feldes der ideologischen Begriffe [gestellt wird], in welchen man gewöhnlich das „Problem der Erkenntnis“ formuliert, dann führt sie uns zu der Frage nach dem Mechanismus, durch welchen die vom System des existierenden Erkenntnisobjektes bestimmten Ordnungsformen [des Diskurses] vermittelst des in ihrem Verhältnis zu diesem System vorhandenen Spiels den jeweils zu betrachtenden [considéré] Erkenntniseffekt produzieren. Diese zuletzt genannte Frage konfrontiert uns dann endgültig mit der [Frage nach der] *differenziellen* Natur des *wissenschaftlichen Diskurses*, d.h. der spezifischen Natur eines Diskurses, der als solcher nur dadurch praktiziert werden kann, dass in jedem Moment [instant] seiner Ordnung auf eben das Bezug genommen wird, was in ihm als Abwesendes gegenwärtig ist: auf das für sein Objekt konstitutive System, welches – um überhaupt als System existieren zu können – die abwesende Gegenwart des wissenschaftlichen Diskurses erfordert, durch den es „entfaltet“ [*développe*] wird.

Wenn wir an dieser Stelle, wie an einer Schwelle, welche es dann aber doch zu überschreiten gilt, [erst einmal] innehalten, so gestatte man uns doch, daran zu erinnern, dass die Eigentümlichkeit des wissenschaftlichen Diskurses darin besteht, *schriftlich* vorzulegen – und dass wir uns daher vor die Frage stellt, worin die Form seiner *Schrift[lichkeit]* besteht. Vielleicht erinnert man sich ja noch daran, dass wir einst von der [Praxis der] ihrer *Lektüre* ausgegangen waren.

Wir sind also noch nicht aus dem Zirkel einer und derselben Frage herausgekommen: Wenn es uns gelungen ist, uns nicht einfach im Kreise zu drehen, auch ohne aus [dem Zirkel dieser Frage] herauszukommen, dann liegt das [eben] daran, dass dieser Kreis nicht der geschlossene Kreis der Ideologie ist, sondern der Kreis einer begründeten Erkenntnis, welche sich beständig öffnet, selbst noch durch seine Schließungen hindurch.

Juni 1965