

# Besitzindividualismus und transatlantische Sklaverei im Spiegel der frühmodernen Philosophie

Canettis Hobbes

In einem dem Thema der Angst gewidmeten Text erinnert Roberto Esposito an das Misstrauen, das Elias Canetti gegenüber dem englischen Philosophen Thomas Hobbes hegte. Die ambivalente Freude, die Canetti noch über die irrigsten Annahmen Hobbes' empfindet, führt unmittelbar in die Frage ein, mit der sich dieser Text beschäftigt: Inwiefern reflektiert die politische Theorie des Besitzindividualismus seit Hobbes die gewalttätigen Gründungskrisen moderner Staatlichkeit und kolonialkapitalistischer Globalisierung?<sup>1</sup>

»Unter den Denkern, die nicht durch eine Religion gebunden sind«, schreibt Canetti 1949, »können mich nur die beeindrucken, die extrem genug denken. Hobbes gehört zu ihnen; im Augenblick ist er mir der wichtigste. Nur wenige seiner Gedanken erscheinen mir richtig. Er erklärt alles durch Selbstsucht, und obwohl er die Masse kennt [...], hat er eigentlich nichts über sie zu sagen. Meine Aufgabe aber ist es gerade zu zeigen, wie zusammengesetzt die Selbstsucht ist, wie das, worüber sie herrscht, ihr gar nicht zugehört; es entstammt anderen Bezirken der menschlichen Natur, ebenedenen, für die Hobbes blind ist. Warum beeindruckt mich dann seine Darstellung so? Warum freue ich mich über seinen falschesten Gedanken, wenn er nur extrem genug gefaßt ist? Ich glaube, ich habe in ihm die geistige Wurzel dessen gefunden, wogegen ich am meisten ankämpfen will. Er ist der einzige Denker, den ich kenne, der die Macht, ihr Gewicht, ihre zentrale Stellung in allem menschlichen Gebaren nicht verhüllt; er verherrlicht sie aber auch nicht, er läßt sie einfach stehen.«<sup>2</sup>

Hobbes gilt Canetti als negativer Anthropologe und großer marktlogischer Denker der Angst, der eine in ihrer Unannehmbarkeit symptomatische Philosophie des Macht- und Handlungswillens verfasst, in der das Tunkönnen stets komparativ als Mehr-Tunkönnen, als Überwältigen und Beschädigen anderer verstanden wird. Canetti findet bei ihm einen biologischen Egoismus- und ökonomischen Handlungsbegriff, der der Verabsolutierung staatlicher Souveränität dient. Der kanadische Politikwissenschaftler C. B. Macpherson hat diesen ego-ökonomischen Diskurs, in dem Praktiken als »defensive und

offensive Möglichkeiten anderen gegenüber«<sup>3</sup> gewertet werden, mit dem Begriff des Besitzindividualismus belegt. Auch wenn sich Hobbes' Modell allseitiger Konkurrenz aufgrund seines kriegerischen Charakters und seiner Absehung von jeder Form sozialen Zusammenhalts gegenüber Lockes Modell wechselseitigen Austauschs und juristischen Streits nicht hat durchsetzen können, findet sich in ihm erstmals der Gedanke, dass das Individuum der Privateigentümer seiner eigenen Person und Fähigkeiten ist.<sup>4</sup> Unabhängig von jeder Sozialität besitzt es sich in seinem Können selbst. Wenn wir nach einem Zeitgenossen von Hobbes' suchen, der die von Canetti reklamierte Untersuchung der sozialen Zusammensetzung von Selbstliebe und Eigeninteresse unternommen hat, stoßen wir auf die Philosophie Spinozas. Die tiefe Uneinigkeit zwischen diesen beiden Philosophen speist sich aus den alternativen Schlüssen, die Spinoza aus der hobbeschen Revolutionierung des Naturrechts gezogen hat: Hobbes begreift das Naturrecht ausgehend vom Tötenkönnen des Einzelnen, Spinoza vom Lebenmachen der Vielen. Hobbes identifiziert das Begehren als individuelles Überlebenwollen, Spinoza als kollektives Bejahen von Schöpfungskraft. Hobbes will die gesellschaftliche Beziehung im Souverän aufheben, Spinoza den Souverän auf der gesellschaftlichen Beziehung gründen. Hobbes säkularisiert und naturalisiert die Idee der christlichen Schuldgemeinschaft, Spinoza sucht sie in der Politisierung menschlicher Vermögen zu überwinden. So hat sich tief in die Anfänge der neuzeitlichen Philosophie ein Streit über die Fragen der Aneignung, der Schuld und der Souveränität eingeschrieben, der die Konflikte frühmoderner Staatsgründungen und kolonialkapitalistischen Akkumulation reflektiert und in seiner Extremität bis heute die politische Philosophie beschäftigt. Dieser Streit offenbart sein Gewicht entlang einer Frage, von der beide Autoren schweigen – der Globalisierung der Sklaverei im Schwarzen Atlantik des 17. Jahrhunderts.

Sein als Tunkönnen

Hobbes' Verdienst ist es, die antiken Naturrechtstraditionen, wie sie von Cicero zusammengetragen und von christlichen Autoren, insbesondere

von Thomas von Aquin, rezipiert worden sind, revolutioniert zu haben.<sup>5</sup> In der klassischen Naturrechtstradition wird das Recht der Menschen mit ihrem Wesen gleichgesetzt, vorrangig mit dem, ein *animal rationale* oder denkendes Tier zu sein.<sup>6</sup> Da die Menschen aufgerufen sind, den Zwecken ihrer Natur zu gehorchen, weil sie zu diesen Zwecken wesenhaft bestimmt sind, leiten sich in der klassischen Tradition aus der Essenz des Menschen ein Ziel und eine Verpflichtung ab. Das Naturrecht entspricht einem *officium*, einer gebotenen Aufgabe. Deshalb gilt die Natur der Individuen nicht als vorgesellschaftlich, sondern ihr natürliches Wesen korrespondiert mit der guten Regierungsform. Die politische Gesellschaft ist das legitime Mittel zur Verwirklichung menschlicher Zweckbestimmungen, und die Menschen sind ihrerseits zum Leben in der *polis* verpflichtet und können diese Verpflichtung kraft ihrer Vernunft einsehen. Aufgrund der gesteigerten Fähigkeit, menschliche Essenzen und ihre Verwirklichungsweisen begreifen zu können, gelten die Philosophen als privilegierte Akteure der politischen Gesellschaft. Es ist diese althergebrachte Reihe – Essenz, Pflicht zur Gesellschaft, Vorrecht einer höheren Instanz –, die Hobbes und in seiner Nachfolge Spinoza zerstören. Beide Autoren setzen das natürliche Recht nicht mehr mit einer Zweck-Essenz, sondern einem Vermögen-Können gleich. Wenn die Menschen keiner höheren Norm verpflichtet sind, wenn ihnen alles zu tun erlaubt ist, was sie vermögen, verändert sich das naturrechtliche Terrain. Ein rigoroser Egalitarismus des Könnens entsteht. Alle kommen einander in dem Vermögen gleich, wirk-, tat- und realitätsmächtig zu sein. Die Ordnung der Pflichten wird durch die Ordnung der Vermögen, die Regierung der Kompetenten durch die Gleichheit der Könnenden ersetzt.<sup>7</sup> Die Verpflichtung verwandelt sich in ein sekundäres Gebot, das Rechte begrenzt, statt Rechte zu begründen. Menschsein wird im grundlegendsten Sinne Können-Sein.

Vom biologischen Egoismus  
zur Ökonomisierung des Lebens

Macpherson hat darauf hingewiesen, dass dem hobbesschen Naturrechtskonzept markt- und

besitzlogische Voraussetzungen unterliegen, die alle menschlichen Strebungen auf Interessens- und Konkurrenzkalküle reduzieren. Am Beginn des *Leviathan* umreißt Hobbes ein großes Bewegungsprogramm, in dem sich entlang einer appetitiv-aversiven Struktur Bewegungen in Begehungen oder Antipathien übersetzen. Der Mensch wird als selbstgesteuerter Kausalmechanismus beschrieben, der auf den Druck äußerer Bewegungen, je nachdem ob sie mit seinen physiologischen Mechanismen korrespondieren, positiv oder negativ reagiert. Dieses System ist mit Bewusstseinsleistungen ausgestattet. Einbildungskraft und Gedächtnis erlauben, eine erfahrungsbasierte Nutzenberechnung aller Bewegungs- und Wirkungszusammenhänge zu erstellen. Der hobbessche Mensch stellt eine egoistische Maschine dar, die »in Kalkulation der Zukunft Machtwillen wird.«<sup>8</sup> Er ist nichts als Appetit auf Bewegung, Verlangen nach Potenzialitätssteigerung, Sucht nach Anerkennung dieser gesteigerten Macht. Der traditionelle Finalismus höherer Werte wird durch einen utilitaristischen Finalismus der Überlebens- und Nutzenkalküle ersetzt. Dadurch ist der biologische Egoismus für Hobbes unüberschreitbar und wird dem gesellschaftlichen Leben in Form einer konkurrenzlogischen Idee des Überlebens unterlegt. Anders als bei Spinoza bejahen sich der *Conatus* oder das Handlungsvermögen nicht immanent im Zusammenhang der transindividuellen Kräfte, mit denen ein Individuum in seiner Umwelt kooperieren kann, sondern er wirkt transitiv in privaten Übertragungs- und Bereicherungseffekten. An der Grenze erstrebt der Mensch, auf Kosten anderer am Leben zu bleiben oder, wie Canetti erklärt, »massenhaft Menschen zu überleben.«<sup>9</sup> Jeder Aneignungsakt korrespondiert hier mit einem Enteignungsakt, mit der Transferierung von Fähigkeiten und Besitzständen auf einen selbst. Hobbes' *Conatus*lehre ist ergo subtraktiv und ermangelt aller Synergieeffekte. Wo akkumuliert wird, wird weggenommen. Die *potentia*, die Macht des Handelkönnens, ist »letztlich Fähigkeit, über die Dienste anderer Menschen zu verfügen.«<sup>10</sup> »Kommando«<sup>11</sup> über menschliches Können, Streben, anderen um der eigenen Selbsterhaltung willen Schaden zuzufügen. Der Mensch überlebt,

wie Esposito sagt, »zum Preis des Lebens anderer, er lebt »an ihrer Statt«, im Extremfall »von ihrem Tod.«<sup>12</sup>

Wie David Brion Davis betont, impliziert diese immunitäre Anthropologie eine Naturalisierung der Sklaverei, die Hobbes als notwendiges Element des menschlichen Naturzustands und »unvermeidbaren Bestandteil der Logik der Macht«<sup>13</sup> begreift. Den natürlichen Krieg aller gegen alle exemplifiziert Hobbes ironischerweise auch an der Nichtsozialität der *native americans*. Das »ohne einen allgemeinen Oberherrn«<sup>14</sup> auskommende indigene Leben zeige, dass die natürliche Konkurrenzgesellschaft in ihrer universellen Unsicherheit alles Einnehmen und Besitzen, Mehren und Verwerten ruiniere. Deshalb gründet Hobbes die politische Gesellschaft, die die natürliche Konkurrenz- und Marktlogik in sich aufhebt, auf der vertraglichen Einsetzung von Gesetzeszwang, der sichere Bedingungen für das menschliche Dasein in seiner Konkurrenzialität schaffen soll. Dass die rechtlich gerahmten Eigentums- und Marktbeziehungen des Gesellschaftszustandes einen sich globalisierenden Sklavenhandel einschließen, in dem Männer und Frauen afrikanischer Herkunft »in menschliche Objekte, menschliche Waren, menschliches Geld«<sup>15</sup> verwandelt werden, wird von Hobbes, der über seinen Förderer Lord Cavendish Teilhaber der Virginia Company ist, nicht kritisiert. Wie Davis oder Susan Buck-Morss zeigen, ist Hobbes kein Einzelfall.<sup>16</sup> Obwohl der Widerspruch von Freiheit und Sklaverei die politische Schlüsselkategorie der frühmodernen Philosophie bildet, werden Deportation und Entrechtung afrikanischer Menschen nicht nur kaum kritisiert, sondern auch partiell gerechtfertigt. Die Sklaven werden entweder der häuslichen Ökonomie zugeordnet, die außerhalb des Gesellschaftsvertrags steht, oder aber als privates Eigentum kodifiziert, das von Hobbes bis Locke als Grundlage der Freiheit gilt. Aufklärung und Rationalismus haben in dieser Weise die konträren Ideale persönlicher Freiheit und sozialer Nützlichkeit miteinander verschweißt und durch Erziehung und Disziplinierung vermittelt, die thanatopolitische Ausmaße erreichen können. So stimmt Samuel Pufendorf mit Hobbes darin überein, dass »die

Mehrheit der Menschen«, wie Davis schreibt, »durch egoistische Impulse gesteuert wird und die Sklaverei daher ein hochnützlich Mittel sozialer Disziplin [ist], das [auch] das Problem der europäischen Müßiggänger, Diebe und Vagabunden lösen«<sup>17</sup> könne.

#### Negativer Egalitarismus

Im Sinne des lateinischen Worts *delinquere* – fehlen, entziehen, ermangeln – geht aus dem hobbesschen Naturzustand eine »Gemeinschaft des Delikts«<sup>18</sup> hervor, in der keine politikfähigen Handlungsvermögen existieren. Die Gesellschaft entsteht aus dem Fehlen dieses Vermögens und perpetuiert die natürliche Nicht-Beziehung der Menschen, die allein in »Mißtrauen, Verdacht, Vorsicht und Vorsorge«<sup>19</sup> verbunden sind. Leo Strauss hat die Stringenz hervorgehoben, mit der Hobbes menschliche Handlungen durch Angst bestimmt. Die natürliche Gleichheit aller erklärt er durch die Leichtigkeit, mit der es noch »dem Schwächsten« möglich ist, »den Stärksten zu töten.«<sup>20</sup> Die Demokratie des Naturzustandes entspricht einem Egalitarismus des Tötenkönnens. »Jeder ist ein Schwaches gegen den anderen«,<sup>21</sup> wiederholt Hegel Hobbes' Grundgedanken. Strauss betont, dass der englische Philosoph »den negativen Ausdruck »Vermeidung des Todes vor dem positiven Ausdruck »Erhaltung des Lebens««<sup>22</sup> bevorzugt. Die Angst vor dem Tod ist bei Hobbes das Erste und Ursächlichste. Sie motiviert das Leben und veranlasst die Menschen trotz ihres Egoismus einen Souverän einzusetzen, der ihr gesellschaftliches Zusammensein sanktioniert. Sie steht am Anfang aller Übergänge zwischen Affektivität und Politik, weil wir, wie Strauss schreibt, »den Tod fühlen und nicht das Leben; [...] weil wir den Tod unendlich viel mehr fürchten als wir das Leben begehren.«<sup>23</sup> In ihren Begehungen nach Macht, Gütern und Dienstleistungen wird den Menschen im Tod eine höchste Grenzerfahrung aufoktroiert, ein äußerstes Schlechtes, das dem Selbsterhaltungsstreben ein Ziel vorschreibt – den Tod vermeiden.

Aus dieser Diagnose destruktiver, natürlicher Sozialität folgert Hobbes im Umkehrschluss, dass die politische Lösung in der Unterbrechung dieser Sozialität liegen muss.

## Besitzindividualismus

Weder Herr noch Knecht

Deshalb werden die Menschen in ihrer Dissoziation vereinigt. Sie leben in der Suspension des Gemeinsamen, künstlich verbunden durch einen staatlichen Souverän, auf den sie ihre Handlungsrechte übertragen. Wenn die Menschen aus Angst vor Gewalt und Tod zusammenkommen, um zu ihrem Schutz einen Souverän einzusetzen, finden sie unter sich keine Mittel, um über ihre natürliche Konkurrenz und »angst-erfüllte Feindschaft«<sup>24</sup> hinauszukommen. Deshalb ist der Souverän gegenüber der Menge und ihrem Angstkonsens transzendent. Seine Herrschaft basiert nicht auf ihren Kräfteverhältnissen, sondern verewigt ihre Unterbrechung. Die Tötungsfähigkeiten des Naturzustands sind nicht verschwunden, sondern unter Annahme umgekehrter Wirksamkeit als »Schutz gegen auswärtige und innere Feinde«<sup>25</sup> im Souverän konzentriert.

Den tendenziellen Zusammenfall von Selbsterhaltung und Selbstopferung drängt Hobbes an den Rand seiner Texte. Es ist die »dunkle Grenze« eines Denkens, das, wie Antonio Negri schreibt, die »Kategorie der Aneignung als [...] Fundament der modernen Philosophie« dadurch sichert, dass es sie »verrät«.<sup>26</sup> Was Hobbes zum Preis immunitärer Paradoxalität in seinem Denken unterdrückt, ist das, was Spinoza in einer umgekehrten Liberalismuskritik zur Grundlage der Politik macht: die Fähigkeit und ergo das Recht der *multitudo*, aus ihren Leidenschaften heraus die gesellschaftliche Verfasstheit zu verändern, im Grenzfall den Souverän zu stürzen, alle konstituierenden Handlungsrechte in sich zurückzunehmen, um eine alternative Gesellschaft aufzubauen.

## Spinoza, Anti-Hobbes

Spinoza, schreibt Negri, ist der erste Anti-Hobbes, den die Philosophie des 17. Jahrhunderts uns bietet.<sup>27</sup> Dessen Gleichsetzung von Vermögen und Naturrecht übernehmend, besitzt Spinoza den Mut, Politik nicht an der vertragstheoretischen Forderung fiktiver Eintracht, sondern an konfliktueller Sozialität auszurichten. Natur und Gesellschaft, Vermögen und Institution bilden keine kategorialen Alternativen. Die Menschen befinden sich von Natur aus immer schon in einem zumindest minimalen

Gesellschaftszustand, den sie – Schutz vor Einsamkeit und Verletzlichkeit suchend – seit jeher »erstreben« und »niemals gänzlich auflösen können.«<sup>28</sup> Durch den Bruch mit Konkurrenz- und egologischen Denkstandards haben wir es bei Spinoza tendenziell mit einem »Naturrecht ohne Naturzustand«<sup>29</sup> zu tun. War Hobbes vom privaten, transitiven und destruktiven Charakter der natürlichen Vermögen überzeugt, die der Vermittlung oder des Vertrags bedürfen, um vergesellschaftet zu werden, können die Massen bei Spinoza ihre Existenzkräfte von unten zusammensetzen, ausgehend von den Bedingungen, in die sie geworfen sind, den körperlichen Zufallsbegegnungen, die sie erfahren, und den imaginären und affektiven Bildern, die sie sich von diesen körperlichen Begegnungen machen. Ihr Können bejahend, sind sie aufgrund der exzessiven Kraft kooperativen Könnens »an sich selbst Elemente der Sozialisierung«<sup>30</sup> und produzieren das Gemeinwesen in einer internen Transformation ihrer Fähigkeiten, die ohne Rechtsübertragung an einen getrennten Souverän auskommt. Lange vor Nietzsche entwirft Spinoza einen Vitalismus, der nicht nur Konflikt und Zerstörung in das Leben einschließt, sondern den freudigen Existenzkräften die Transformation des Lebens zuordnet, weil sie das, was ihm einen äußeren, höheren, urteilenden Sinn aufbürden will, suspendieren können.

Der Unterschied zwischen Hobbes und Spinoza wird an dem von Canetti betonten Konzept des Machtstrebens – der Ruhmsucht oder *ambitio* – deutlich. Wenn Spinoza alle Menschen als ruhm- und anerkennungssüchtige Individuen begreift, scheint er unmittelbar an Hobbes' Anthropologie anzuschließen. Die Dynamik der *ambitio* ist aber grundlegend anders: Das Streben nach Anerkennung oder persönlichem Vorteil schließt eine positive Leidenschaftlichkeit ein, die die besitzindividualistische Logik von innen unterminiert: Auf einer ersten Ebene registrieren die freudigen Affekte Spinoza zufolge eine Steigerung der Existenzkräfte, die aus lokalen, womöglich zufälligen, aber gelungenen Kombinationen von Handlungskräften hervorgehen und in letzter Instanz einen Sprung ins Denken katalysieren können. Die materialistische Grundierung von Spinozas Epistemologie

erweist sich hier am Realitätsgrad, der dem Leidenschaftlichen und Imaginären zukommt. Wenn wir uns irren, sind wir nicht auf die Negativität unseres geistigen Unvermögens, sondern auf die Positivität seiner Berichtigungsfähigkeit bezogen.<sup>31</sup> Sobald der Geist in die Lage kommt, die wirklichkeitserzeugenden Kräfte des Körpers, die von Affekten und Imaginationen umhüllt sind, rational zu absorbieren, entfaltet er sich über äußere Reflexionen hinaus als innere Vermögenssteigerung. Auf einer zweiten Ebene aber verkompliziert Spinoza dieses Schema, indem er die Gesellschaftlichkeit der Affekte nicht mehr durch Objektwahlen, sondern durch den Mechanismus imaginärer Identifizierung erklärt. Wenn die Menschen in der Regel anerkennungs- und ruhmsüchtig agieren, dann tun oder unterlassen sie beständig etwas, »um [einem anderen] Menschen zu gefallen.«<sup>32</sup> Diese Affektnachahmungen basieren auf dem ambivalenten Prinzip der Ähnlichkeit: Wir freuen uns über das, von dem wir uns vorstellen, dass es uns ähnlich seiende Individuen erfreuen würde. Wir trauern um das, von dem wir annehmen, dass es sie traurig machen würde, und wir schwanken, wenn sie mögen, was wir ablehnen.<sup>33</sup> Um diese Projektionen und Introjektionen zu festigen, drängen wir darauf, »dass ein jeder den Gegenstand der eigenen Liebe oder des eigenen Hasses gutheißt.«<sup>34</sup> Deshalb können sich Affektnachahmungen gegenseitig verstärken und Institutionen hervorbringen, die »sehr mächtig und gleichzeitig sehr instabil«<sup>35</sup> sind. Da sie auf imaginären Stereotypen beruhen, die in letzter Instanz Angst vor Differenz zur Grundlage haben, tendieren sie, mit Nationalismus, Rassismus oder politisch-theologischem Hass zu kommunizieren. Zur Überwindung dieser intrinsisch reaktionären Struktur der Leidenschaften steht aber nur die Macht der Leidenschaften selbst zur Verfügung. In ihrer positiven Variante bilden sie bei Spinoza die einzige Ressource der Menschen, um im Milieu der Affekte eine Tendenzwende vom Imaginären zum Rationalen einzuleiten. Gesellschaftliche Institutionen sind deshalb nur so stark, wie sie in den positiven Leidenschaften der Massen, das heißt in der Maximierung ihrer Kooperations- und Selbstverwaltungspraxis verankert sind.

Das heißt, wie instabil eine Freude auch sein mag, die allein dadurch motiviert wird, anderen gefallen zu wollen, die Menschen registrieren in diesem Affekt, dass sie Handlungen kombinieren, Existenzkräfte multiplizieren können, auch wenn ihr Bild von den Gründen dieser Kombination inadäquat bleibt. In der Ruhmsucht, der egoistischsten aller Leidenschaften, ereignet sich diese affektive Erkenntnis entlang der Freude an der Freude anderer, die weder als rein egoistisch noch als »altruistisch im comteschen Sinne«<sup>36</sup> uneigennützig Handeln zu verstehen ist. Sie »ist diesseits dieser Alternative an einer ursprünglichen Stelle zu verorten«, schreibt Matheron, »an der Egoismus und ›Altruismus‹ zusammenfallen: mich [...] an der Freude zu erfreuen, die ich meinen Mitmenschen bereite, ist das Gleiche, wie mich selbst zu lieben durch die Liebe, die diese mir bezeugen.«<sup>37</sup> Die Menschen sind hier in einem starken und ontologischen Sinne Mittel ohne äußere Zwecke. Sie sind nicht deshalb von Vorteil, weil sie Dienstleistungen oder Güter des Überlebens zur Verfügung stellen, sondern weil sie sind, was sie *sind*: begehrend, handelnd, lebend, das Nochnichtexistente produzierend, das Ungedachte und Ungetane aktualisierend, das Sein bejahend. Gäbe es diese immanente Selbstüberschreitung der Affektnachahmung nicht, würden die Menschen zwischen einem »geselligen« und »ungeselligen« Zyklus der Gefühlsimulationen hin und her wechseln. Von Mitleid und Ruhmsucht, durch die sie sich positiv an andere binden, kämen sie zu Herrschaft und Eifersucht, durch die sie die anderen zu dominieren und zu besitzen suchen, bis ihnen diese schließlich unerträglich würden, so dass wie bei Hobbes ein äußerer Faktor intervenieren müsste, um die gesellschaftliche Konfliktualität aufzulösen.<sup>38</sup> Wenn Autoren wie Badiou oder Žižek unter dem Conatusprinzip das »gewöhnliche Verhalten« von Menschen zusammenfassen, die ohne Exzess und Bruch existieren, da sie sich auf »das Befolgen des Interesses«, das »Erhalten des Seins«, das »Überlebensprinzip des menschlichen Tiers«<sup>39</sup> reduzieren, entgeht ihnen diese Revolutionierung des Interesse- und Mittelsbegriffs, mit der Spinoza eine immanente Politisierung des Ökonomischen leistet und

## Besitzindividualismus

jeder ausnahmetheoretischen Heroisierung der Politik entgegentritt.

Die Modernität des spinozistischen Denkens und seine Eskalationsfähigkeit für die postmarxistische Philosophie erweist sich an der These der Selbstorganisationsfähigkeit der Massen, die Zerstörung und Gewalt einschließt, ohne Negativität ontologisch oder geschichtsphilosophisch zu hypostasieren. Hobbes' These, dass die Anerkennungsbegehrde notwendig in Herr-Knecht-Verhältnisse (vertragliche Unterwerfung, Gehorsams- und Arbeitsverpflichtung) mündet,<sup>49</sup> wird genauso bestritten wie die dialektische Vertiefung, die diese Logik bei Hegel erfahren wird. Das Sein muss weder das Nichts des Todes durchschreiten, um sich als transformationsfähig zu erweisen, noch wird es je teleologische Beruhigung erreichen, indem der Prozess von Arbeit und Negation an sein vorgebliches Ende (den Rechtsstaat, das absolute Wissen) kommt. In der *Etbik* und im *Politischen Traktat* finden wir stattdessen Elemente einer Politik der Gewalt, die auf eine nietzscheanische Frage vorausweisen: Können Konflikt und Hass so getrennt werden, dass eine politische Gewalt vorstellbar wird, die, in Balibars Worten gesprochen, nicht auf die »imaginäre Entmenschlichung des Anderen« oder seine vollständige »Verwandlung in einen Feind«<sup>41</sup> hinausläuft? Unter Bezugnahme auf die Globalisierung kolonialer Sklaverei im 17. Jahrhundert möchte ich zeigen, inwiefern sich bei Spinoza eine solche kritische Idee politischer Gewalt findet, die auf der Möglichkeit, imaginäre Identifizierungen zu unterbrechen, basiert.

## Niederländischer Atlantik

Spinoza lebt zu einer Zeit, in der die Niederlande mit ihren beiden kolonialen Handelsgesellschaften – *Vereenigde Oost-Indische Compagnie* (VOC) und *Geocroyeerde West-Indische Compagnie* (WIC) – trotz der ökonomischen Misserfolge, die die WIC im Zuckergeschäft verzeichnet, das Herzstück der kapitalistischen Akkumulation bilden. Wie Immanuel Wallerstein darlegt, baut Holland ein riesiges, über die Meere sich erstreckendes Gefüge ungleicher Handels-, Kapital- und Herrschaftsbeziehungen auf, das heterogene Hemisphären, Orte und Zeiten über

den Sklavenhandel, die Plantagenwirtschaft, den Bergbau und die Schifffahrt in gewaltträtigen Kontakt bringt.<sup>42</sup> Die niederländischen Städte versorgen sich in dieser transatlantischen Zirkulationsstruktur mit Zucker, Baumwolle, Tabak und Edelmetallen, allesamt produziert oder abgebaut von SklavInnen, die unter anderem von der WIC über westafrikanische Handelsstützpunkte und Häfen wie El Mina und Luanda nach Brasilien und in die Karibik gebracht werden. Gleichzeitig nutzen die Niederlande das amerikanische Silber, um aus Süd- und Südostasien Gewürze und Tee einzuführen, wo sie mit den Handelsposten in Batavia und Makassar das zweite Akkumulationszentrum des europäischen Kolonialismus aufbauen. Durch die Beteiligung der Amsterdamer sephardischen Juden an der Westindischen Kompanie ist Spinoza mit diesen Entwicklungen gut vertraut. Die Zusage von Religionsfreiheit motiviert Hunderte jüdischer Familien zur kolonialen Emigration, einige von ihnen zählen zu den »größten Plantagenbesitzern, Sklavenhaltern und Sklavenhändlern«<sup>43</sup> Nordbrasilien, auch wenn der Großteil der Profite vom holländisch-protestantischen Kapital realisiert wird. Spinozas Vater besitzt eine Kolonialwarenhandlung, sein Bruder Gabriel zieht in den 1660er-Jahren nach Barbados, wo die erste Synagoge Bridgetowns von Emigranten aus Recife gegründet wird.<sup>44</sup> Dennoch kommt Spinoza nur in einer einzigen, enigmatischen Äußerung auf die Kolonisation zu sprechen.

## Koloniale Halluzinationen

In einem Brief an seinen Freund Pieter Balling – Kaufmann mit Handelsbeziehungen in die spanischen Kolonialgebiete, radikaler Mennonit, Autor von *Het licht op den kandelaar*, dessen Idee einer unmittelbar erfahrbaren göttlichen Welt die *Kurze Abhandlung* beeinflusste – berichtet Spinoza von dem Gesicht eines »schwarzen und aussätzigen Brasilianers«,<sup>45</sup> das ihm eines Morgens im Halbschlaf vor Augen gestanden sei. Der Brief bleibt ohne weiteren Bezug auf die Kolonialgeschichte und zielt vor allem auf den Trost Ballings, der gerade seinen Sohn verloren hat und sich vorwirft, Vorzeichen des Kindstods ignoriert zu haben. Die subtil xenophobe Erwähnung eines »aussätzigen« Brasilianers dient

Spinoza zur Unterscheidung zweier Typen von Einbildungen, mit denen er Balling beruhigen möchte: eine geistige Einbildung von voraussehender Qualität, die sich den Umständen einer Situation verdankt und normalerweise ignoriert wird (wie Ballings imaginäres Gespür für den Kindstod) und eine bloß körperliche Einbildung von nicht-voraussehender Qualität (wie Spinozas Traumerinnerung an einen »schwarzen und aussätzigen Brasilianer«).

Der freudo-marxistische Soziologe Lewis S. Feuer ist der Erste, der diese Traumerinnerung mit Henrique Dias identifiziert, einer mytho-poetologischen Figur der portugiesischen Restauration Pernambucos, Kommandant einer Söldnerarmee entfloherer Sklaven, die auf Seiten der portugiesischen Pflanzer gegen die Holländer kämpften und 1654 den Krieg für die portugiesische Krone entschieden.<sup>46</sup> Da »die Versklavung durch die calvinistischen Holländer grausamer war als unter den katholischen Portugiesen«,<sup>47</sup> boten die *maroon*-Einheiten<sup>48</sup> eine kleine, aber prekäre Chance, die durch Flucht errungene Freiheit in der militärischen Assoziation mit Portugal zu sichern. Anders als Negri, der im Bild des schwarzen Brasilianers Spinozas »Caliban«<sup>49</sup> erkennt, spricht Feuer von einer ambivalenten Traumerinnerung, in der sich die Identifizierung mit der *multitudo* und die kollektiven Ängste, die die Amsterdamer *sephardim* in Nordbrasilien ausstanden, gegeneinander verdichten und verschieben würden.<sup>50</sup> Die dem Geist-Körper-Parallelismus widersprechende Unterscheidung in geistige und körperliche Einbildungen deutet Feuer als psychischen Widerstand Spinozas, die kollektive Traumatisierung der Amsterdamer Juden anzuerkennen. In der Halluzination eines Afrobrasilianers sieht er die verdrängten Erinnerungen an die Belagerung Recifes durch portugiesische Truppen und *maroon*-Söldner zurückkehren, von der Isaac Aboab da Fonseca, Rabbiner der jüdischen Gemeinde Pernambucos, der nach seiner Rückkehr in die Niederlande den großen Bannfluch gegen Spinoza aussprach, erzählt haben musste. Unter dem Ansturm von Dias' *Terço da Gente Preta* waren 1654 in Recife viele Gemeindemitglieder verhungert, massakriert oder der Inquisition überstellt worden. Die Intimität und der Horror

des morgendlichen Traums werden von Feuer als Rückprojektion »der feindseligen Kräfte« gewertet, »die einen Juden in der äußeren Welt erwarten«,<sup>51</sup> Kräfte, mit denen Spinoza nach dem Ausschluss aus der Synagoge alleine fertig hätte werden müssen und die er nun gegen die richten würde, die seine Exkommunikation betrieben hatten.

Geht man im Geiste neuerer Forschungen davon aus, dass der Ausschluss aus der Synagoge von Spinoza mitbetrieben wurde und für ihn wenig traumatisierend war,<sup>52</sup> eröffnet sich eine politisch wirkmächtigere These: Die Figur Henrique Dias, die Feuer im Traumbild des 17. Briefs erkennt, steht für Spinozas unabgeschlossene Anstrengung, einen innovativen Schluss aus der Reflexivität der Massenfurcht zu ziehen, die ihn auf der Suche nach einem Ausweg aus der hobbesschen Ökonomie der Angst beschäftigte. Spinoza geht davon aus, dass die Terrorisierung der Menschen durch politische Religion und Herrschaft mit der Gewalt kommuniziert, die die Menschen gegen sich und andere auszuüben bereit sind. Aus diesem heteronomen Kreislauf kann eine »Kausalkette« herrschaftlicher Terrorisierungen von oben und »gewalttätiger Leidenschaften« von unten hervorgehen, in denen der »Hass zwischen Klassen, Gruppen und Religionen«<sup>53</sup> umso stärker eskaliert, je mehr die Menge unterdrückt und durch die Einführung transzendenter Legitimationsfiguren (Gott, König, Vertrag) in Schach gehalten wird.

Dias symbolisiert in diesem Zusammenhang zwei Probleme: Auf der ersten Ebene steht er für die katastrophische Überlagerung von Herrschafts-, Verfolgungs- und Widerstandspraktiken im portugiesisch-holländischen Brasilien: Er verkörpert die Furcht der Sklaven, die vor Entrechtung und Überausbeutung in die *maroon*-Armeen fliehen. Er repräsentiert die Furcht der Kolonisatoren vor den unablässigen Überfällen gefloherer Sklaven aus den *mocambos* und der unmittelbaren Aufstandsgefahr, die die schwarzen Truppen sowohl in Schach halten sollen als auch zu unterstützen verdächtig werden. Er steht für die Furcht, die in den *maroon*-Siedlungen vor den Exkursionen der Portugiesen und Holländer herrschte, die von schwarzen und indigenen Söldnern begleitet wurden. Schließlich

symbolisiert er die Angst der Amsterdamer *sephardim* vor den Kriegstechniken des schwarzen Regiments und der Rückkehr der portugiesischen Inquisition. Diese Überlagerung von Herrschafts- und Widerstandsmotiven manifestiert sich an der Entscheidung des portugiesischen Überseerats, der Forderung nach einer dauerhaften Institutionierung der schwarzen Truppen nicht stattzugeben und Dias als Anerkennung für seine militärischen Leistungen das Grundstück des jüdischen Friedhofs und die Synagogen von Recife zu überschreiben<sup>54</sup> und ihm mehrere königliche Auszeichnungen zu verleihen, darunter die Ernennung zum Ritter im Christusorden.

Auf einer zweiten Ebene verweisen Dias' Beförderung zum *Governador dos Negros*, die Etablierung afrobrasilianischer *maroon*-Truppen sowie ihr multifunktionaler Einsatz, der sich bis auf den afrikanischen Kontinent erstreckt, auf die dynamische Herausbildung von *hierarchies of colors* im Schwarzen Atlantik zu einer Zeit, in der sich der moderne Rassenbegriff noch nicht verfestigt hatte. Bis ins 17. Jahrhundert wird »Rasse zu haben« mit infiziertem Blut gleichgesetzt, das seit der Reconquista Juden, Neu-Christen und Mauren zugeschrieben wurde. Erst Anfang des 18. Jahrhunderts tauchten erste Fälle auf, in denen schwarzen Kommandanten kolonialer Söldnertruppen das Privileg königlicher Auszeichnung mit dem Verweis vorenthalten wird, »Rasse zu haben«. Amaro Cardigo, Schwiegersohn von Henrique Dias und bedeutender Leutnant in den *maroon*-Einheiten, ist der erste Vertreter der schwarzen militärischen Elite des portugiesischen Atlantiks, dem es nicht mehr gelingt, Einsprüche der Mesa de Consciência e Ordens gegen die Verleihung des Ritterordens wiederaufzuheben.<sup>55</sup> Diese Unrevidierbarkeit zeigt die wachsende Identifizierung von schwarzer Hautfarbe mit Sklavenabstammung und totaler sozialer Exklusion an, die sich mit der Expansion von Plantagenökonomien und Dreieckshandel durchsetzt.

#### Spinoza und Palmares

Der eigentliche Clou der Identifizierung von Spinozas Trauererinnerung mit den *maroons* des Schwarzen Atlantiks liegt aber nicht in der Person Henrique Dias', sondern in der Alternative,

die seine militärischen Einheiten bekämpfen, wenn sie gegen die *maroon states* zu Felde ziehen, deren stärkste Manifestation die Fluchtgemeinschaften von Palmares bilden. Der im Hinterland von Pernambuco liegende *quilombo* zählt zeitweise um die 10.000 EinwohnerInnen. Obwohl Holländer und Portugiesen bald jährlich militärische Expeditionen organisieren, verteidigt sich diese Siedlungsallianz zwischen 1605 und 1694 erfolgreich gegen alle Angriffe. Wie die jüngere historische Forschung zum Black Atlantic des 17. Jahrhunderts zeigt, geht die militärische Schlagkraft der freien Sklavensiedlungen unter anderem auf die Erfahrung afrikanischer Imbangala-Kämpfer zurück, deren sozio-militärischer Einfluss die Bezeichnung mancher Siedlungen wie im Fall Palmares als *quilombos* erklärt.

Als die Portugiesen im 16. und 17. Jahrhundert in die west- und zentralafrikanischen Küstengebiete eindringen und den transatlantischen Sklavenhandel nach Sao Tomé eröffnen, stürzen sie die Territorien im heutigen Kongo und Angola in einen immer tieferen Sog sozialen und politischen Chaos.<sup>56</sup> Verstärkt durch die Auflösung des kongolesischen Königreichs beginnt eine Periode bewaffneter Konflikte um den Sklaven- und Ressourcenhandel, in der Dörfer zerstört, Menschen vertrieben sowie ganze sozio-politische Milieus verwüstet werden. Die Forschung zur portugiesischen Kolonisation zeigt, dass die innerafrikanischen Konflikte von der Entwicklung des transatlantischen Sklavenhandels überdeterminiert werden.<sup>57</sup> Im Zuge dieses Prozesses stoßen in mehreren Migrationswellen Krieger aus dem Landesinneren, die aus matrilinearen Traditionszusammenhängen entwurzelt worden sind und sich selbst Imbangala nennen, in die Küstengebiete des heutigen Angola vor. Sie dringen in einige relativ starke merkantilistische Staaten ein (Ndongo) oder begründen sie (Matamba, Kasanje) und beginnen, sich im Sklavenhandel zu engagieren. Auf ihrem Vormarsch Richtung Südwesten haben die Imbangala in ihre Sozialstruktur eine Institution integriert, die die Mbundu *kilombo* nennen, »eine männliche Initiationsgesellschaft beziehungsweise ein Beschneidungslager, in dem junge Männer auf das Erwachsensein und den Kriegerstatus vorbereitet wurden.«<sup>58</sup> Diese Initiationsinstitution

hilft den Imbangala beim Aufbau einer sozio-militärischen Struktur, die eine große Zahl an Personen (bedingt auch Frauen) unterschiedlicher ethnischer, sozio-politischer und religiöser Herkunft vereinen kann, die durch die kolonial-kapitalistische Globalisierung und die zentralafrikanischen Kriege deterritorialisieren worden sind. Verwandtschaftsverhältnisse werden durch Riten einer Initiationsgesellschaft ersetzt, der jeder angehören kann, der sich ihren rigorosen Kampfpraktiken unterstellt.<sup>59</sup> Die *kilombo*-Institution hilft, die spirituelle Unsicherheit einer abstammungslosen, militarisierten Gruppe zu lindern, die keinen stabilen Kontakt zu ihren Toten mehr unterhält. Die politisch-militärischen Institutionen der Imbangala, die sich im portugiesisch dominierten Sklavenhandel engagierten, werden durch das *atlantic slaving* nach Brasilien importiert und finden in Fluchtgemeinschaften Eingang, die Menschen unterschiedlichster Sprachen und Herkünfte in einer Art Gegengesellschaft zusammenbinden. Durch ein System von Überfällen und lokalem Handel garantieren sie eine soziale und politische Existenz außerhalb des Plantagensystems, an dem sie gleichzeitig parasitär (durch Raub, Hinterhalt, Handel) teilhaben. So schaffen die Verdammten dieser Erde, deren soziale Bindungen gekappt und deren kulturelles und religiöses Wissen in der kolonialkapitalistischen Akkumulation zertrümmert worden ist, aus den Resten und Scherben Siedlungs- und Kampfinstitutionen, die die Organisationsstruktur west- und zentralafrikanischer Sklavenhändler in eine »kreolische«<sup>60</sup> Widerstandsstruktur gegen das sich globalisierende Versklavungssystem des portugiesisch-holländischen Atlantiks umbauen.<sup>61</sup> Diese immanente Transformation der Handlungsvermögen von unten ist eminent politisch und übersteigt den Bedeutungszusammenhang von Herkunft, Kultur und Religion. Sie manifestiert die Fähigkeit der Menschen zu einer rigorosen Verwandlung ihrer Vermögen ohne transzendente Vermittlungen, die Spinoza im *Politischen Traktat* zu denken versucht. Sie verweist den von Hegel in den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* vorgetragenen idealen Entwicklungsaufstieg der Völker in das Reich philosophischer Märchen, wo die nicht-europäischen Gesellschaften immer

ohne Institution (archaisch) oder mit zu viel Institution (despotisch) dastehen. Dass die Massen im 16. und 17. Jahrhundert im Zuge von Sklaven- und Plantagenrebellionen, von Brot- und Steuerrevolten auf die Bühne der Geschichte drängen, von der sie frühmoderne politische Philosophen wie Hobbes wieder evakuieren wollen, hat Spinoza in seinem Denken registriert. Trotz seines Schweigens zur kolonialen Sklaverei finden sich in der *Ethik* und im *Politischen Traktat* Elemente einer Politik, die dem Denken und der Praxis anticolonialer Gewalt *avant la lettre* eine alternative Option eröffnen. Wo Fanons Verwandlung des hegelschen Arbeiter-Knechts in einen Soldaten-Sklaven an der Kontinuierung geschichtsphilosophischer Garantien leidet, da besteht die Besonderheit der spinozistischen Politik der Gewalt in der Entsakralisierung und Entgarantierung des Aufstands. Spinozas Idee von der immanenten Verwandlung der Massenvermögen von Unterwerfungs- in Befreiungshandlungen beruht nicht allein auf »dem Anderssein des Bruchs, des Gefechts, des Kampfs«,<sup>62</sup> sondern auch auf der Entidentifizierung mit diesem Anderssein. Statt sich in Identität zu verschließen, öffnet es sich auf seine internen Differenzen und kann die Produktion imaginärer Bilder von fiktiven Identitäten des Glaubens, der Rasse, der Nation oder auch des Kampfes unterbrechen. Jahrhunderte vor Nietzsche und Foucault erkennt Spinoza damit, dass die Kräfte, die den Menschen durchziehen, gleichermaßen Katalysatoren der Befreiung wie Verankerungspunkte der Macht sind. Deshalb finden wir bei Spinoza keine Idealisierung des Lebens, keine Heiligung der Menge, keine Teleologisierung der Geschichte. Er schafft einen nicht-tautologischen, bedingungs- und konfliktbewussten Politikbegriff, der sowohl die Korruption von Aufstands- und Emanzipationsprozessen reflektiert als auch die Fähigkeit der Menschen, immunitäre und imaginäre Selbstbilder, noch die der Aufstandsgemeinschaft selbst, abzubauen, ohne dass dieser Abbau der neue *telos* der Politik wäre. Im Gegenteil erhalten wir Politik als Frage und Problem zurück, eine Politik, die von der Notwendigkeit imaginärer Identifizierungen genauso weiß wie von der Tatsache, dass kein Kollektiv, keine Partei oder Sache, kein Institutionstyp den Grund

der Massenaffectivität und ihrer Exzessivität repräsentieren kann, da diese Massenaffectivität keinen Grund besitzt, so dass Politik in und mit dieser paradoxalen Spannung operiert und Aufmerksamkeit für die Bruchstellen zwischen Befreiung und neuen Formen der Unterwerfung erfordert.

1. Vgl. Roberto Esposito, *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, Berlin: diaphanes 2004, S. 37–67.
2. Elias Canetti, *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942–1972*, Frankfurt am Main: Fischer 2015, S. 153.
3. C. B. Macpherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1967, S. 51.
4. Vgl. ebd., S. 295.
5. Vgl. Gilles Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, München: Fink 1993, S. 228–240.
6. Vgl. Marcus Tullius Cicero, *Der Staat. De re publica*, Lateinisch-Deutsch, Düsseldorf: Patmos 2005. Vgl. Alexandre Matheron, »Éthique et politique chez Spinoza«, in ders., *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon: ENS Éditions 2011, S. 197 f.
7. Vgl. Gilles Deleuze 1993 (wie Anm. 5), S. 228 f.
8. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris: Les Éditions de Minuit 1969, S. 86.
9. Elias Canetti, *Macht und Überleben*, Berlin: Literarisches Colloquium 1972, S. 17.
10. Macpherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, S. 51.
11. Antonio Negri, *Die wilde Anomalie. Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*, Berlin: Wagenbach 1982, S. 244.
12. Roberto Esposito (wie Anm. 1), S. 47.
13. David Brion Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770–1823*, New York und Oxford: Oxford University Press 1999, S. 263.
14. Thomas Hobbes, *Leviathan*, XIII, Stuttgart: Reclam 2010, S. 117.
15. Achille Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, Berlin: Suhrkamp 2014, S. 14.
16. Vgl. Susan Buck-Morss, *Hegel und Haiti. Für eine neue Universalgeschichte*, Berlin: Suhrkamp 2001, S. 46–55. Vgl. weiterführend: David Brion Davis (wie Anm. 13), sowie Louis Sala-Molins, *Le Code Noir, ou le calvaire de Canaan*, Paris: P.U.F. 1987.
17. David Brion Davis (wie Anm. 13), S. 263.
18. Roberto Esposito (wie Anm. 1), S. 46.
19. Thomas Hobbes, *Vom Bürger*, I, 2, Fußnote, in ders., *Vom Menschen. Vom Bürger*, Elemente der Philosophie II/III, Hamburg: Meiner 1994, S. 79.
20. Ebd. I, 3, S. 80. Vgl. auch ders., *Leviathan*, XIII, S. 113.
21. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke, Bd. 20, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, S. 227.
22. Leo Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft*, Neuwied am Rhein und Berlin: Luchterhand 1965, S. 25.
23. Ebd.
24. Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Stuttgart: Klett-Cotta 1982, S. 51.

25. Thomas Hobbes (wie Anm. 14), XVII, S. 155.
26. Antonio Negri (wie Anm. 1), S. 163.
27. Vgl. ebd., S. 132.
28. Vgl. Baruch de Spinoza, *Politischer Traktat*, Lateinisch-Deutsch, Hamburg: Meiner 1994, VI, 1, S. 69.
29. Vgl. Étienne Balibar, *Spinoza and Politics*, London und New York: Verso 2008, S. 105.
30. Gilles Deleuze, »Vorwort zu *Die wilde Anomalie*«, in ders., *Schizophrenie & Gesellschaft. Texte und Gespräche 1975–1995*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 181.
31. Vgl. Léon Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, Paris: P.U.F. 1951.
32. Baruch de Spinoza, *Ethik*, Hamburg: Meiner 1997, E3p29s, S. 275.
33. Vgl. zur *fluctuatio animi* ebd., E3p31 und d, S. 277–279.
34. Ebd., E3p31d und s, S. 279.
35. Étienne Balibar 2008 (wie Anm. 29), S. 111.
36. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, S. 164. Vgl. Auguste Comte, *Katechismus der positiven Religion*, Leipzig: Wiegand 1891.
37. Alexandre Matheron 1969 (wie Anm. 8), S. 164.
38. Vgl. ebd., S. 287–354.
39. Alain Badiou, *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*, Wien: Turia + Kant 2003, S. 67 und 82.
40. Vgl. Thomas Hobbes (wie Anm. 14), XX, S. 178 ff. Vgl. Alexandre Matheron 1969 (wie Anm. 8), S. 164 f.
41. Étienne Balibar, »Spinoza's Three Gods and the Modes of Communication«, in *European Journal of Philosophy*, Jg. 20, Nr. 1, 2012, S. 43.
42. Vgl. Immanuel Wallerstein, *Das moderne Weltssystem II – Der Merkantilismus. Europa zwischen 1600 und 1750*, Wien: Promedia 1998, S. 62 ff.
43. Lewis S. Feuer, »The Dream of Benedict de Spinoza«, in *American Imago. A Psychoanalytic Journal for the Arts and Sciences*, Jg. 14, Heft 3, Herbst 1957, S. 230.
44. Vgl. Kevin von Duuglas-Ittu, »Spinoza the Merchant: The Canary Islands, Sugar and Diamonds and Leprosy«, 2008, in <https://kvond.wordpress.com/tag/a-m-vas-dias/>.
45. Baruch de Spinoza, *Briefwechsel* (Brief 17, Spinoza an Baling, 20. Juli 1664), Hamburg: Meiner 1977, S. 71.
46. Vgl. Hebe Mattos, »Black Troops and Hierarchies of Color in the Portuguese Atlantic World: The Case of Henrique Dias and His Black Regiment«, in *Luzo-Brazilian Review*, Jg. 45, Heft 1, 2008, S. 6–29.
47. Lewis S. Feuer (wie Anm. 43), S. 232.
48. Geflohene Sklaven werden in den beiden Amerikas als *maroons* oder *cimarrónes* (span. »Wilde«, »Ungezähmte«) genannt. Ihre Siedlungen bezeichnen sie als *mucambos* oder *quilombos*. Auf Kimbundu bedeutet *mukambo* Versteck, Unterschlupf. Die Bezeichnung *quilombo* taucht in den zeitgenössischen Quellen erst zum Ende des 17. Jahrhunderts auf.
49. Negri, *Die wilde Anomalie*, S. 105.
50. Lewis S. Feuer (wie Anm. 43), S. 232.
51. Ebd., S. 240.
52. Vgl. Richard H. Popkin, »Spinoza's Excommunication«, in Heidi M. Ravven und Lenn E. Goodman (Hg.), *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*, Albany: State University of New York 2002, S. 263–279.
53. Étienne Balibar 2008 (wie Anm. 29), S. 39.
54. Vgl. Lewis S. Feuer (wie Anm. 43), S. 231. Seit 1532 regelte die Mesa de Consciência e Ordens als Gerichtsinstanz die politisch-theologischen Gewissensfragen der portugiesischen

Monarchen und verwaltete die militärischen und religiösen Orden.

55. Vgl. Hebe Mattos (wie Anm. 46), S. 20–22.

56. Vgl. David Birmingham, »The African Response to Early Portuguese Activities«, in Ronald H. Chilcote (Hg.), *Protest and Resistance in Angola and Brazil: Comparative Studies*, Berkeley: California University Press 1972, S. 11–28.

57. Vgl. ebd. sowie ders., »The Date and Significance of the Imbangala Invasion of Angola«, in *Journal of African History*, 6. Jg., Heft 2, 1965, S. 143–152.

58. Stuart B. Schwartz, *Slaves, Peasants, and Rebels. Reconsidering Brazilian Slavery*, University of Illinois Press 1996, S. 126 f. Vgl. auch José Rivair Macedo, »Jaga, Cannibalism and

the »Guerra Preta«: the Mbangalas, between the European Myth and the Social Realities of Central Africa in the XVII Century«, in *História*, 32. Jg., Heft 1, 2013, [http://www.scielo.br/pdf/his/v32n1/en\\_05.pdf](http://www.scielo.br/pdf/his/v32n1/en_05.pdf).

59. Vgl. Robert Nelson Anderson, »The Quilombo of Palmares: A New Overview of a Maroon State in Seventeenth-Century Brazil«, in *Journal of Latin American Studies*, Jg. 28, Heft 3, 1996, S. 558.

60. Vgl. Stuart Hall, »Créolité and the Process of Creolization«, in Okwui Enwezor u. a. (Hg.), *Créolité and Creolization*, Documenta 11 Plattform, Hatje & Cantz 2002, S. 27–42.

61. Vgl. Stuart B. Schwartz (wie Anm. 58), S. 122.

62. Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, S. 157.

*DIE BESTIE UND  
DER SOUVERÄN*

*THE BEAST AND  
THE SOVEREIGN*

# INHALT

## VORWORT

Zu diesem Buch .....	11
Chronologie .....	15
Iris Dressler, Hans D. Christ	

## AUSSTELLUNGEN

Ausstellungsansichten: MACBA Museu d'Art Contemporani de Barcelona .....	22
Drei Episoden (Zwei Ausstellungen / Eine Legende / »Paint Our Wall Black!«) Hans D. Christ .....	29
Ausstellungsansichten: Württembergischer Kunstverein Stuttgart .....	45

## DER NATIONALSTAAT UND SEINE INSTITUTIONEN

Der Zorn des Zensors Valentín Roma .....	56
Im Körper des Museums. Der neoliberale institutionelle Putsch als Regierungsstrategie in der zeitgenössischen Kunst Paul B. Preciado .....	74

## DISSIDENTE KÖRPER

Halt's Maul! (¿Por qué no te callas?) Ines Doujak .....	116
Wo die wilden Kerle wohnen: Menschen, Tiere und Kinder Jack Halberstam .....	130

## ÖKONOMIEN DER SCHULD / DER GABE

Besitzindividualismus und transatlantische Sklaverei im Spiegel der frühmodernen Philosophie Katja Diefenbach .....	154
---	-----

## DAS HEILIGE UND SEINE PROFANIERUNG

Hühner-Instinkt Oier Etxeberria .....	178
--	-----

## KÜNSTLERINNEN

Efrén Álvarez .....	194	Alexander Kluge .....	240
Daniel G. Andújar / Itziar González .....	198	Glenda León .....	241
Hicham Benohoud .....	200	Julia Montilla .....	242
Ángela Bonadies / Juan José Olavarria .....	202	Rabih Mroué .....	246
Peggy Buth .....	206	Ocaña .....	248
Martin Dammann .....	212	Damir Očko .....	250
Ines Doujak .....	214	Ulrike Ottinger .....	252
Juan Downey .....	218	Genesis Breyer P-Orridge .....	255
Edgar Endress .....	220	Prabhakar Pachpute .....	256
Oier Etxeberria .....	222	Mary Reid Kelley / Patrick Kelley .....	258
León Ferrari .....	226	Jorge Ribalta .....	260
Eiko Grimberg .....	230	Ashley Hans Scheirl .....	264
Masist Gül .....	232	Wu Tsang .....	265
Chasem Hajizadeh .....	234	Stefanos Tsivopoulos .....	266
Jan Peter Hammer .....	236	Yelena Vorobyeva / Viktor Vorobyev .....	270
Geumhyung Jeong .....	238	Sergio Zavallos .....	272

Anhang .....	276
--------------	-----