

Katja Diefenbach

Spekulativer Materialismus

SPINOZA IN DER
POSTMARXISTISCHEN PHILOSOPHIE



T U R I A + K A N T

SPEKULATIVER MATERIALISMUS

Katja Diefenbach

Spekulativer Materialismus

Spinoza in der postmarxistischen Philosophie

VERLAG TURIA + KANT
WIEN-BERLIN

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Bibliographic Information published by
Die Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Bibliothek lists this publication in the
Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data are available
on the Internet at <http://dnb.ddb.de>.

ISBN 978-3-85132-888-2

Produziert mit freundlicher Unterstützung der Merz Akademie,
Stuttgart, und der Humboldt-Universität zu Berlin.

Merz Akademie
Hochschule für Gestaltung,
Kunst und Medien, Stuttgart
staatlich anerkannt

Bildnachweis Cover: Reinier Nooms, »Havenzicht met twee fluitschepen«, Kupfer-
stich, zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts.

VERLAG TURIA + KANT
A-1010 Wien, Schottengasse 3A/5/DG1
Büro Berlin: D-10827 Berlin, Crellestraße 14
info@turia.at | www.turia.at

Inhalt

SIGLENVERZEICHNIS DER ZITIERTEN WERKE VON BARUCH DE SPINOZA	11
EINLEITUNG: ALTHUSSERS OUVERTÜRE	13
Welcher Spinoza?	13
Spinoza zwischen Strukturalismus und Postmarxismus	16
Der Begriff der immanenten Kausalität bei Althusser	24
»Was in unserem Denken gegen Hegel vielleicht noch von Hegel stammt«	29
Sich selbst immanente Immanenz: Von Althusser zu Deleuze	35
Postmarxistische Spinozaforschung im Spannungsfeld von Negri und Balibar	37
I. VON DER TÄTIGKEIT DER MENGE: NEGRIS	
INTERPRETATION DER CONATUSLEHRE	44
1. Philosophie der Freude	44
Der Überschuss der positiven Leidenschaften	44
Naturrecht ohne Naturzustand	47
Soviel Recht wie Vermögen	51
Die Dethematisierung der traurigen Leidenschaften	53
Arbeitskraft und <i>conatus</i>	57
Die real-imaginäre Konstitution der Gesellschaft bei Balibar	64
2. Der pantheistische Unterstrom des Materialismus	69
Der <i>conatus</i> der Metaphysik	69
Cassirers Spinoza	73
Negris Deleuze: Die Geburt des Materialismus aus dem Pantheismus	77
3. Der Streit um die Attributenlehre	83
Transzendenz der Attribute?	83
Die ersten Lehrsätze der <i>Ethik</i> und das Rätsel ihres Sinns	86
Ontologisch eins, formal verschieden: Attributenlehre bei Gueroult und Deleuze	90
Negris Reidealisierung Spinozas	96

4. Vom Conatusprinzip	104
Conatuslehre und antifinalistische Anthropologie	104
Spinoza mit Hobbes: Egalitarismus des Könnens	113
Teleologische Letztverteidigungen bei Fénelon	116
Kommunismus des <i>conatus</i>	118
Von der Physik der Körper zur Lehre der Essenzen: Die Anarchie des Conatusprinzips	124
Konsubstantialität von Affektivität und Rationalität: Die drei Lebens- und Erkenntnisgattungen	131
Vom Wirkungswissen zu Gemeinbegriffen und Essenzideen: Überschuss der Freude und Ursachewerden	133
Umkehrung des Geist-Körper-Parallelismus	141
Materialismus des Denkens und Exaltation des Seins	145
5. Spinoza gegen Hobbes: Possessiver Transindividualismus	151
»Der erste Anti-Hobbes, den die Geschichte des abendländischen Denkens uns bietet«	151
Leidenschaften und Interessen	156
Tötenkönnen: Hobbes' Anthropologie der Angst	162
Die Opferung der Gesellschaft im <i>Leviathan</i>	170
6. Welche Ewigkeit, wessen Glückseligkeit?	173
Ein Vitalismus, der den Nihilismus einschließt	173
Weder Herr noch Knecht: Matherons Konzept des Ego-Altruismus	183
Die Vergesellschaftung der Affekte durch Nachahmungsprozesse	190
Die Annullierung affektiver Ambivalenz	195
Ewigwerden und die Genese der dritten Erkenntnisgattung	202
Politik dritter Gattung	211

II. GESCHICHTE UND ONTOLOGIE:

HOLLANDS HISTORISCHE UNZEITGEMÄSSHEIT	221
1. Die wilde Anomalie der Vereinigten Provinzen	221
Huizingas Maß, Negris Missverhältnis	221
Das niederländische Akkumulationsmodell	225
»Grafschaft ohne Graf«: Die Republik der Regenten	229
Spinoza, ein Häretiker unter Häretikern	236
Heterodoxien in der jüdischen Gemeinde Amsterdams	241
Marranisches Vermögen	246
Derrida gegen Negri: Kreation, Krypta	250

2. Von der Furcht, die Spinoza vor seinem eigenen Denken hatte	258
Balibar über Spinozas Furcht	258
Zwischen Sekten und Regenten	261
Zur Macht des politisch-theologischen Staatsapparats: Spinozas	
Kritik des Liberalismus	264
Die Religion des Gehorsams und der innerprotestantische	
Gnadenstreit	267
Der Ausschluss der <i>multitudo</i> aus der Demokratie	272
3. Koloniale Halluzinationen: <i>Marronage</i> und politische Gewalt	277
Spinoza und Caliban: Die Aussätzigen dieser Erde	277
Atlantische Diaspora: Amsterdamer <i>sephardim</i> in Pernambuco	281
Henrique Dias, <i>maroon</i> -Kommandant	284
Rassismus und Antisemitismus im holländisch-portugiesischen	
Atlantik	286
Die immanente Transformation politischer Gewalt	288

III. VON DER PHYSIK DES POLITISCHEN: BALIBAR UND DIE PARADOXA DER SPINOZISTISCHEN PHILOSOPHIE 293

1. Ambivalenzen der politischen Staatslehre	293
Der 37. Lehrsatz des vierten Buchs der <i>Ethik</i>	293
Die Komplexität real-imaginärer Vergesellschaftung	297
Die Transindividuation von Menge und Staat	301
Zwischen Regierungs- und Revolutionstheorie	305
2. Worin besteht die Macht der »wie von einem Geist geleiteten	
Menge«?	311
<i>Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur</i>	311
Matheron mit Foucault: Die Geburt der Demokratie aus der	
Lynchmasse	314
Politik und Massenimagination	323
Die Theorie nationaler <i>ingenia</i> im <i>Theologisch-politischen</i>	
Traktat	327
Vom Rechts- zum Machtstaat	332
Vom <i>monos</i> zum <i>demos</i> : Die Produktion der	
Massenintellektualität	334
Worin besteht die Macht der »wie von einem Geist geleiteten	
Menge«?	339

3. Tätige Materie: Spinozas spekulativer Materialismus	353
Balibar über das Verhältnis von Physik und Metaphysik	353
Die Dinge bringen sich selbst in die Existenz	359
Gibt es eine stille Herrschaft der Essenzen?	361
4. Die Geburt einer nichtcartesianischen Epistemologie	366
Die Differenzialität des Einfachen	366
Physik des Transindividuellen, Primat der Relationen: Die Interpretation der <i>corpora simplicissima</i> bei Gueroult und Deleuze	371
Die unendliche Modulation der Natur	378
Von der Analyse zur Synthese	384
Bachelards stiller Spinozismus	390
Homonymie der Ordnungsbegriffe	398
Spinoza gegen Descartes: Vom Finalismus der Natur zum Voluntarismus des Geistes	401

IV. SPINOZA ODER DESCARTES: IMMANENTE ODER UNMÖGLICHE URSACHE 408

1. Heterodoxe Cartesiesarten in Strukturalismus und Phänomenologie	408
Gueroult und Alquié zwischen Descartes und Spinoza	408
Alquiés Descartes: Das Trauma des denkenden Dings	411
Gueroult's Einspruch: Descartes gemäß der Ordnung der Begründungen	417
<i>Sum cogitans, sum ambulans</i> : Worin besteht der Vorrang des <i>ego sum</i> ?	419
Die Un/Verstehbarkeit Gottes: Wechselseitige Theologievorwürfe bei Alquié und Gueroult	423
Strukturalismus und Phänomenologie: Gekreuzte Lektüren	427
Cavaillès' antiphänomenologischer Schlachtruf: »Keine Philosophie des Bewusstseins«	429
Derrida gegen Foucault: »Ob ich wahnsinnig bin oder nicht: <i>Cogito, sum</i> «	434
<i>Différance</i> und cartesianische Kausalität	441
Foucault gegen Derrida: Vergessen wir nicht – die Geschichte	443
2. Lacans Umweg über Descartes: Negative Potenzialität des Seins	448
Das <i>cogito</i> als Subjekt des Unbewussten	448
<i>Cogito</i> ohne <i>sum</i>	455

Kausalität des Objekts	463
Sein ohne Denken	466
Die zwei Mauern des Unmöglichen	469
Der Überschuss des Triebs	471
Die Unmöglichkeit der Wiederholung	473
Die Potenzialität des Negativen, oder: Der Mythos der Lamelle . .	475
Vom <i>meden</i> zum <i>den</i> : »Weniger als nichts«	479
Exkrement und Enteignung	481
Certeaus Lacan: Zwischen Mystik und Folter	486
3. Das <i>cogito</i> als Subjekt der Revolution: Žižek als Leser Lenins	495
Politik des Todestriebes	495
Philosophische Fiktionalisierung Lenins	500
Antievolutionistischer Materialismus	502
Opfer und Verwaltung	507
Guattaris Lenin: Die Megalomanie der unterworfenen Gruppe . . .	511
Politik der Gewalt, Regierung der Sachen	513
Verschärfung des Klassenkampfes von der Höhe der Partei	516
4. Deleuze und Badiou zwischen Descartes und Spinoza	526
Althusser mit Deleuze	526
Das Ereignis bei Badiou und Deleuze: Trennung oder Wendung?	530
Badiou's minimaler Marxismus	532
Die <i>causa errante</i> der Leere	535
Die Gnade des Ereignisses	539
Deleuze gegen Badiou: Diesseits von Einem und Vielem	543
Deleuzes Umschrift der Transzendentalphilosophie	546
Spinoza mit Duns Scotus	548
Transzendentaler Empirismus und Intensitätsdifferenz	552
»Gibt es so etwas wie eine deleuzianische Politik?«	554
Politik der Potenzialität	561
DENKEN, DIFFERIEREN	575
LITERATURVERZEICHNIS	583

Siglenverzeichnis der zitierten Werke von Baruch de Spinoza

CG Compendium grammatices linguae Hebraeae

Baruch de Spinoza, *Compendium grammatices linguae Hebraeae*, in ders., *Opera*, 4 Bände, Lateinisch–Niederländisch, Band 1, herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg: Winter 1925.

CM Cogitata metaphysica

Baruch de Spinoza, *Descartes' Prinzipien auf geometrische Weise begründet. Mit einem Anhang, enthaltend Gedanken zur Metaphysik*, herausgegeben von Wolfgang Bartuschat, Hamburg: Meiner 2005.

E Ethica Ordine Geometrico demonstrata

Baruch de Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Lateinisch–Deutsch, herausgegeben von Wolfgang Bartuschat, Hamburg: Meiner 2007.

a	für axioma
aff.def	für affectuum definitiones
aff.gen.def	für affectuum generalis definitio
app	für appendix
c	für corollarium
d	für demonstratio
def	für definitio
lem	für lemma
p	für propositio
post	für postulatam
praef	für praefatio
s	für scholium

Ep. Epistolae

Baruch de Spinoza, *Briefwechsel*, herausgegeben von Carl Gebhardt, Hamburg: Meiner 1977.

KV Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelvs welstand

Baruch de Spinoza, *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück*, herausgegeben von Wolfgang Bartuschat, Hamburg: Meiner 1991.

PPC Principia philosophiae cartesianae

Baruch de Spinoza, *Descartes' Prinzipien auf geometrische Weise begründet. Mit einem Anhang, enthaltend Gedanken zur Metaphysik*, Hamburg: Meiner 2005.

TIE Tractatus de intellectus emendatione

Baruch de Spinoza, *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, Lateinisch–Deutsch, herausgegeben von Wolfgang Bartuschat, Hamburg: Meiner 2005.

TP Tractatus politicus

Baruch de Spinoza, *Politischer Traktat*, Lateinisch–Deutsch, herausgegeben von Wolfgang Bartuschat, Hamburg: Meiner 1994.

TTP Tractatus theologico-politicus

Baruch de Spinoza, *Theologisch-politischer Traktat*, herausgegeben von Günter Gawlick, Hamburg: Meiner 1994.

Für die, die in der Nacht des Schreibens da war, für C.

Ein großes Dankeschön geht an Sabeth Buchmann, Stephan Geene, Çiğdem Inan und Simone Schardt, die das Manuskript durch Kritik und Korrekturvorschläge unermüdlich verbessert haben, sowie an meine Kollegen und Kolleginnen am Theorie Department der Maastrichter Jan van Eyck Akademie, vor allem an Dominiek Hoens und Mladen Dolar, die für Jahre mit mir über Spinoza und Hegel, Deleuze und Lacan debattierten. Bedanken möchte ich mich außerdem bei Sara R. Farris, Gal Kirn und Peter Thomas, mit denen ich über Louis Althusser gearbeitet habe, sowie bei Joseph Vogl und Michaela Ott für ihre Geduld und intellektuelle Solidarität.

Einleitung: Althussters Overture

WELCHER SPINOZA?

Mitte der 1960er Jahre führt Louis Althusser an strategischen Stellen seiner neuen Marxlektüre Spinozas Modell immanenter Kausalität als das Konzept ein, das Marx »im Zusammenhang seines Diskurses fehlte«.¹ Er macht dieses Modell zum großen Missing Link der materialistischen Philosophie. Er spricht von einer Leerstelle von symptomatologischer Gewalt, die den gesamten Umweg verdeutliche, den Marx über Hegels Denksystem zu nehmen gezwungen war. Unerwartet, pathetisch und überraschend ultimativ erhebt Althusser eine philosophische Randfigur des 17. Jahrhunderts zum einzigen Zeugen für Marx' wissenschaftliche Innovationen im *Kapital* und präsentiert einen Marxismus ohne Hegelianismus. Als verkannte, »verdrängte«, »unterirdische«² Stimme der Metaphysik, die kraft ihrer Verfemung von »außergewöhnlicher Anziehungskraft«³ geblieben sei, gilt ihm Spinoza als Vorläufer von Marx' »große[r] theoretische[r] Umwälzung«⁴ und Inspirator seiner eigenen epistemologischen Unternehmung, aus der marxistischen Philosophie alle evolutionistischen, teleologischen und anthropozentrischen Elemente zu entfernen, um in der Spur dieser Dekonstruktion eine Repolitisierung des Marxismus einzuleiten. Durch die Verwerfung des Anfangs, des Ursprungs und des Endes, durch die Zerstörung jeder onto-teleologischen Verbindung von »Subjekt und Ziel«⁵ dient Spinoza Althusser Mitte der 1960er Jahre als singulärer philosophischer Bezugspunkt einer symptomatologischen Lektüre, die unter der hegelianischen Terminologie von Marx' Schriften das Schema einer komplexen Über- und Unterdetermination aufdecken will. Das heißt, in einer Jahrhunderte kontrahierenden, »paradoxe[n] Zeitlichkeit«⁶ findet Althusser in Spinoza den unmittelbaren »Vorgänger« von Marx' Versuch, die Reproduktion der gesellschaftlichen Verhältnisse durch einen Determi-

¹ Louis Althusser und Étienne Balibar, *Das Kapital lesen*, Band 1, Reinbek: Rowohlt 1972, S. 35.

² Ebd.

³ Ebd., S. 135.

⁴ Ebd., Band 2, S. 244.

⁵ Louis Althusser, *Elemente der Selbstkritik*, Berlin: VSA 1975, S. 77.

⁶ Althusser und Balibar, *Das Kapital lesen*, Band 1, S. 136.

nationsmodus ungleicher Widerspruchsbeziehungen zu erklären. Da Marx seine Philosophie in kritischer Anlehnung an Hegel entwickelte, konnte er Althusser zufolge begrifflich nicht aufbieten, was Spinoza bereits konzipiert hatte – das Modell »der Einwirkung einer Struktur auf ihre Elemente«⁷ beziehungsweise einer komplexen Variation von Verbindungsformen.⁸ In den *Grundrissen* und den drei Bänden des *Kapital* lasse sich dieses Konzept nur implizit oder latent aufweisen, in unbegrifflicher Art und Weise, quasi in der Praxis der Argumentationsgänge selber, an deren Oberfläche Hegel'sche Termini »verzweifelt die Rolle eines abwesenden Begriffs übernommen haben und nun vergeblich versuchen, diesen namenlosen Begriff auf die Bühne zu rufen«.⁹

Mit dieser zugespitzten Interpretation, mit dieser epistemologischen Gewalttat, in der Marx mit einer alternativen, nichthegeleanischen und nichtidealierenden Genealogie ausgestattet werden soll, bringt Althusser Mitte der 1960er Jahre eine doppelte Overture auf die Bühne der französischen Philosophie: Zum einen führt er Spinozas Metaphysik in den strukturalistischen Marxismus ein, um Marx aus der Tradition des deutschen Idealismus herauszulösen und den Strukturalismus gleichzeitig mit einem komplexen Kausalitätsmodell zu versorgen, in dem die Genese des Realen nicht mehr auf einen reinen Rekursionseffekt der Struktur oder eine »Kombinatorik«¹⁰ beliebiger Elemente (Phoneme, Verwandtschaftsbeziehungen usw.) reduziert werden kann. Zum anderen bildet der Band *Das Kapital lesen* den Auftakt für eine ganze Welle von Spinozarezeptionen, durch die die Metaphysik des 17. Jahrhunderts weit über den Marxismus hinaus in die gleißende Gegenwart der strukturalistischen Philosophie gerückt wird. Das ist umso bemerkenswerter, da die Spinozaforschung in der philosophischen Öffentlichkeit Frankreichs, die nach Husserls Vorlesungen über die *Meditationen* ein Descartesrevival in der Phänomenologie erlebte, bis weit in die 1960er Jahre hinein ein relativ unbearbeitetes Feld geblieben war. Nach den Arbeiten von Léon Brunschvicg, Victor Delbos, Albert Rivaud und Alain Anfang des 20. Jahrhunderts war fast nichts mehr zum Thema erschienen mit Ausnahme von André Darbons *Études spinozistes* aus dem Jahr 1946. Sylvain Zacs Bücher aus den frühen 1960er Jahren wurden nur von Spinozaexpert/innen

⁷ Ebd., S. 34.

⁸ Vgl. ebd., Band 2, S. 237.

⁹ Ebd., Band 1, S. 35.

¹⁰ Althusser, *Elemente der Selbstkritik*, S. 67.

rezipiert, und so fanden allein die Vorlesungstexte von Ferdinand Alquié etwas breitere Beachtung.¹¹

Im Zuge eines sprunghaften und fulminanten Rezeptionsschubs erschienen schließlich 1968 in einem einzigen Jahr die großen Studien von Martial Gueroult, Alexandre Matheron, Bernard Rousset und Gilles Deleuze,¹² die unter dem Einfluss von Gueroults struktural-genetischer Lesweise eine ungekannt systematische Präzision in der philosophischen Reaktualisierung der *Ethik* an den Tag legten. Aber was ist der Einsatz dieser Rezeptionen, die einen Metaphysiker des 17. Jahrhunderts in die zeitgenössische Philosophie einschreiben und dabei zum Teil weit über eine philosophiegeschichtliche Reflexion hinausgreifen? Welcher Spinoza wird hier gelesen und in welchen theoretischen Perspektivierungen? Was ist die Wette, die in diesen Lektüren abgeschlossen wurde? Schien bisher jedes Jahrhundert seinen eigenen Spinoza zu haben – das 18. den atheistischen Rationalisten, das 19. den Pantheisten und Lebensphilosophen –,¹³ hatte das französische 20. Jahrhundert viele Spinoza, denn die 1965 mit Althussers Verknüpfung von Marx und Spinoza einsetzende Debatte konnte trotz ihrer punktuellen Nähen und wechselseitigen Inspirationen kaum divergentere Züge annehmen.

¹¹ Vgl. Pierre Macherey, »Spinoza 1968: Gueroult ou/et Deleuze«, in Patrice Maniglier (Hg.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris: P.U.F. 2011, S. 291–313, sowie Ulrich Johannes Schneider, »Jedes Jahrhundert hat seinen eigenen Spinoza. Ein Gespräch mit Pierre Macherey«, in *Zeitschrift für Ideengeschichte*, Heft V/1, Frühjahr 2011, S. 5–14. Ferdinand Alquiés Vorlesungen erschienen unter dem Titel *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza* (1958) und *Servitude et liberté selon Spinoza* (1959), wiederabgedruckt in ders., *Leçons sur Spinoza*, Paris: La table ronde 2003. Zacs Bücher erschienen unter den Titeln *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza* und *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*. Vgl. Alexandre Matheron, »À propos de Spinoza. Entretien réalisé par Laurent Bove et Pierre-François Moreau«, in *Multitude*, Heft 3, November 2000, S. 169–200.

¹² Vgl. Martial Gueroult, *Spinoza I. Dieu (Éthique I)*, Hildesheim und New York: Georg Olms 1968; Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris: Les Éditions de Minuit 1969; Gilles Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, München: Fink 1993; Bernard Rousset, *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*, Paris: Vrin 1968.

¹³ Vgl. Schneider, »Jedes Jahrhundert hat seinen eigenen Spinoza. Ein Gespräch mit Pierre Macherey«, S. 9.

SPINOZA ZWISCHEN STRUKTURALISMUS UND
POSTMARXISMUS

Erste Konturen gewinnen die französischen Auseinandersetzungen um Sinn und Einsatz von Spinozas Metaphysik mit Alexandre Matherons Buch *Individu et communauté chez Spinoza*. Einer anderen marxistischen Tradition entstammend als Althusser weist Matherons Lesweise den theoretischen Antihumanismus von *Das Kapital lesen* ab. Wo Althusser's Spinozarezeption bar aller affekttheoretischen und existenzialen Elemente blieb, präsentiert Matheron eine vermögens- und aneignungstheoretische Lesweise der *Ethik*. Als Spinozas tiefste Inspiration benennt er die Idee einer ent-entfremdeten Gemeinschaft der dritten Erkenntnisgattung und eines Kommunismus der Intellekte, in denen »das Ich« und »das Wir« aktualisiert sind »in der vollkommensten der Kommunionen«¹⁴ – eine Lesweise, die Antonio Negris und später Laurent Boves Spinozismus inspirierte. Deleuze hingegen hatte schon im Nietzschebuch das genetische Denken differenzieller Kräfte gegen die Aneignungstopoi bei Hegel und Feuerbach in Stellung gebracht, weil sie in unterschiedlicher Weise in der Immanenz die Transzendenz eines vorausgesetzten Sinns bewahrten.¹⁵ An die Stelle einer aneignungstheoretischen Perspektive rückt bei Deleuze die Ausarbeitung einer Ontologie unendlicher Mannigfaltigkeit, die um den Begriff der Intensitätsdifferenz organisiert ist. Wie bei Matheron schließt das die Lehre eines immanenten, nichtmoralischen, die positiven Affekte bejahenden Wegs zu den Freuden des Denkens ein. Aber statt auf Ent-Entfremdung zielt Deleuze auf eine schöpferische Differenzierung all der Kräfte der Sprache, der Arbeit und des Lebens, die in den Dingen eingefaltet sind und einem prä- und transindividuellen Vermögensnexus zugehören, der Identität, Immunität und Organizität der Dinge überschreitet. Diesem Nexus entspringen Entitäten, die individueller als jedes personale Individuum sind, sodass sich kein Ding und kein Selbst in ihnen wiedererkennen können. Im Vergleich dazu liegt die Spezifität von Gueroults Studie über das erste Buch der *Ethik*¹⁶ in einer peniblen, Lehrsatz um

¹⁴ Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, S. 613. Alle Zitate aus anderssprachigen Quellen, die nicht in deutscher Übersetzung vorliegen, sind hier und in der Folge von der Autorin ins Deutsche übersetzt worden.

¹⁵ Vgl. Gilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, München: Rogner & Bernhard 1976, S. 174 ff.

¹⁶ Gueroults Spinozamonographie war – der Anzahl der Bücher der *Ethik* entsprechend – auf fünf Bände angelegt. Der Autor konnte dieses Vorhaben vor seinem Tod nicht mehr abschließen, und so blieb die Monographie ein Fragment aus zwei Bänden.

Lehrsatz voranschreitenden Analyse von Spinozas Argumentationsgängen und ihrer sich verkomplizierenden Verknüpfung von Begründungen, aus der Gueroult den Amsterdamer Philosophen als kohärenten Systematiker eines absoluten Rationalismus hervorgehen lässt: Denn anders als Descartes, Malebranche oder Leibniz ist Spinoza für die vollkommene Intelligibilität Gottes eingetreten und hat alles Okkulte und Unbegreifliche aus dem Denken des Unendlichen vertrieben, während er gleichzeitig eine »Mystik ohne Mysterium«¹⁷ schafft, in der die Glücksansprüche der Menschen in der affektunterstützten Entfaltung der Rationalität selbst gestillt werden. Kurz gesagt: Verschiedene Marxismen, verschiedene Rationalismen, verschiedene Ontologien – seit den Jahren der Althusser'schen Ouvertüre beschreitet die französische Spinozadiskussion radikal auseinanderweisende Wege.

In dieser Arbeit geht es nicht um eine umfassende philosophiegeschichtliche Rekonstruktion der Spinozarezeptionen im Kontext des so genannten französischen Denkens, sondern um einen theoriepolitischen Eingriff in die bisherigen Rekonstruktionsversuche, vor allem in ihren strukturalistischen und postmarxistischen Varianten. Mit diesem Eingriff will ich den differenziallogischen Charakter von Spinozas Denken und die damit verbundene politische Originalität in ihrer Gegenwartsmächtigkeit und Eskalationsfähigkeit für die heutigen Kontroversen um den Begriff der Politik in der postmarxistischen Philosophie herausarbeiten.¹⁸ Denn Spinoza hat nicht nur die besitzindividualistischen und juridischen Grundannahmen des frühmodernen Liberalismus unter der von Machiavelli inspirierten Einsicht kritisiert, dass Institution und Gesetzesregel immer nur so stabil sind, wie die Lebens- und Denkformen, auf denen sie basieren. Mehr noch, mit diesem frühen »Massenstandpunkt in der Theorie«¹⁹ hat Spinoza durch Absehung von jeder Idealisierung des Lebens auf die kritischen Wendepunkte in den Massenvermögen abgehoben und dadurch einen nichttautologischen, bedingungs- und konfliktbewussten Politikbegriff produziert, der sowohl das Scheitern von Auf-

¹⁷ Gueroult, *Spinoza I*, S. 9.

¹⁸ Ich greife in dieser Arbeit die von dekonstruktiven und linksheideggerianischen Autor/innen wie Jean-Luc Nancy und Philippe Lacoue-Labarthe betonte Differenz zwischen Politik und Politischem nicht auf. Sie ist mit dem Conatusprinzip, dessen Reaktualisierung ich hier verhandele, unvereinbar. Die Begriffe Politik und Politisches werden deshalb in der Folge synonym verwandt.

¹⁹ Étienne Balibar, »Spinoza, der Anti-Orwell. Die Ambivalenz der Massenängste«, in ders., *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*, Hamburg: Hamburger Edition 2006, S. 88.

stands- und Emanzipationsprozessen reflektiert als auch die gegenläufige Fähigkeit aller, immunitäre und imaginäre Selbstbilder, noch der Aufstandsgemeinschaft selbst, insofern sie auf Angst vor Differenz basieren, unterbrechen zu können. Spinoza hat damit ein komplexes, ohne idealisierende Garantien auskommendes Denken der Politik zweiter Ordnung geprägt, das davon absieht, politische Praktiken unter einzelne, privilegierte Philosopheme zu subsumieren wie Selbstbewusstsein oder Entscheidung, Treue oder Gelassenheit.

In der französischen Debatte kehren zwei kombinierte, spekulative und politische Einsätze immer wieder und fordern dazu heraus, ihre Ingebrauchnahme für ein neues Denken des Ereignisses, einen neuen Begriff politischer Praxis, ja, eine Repolitisierung des Marxismus zu präzisieren: Dabei handelt es sich 1. um die Bezugnahme auf Spinozas Modell immanenter Kausalität, mit der die Begriffe von Ursache und Ereignis im Zusammenhang gesellschaftlicher Reproduktion gesellschaftlicher Verhältnisse neu zu bestimmen versucht werden, und 2. um die Wiederaufnahme der Conatuslehre, um eine neue Idee politischer Praxis zu entwickeln, die auf der Konsubstanzialität von Affekt und Ratio, das heißt auf der affektlogischen und realimaginären Produktion und Performativität des Wahren basiert. Diesen beiden Einsätzen ist meine Arbeit gewidmet. Sehen wir sie genauer an:

1. Eröffnet durch Althussers Vorstoß in *Das Kapital lesen* hat sich seit den 1960er Jahren eine Kontroverse um Spinozas Modell der immanenten Ursache entwickelt, die im größeren Zusammenhang der strukturalistischen und dekonstruktiven Unternehmung steht, Kausalitätslogiken von mechanischen und totalisierenden Bestimmungs- und Begründungsschemata abzulösen und durch den Neuentwurf von Ereignis- und Differenzkonzepten zu revolutionieren. Ein erster und entscheidender Schritt wird hier von Martial Gueroult getan, der mit der objektiven Interpretation der Attributenlehre die philosophiegeschichtlich vorherrschende Lesweise Hegels zurückwies, die Substanz beziehe sich auf die Attribute wie auf äußere Verstandesformen, sodass alles Werden bei Spinoza in neuplatonischer Tradition der Tendenz unterstehe, »fortgehende[n] Verlust«²⁰ darzustellen. Diese verstandeslogische Lesweise erlaubte es Hegel, in der Fülle substanziellen Seins, dem das Nichts und die Negativität ermangele, bereits alle Möglichkeiten der Bewegung als erschöpft auszumachen. In

²⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen* (1813), Gesammelte Werke, Band 11, Hamburg: Meiner 1999, S. 172.

rigoroser Umkehrung dieser Interpretation zeigt Gueroult anhand der ersten fünfzehn Lehrsätze der *Ethik*, inwiefern die Substanz eine Art Heterogenese darstellt, in der die Attribute als untrennbare, aber konstituierende Elemente einer immanenten Differentiation des Unendlichen fungieren. Gueroult's objektive beziehungsweise unpersönliche Deutung der Attributenlehre, derzufolge es im Sein »noch vor jeder Hervorbringung [...] eine Unterscheidung [gibt]«,²¹ motivierte Deleuze, das immanente Kausalitätsschema Spinozas entlang der Kategorien schöpferischer Bestimmung und negationsloser Differenz auszuarbeiten, sodass eine Selbstbejahung ohne »Eminenz oder Analogie« sowie eine Differenzialität ohne »Opposition oder Mangel«²² begreifbar werden. Diese Sichtweise gerät unmittelbar mit dekonstruktiven und psychoanalytischen Positionen (vor allem Lacan'scher Herkunft) in Konflikt, die – nicht selten unter Bezugnahme auf Descartes – die Nichttotalisierbarkeit des Seins anhand eines überzähligen Elements, einer abwesenden oder entzogenen Ursache erfassen, welche eine Kluft, ein Loch, eine ursprüngliche Verschiebung oder Unsinnigkeit in die Seinsstruktur schlagen. Bei Spinoza hingegen wird die Anarchie des Seins – dessen Konstitution aus ungeformten oder unsinnigen Elementen, dessen inhärentes Vershobensein, dessen Abweis transzendenter Normen, dessen Fähigkeit, Neues zu produzieren usw. usf. – nicht qua Entzug und Ausnahme, sondern durch eine differenzielle Individuation von Materie, Psyche und Denken konzipiert. Einmal zeigt sich das Ereignisdenken in der Figur einer Unterbrechung des Werdens, das andere Mal in der einer Emergenz des Werdens. Die große Überraschung, die Althussers Spinozarezeption in diesem Zusammenhang bereithält, besteht in der Kombination beider Positionen. In einer unvermerkt paradoxalen Verbindung bringt er Spinozas Konzept immanenter Ursächlichkeit mit dem Lacan'schen Schema einer Kausalität des Unmöglichen in Kontakt. Er schärft dadurch unsere Aufmerksamkeit für die untergründige Aufteilung der strukturalistischen Theoriegeschichte in spinozistische und cartesianische Positionen. So unterliegt insbesondere Lacans Kausalitätsmodell nicht nur ein heterodoxer Hegelianismus, sondern auch eine ungewöhnliche, von Kojève, Alquié und Sartre beeinflusste Descarteslektüre. Der Streit zwischen Strukturalismus und Phänomenologie, in dem eine »Philosophie der Erfahrung, des Sinns, des Subjekts«, vertreten von Autoren wie Merleau-Ponty und Sartre, aneinandergerät mit einer »Phi-

²¹ Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S. 162.

²² Ebd., S. 55.

osophie des Wissens, der Rationalität und des Begriffs«,²³ der Koyré, Bachelard, Cavailles und Canguilhem zuzurechnen sind, findet sich in komplexer Verfaltung im Strukturalismus selbst wieder. Das ist prominent erkennbar an der Subjektfigur der Lacan'schen Psychoanalyse, die den phänomenologischen Primat des lebendigen und reflektierenden Bewusstseins nicht allein durch den strukturalistischen Primat des Begriffs, des Systems oder der Verknüpfung ersetzen will. Gleichzeitig richtet sie das Konzept eines irreflexiven Subjekts auf, das als Operator des Unbewussten oder Unmöglichen dort auftaucht, wo der Struktur ein Element fehlt und ihr Funktionieren gleichzeitig sowohl stört als auch sichert. Diese zwischen spinozistischen und cartesianischen Bezugnahmen wechselnde Kontroverse hat sich tief in die postmarxistische Diskussion um die Begriffe des Ereignisses und der Differenz eingeschrieben. Wie ich entlang der Prinzipien des *conatus* und des (Todes)triebs zeigen werde, mündet sie in je unterschiedliche Entwürfe positiver und negativer Potenzialität. Einmal ist der unterliegende Differenzbegriff der der Differenz an sich selbst, das andere Mal der der Selbstspaltung. Einmal wird das Sein als Differenzialverhältnis genetischer Elemente begriffen, die sich in ihrer Relationalität wechselseitig bestimmen und mit einer unausgedehnten Verteilung von kritischen, irregulären oder singulären Punkten korrespondieren. Das andere Mal ist das Negative Bedingung des Positiven, nicht als sein einfaches Gegenüber, sondern als seine inhärente Kluft, seine innere Disjunktion – das Drängen einer negativen Potenzialität im Sein. Die theoretischen Einsätze zuzuspitzen, durch die die spinozistischen und cartesianischen Kausalitätsmodelle im französischen Postmarxismus ausgezeichnet sind, ist die eine Bahn meiner Arbeit. Meine Hypothese lautet hier: Durch Abkehr von der in der negativen Theologie verankerten Idee, dass das Eine fehlt und sich als Differenz des Fehlens in die Struktur des Seins (als Selbstabweichung des Einen) einschreibt, hat Spinoza einen neuen Weg eröffnet, Existenz und Politik konstitutions- und differenztheoretisch zu denken und daher mit anökonomischen und ausnahmetheoretischen Heroisierungen der Politik als das Andere des Seins zu brechen. Aber wie sieht dieser Weg aus? Inwiefern ist Spinozas Kausalitätsmodell und eine differenziallogische Interpretation der Attributenlehre mit einer neuen Idee der Politik verbunden?

²³ Michel Foucault, »Das Leben: Die Erfahrung und die Wissenschaft«, in ders., *Dits et Écrits*, Schriften in vier Bänden, Vierter Band, 1980–1988, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, S. 944.

2. Wenn wir von hier aus zu Althussters Spinozarezeption zurückkehren, zeigt sich, dass in den französischen Spinozastudien keinerlei Einigkeit darüber herrscht, was die Spezifität von Spinozas politischem Denken darstellt und wie ein konstitutionstheoretischer Politikbegriff im Rückgriff auf seine Metaphysik aussehen mag. Hier hält Althusser eine zweite große Überraschung bereit. Die Repolitisierungsbewegung, die er über den Umweg von Spinozas Denken in der marxistischen Philosophie einleiten will, sieht von den affekttheoretischen und politischen Dimensionen der *Ethik* und des *Politischen Traktats* ab. Seinem Spinoza fehlt, wie André Tosel betont, »jede ethisch-politische Dimension«. ²⁴ An kaum einer Stelle seiner Ausführungen der 1960er und 1970er Jahre finden sich Bemerkungen zur Theorie des *conatus*, zur Induktionskraft der freudigen Leidenschaften, zur Gleichsetzung von Recht und Vermögen, zum Konzept der absoluten Demokratie. Diese frappante Leerstelle, die in Althussters epistemologisch orientierter Spinozalektüre aufklafft, wird seit der zweiten Hälfte der 1970er Jahre von einer Serie affekt- und potenzialitätstheoretischer Arbeiten des französischen Postmarxismus zu schließen versucht, die verstärkt auf das Conatusprinzip aus dem dritten Buch der *Ethik* abheben. ²⁵ Entlang der Positionen von Antonio Negri und Étienne Balibar rekonstruiere ich auf der zweiten Bahn meiner Arbeit den Konflikt, der in diesem Zusammenhang um den politischen Sinn der Conatuslehre entbrannt ist. In den 1980er Jahren verdichtet sich in der französischen Gegenwartsphilosophie die Debatte über Spinozas Terminologie der *potentia*, ²⁶ an der sich neben Negri und Balibar sowohl Autoren der ersten Rezeptionswelle der 1960er Jahre wie Alexandre Matheron und Gilles Deleuze beteiligen als auch Pierre-François Moreau, Pierre Macherey, André Tosel, Warren Montag und andere (nicht wenige von ihnen aus dem früheren Arbeitskreis um Louis Althusser), die den Referenz- und Bezugsrahmen der zweiten Bahn meiner Arbeit bilden. Diese Debatte spitzt sich unter anderem auf die Frage zu, inwiefern Spinozas Lehrsatz aus dem dritten Buch der *Ethik*, »Begierde ist des Menschen Essenz

²⁴ André Tosel, *Du matérialisme de Spinoza*, Paris: Éditions Kimé 1994, S. 209.

²⁵ Pierre-François Moreaus 1975 bei Éditions du Seuil veröffentlichtes Buch *Spinoza* ist einer der ersten Titel, der zu dieser Debatte zählt, auch wenn die Diskussion des Conatusprinzips noch nicht stark entwickelt ist. In deutscher Übersetzung erscheint das Buch 1978 bei VSA als *Marx und Spinoza*. 1994 wird es unter dem Originaltitel bei Fischer neu aufgelegt.

²⁶ Was die Terminologie anbelangt, verwende ich in dieser Arbeit die lateinischen und deutschen Begriffe *potentia*, Potenzialität, Vermögen, Können, Fähigkeit sowie gelegentlich auch den Begriff der (Handlungs)Macht synonym und abwechselnd.

selbst«,²⁷ ein neues konstitutions- und vermögenstheoretisches Denken der Politik eröffnen kann, das die ökonomistischen Reduktionismen und geschichtsphilosophischen Idealisierungen der Marx'schen Philosophie umgeht. In mehrfacher Weise sucht diese Debatte auf die Krise des Marxismus zu reagieren: Sie stellt sich der katastrophalen Erfahrung der Selbstzerstörung des Kommunismus nach der russischen Revolution von 1917, insbesondere durch die Unterdrückung der rätedemokratischen und avantgardistischen Positionen. Sie thematisiert die Instabilität von Marx' Begriff der Politik und die Idealität, die seiner dialektischen Verbindung von Ökonomiekritik und Revolutionstheorie unterliegt und sowohl an einem Form-Inhalt-Zirkel (Wertform, lebendige Arbeit) als auch am Konzept einer synthetisierenden, Sinn und Wahrheit stiftenden Idee der Negativität zutage tritt. Sie zeigt, wie Marx in den *Grundrissen* und im *Kapital* zwischen einer um den Wertformbegriff strukturierten ökonomiekritischen Argumentation und einer um den Gebrauchswert der Arbeitskraft als lebendige Quelle des Werts organisierten politischen Argumentation hin und her schwankt, um sie beide in einer geschichtsmächtigen Negation der Negation, der Expropriation der »Expropriateurs«²⁸ aufzuheben. Kurz, diese Debatte sucht auf die von Althusser gestellte Frage, wie ein Dialektik- und Geschichtsbegriff zu bilden ist, der nicht auf dem Konzept eines Widerspruchs beruht, der das Versprechen seiner historischen Auflösung bereits in sich trägt, eine potenzialitäts- oder vermögenstheoretische Antwort zu geben. Gleichzeitig reagieren die postmarxistischen Spinozalektüren auf die Antinomien der Marx'schen Gesellschafts- und Gemeinschaftskonzepte, die an der Naht zwischen Ökonomiekritik und Revolutionstheorie den »Mythos einer Gemeinschaft arbeitender Menschen«²⁹ ins Spiel bringen, indem sie die Politik in der Selbstdurchsichtigkeit menschlichen Zusammenseins enden lassen: Sobald sich eine Gemeinschaft in der Kombination und Akkumulation ihrer Tätigkeiten erschöpft, verschwinden aus ihr Differenz, Verschiebung oder Unsinn, und es bildet sich, was Althusser als Mythos eines Kommunismus bezeichnet, der einer »Produktionsweise ohne Produktionsverhältnisse«³⁰ entspricht.

²⁷ E3aff.def1, S. 337.

²⁸ Karl Marx, *Das Kapital*, Band 1, MEW 23, Berlin: Dietz 1989, S. 791.

²⁹ Louis Althusser, »Marx in his Limits«, in ders., *Philosophy of the Encounter. Later Writings*, London und New York: Verso 2006, S. 36.

³⁰ Ebd., S. 37.

Negri und Balibar geraten im Zusammenhang dieser Debatten an den Begriffen der Aneignung, der *convenientia* (Übereinstimmung) und der *potentia multitudinis* (der Macht der Menge oder der Massenvermögen)³¹ sowie am Sinn der dritten Erkenntnisgattung aneinander. Negris aneignungstheoretische Lesweise, die viele ihrer Elemente Matherons Buch *Individu et communauté chez Spinoza* verdankt, kollidiert hier mit einer Lektüre im Sinne Balibars, die über den Umweg Spinozas aus dem Denken besitzindividualistischer Subjektivität gänzlich herauskommen will, das heißt einschließlich all der progressiven Umkehrungen, die dieses Thema bei Rousseau, Marx, Derrida oder im französischen Heideggerianismus gefunden hat.³² Negri hingegen versucht in Spinozas Denken eine Art possessiven Transindividualismus aufzuzeigen, der Hobbes' Anthropologie der Angst, der privaten Aneignung und der Opferung aller sozialen Beziehungen im Staat umkehrt und durch eine Anthropologie der Freude und der Kooperativität konterkariert. Balibar widerspricht dieser aneignungstheoretischen Perspektive, indem er die eigentlich politische Entdeckung von Spinozas Denken nicht im Konzept der *multitudo* als neuem Subjekt der Geschichte ausmacht, sondern im differenzlogischen Potenzialitätsbegriff der *Ethik*, der auf einem unaufhebbar ambivalenten Kommunikationsverhältnis der passiven und aktiven Affekte sowie der Einsicht aufbaut, dass die Macht der Regierenden und die Macht der Regierten ein und dieselbe Macht sind, »die in einem Prozess der Spaltung und der Verbindung operieren«.³³ Aus dieser Perspektive gibt Spinozas Denken Jahrhunderte vor Foucault Zugang zur eminent modernen Erfahrung heteronomer Autonomie und einer durch die Mobilisierung der Vermögen und Potenzen agierenden Regierungsstrategie, vor deren Hintergrund Spinoza einen bedingungs- und konflikttheoretischen Politikbegriff entwirft, der Transindividualität auch in seiner kritischen Kraft begreift, die Herausbildung fiktiver Identitäten und Zugehörigkeitsgemeinschaften auf ihre unterliegenden Differenzen zu öffnen, ohne diese Identitäten je gänzlich auflösen zu können. Althussers Projekt, im Rückgang auf Spinoza zu einer nichthegelianischen Reaktua-

³¹ Der Begriff der *multitudo* wird in dieser Arbeit im Anschluss an Carl Gebhardt und Wolfgang Bartuschat mit Menge, aber auch im Anschluss an Étienne Balibar mit Massen übersetzt. Diese zweite Übersetzungsoption soll Spinozas Antizipation von Problemen sichtbar machen, die dem Zeitalter der Massenbewegungen zugerechnet werden können, mit der er eine vorgreifende Pluralisierung des Klassenbegriffs leistet.

³² Vgl. Étienne Balibar, »Die Umkehrung des Besitzindividualismus«, in ders., *Gleichfreiheit. Politische Essays*, Berlin: Suhrkamp 2012, S. 150.

³³ Étienne Balibar, *Spinoza and Politics*, London und New York: Verso 2008, S. 72.

lisierung des Marxismus zu kommen, findet hier zwei alternative Überarbeitungen: Die eine verwirft Althussers Ausarbeitung eines neuen theoretischen Antihumanismus und kehrt zu aneignungstheoretischen Perspektiven der Ententfremdung zurück (Negri), die andere sucht dem antihumanistischen Projekt in Spinozas Texten eine komplexe Verankerung zu geben (Balibar), die wir bei Althusser selber vergeblich suchen. Woran aber lässt sich angesichts all der Leerstellen seiner Lektüre der Einsatz von Althussers Spinozismus erkennen, der 1965 den großen Auftakt des französischen Rezeptionsschubs darstellte?

DER BEGRIFF DER IMMANENTEN KAUSALITÄT BEI ALTHUSSER

In einer Lektüre, die das Lesen selbst zu einem ihrer ersten Probleme erklärt, verfolgt Althusser in den 1960er Jahren die Frage, wie man Marx' Denken philosophisch präzisieren und von seinen fortschrittstheoretischen und idealisierenden Elementen trennen kann, ohne das Feld des Marxismus zu verlassen. Die ersten beiden Bücher von Spinozas *Ethik* dienen ihm dabei als konzeptuelles Reservoir für eine nichthegelianische Neubestimmung der Dialektik. Anknüpfend an Bachelards These, dass die Wissenschaft nicht kontinuierlich fortschreitet, sondern sich durch Sprünge und Brüche gegen ein vorwissenschaftliches Gespinnst von Evidenzen durchsetzen müsse, sucht Althusser unter der hegelianischen Oberfläche von Marx' Schriften einen derartigen geschichtswissenschaftlichen Einschnitt aufzudecken. Der Rückgang auf Spinozas Metaphysik erweist sich hier als ein strategisches Unternehmen durch und durch epistemologischer Ausrichtung, in dem Hegels Konzeption der Dialektik durch das Modell eines ungleich differenzierten und komplex strukturierten Ganzen ersetzt und mit einer »ihren Wirkungen immanente[n] Ursache im Sinne Spinozas« identifiziert wird. Dieser philosophiegeschichtliche Rückgang ist Teil einer größeren Trennungsoperation, in der Marx aus der Denktradition des deutschen Idealismus und des Linkshegelianismus herausgelöst werden soll, um die Idealisierungsfiguren von Ursprung, Subjekt und Ziel (Zweck) aus dem Marxismus zu entfernen. Wenn Althusser die Metaphysik Spinozas in ihrer Subjekt-, Fortschritts- und Humanismuskritik zur Überwindung des Hegelianismus einsetzt, rückt er sie, wie Tosel bemerkt, in die Nähe einer nietzscheanischen oder heideggerianischen Modernekritik, zu der er aber, sehen wir von Althussers späten Arbeiten ab, keinerlei

weiteren Bezug aufnimmt.³⁴ Denn Mitte der 1960er Jahre, insbesondere in *Das Kapital lesen*, konzentriert sich Althusser darauf, Spinoza als konzeptuelle Ressource zu nutzen, um die in *Für Marx* begonnene Argumentation auszubauen: Mit neuen Argumenten untermauert er die These, dass mit den Feuerbachthesen ein wissenschaftstheoretischer Einschnitt bei Marx sichtbar wird, der in der Trennung von Feuerbach und Hegel, in der Abkehr vom Thema der emanzipatorischen Sinnlichkeit und in der Dekonstruktion einer totalisierenden Geschichtsphilosophie besteht: »Wir haben den Umweg über Spinoza gemacht«, schreibt Althusser rückblickend, »um in der Philosophie von Marx etwas klarer zu sehen. Genauer: da uns der Marx'sche Materialismus zwang, seinen notwendigen Umweg über Hegel zu denken, *haben wir den Umweg über Spinoza gemacht, um etwas klarer im Umweg von Marx über Hegel zu sehen*«. ³⁵

Der Habilitationsvortrag von 1975, »Ist es einfach, in der Philosophie Marxist zu sein?«, zeigt, wie sehr die Bezugnahmen auf Spinoza sich in der Tat im Zentrum von Althusser's hegelkritischer Problemstellung befinden: Er betont 1., dass Spinoza den Teleologismus aus der Philosophie eliminiert, 2. dass er einen Materialismus des Imaginären entwirft, der das Denken der Beherrschten – ihre Vorstellung von der Widersprüchlichkeit ihrer Existenzbedingungen – zum Zentrum der ideologietheoretischen Reflexion macht, 3. dass er kein Wahrheitskriterium außerhalb der Erkenntnis des Konkreten zulässt und 4. dem Marxismus ein topologisches Modell immanenter Kausalität zur Verfügung stellt, das Marx in seinen ökonomiekritischen Arbeiten zwar implizit angewandt, begrifflich aber nicht hat explizieren und konzeptualisieren können.³⁶ In *Das Kapital lesen* konzentriert sich Althusser vor allem auf die Kombination des ersten und vierten Arguments: Spinozas Idee, dass die Substanz eine differenzielle Einheit von Attributen darstellt, die sich in einer Unendlichkeit von Modifikationen aktualisiert, übersetzt er in die Idee eines gesellschaftlichen Ganzen, das aus einer differenziellen Einheit von Instanzen und Praktiken besteht, die sich wechselseitig in ihren Wirkungen bedingen und verschieben. Die Attributenlehre wird als Mittel einer

³⁴ Vgl. Tosel, *Du matérialisme de Spinoza*, S. 209 f.

³⁵ Althusser, *Elemente der Selbstkritik*, S. 73 [Wenn nicht anders vermerkt, hier und in der Folge: Hervorhebungen im Original].

³⁶ Vgl. Louis Althusser, »Ist es einfach, in der Philosophie Marxist zu sein?«, in ders., *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, Hamburg: VSA 1977, S. 51–88. Vgl. auch Andreas Arndt, »Die Stellung der Philosophie Spinozas zur materialistischen Dialektik. Anmerkungen zum Spinozismus in Althusser's Marx-Interpretation«, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 35, Heft 1, Januar–März 1981, S. 91 ff.

»*emendatio intellectus*«³⁷ oder Verbesserung des Denkens eingesetzt: Marx' Modell eines aus ungleichen Widersprüchen strukturierten Ganzen, in dem die ökonomischen Beziehungen nie unmittelbar oder direkt, sondern nur »in letzter Instanz«,³⁸ nur in der Verschiebung der Wirkungsgrade anderer gesellschaftlicher Ebenen (zu denen sie sich selbst beständig hinzurechnen) wirksam sind, soll mit höherer Präzision ausgestattet werden. Mit der Annahme, dass sich die gesellschaftliche Struktur in der Verschiebung von Wirkungsgraden zwischen relativ autonomen Elementen ausdrückt (dem Juridischen, dem Kulturellen, dem Ideologischen, dem Ökonomischen), greift Althusser Marx' Idee eines Gesamtzusammenhangs sozialer Verhältnisse auf, der weit über das Ökonomische hinausgreift und aus der Wechselwirkung real unterschiedener Elemente besteht, die nur letztinstanzlich durch die Realisierung des Mehrwerts determiniert werden. Die ökonomischen Beziehungen verwandeln sich in den Rahmen eines komplexen Ganzen, in das sie selber eingerahmt sind. Element und Rahmen zugleich, determinieren sie die Wirksamkeitsgrade oder Reflexionsindices, mit denen die gesellschaftlichen Instanzen, zu denen sie selber hinzugehören, in ihrer ungleichen Relationalität aufeinander einwirken und immer wieder andere Widersprüche oder Widerspruchsaspekte vorherrschend werden lassen. In einer Redeterminationschleife bestimmen die politischen, kulturellen und ideologischen Widerspruchsverhältnisse die ökonomischen Verhältnisse, durch die sie selbst bestimmt sind. Sie stellen deren Existenzbedingungen dar, sodass die nichtökonomischen Verhältnisse auf derselben Ebene angeordnet werden wie die ökonomischen Verhältnisse, die dadurch »in einer einzigen und gleichen Bewegung [als] determinierend, aber auch determiniert«³⁹ begriffen werden müssen. Lacan hat diese reflexive Entgründung des Grunds, die den Kontingenzanteil des Widerspruchs maximiert, in der Formel ausgedrückt: »Ich habe drei Brüder, Paul, Ernst und mich.«⁴⁰

Bereits in *Für Marx* hatte Althusser in analoger Argumentation die Heraufkunft der Russischen Revolution nicht bloß durch ökonomische Bedingungen, sondern durch die Art und Weise erklärt, in der eine große

³⁷ Tsel, *Du matérialisme de Spinoza*, S. 208.

³⁸ Friedrich Engels, »Brief an Joseph Bloch vom 21.09.1890«, in *Der sozialistische Akademiker*, 1. Jg., Heft 19, 1895. Vgl. Althusser, »Ist es einfach, in der Philosophie Marxist zu sein?«, S. 60–70.

³⁹ Louis Althusser, *Für Marx*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2011, S. 66.

⁴⁰ Jacques Lacan, *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Das Seminar, Buch XI*, Weinheim und Berlin: Quadriga 1987, S. 26.

Menge heterogener Widersprüche in ein gemeinsames Spiel gerieten, sich wechselseitig aktivierten und antagonistische Färbung verliehen.⁴¹ Diesen Vorgang der Über-, aber auch der Unterdetermination zu verstehen (wenn sich Widersprüche, statt zu aktualisieren, neutralisieren), erfordert Althusser zufolge die Stellung des Ökonomischen in der gesamtgesellschaftlichen Topologie zu klären, »die Eingliederung dieses Bereichs in die anderen Bereiche (juristische, politische, ideologische Suprastruktur) evident [zu] mach[en] und den Grad der Präsenz oder Wirksamkeit der anderen Bereiche im Bereich des Ökonomischen selbst [zu] kennzeichne[n]«. ⁴² Wie in *Für Marx* erklärt Althusser die Art, in der die Elemente der Struktur in ihren Wirkungen gegeneinander verschoben sind, durch eine komplexe Bewegung partieller Reflexion. Dadurch, dass die ökonomischen Verhältnisse in ihre Reflexionsbestimmung miteinbezogen sind, können sie nicht als Grund, Subjekt, Ursprung oder »einfacher Widerspruch« isoliert werden, sondern müssen, in den Worten von Chantal Mouffe und Ernesto Laclau, durch ihre »Artikulation«⁴³ begriffen werden, durch den Modus, in dem sie die Wirkmächtigkeit anderer Beziehungen und Instanzen verändern, von denen sie redeterminiert werden.

Althusser betont in diesem Zusammenhang, dass Marx, als er Ricardos Konzept des Profits durch das des Mehrwerts ersetzte, nicht einfach ein Wort austauschte, sondern ein gänzlich neues Problem schuf. Auf die bereits im 19. Jahrhundert von Conrad Schmidt vorgebrachte Kritik, der Mehrwert sei eine »theoretische Fiktion«, weil er eine nichtoperationalisierbare, nichtkalkulierbare und nichtquantifizierbare Größe darstelle, antwortet Althusser: »MARX erkennt die Meßbarkeit durchaus an und arbeitet mit ihr (etwa in Bezug auf die »entwickelten Formen« des Mehrwerts: Profit, Zins, Rente). Der Mehrwert selbst ist gerade deshalb nicht meßbar, weil er der *Begriff* dieser meßbaren Formen ist.«⁴⁴ Jenseits substanz- und formlogischer Interpretationen wird das Wertgesetz von Althusser als ein Modell verstanden, mit dem Marx die gesellschaftlichen »Bedingungen und Grenzen«⁴⁵ bezeichnet, unter denen quantitative Formen des Werts als homogen und meßbar operationalisiert werden kön-

⁴¹ Vgl. Althusser, *Für Marx*, S. 59 f.

⁴² Althusser und Balibar, *Das Kapital lesen*, Band 2, S. 241.

⁴³ Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien: Passagen 1991, S. 155 ff.

⁴⁴ Althusser und Balibar, *Das Kapital lesen*, Band 1, S. 215.

⁴⁵ Ebd.

nen. Das Wertgesetz bezeichnet quasi die Grenzen ökonomischer Äquivalenzbestimmungen. Es manifestiert die Variabilität jenes Intervalls, in dem Mehrwert (als Profit) realisiert werden kann, insofern eine immense Komplexität heterogener Praktiken gegeneinander vermittelt wird. Der Begriff des Mehrwerts bestimmt also die Variabilität der Mechanismen, mit denen die verschiedenen ökonomischen Prozesse, die verschiedenen Kreisläufe des Handels-, Waren- und Finanzkapitals und die verschiedenen Zeiten seiner gesamtgesellschaftlichen Reproduktion mit einer Mannigfaltigkeit anderer gesellschaftlicher Verhältnisse vernäht sind, in denen sie existieren und durch die sie redeterminiert werden. Kurz gesprochen, für Althusser bezeichnet der Begriff des Mehrwerts nichts anderes als »seine[n] [eigenen] Inadäquationsbereich«. ⁴⁶

Damit hört die Ökonomie auf, Träger von Essentialismus und Notwendigkeit im Hegel'schen Sinne zu sein. Die paradoxe Bestimmung Althussters, dass »die einsame Stunde der ›letzten Instanz‹ [nie] schlägt, weder im ersten noch im letzten Augenblick«, ⁴⁷ drückt eine reflexive Entgründung der Widerspruchsbeziehungen aus, in der das bestimmende Momentum durch das, was es determiniert, redeterminiert wird. Diesem Schema der Überdetermination gibt Althusser in *Das Kapital lesen* ⁴⁸ einen neuen Namen – immanente, strukturelle oder metonymische Kausalität, zu deren solitären, philosophischen Erfinder er Spinoza erklärt: ⁴⁹ »Die Determination der Elemente eines Ganzen durch dessen Struktur denken zu wollen, hieß, ein absolut neues Problem stellen, was große theoretische Schwierigkeiten mit sich brachte, weil man über keinen ausgearbeiteten philosophischen Begriff verfügte, mit dem man diese Schwierigkeiten hätte beseitigen können. Der einzige Theoretiker, der die unerhörte Kühnheit besaß, dieses Problem zu stellen und eine Lösung zu entwerfen, ist SPINOZA.« ⁵⁰

⁴⁶ Ebd., S. 106. Vgl. ausführlich Ingo Kramer, *Symptomale Lektüre. Louis Althussters Beitrag zu einer Theorie des Diskurses*, Wien: Passagen Verlag 2014, S. 83–94.

⁴⁷ Althusser, *Für Marx*, S. 81.

⁴⁸ Vgl. Althusser und Balibar, *Das Kapital lesen*, Band 2, S. 208 und 254.

⁴⁹ Althusser, *Elemente der Selbstkritik*, S. 82.

⁵⁰ Althusser und Balibar, *Das Kapital lesen*, Band 2, S. 252.

» WAS IN UNSEREM DENKEN GEGEN HEGEL VIELLEICHT
NOCH VON HEGEL STAMMT«⁵¹

An dieser Stelle lohnt es sich, die von Foucault erhobene Frage, was »in unserem Denken gegen Hegel vielleicht noch von Hegel stammt«, an Althusser zu richten. Denn Hegel selbst ist einer der radikalsten Denker der Immanenz, für den es weder Anfang noch Ende, sondern allein die Aktualität des Unendlichen gibt, die die endlichen Dinge über sich selbst hinaus treibt und gegeneinander vermittelt. Seit den in *Für Marx* versammelten Aufsätzen versucht Althusser, Marx genau dort von Hegel zu lösen, wo dieser die Bewegung des Unendlichen idealisiert und alle Differenzen qua Negation der Negation in einen selbstbezüglichen Prozess einfügt, der über die Einheit von Selbst- und Fremdbeziehung zur Selbstpräsentation des Absoluten führt. Aber ist Spinoza der richtige Zeuge, um einen derartigen Trennungsstrich zwischen Marx und Hegel zu ziehen?

Bereits 1969 hat Jean Hyppolite in der Einleitung zur amerikanischen Ausgabe von *Studies on Marx and Hegel* darauf aufmerksam gemacht, dass es nicht ganz einfach ist, Marx und Hegel entlang der von ihnen verwandten Determinationstypen zu unterscheiden. Auf der einen Seite ist für Hyppolite Althusser's Argument, Hegels geistigen Monismus von Marx' Vorstellung konkreter und pluraler gesellschaftlicher Strukturen zu unterscheiden, zutreffend: »Bei Marx geht es nie um die Frage eines absoluten Subjekts, um Materie oder Geist, die einer kontinuierlichen dialektischen Bewegung folgen würden. Es gibt nichts als vorgegebene konkrete Strukturen. Es gibt keine unteilbare genetische Totalität, sondern viele Totalitäten.«⁵² Auf der anderen Seite findet der Versuch, Marx die »Komplexität einer effektiven Überdeterminierung«, Hegel aber die »Komplexität einer kumulativen Verinnerlichung«⁵³ zuzuschreiben, aus der Perspektive Hyppolites da seine Grenze, wo Hegel in der Wesenslehre der *Logik* jedem Tropfen in einem Fluss hinsichtlich seiner Stellung, seiner Bewegung, seiner Geschwindigkeit Gewicht gibt. Die partielle Reflexivität, mit der Althusser das immanente Kausalitätsmodell Spinozas kennzeichnet, entspricht bei Hyppolite der Idee von Strukturen, die Hegel in der »Lehre vom Wesen« ausarbeitet: »Er beschreibt hier Strukturen, in denen das Wesentliche und das Unwesentliche sich wech-

⁵¹ Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt/M.: Fischer 2003, S. 45.

⁵² Jean Hyppolite, *Studies on Marx and Hegel*, New York: Harper & Row 1973, S. viii.

⁵³ Althusser, *Für Marx*, S. 66.

seitig reflektieren, in der die Existenzbedingungen eines dominanten Widerspruchs ein Element im Widerspruch selbst sind.«⁵⁴

Unter Bezugnahme auf Hyppolites *Logique et existence* beginnt Althusser Ende der 1960er Jahre dem Verhältnis von Marx und Hegel eine neue Form der Aufmerksamkeit zu schenken und seine positive Bezugnahmen auf Spinoza einzuschränken. Rückblickend konstatiert er, dass der Umweg über Spinoza einen »gefährlich[en]« Preis besaß, denn »was man auch unternehmen mag, es wird Spinoza immer etwas fehlen, das Hegel an Marx weitergab: den Widerspruch.«⁵⁵ In einem 1968 in Hyppolites Seminar gehaltenen Vortrag ruft Althusser in Erinnerung, dass Marx darüber hinaus bei Hegel eine der entscheidendsten Kategorien seiner Darstellungsmethode fand, nämlich den »Prozess ohne Subjekt«.⁵⁶ Wie Warren Montag verdeutlicht, geht es Althusser in dieser Phase seines Denkens weniger darum, Marx über den Umweg der spinozistischen Metaphysik von Hegel zu trennen, sondern via Spinoza Hegel von sich selbst zu trennen und einen »Hegel jenseits von Hegel«⁵⁷ zu kreieren. Seit der Veröffentlichung von »Widerspruch und Überdetermination« im Jahr 1962 hatte sich Althusser in seiner Hegelkritik vor allem auf die Homogenität und Einfachheit des Dialektikkonzepts konzentriert. Dessen Simplizität demonstrierte er »trotz und gegen den Anschein einer stets wachsenden und dementsprechend kumulativen Komplexität, die seine Bewegung auf das Ende hin, wo sie erfüllt und abgeschlossen wird, begleitet«.⁵⁸ Unter Bezug auf Lenins Lektüre der *Logik* geht Althusser Ende der 1960er Jahre dazu über, Hegel von der »Komplexität einer kumulativen Verinnerlichung« zu emanzipieren, auf die er ihn reduziert hatte. Die Identifizierung von Sein und Nichts zu Beginn der *Logik*,⁵⁹ die Althusser mit der Produktion eines genetischen Totalitätsbegriffs, der seine eigene Materie erzeugt, zusammengebracht hatte, übernimmt nun eine neue und paradoxe Rolle in der Entwicklung materialistischer Philosophie. Der Einfluss Hyppolites darf an dieser Stelle nicht unterschätzt

⁵⁴ Hyppolite, *Studies on Marx and Hegel*, S. ix.

⁵⁵ Althusser, *Elemente der Selbstkritik*, S. 82.

⁵⁶ Louis Althusser, »Über die Beziehungen von Marx zu Hegel«, in ders., *Lenin und die Philosophie*, Reinbek: Rowohlt 1974, S. 62 f.

⁵⁷ Warren Montag, »Hegel, *sive* Spinoza: Hegel as His Own True Other«, in Hasana Sharp und Jason E. Smith (Hg.), *Between Hegel and Spinoza. A Volume of Critical Essays*, London und New York: Bloomsbury 2012, S. 87.

⁵⁸ Ebd., S. 86.

⁵⁹ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (1832), Gesammelte Werke, Band 21, Hamburg: Meiner 2008, S. 55–68.

werden. Mit Verweis auf das Schlusswort von *Logique et existence* zeigt Althusser, dass der junge Marx einen entscheidenden Aspekt der Hegel'schen Radikalität zerstörte, indem er Feuerbachs spekulative Anthropologie in die Interpretation der *Phänomenologie des Geistes* hineinprojizierte, um aus jeder Vergegenständlichung eine Entfremdung, aus jeder Entfremdung eine menschliche Entfremdung und aus der gesamten Entfremdungsgeschichte des Geistes die Entfremdungsgeschichte des menschlichen Subjekts zu machen.⁶⁰ Einer solch anthropologisierenden Lektüre stehe der Anfang der *Logik* entgegen, in der Hegel das Sein unmittelbar mit dem Nichtsein gleichsetze und alles bereits begonnen sein ließe, das heißt die Kontinuität des Prozesses in dessen Diskontinuität und Ausdehnung erkenne, oder wie Nancy schreibt: »[Hegel] präsentiert das Unendliche oder das Absolute in keinerlei bestimmter Figur. Es wird andere Figuren geben, doch von nun an weiß man, was sie sind: sukzessive Formen in einem Übergang und Formen des Übergangs selbst.«⁶¹ Dass Hegel den Ursprung »als philosophische Prägestalt«⁶² ablehnte, macht sein Denken Althusser zufolge auf der einen Seite zu einer theoretischen Prämisse des Materialismus. Auf der anderen Seite ist ihm aber bewusst, dass sich Hegel neue Wege schuf, Ursprungs- und Subjektdelegationen zu denken – vor allem den »Prozess selbst in seiner Teleologie«.⁶³ Durch die Abwesenheit des Beginns und des Endes, des Grunds und der Vollendung ist Hegel in der *Logik* ein irreduzibel differenzieller und prozessualer Denker. Die Identifizierung von Sein und Nichts, mit der das Sein als absolute Selbstspaltung oder Selbstdifferenz begriffen wird, entfernt jede Ursprünglichkeit aus dem Seinsprozess (Werden), um sie durch Teleologisierung des Prozesses retroaktiv wieder einzuführen. Durch Aufhebung und Negation der Negation lässt Hegel das Ende im negierten Anfang bereits enthalten sein. Mit Verweis auf Derridas (und Heideggers) Idee der Durchstreichung, bei der eine metaphysische Kategorie »verschwindet und dennoch lesbar«⁶⁴ bleibt, zeigt Althusser, wie Hegel den Ursprung eliminiert, um ihn in der Reflexivität des Prozesses nachträglich wieder einzusetzen. Was wir in der *Logik* finden,

⁶⁰ Vgl. Jean Hyppolite, *Logic and Existence*, New York: State University of New York Press 1997, S. 177–189.

⁶¹ Jean-Luc Nancy, *Hegel: Die spekulative Anmerkung. Die Unruhe des Negativen*, Berlin: diaphanes 2011, S. 170.

⁶² Althusser »Ist es einfach, in der Philosophie Marxist zu sein?«, S. 62.

⁶³ Althusser, »Über die Beziehungen von Marx zu Hegel«, S. 64.

⁶⁴ Jacques Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983, S. 43.

ist ergo die »Theorie der nicht-ursprünglichen Natur des Ursprungs«. ⁶⁵ Aus diesem Grund ist die Wahrheit bei Hegel als Abwesende total und totalisierend. Es gibt sie nur vom Ganzen. Auch wenn das Ganze niemals global anwesend ist, fügt es die Differenzen durch seine interne Negativität in die »anamnetische Innerlichkeit« ⁶⁶ des Geistes: Das Ganze vollzieht sich durch sein Fehlen hindurch im immanenten Hervortreten des eigenen Begriffs. Durch diese Subjektivierung des Prozesses in der Einheit des Endlichen und Unendlichen konnte Hegel den Menschen – trotz Überschreitung der Anthropologie – einer Erfüllung entgegenschreiten lassen, die sich durch unzählige Umwege und noch die schlechten Seiten der Geschichte vollzieht. Wie für Derrida gilt es deshalb auch für Althusser, die theoretischen Mechanismen zu erkennen, durch die die »Kritiken oder *De-limitationen* des metaphysischen Humanismus zur Sphäre eben dessen, was sie kritisieren oder de-limitieren, [hinzugehören]«. ⁶⁷

Spinozas Kausalitätsmodell benutzt Althusser, um diesen unterirdischen Anthropologismus und die »geheime Allianz zwischen Subjekt und Ziel« ⁶⁸ bei Hegel aufzudecken und den Marxismus gegen geschichtsphilosophische und finalistische Positionen dieser Art zu imprägnieren. Er weist auf Tendenzen in den späteren ökonomiekritischen Werken Marxens hin, eine plurale Zeitlichkeit ohne *telos*, Ursprung oder linearer Evolution einzuführen und die ökonomische Basis nicht als idealen und letzten Grund gesellschaftlicher Transformationen geltend zu machen. In einer heterodoxen Operation sucht er die Reflexionsbestimmungen und Widerspruchsbegriffe der Hegel'schen *Logik* in dieses Modell einer spinozistisch überarbeiteten Marx'schen Philosophie zu integrieren. ⁶⁹ Angefangen von Foucault über Hindess und Hirst bis zu Laclau und Mouffe ist er deshalb kritisiert worden, den neu eingeführten Kontingenzcharakter gesellschaftlicher Antagonismen, vor allem durch die Bezugnahme auf eine »Determination in letzter Instanz«, wieder zu verspielen. Durch die Unterscheidung zwischen ökonomischen Widersprüchen und ihren nicht-ökonomischen Existenzbedingungen (kultureller, politischer und ideologischer Art) verwandele Althusser – so Laclau und Mouffe – die gesell-

⁶⁵ Althusser, »Über die Beziehungen von Marx zu Hegel«, S. 65.

⁶⁶ Jacques Derrida, *Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, Wien: Passagen 2009, S. 68.

⁶⁷ Jacques Derrida, »Fines hominis«, in ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien: Passagen 1988, S. 142.

⁶⁸ Althusser, *Elemente der Selbstkritik*, S. 77.

⁶⁹ Vgl. z. B. Antony Cutler, Barry Hindess, Paul Q. Hirst und Hussain Athar, *Marx's ›Capital‹ and Capitalism Today*, London: Routledge 1977, S. 167–328.

schaftlichen Instanzen des Überbaus in ein »innere[s] Moment der Ökonomie«⁷⁰ zurück, wo ihre Wirkungsmechanismen darauf reduziert seien, allein der Reflexion ökonomischer Beziehungen zu dienen. Laclau und Mouffe trennen deshalb die Idee der Überdetermination vom ökonomischen Determinationsprimat und sprechen von einem »Ensemble totalisierender Effekte in einem offenen relationalen Komplex«.⁷¹ Wie Slavoj Žižek in den späten 1980er Jahren herausarbeitet, unterliegt auch ihrem Kausalitätsmodell ein klandestiner Hegelianismus, da die Gesellschaft in all dem gegründet wird, was sie ausschließt, um Kohärenz und Sinnhaftigkeit zu garantieren.⁷² Leere, Grenze, Negativität und Unmöglichkeit werden so zu konstitutiven Elementen der Politik erhoben. Während Žižek Hegels postmarxistisches Nachleben begrüßt, vertrete ich in dieser Arbeit die These, dass eine umgekehrte Interpretation des Althusser'schen Kausalitätsmodells weitaus produktiver ist, um der idealisierenden Tendenz zu widerstehen, die in der postmarxistischen Philosophie des 21. Jahrhunderts immer stärker zum Vorschein kommt, Ökonomie und Ereignis, Struktur und Überdetermination, Polizei und Politik dichotom gegeneinander zu setzen, sodass das eine für immer fix und gebunden, das andere aber beweglich, kontingent und ereignishaft zu sein scheint.⁷³ Althusser's topologisches Modell strukturaler Kausalität gibt Argumente an die Hand, solche Formen der Reidealisierung und Anökonomisierung der Politik zu vermeiden. Im Sinne eines antifinalistischen und antievolutionistischen Marxismus muss hinzugefügt werden, dass die These von einer letztinstanzlichen Determinationskraft kapitalistischer Verwertung aus zwei Gründen unproblematisch ist: 1. Da die ökonomischen Beziehungen durch das, was sie determinieren, redeterminiert werden, ist der Ort gesellschaftlich dominanter Antagonismen in der Struktur nicht festgelegt, und nichtökonomische Beziehungen können diesen Ort einnehmen und tun dies auch. 2. Der Bestimmungsprimat des Ökonomischen wird in einem Maß als historisch konstituiert, veränderlich und vorläufig begriffen, das die Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaftsformation

⁷⁰ Laclau und Mouffe, *Hegemonie und radikale Demokratie*, S. 146.

⁷¹ Ebd., S. 153.

⁷² Vgl. Slavoj Žižek, »Jenseits der Diskursanalyse«, in Judith Butler, Simon Critchley, Ernesto Laclau und ders. (Hg.), *Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus*, Wien: Turia + Kant 1998, S. 123–131.

⁷³ Vgl. Ceren Özselçuk, »Louis Althusser and the Concept of Economy«, in Katja Diefenbach, Sara R. Farris, Gal Kirn und Peter D. Thomas (Hg.), *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, London und New York: Bloomsbury 2013, S. 207–209.

ihre eigene Auflösung nicht in sich tragen und mit keinem antizipierten Ende konvergieren lässt, sondern sie in Abweichung von jedem vorausgesetzten Ziel zu verstehen zwingt.⁷⁴

Das ändert allerdings nichts daran, dass Althussters Modell strukturaler Kausalität an wesentlichen Punkten – dem Prinzip der Heterogenese, der schöpferischen Bestimmung, der Potenzialitätsdifferenz – mit Spinozas Modell immanenter Kausalität nicht übereinstimmt, sondern eher einem komplexen hegel-marxistischen Reflexionsmodell im Sinne Hyppolites entspricht. So ist es wenig verwunderlich, dass Althusser das Schema einer immanenten Ursache, die sich in der Differenzierung der Struktur auswirkt, in Kombination zweier divergenter Argumente entwickelt. Die Ursache, erklärt er, ist in ihrer Abwesenheit gegenwärtig, und sie ist ihren Wirkungen immanent: »Die Abwesenheit der Ursache [...] ist die Form, in der die Struktur als Struktur in ihren Wirkungen vorhanden ist.«⁷⁵ Diese beiden Aussagen stammen aus unterschiedlichen Kausalitätsmodellen. Durch den Einfluss Jacques Lacans, aber auch seines Studenten Jacques-Alain Millers und der *Cahiers pour l'analyse*-Gruppe⁷⁶ an der École normale supérieure (ENS) nimmt Althusser auf Theorien Bezug, die die Struktur durch eine Funktion der Abwesenheit organisiert sehen, welche als interne Negativität reflexiv auf die Elemente der Struktur zurückwirkt: »[D]as Ganze ist da, insofern es ausgeschlossen oder aufgehoben ist, es ist da, weil es fehlt«,⁷⁷ fasst Hyppolite dieses Thema bei Hegel zusammen. Dass Althusser in *Das Kapital lesen* auf Lacans *causa ablata* und Jacques-Alain Millers Modell »metonymischer Kausalität«⁷⁸ Bezug nimmt, zeigt in symptomatologischer Weise, dass er sich beim Versuch, das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung aus mechanischen und teleologischen Modellen zu lösen, zwischen der Lacan'schen Idee einer unmöglichen und der spinozistischen Idee einer immanenten Ursache nicht entscheiden kann – auch wenn das ontologische Subjektmodell der Lacan'schen Psychoanalyse (das Subjekt als Operator des Unbewussten oder Unmöglichen) mit seiner eigenen Position, das Reale als unpersönlichen Prozess zu denken, unvereinbar ist.

⁷⁴ Vgl. Étienne Balibar, »Strukturelle Kausalität, Überdetermination und Antagonismus«, in Henning Böke, Jens Christian Müller und Sebastian Reinfeldt (Hg.), *Denk-Prozesse nach Althusser*, Hamburg: Argument 1994, S. 36.

⁷⁵ Althusser und Balibar, *Das Kapital lesen*, Band 2, S. 254.

⁷⁶ Zur Publikationsgeschichte der *Cahiers* und zum Cercle d'Épistmologie vgl. cahiers.kingston.ac.uk. (aufgerufen am 12.02.2018).

⁷⁷ Hyppolite, *Logic and Existence*, S. 162.

⁷⁸ Althusser und Balibar, *Das Kapital lesen*, Band 2, S. 254.

SICH SELBST IMMANENTE IMMANENZ: VON ALTHUSSER
ZU DELEUZE

Mehrfach hat Warren Montag auf den Briefwechsel zwischen Louis Althusser und Pierre Macherey aus dem Jahr 1965 aufmerksam gemacht, in dem Letzterer seinem Lehrer erklärt, dass Spinozas Modell immanenter Kausalität vor allem durch die Idee eines genetischen Unendlichen bestimmt ist. Macherey kritisiert den Gebrauch der »Idee eines strukturierten Ganzen« oder auch einer latenten Struktur, die die »spiritualistische Konzeption einer Struktur«⁷⁹ tradiere, gegen die sich Althusser bei Hegel gewandt habe. Er geht davon aus, dass die Logik eines abwesenden Ganzen, das das Wechselverhältnis seiner Teile totalisiert, noch in der komplexen Variante, die Althusser entwickelt, durch Spinozas Denken im Voraus entkräftet worden ist. Macherey verweist dabei auf den genetischen Prozess der Substanz, die aus einer Unendlichkeit von Attributen konstituiert ist. Unter Bezugnahme auf Deleuzes Lukrezkommentar von 1961 erklärt er, dass der immanente Ausdruck des Unendlichen im Endlichen bei Spinoza nicht durch metonymische Reflexionsbestimmungen in einem komplexen Ganzen zusammengefasst werden könne: »Die Natur muß als Prinzip des Diversen und seiner Herstellung gedacht werden«, hatte Deleuze geschrieben. »Ein Prinzip der Herstellung des Diversen hat aber nur Sinn, wenn es seine eigenen Elemente nicht in einem Ganzen vereint. [...] Die Natur als Herstellung des Diversen kann nur eine unendliche Summe sein, das heißt eine Summe, die ihre eigenen Elemente nicht totalisiert. Es gibt keine Zusammenstellung, die alle Elemente der Natur gleichzeitig zu umgreifen in der Lage wäre, keine einzige Welt [...], kein totales Universum.«⁸⁰

Durch seinen epistemologischen Reduktionismus, die Partialität seiner Lektürestrategie, aber auch den Autoritarismus seiner Argumentation ist Althussters Spinozismus ohne direkte Nachfolge geblieben und fand dennoch einen Kreis häretischer Erben und Erbinen, die seit den späten 1970er und den frühen 1980er Jahren die Kette seiner philosophischen Schritte, das gesamte antinomische Unternehmen seines spinozistischen »Klassenkampfes in der Theorie«⁸¹ – Zuspitzung des Antihegelianismus,

⁷⁹ Pierre Macherey, »Brief an Louis Althusser vom 10.05.1965«, zitiert nach Warren Montag, »Introduction«, in Pierre Macherey, *In a Materialist Way. Selected Essays*, London und New York: Verso 1998, S. 7.

⁸⁰ Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, S. 325.

⁸¹ Louis Althusser, »Antwort an John Lewis«, in ders., *Was ist revolutionärer Marxismus?*, Berlin: VSA 1973, S. 67.

Rekurs auf Spinozas Kausalitätsmodell, Repolitisierung des Marxismus, partielle Rettung Hegels – noch einmal anders durchgingen: kritischer Marx gegenüber, treuer Spinoza gegenüber, aufmerksamer gegenüber dessen Aporien und bereit zu debattieren, was Althusser ignorierte, an erster Stelle Spinozas potenzialitätstheoretische Verbindung von Metaphysik und Politik. Wie bereits an Machereys früher Kritik an Althusser deutlich wird, hat Deleuze der postmarxistischen Debatte über den politischen Sinn des Conatusprinzips entscheidende Inspirationen gegeben: Das beginnt 1. mit dem Entwurf einer Geheimgeschichte der Immanenzphilosophie, die Deleuze im Anhang zur *Logik des Sinns* sowie im elften Kapitel seiner großen Spinozastudie entwirft. Ausgehend von Platons Selbstsubversion am Ende des *Sophistes*, wo die Simulakra nicht allein der Täuschung bezichtigt, sondern mit der positiven Macht ausgestattet werden, die ganze ordentliche Einteilung in Urbild und Abbild zum Einsturz zu bringen, zeigt Deleuze, wie dem Mannigfachen und Sinnlichen, dem angeblich Nachkommenden und Nachahmenden von Platon unvermerkt Wirkungskräfte zugestanden werden. Von hier aus verfolgt er durch die mittelalterliche Philosophie, inwiefern der Neuplatonismus beim Versuch, eine Lösung für den damit drohenden Ruin der höchsten Prinzipien (des Einen, der Idee, der Form) zu finden, eine weitere Idee von unintendiert subversiver Kraft ins Spiel brachte – die emanative Ursache beziehungsweise das Prinzip einer höchsten Gabe, einer schenkenden oder schöpferischen Produktivität, die im Verlauf der Jahrhunderte immer weiter in das Produzierte und Weltliche hineinverlegt wurde, »als brächte die Hierarchie eine besondere Anarchie«⁸² hervor. 2. hat Deleuze (inspiriert von Gueroult) eine um Duns Scotus' Begriff der *distinctio formalis* erweiterte Neuinterpretation der Attributenlehre vorgelegt, der bekanntermaßen schwierigsten Doktrin der *Ethik*, in der Spinoza ein Modell unendlicher Differentiation beziehungsweise einer Heterogenese des Seins entwickelt. Wenn begründen heißt, das Unbestimmte bestimmen, wird Determination hier nicht mehr durch Privation oder Verneinung, sondern schöpferisch durch raumzeitliche oder extensive Differenzierung virtueller oder intensiver Potenzialitätsdifferenzen (Attribute) geleistet. Diese Potenzialitätsdifferenzen werden durch ihre Differenzierung oder ihren Ausdruck, wie Deleuze sagt, niemals erschöpft, weil sie das Ausdrückende und Unausgleichbare, das Umhüllende und Umhüllte des Seins bilden. Kurz:

⁸² Vgl. Gilles Deleuze, »Die Zonen der Immanenz«, in ders., *Schizophrenie & Gesellschaft. Texte und Gespräche 1975–1995*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, S. 250 f.

Im Gegensatz zu Hegels notorisch emanationstheoretischer Lesart der Attributenlehre, die Negri zum Preis einer Reidealisierung von Spinozas Kausalitätsmodell wieder aufgreifen wird, emanzipiert sich Spinoza mit dieser Doktrin von der großen Obsession der westlichen Philosophie, dem Verhältnis des Einen und Vielen. Statt ihres riesigen Gegensatzes erörtert er die Varietät des Mannigfaltigen im Sinne einer kritischen Kasuistik des *Wie*, des *Wieviel*, des *Inwiefern*. An der Lehre der einfachsten Körper hat Deleuze 3. die Anomalie von Spinozas Physik ausgearbeitet. Denn auch wenn sich die Doktrin der *corpora simplicissima* an die Begriffe der cartesianischen Naturbeschreibung (Bewegung, Ruhe, Gestalt) anlehnt, ist sie von radikal anderer Logik. Spinoza geht es nicht um die analytische Zerlegung der gegenständlichen Welt in einfache Elemente, die dem Geist unmittelbar evident sind, sondern um die synthetische Selbstformierung einer emergenten Materie, die ihre Entitäten aus der Wechselbestimmung unendlicher Mengen kleinster Elemente konstituiert. Und *last but not least*: Indem Deleuze die These von der Induktions- und Transformationskraft der positiven Leidenschaften anders als Matheron in desubjektivierender Perspektive entwickelt, eröffnet er 4. eine in der postmarxistischen Spinozaforschung wirkmächtige Interpretationsstrategie der Affektenlehre, die aneignungstheoretische Lesarten durchkreuzt und kritisierbar macht.

POSTMARXISTISCHE SPINOZAFORSCHUNG IM SPANNUNGSFELD VON NEGRI UND BALIBAR

All diese Positionen sind kritische Bezugspunkte und Spieleinsätze der Debatten zwischen Étienne Balibar und Antonio Negri, von deren widerstreitenden Positionen ausgehend ich in das Feld der postmarxistischen Spinozaforschung eingreife. Gleichzeitig widerspricht Deleuzes Denken den alternativen Modellen unmöglicher Kausalität, die im Umfeld der Lacan'schen Psychoanalyse unter Bezugnahme auf einen heterodoxen Cartesianismus entstanden sind und irreduziblen Einfluss auf Althussers Modell strukturaler Kausalität ausübten. Was aber trotz spektakulärer Unterschiede Deleuze mit Althussers Spinozarezeption verbindet, ist die Rekonstruktion der Rigorosität, mit der Spinoza im 17. Jahrhundert eine immanente Metaphysik ohne Subjekt und Ziel entwarf. So kommen beide Autoren zumindest im Ausschluss von vier Operationen überein: Immanenz als Etwas oder Eines zu denken (Substanzialisierung), sie einer Sache oder einem Subjekt immanent zu machen (Vergöttlichung des Menschen,

der Arbeit oder der Revolution), sie absolut reflexiv werden zu lassen (Interiorisierungsbewegung eines sich selbst entfaltenden Ganzen) oder aber – wie im Heideggerianismus – nach dem Entzug aller ersten Prinzipien die Transzendenz in Gestalt einer leeren Stelle beizubehalten, an die die Immanenz in Form des Unaneignbaren oder Unverfügbaren ausgesetzt wäre. Anders als im französischen Heideggerianismus begreifen Althusser und Deleuze die Immanenz nicht als Um- oder Einschließung eines in sich subsistierenden Seins, das heißt als Gefängnis, das durch Transzendenz oder Ekstase aufgebrochen werden müsste.⁸³ Das, was Nancy als marxistischen Immanentismus kritisiert, die Vorstellung, dass der Mensch sein Wesen in seiner Arbeit und seinen Werken vollendet,⁸⁴ stellt für beide Autoren eine Reduktion der Immanenz auf den Menschen und seinen transindividuellen Tätigkeitszusammenhang dar, eine Einschließung der Immanenz ins Anthropologische. Aber genau das würde vergessen machen, dass für Spinoza die Immanenz nur sich selbst immanent sein kann.⁸⁵

Kurz gesagt: Im Sinne von Althusser's symptomatologischer Lektüremethode, in der die Philosophie ihre Fortschritte der »konzentriertesten Aufmerksamkeit auf die [...] schwachen Punkte verdankt« und ihr Nichtwissen »zur Strenge eines Problems«⁸⁶ zu erheben hat, interveniert mein Text in die postmarxistische Spinozaforschung entlang der beiden Problematiken, die in der Nachfolge Althusser's fortgesetzt umstritten geblieben sind – die Bedeutung des immanenten Kausalitätsmodells sowie das politische Gewicht der Begehrens- und Potenzialitätsbegriffe der Conatuslehre. Mit seiner differenziallogischen Neudeutung der Attributen- und Affektenlehre hat Deleuze bei der Behandlung beider Problematiken innovative Vorschläge gemacht, die ohne stille Anleihen bei negations- oder entzugslogischen Erklärungsmodellen Hegel'scher, Heidegger'scher oder Lacan'scher Herkunft auskommen. In mal expliziter, mal impliziter Weise dienen sie als Subtext der folgenden vier Kapitel.

In einer breit angelegten Gegenüberstellung, Konfrontation, ja Kollision der Conatusbegriffe und divergierenden Verständnisse der *potentia*

⁸³ Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 56. Der späte Althusser weicht durch ein neu erwachtes Interesse an Heidegger von dieser gemeinsamen Position ab.

⁸⁴ Vgl. Jean-Luc Nancy, *Die undarstellbare Gemeinschaft*, Stuttgart: Edition Schwarz 1988, S. 13–25.

⁸⁵ Deleuze und Guattari, *Was ist Philosophie?*, S. 57.

⁸⁶ Althusser und Balibar, *Das Kapital lesen*, Band 1, S. 35.

multitudinis bei Negri und Balibar beschäftigen sich die ersten beiden Kapitel mit der Gegenwartsmächtigkeit einer derart differenziallogischen Spinozarezeption für die Produktion neuer Politikbegriffe in der postmarxistischen Philosophie. Auf philosophiegeschichtlicher Ebene fassen diese Kapitel die spektakulären Übersetzungseffekte zusammen, die die Kausalitäts- und Vermögensbegriffe der *Ethik* auf allen Ebenen von Spinozas System gezeitigt haben – in der Idee einer transindividuellen Selbstformierung der Materie, einer Konsubstanzialität von Affekt und Denken, einer affektiven Performativität des Wahren, einer naturrechtlichen Identifikation von Recht und Vermögen sowie einer real-imaginären Produktion der Gesellschaft aus den Massenaffekten, die ohne Rechtsübertragung an einen getrennten Souverän auskommt. Bei der Aktualisierung dieser Konzepte für eine neue Idee der Politik, die die Aporien des Marxismus ernst nimmt, gehen Negri und Balibar bei der Frage der Aneignung, der Affektkommunikation und der dritten Erkenntnisgattung radikal unterschiedliche Wege: Wo Negri einem idealen Transindividualismus das Wort redet, ist Balibars Interpretation kritisch in ihrer Betonung der desubjektivierenden und entidentifizierenden Macht des *conatus*. Wo Negri in der Tradition des operaistischen Marxismus mit seiner Betonung kämpferischer Subjektivität verbleibt, steht Balibar in einem marxistischen Kontext, der sich unter dem Einfluss Althusserers vom Primat lebendiger Arbeit und von der Autonomisierung revolutionärer Subjektivität zugunsten eines theoretischen Antihumanismus und eines struktur- und differenzlogischen Denkens distanziert. Einerseits hat Negri nach Moreaus 1975 verfasster Spinozastudie die erste postmarxistische Interpretation des Conatusprinzips geleistet, die in einem enorm komplexen historisch-philosophischen Bezugsrahmen das Streben in Abgrenzung von Galileis Trägheitsprinzip und Hobbes' biologischem Egoismus als Motor einer von den freudigen Leidenschaften katalysierten Affektakkumulation deutet. Die Stärke liegt in der Präzision, mit der hier die Selbstbejahung modalen Seins gegen die frühmodernen Lehren des *homo oeconomicus*, die Reduzierung der Leidenschaften auf Privatinteressen und die Evakuierung von Konflikt und Gewalt aus den Institutionen- und Staatstheorien der politischen Philosophie gestellt wird. Andererseits hebt Negri inspiriert von Matherons Idee eines Kommunismus der dritten Erkenntnisgattung auf eine aneignungstheoretische Interpretation der Conatuslehre ab, in der Spinozas Denken auf eine Umkehrung von Hobbes' Besitzindividualismus und dessen Logik sozialer Dissoziation festgelegt wird. Verstärkt durch die Verwerfung der Attributenlehre steuert Negri auf das Paradox zu, mit Spinoza

einen antihegelianischen Praxisbegriff zu entwerfen, der auf Konzepte rekurriert, in denen Materialismus und Idealismus in intimster Weise miteinander vernäht sind – Subjektivität, Aneignung, Vervollkommnung.

Mit dem Übergang zu Balibars Spinozaesart sind der Wechsel zu einer aneignungskritischen, stärker relations- und differenzlogischen Position, aber auch eine neue Methodologie und ein neuer Denkstil verbunden. Althussers symptomatologische Lektüre radikalisiert, will Balibar Spinozas Konzept einer parallelen Transindividuation von Materie, Psyche und Denken aus dem erschließen, was sich in den Aporien seines Systems abspielt. Er untersucht die rätselhafte Nebeneinanderstellung einer Physik der Existenzen und einer Metaphysik der Essenzen, die Unvereinbarkeit zwischen dem Modell unendlicher Verursachungsketten und der Übereinstimmungsgemeinschaft der Weisen, den Wechsel zwischen Stabilitätstheoretischen Regierungs- und konstitutionstheoretischen Revolutionskonzepten. Entlang dieser von Balibar herausgearbeiteten Aporien zeige ich den un schlüssigen Denkweg, auf dem Spinoza seine Angst vor der Macht der Menge im Modell einer absoluten Demokratie zu überwinden sucht, das alle gehorsampädagogischen Überlegungen hinter sich lässt. Dabei betone ich den konflikt- und bedingungstheoretischen Charakter von Spinozas Konzept einer real-imaginären Produktion der Gesellschaft. Entscheidend ist, dass hier, anders als bei Negri, nicht der Aufstieg der Affekte zur Kommunion der Liebe im Zentrum steht, sondern die Ungesicherheit dieses Aufstiegs. Die Pointe von Spinozas Lehre über die Induktionskraft der freudigen Leidenschaften besteht in der Tat darin, die politische Wirksamkeit von Angst, Trauer und Ressentiment ernst zu nehmen. Dieser nichttautologischen Idee der Politik gemäß sind revolutionäre Instituierungen von Massenvermögen gegenüber der Wirksamkeit ihrer Imaginationen, Identifikationen und Gewalthandlungen nicht immun. Deshalb ist der Gegenstand von Spinozas politischem Denken nicht die Menge, sondern die Beziehungen zwischen ihren Vermögen und ihren Instituierungsweisen, genauer: die Individuation dieser Beziehungen unter je gegebenen historischen Bedingungen. Der politisch virulenteste Moment dieser Individuation liegt in der Möglichkeit, die Produktion immunitärer Selbstbilder und imaginärer Gewaltlegitimationen sowie die damit zusammenhängenden autoritären Instituierungsprozesse noch in den Emanzipationsbewegungen selbst zu unterbrechen. Wo postmarxistische Autoren wie Rancière, Badiou oder Agamben trotz all ihrer Differenzen darin übereinstimmen, die politische Entbindung vom sozialen Band, aus der sie politische Subjektivität hervorgehen sehen, anöko-

nomisch, ausnahmetheoretisch und radikal kontingent zu konzipieren, findet sie bei Spinoza ihre Mittel in der Ökonomie der Leidenschaften, Interessen und Potenzen selbst.

Vor diesem Hintergrund spitze ich das historische dritte Kapitel, das die bedingungslogischen Aspekte von Spinozas Denken auf dieses selbst und seine postmarxistischen Rezeptionen anwendet, auf die Frage politischer Gewalt zu, die in der bisherigen Spinozaforschung kaum untersucht worden ist und auf eine quasi-nietzscheanische Frage vorausweist: Können Konflikt und Hass so getrennt werden, dass Formen politischer Gewalt vorstellbar werden, die, in Balibars Worten gesprochen, nicht auf die »imaginäre Entmenschlichung des Anderen« oder seine vollständige »Verwandlung in einen Feind«⁸⁷ hinauslaufen? Antonio Negri hat Spinozas Gewaltbegriff in der Konvergenz von liebender und zerstörender Praxis aufgehoben. Die beiden Wege, auf denen Spinoza die Assoziation oder Einheit der Menge denkt, fallen bei ihm in eins. Er lässt die Produktion einer an Feuerbach erinnernden Liebe ohne Hass mit schöpferischer Zerstörung, wie sie im Axiom des vierten Teils der *Ethik* angesprochen wird – jedes Ding kann von einer stärkeren oder mächtigeren Entität zerstört werden –, konvergieren.⁸⁸ Gegen die Idealität dieser Konvergenz und mit Bezug auf die Globalisierung der kolonialen Sklaverei im 17. Jahrhundert rekonstruiere ich bei Spinoza Elemente einer kritischen und dekonstruktiven Konzeption politischer Gewalt. So wie Pierre-Franklin Tavarès und Susan Buck-Morss die Hegel'sche Herr-Knecht-Dialektik in den Zusammenhang der haitianischen Revolution von 1791–1804 rücken oder Joan Dayan die Praxis der »schwarzen Jakobiner« mit der Performativität des Vodou verbindet, bezieht das dritte Kapitel Spinozas Idee der *potentia multitudinis* auf die Bildung von *maroon states*, von Siedlungen geflohener Sklaven im portugiesischen und holländischen Brasilien des 17. Jahrhunderts.⁸⁹ Hier erweist sich eine besondere Potenz des spinozistischen

⁸⁷ Étienne Balibar, »Spinoza's Three Gods and the Modes of Communication«, in *European Journal of Philosophy*, 20. Jg., Heft 1, 2012, S. 43.

⁸⁸ Vgl. E4Ax, S. 385.

⁸⁹ Vgl. Pierre-Franklin Tavarès, »Hegel et Haïti ou le silence de Hegel sur Saint-Domingue«, in *Chemins Critiques*, Heft 2/3, Mai 1992, S. 113–131; Joan Dayan, *Haiti, History, and the Gods*, Berkeley: University of California 1995. Vgl. außerdem Susan Buck-Morss, *Hegel und Haïti. Für eine neue Universalgeschichte*, Berlin: Suhrkamp 2001. Zum Begriff der »schwarzen Jakobiner« vgl. C. L. R. James, *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, New York: Vintage Books 1963.

Denkens genau an der Stelle, an der es abbricht, an der Auseinandersetzung mit der holländischen Kolonisierung Nordbrasiens. Trotz seines Schweigens über die Sklaverei der Frühen Neuzeit registriert Spinoza ein Problem gewalttätiger und bewaffneter Politik, das seit den Kämpfen gegen die kolonialkapitalistische Akkumulationsweise sich in erweiterter Dimension zu stellen nicht aufgehört hat und als Prüfstein von Spinozas anti-Hobbes'scher Intervention gelten mag: Wie kann aus Aufständen, die aus Schrecken, Überausbeutung und Entrechtung geboren worden sind, eine Selbstregierung der Vielen hervorgehen, die sich nicht binnen kurzer Zeit durch den Rückschlag ihrer Gewaltpraktiken selbst suspendiert?

Die philosophischen Konzepte, die mit einer so verstandenen spinozistischen Politik der Menge kommunizieren, messe ich in einer letzten kontrapunktischen Eskalation an cartesisch orientierten Kausalitäts- und Potenzialitätskonzepten, wie sie von Derrida über Lacan bis zu Žižek und Badiou im französischen Denken zu finden sind. Das vierte Kapitel setzt mit der Kontroverse zwischen den beiden Philosophiegeschichtlern Ferdinand Alquié und Martial Gueroult über Descartes und Spinoza ein, die – bestimmt von wechselseitigen Theologievorwürfen – von nicht zu unterschätzender Wirkmächtigkeit im Strukturalismus der 1950er und 1960er Jahre gewesen ist. Mit kritischem Verweis auf Alquiés Descarteslesart zeige ich die theologische Prägung der Begriffe der Kontingenz, der Spaltung und der Leere in den Kausalitäts- und Triebmodellen auf, die einen heterodoxen Bezug auf Descartes' *Meditationen* und die Wahnsinnigkeit eines *cogito* nehmen, dem die ganze Welt samt all ihrer Naturgesetze unsicher geworden ist. Meine These ist hier, dass die untergründigen Theologeme der Lacan'schen Psychoanalyse mit einer Hypostasierung von Grundlosigkeit und einer mit der christlichen Mystik kommunizierenden Heroisierung zertrümmerter und auf einen exkrementellen Rest reduzierter Subjektivität einhergehen und insbesondere über Žižek und Badiou Eingang in postmarxistische Politikbegriffe gefunden haben. Bezugnahmen von Alquié bis Derrida, von Brunschvicg bis Blumenberg, von Cavallès bis Certeau dienen der Untersuchung der Spinoza-Descartes-Alternative in der französischen Philosophie nach dem Zweiten Weltkrieg und münden in einer doppelten Kritik von Žižeks Konzept eines negativen *conatus* und Badiou's kontingenztheoretischem Ereignisbegriff. Ausgehend von den Theologemen in der Philosophie des 17. Jahrhunderts geht es im vierten Kapitel um eine Konfrontation von Kausalitäts- und Triebkonzepten entlang cartesischer und spinozistischer Rezeptionslinien, um die Inschrift ihrer Differenz in Strukturalismus und Postmar-

xismus sichtbar zu machen, ohne die üblichen polemischen Verkleinerungen der je anderen Position zu bedienen. Die im vierten Kapitel ausbuchstabierte Konflikte zwischen spinozistisch-deleuzianischen und cartesisch-lacanianischen Positionen, das heißt zwischen zwei alternativen Durchgängen durch das 17. Jahrhundert und zwischen zwei Kausalitäts- und Ereigniskonzepten – das eine immanenz- und emergenztheoretisch, das andere entzugs- und ausnahmetheoretisch –, dienen als Maßstab, um den Begriff einer nichttautologischen Politik zweiter Ordnung zu erproben, der die Macht der Menge und die Wirksamkeit kollektiver Eingriffe vor dem Hintergrund ihrer kritischen Wendepunkte, ihrer Abbrüche und ihres möglichen Scheiterns verhandelt.