

»Spinoza oder Descartes? Die Kontroverse zwischen Ferdinand Alquié und Martial Gueroult und ihre Nachwirkungen in der poststrukturalistischen Philosophie«. V. Spinoza-Colloquium, Universität Leipzig, Institut für Politikwissenschaften, 17.2.17

1950 veröffentlicht Ferdinand Alquié ein Buch, das den Titel *Die metaphysische Entdeckung des Menschen bei Descartes*<sup>1</sup> trägt. Er präsentiert sich in dieser Schrift als phänomenologischer, ja existenzial-ontologischer Cartesianer, der Heideggers Verwerfung Descartes' in *Sein und Zeit* entgegentritt und legt eine Lesweise vor, in der Trennung und Seinsmangel die Grundzüge des cartesianischen Menschen darstellen. Dieses Buch verstärkt die Bedeutsamkeit, die Descartes für die französische Phänomenologie nach Husserls Vorträgen über die *Meditationen* an der Sorbonne 1929 gewann. Es inspiriert bei Alquiés Schülern und Schülerinnen, vor allem bei Jean-Luc Marion und Michel Henry, einen Cartesianismus, der die »theologische Wende«<sup>2</sup> in der Phänomenologie katalysieren wird. Selbst Emmanuel Levinas wird später von einer theoretischen Verwandtschaft zwischen seinem Denken radikaler Alterität und Alquiés Cartesianismus sprechen.<sup>3</sup> In ganz besonderer Weise bedeutsam aber ist Alquiés 1950 veröffentlichtes Descartesbuch, weil es den Auftakt eines über dreißig Jahre sich erstreckenden Streits mit dem Philosophiegeschichtler Martial Gueroult bildet. Dieser Streit entzündet sich an Descartes, um sich an Spinoza zu radikalieren. Er nimmt Fahrt auf, nachdem beide Autoren im Abstand weniger Jahre Lehrstühle am Collège de France (Gueroult) und an der Sorbonne (Alquié) bezogen und über Descartes veröffentlicht haben. Der Streit setzt mit der epistemologischen Frage ein, wie Philosophie zu lesen ist – eine Frage, die nach Althusser's Qualifizierung von Spinoza als einem Philosophen, der mit der Selbstverständlichkeit des Lesens, mit jedem intuitiven Zugang zum Sinn eines Textes, jeder Vorstellung von der Durchsichtigkeit des Gegebenen und Geschriebenen bricht, von besonderer Bedeutung für das Verständnis der Philosophie des 17. Jahrhunderts ist.<sup>4</sup> Gueroult geht in der Lektüre der cartesianischen *Meditationen* systematisch und struktural vor; er untersucht die Anordnung der theoretischen Argumente, rekonstruiert die architektonische Verknotung der Probleme. Alquié aber liest Descartes entlang der Eigenbewegung seines geistigen Engagements. Von dieser Differenz aus springt

---

<sup>1</sup> Vgl. Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris: P.U.F. 1950.

<sup>2</sup> Vgl. Dominique Janicaud, *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*, Wien: Turia & Kant 2014.

<sup>3</sup> Vgl. Emmanuel Levinas, »Sur l'idée de l'infini en nous«, in Jean-Luc Marion (Hg.), *La passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, P.U.F. 1983, S. 49–52.

<sup>4</sup> Vgl. Louis Althusser und Étienne Balibar, *Das Kapital lesen*, Band 1, Reinbek: Rowohlt 1972, S. 16.

der Streit in Fragen, in denen Epistemologie und Ontologie verknüpft sind: Wenn Descartes seine Suche nach erkenntnistheoretischer Gewissheit dem Bewusstseinsereignis des *ego sum, ego existo* unterordnet, glaubt Alquié, »das Tiefste, aber auch das Vergessenste im Werke Descartes'«<sup>5</sup> wiedergefunden zu haben und präsentiert die existentielle Erfahrung menschlicher Unvollständigkeit vis à vis Gottes Unendlichkeit als das Wesen des Cartesianismus. Vom ersten Moment an tritt Gueroult dieser existentialistischen Überhöhung menschlicher Mangelereignis und unbegründbarer Kausalitätssprünge entgegen. Er besteht auf der rationalistischen Grundausrichtung des cartesischen Systems und bestreitet die Idee, dass im denkenden Ding ein unsagbares Mehr existieren würde, das im Denken nicht aufgeht und dem »ich bin« Primat vor dem »ich denke« verleihe. Der Streit geht schließlich von Descartes zu Spinoza über, nimmt die Form einer Serie von Vorlesungen und Veröffentlichungen über Spinoza an und findet seine Eskalation in wechselseitigen Theologievorwürfen. Die Kontroverse bestätigt Alquié als Cartesianer, offenbart Gueroult aber als Spinozisten. In komplexer und mehrwertiger Weise hat sich diese Kontroverse in die französische Philosophie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eingeschrieben. Zuerst im Sinne jener Spaltung der französischen Philosophie, die Foucault in seinem letzten, Canguilhem gewidmeten Text betont – die Spaltung in eine existenzielle und eine rationale Tradition, in eine »Philosophie der Erfahrung, des Sinns, des Subjekts« und eine »Philosophie des Wissens, der Rationalität und des Begriffs«,<sup>6</sup> eine Spaltung, die quer zu den Trennungen in Marxisten und Nicht-Marxisten, Freudianerinnen und Nicht-Freudianerinnen verlief. Aber das ist nicht alles. Neben der Distanz von Strukturalismus und Phänomenologie zeugt die Kontroverse zwischen Alquié und Gueroult auf einen in mehrfache Richtungen weisenden Bruch im Strukturalismus selbst zwischen immanenz- und ausdruckslogischen Positionen auf der einen Seite, entzugs- und exzesslogischen Positionen auf der anderen Seite. Die alternativen Begriffe von Ereignis und Kausalität in Lacanianismus und Deleuzianismus, ihr Auf- und Abbau subjekttheoretischer Positionen, ihre divergierenden Trieb- und Begehrenskonzepte sind mächtige Symptome, die von der Aktualität dieser Kontroverse im Poststrukturalismus zeugen. Ihre Wirkungsgeschichte kommt nicht ohne Sprünge und wechselnde Bezugnahmen aus: Deleuze Spinozarezeption verdankt Gueroults Attributeninterpretation viel. Seine Dissertation über Spinoza wird aber von Alquié betreut, und die in *Differenz und Wiederholung* vertretene Idee vom transzendentalen und diskordanten Gebrauch der Vermögen stützt sich auf Alquiés Kant-Lektüre. Auf der anderen

---

<sup>5</sup> Ferdinand Alquié, *Descartes*, Stuttgart–Bad Canstatt: Frommann 1962, S. 78.

<sup>6</sup> Michel Foucault, »Das Leben: Die Erfahrung und die Wissenschaft«, in ders., *Dits et Écrits, 1980–1988*, Band 4, S. 944.

Seite lassen sich die lacanianischen Cogititheorien, die Reaktualisierung des cartesischen Konzepts von der Erschaffung ewiger Wahrheiten bei Badiou und Meillasoux, die Politisierung der Lacanschen Idee vom *cogito* als Subjekt des Unbewussten bei Žižek – trotz des Interesses, das im Lacanianismus Gueroults Buch *Descartes gemäß der Ordnung der Begründungen (Descartes selon l'ordre des raisons)*<sup>7</sup> entgegengebracht wurde – ohne Alquiés Cartesianismus nur schwer verstehen. Weit davon entfernt, dass diese überkreuzten Rezeptionen den Streit zwischen Gueroult und Alquié undarstellbar machen würden, rücken sie die Uneinigkeit, wie die Philosophie des 17. Jahrhunderts zu lesen sei, in das »gleißende Licht«<sup>8</sup> unserer jetzigen Zeit. Pierre Macherey hat diese Aktualität der zwischen Gueroult und Alquié ausgetragenen Kontroverse 2002 in einer Arbeitsgruppe an der Universität Lille erörtert, Knox Peden hat sie in einem 2011 in *Modern Intellectual History* veröffentlichten Artikel wieder aufgegriffen.<sup>9</sup> Beide Kommentare inspirieren die nun folgende Rekonstruktion.

\*

Das Buch, das Alquié 1950 an der Sorbonne als thèse de doctorat einreicht und den *Titel Die metaphysische Entdeckung des Menschen bei Descartes* trägt, präsentiert Descartes nicht als neuzeitlichen Rationalisten, sondern als Metaphysiker, der das schöpferische Sein Gottes und das geschaffene Objekt der Welt auf zwei Ordnungen der Wahrheit bezieht. Gegen die »sterilisierte Ontologie von Suarez«,<sup>10</sup> in der Descartes am Jesuiten-Kolleg La Flèche unterrichtet worden war und gegen den Primat naturwissenschaftlichen Objektwissens, zu dem er mit den *Regeln (Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft)* und der *Abhandlung über die Methode (Discours de la méthode)* selbst beigetragen hatte, bestände die Originalität der cartesischen *Meditationen* in der These von der Transzendenz des Seins gegenüber allem Objektivierbaren. Descartes stelle der Physik als homogenem Wissensbereich eine Metaphysik zur Seite, in der der Geist in Gott eine Unendlichkeit konfrontiert, die er nicht totalisieren kann. Er erkennt Gott, aber begreift ihn nicht. Gottes Unendlichkeit eröffnet dem

---

<sup>7</sup> Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Band 1: *L'Âme et Dieu*, Band 2: *L'Âme et le corps*. Paris: Aubier-Montaigne 1953.

<sup>8</sup> Pierre Macherey, »Querelles cartésiennes«, Forschungsprojekt »Savoirs, Textes, Langages«, Arbeitsgruppe »La philosophie au sens large«, <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/textesenligne/textesenlignecadreprincipal.html>.

<sup>9</sup> Vgl. Pierre Macherey, »Querelles cartésiennes«, Teil 1 und 3, sowie Knox Peden, »Descartes, Spinoza, and the Impasse of French Philosophy: Ferdinand Alquié versus Martial Gueroult«, in *Modern Intellectual History*, Band 8, Heft 2, 2011, S. 361–390. Überarbeitet und wieder abgedruckt in ders., *Spinoza contra Phenomenology. French Rationalism from Cavaillès to Deleuze*, Stanford: Stanford University Press 2014S. 65–94.

<sup>10</sup> Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, S. 36.

Menschen einen heterogenen Wahrheitsbereich, der wissenschaftliches Wissen überschreitet und einen Bereich unbestimmter Freiheit eröffnet, der nur dem denkenden Menschen und Gott zuerkannt ist, während die Bewegung der Materie als Zeichen für die Abwesenheit wirklicher Aktivität gilt.

Alquié zufolge verstehen wir Descartes Originalität nicht, wenn wir ihn systematisch entlang seines eigenen epistemologischen Schemas lesen. Im einleitenden Brief zu den *Prinzipien* hatte Descartes erklärt, die ganze Philosophie sei wie ein Baum, »dessen Wurzeln die Metaphysik bildet, der Stamm ist die Physik und die Äste [...] sind alle anderen Wissenschaften [...]«. <sup>11</sup> Für Descartes selber war aber die Metaphysik nicht die Wurzel seiner Denkentwicklung. Im Gegenteil, seine metaphysischen Einsichten folgten auf seine physikalischen Arbeiten. Deshalb dürften wir Descartes, anders als Gueroult vorschlägt, nicht entlang der Ordnung seiner Begründungen lesen, sondern entlang der Brüche seines intellektuellen Lebenswegs. Alquié zeigt, dass der cartesische Denkweg mit vitalistischem Enthusiasmus und naturmagischen Ideen einsetzt, die noch an die hermetischen und alchemistischen Lehren der Renaissance anschließen. Ab der zweiten Hälfte der 1620er Jahre gibt er aber den magischen Naturenthusiasmus auf und fordert, die universale Wissenschaft mathematisch zu begründen. <sup>12</sup> »[A]lle Phänomene der Natur«, »die ganze Physik«, <sup>13</sup> schreibt er an Mersenne, sind in ihren Gesetzmäßigkeiten zu erläutern. Descartes reduziert die Natur auf eine quantitative Äußerlichkeit, einen homogenen Raum der Ausdehnung, aus dem alle genetischen Fähigkeiten ausgeschlossen sind, so dass die Materie keinerlei Diversifikationskraft mehr besitzt. Gueroult und Deleuze werden zeigen, dass die vehemente »anti-cartesische Reaktion«, auf die wir bei Spinoza und Leibniz stoßen, für die »Wiederherstellung einer mit Kräften und Vermögen begabten Natur« <sup>14</sup> streitet, ohne auf wissenschaftliche Rationalität zu verzichten. Je stärker Descartes in den 1630er Jahren die Natur mechanisiert und auf bloße »Länge, Breite und Tiefe« <sup>15</sup> reduziert, aus der Finalität und menschliche Subjektivität evakuiert sind, umso stärker treten in den persönlichen Randbemerkungen seiner Bücher Zeichen einer Erkenntnis- und Lebenskrise auf. Alquié spricht von Bemerkungen über Einsamkeit, Mangel an zwischenmenschlichen Kontakten, Furcht vor dem Tode neben

---

<sup>11</sup> Vgl. Descartes einleitenden Brief in die *Prinzipien*, zitiert nach Alquié, *Descartes*, S. 7. Der Brief ist in der deutschen Ausgabe nicht enthalten. Vgl. René Descartes, »Lettre de l'auteur, [L'Abbé Claude Picot]«, in ders., *Oeuvres de Descartes. Principes*, Band IX, Zweiter Teil, Paris: Vrin 1971, S. 14.

<sup>12</sup> Vgl. Alquié, *Descartes*, S. 17.

<sup>13</sup> Zitiert nach ebd., S. 28.

<sup>14</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, München: Fink 1993, S. 200.

<sup>15</sup> Vgl. Descartes, *Prinzipien I* § 53. Vgl. Spinozas Zusammenfassung in PPC, S. 68–75.

unnatürlichem Überschwang.<sup>16</sup> Die wissenschaftliche Welt bezeichne Descartes wiederholt als Fabel, die sich ihm entfremde. Diese Entwirklichungserfahrung der gegenständlichen Welt erklärt für Alquié, dass in den *Meditationen* ein neuer Begriff des Zweifels auftaucht. In den *Regeln* und in der *Abhandlung über die Methode* war der Zweifel selektiv, er trennte die dunklen und undeutlichen Sinneseindrücke von der wissenschaftlichen Erkenntnis. Das *cogito* war hier transparent und selektiv. Es hatte den gleichen Wert wie die uns angeborenen Gemeinbegriffe, also wie das Prinzip der Widerspruchsfreiheit oder das Prinzip der Verursachung. In den *Meditationen* aber ist der Zweifel metaphysisch. Wir zweifeln nicht an der Evidenz der Natur der Gegenstände, sondern an der Evidenz ihrer Existenz. In den ersten beiden *Meditationen* radikalisiert Descartes das zweifelnde Denken so sehr, dass es, wie Derrida in seinem Streit mit Foucault herausstellte, vom Wahnsinn ununterscheidbar wird. Der Zweifel klammert alles aus, die Dinge, die Begriffe, schließlich die mathematischen Lehrsätze. Er macht vor nichts Halt, nicht vor dem Sinn des Denkens, nicht vor der Geltung der Wissenschaft. Das Bewusstsein gibt jede sinnliche, gegenständliche und logische Stütze auf. Reiner Akt, ohne Inhalt, ist es die Bewegung seines eigenen Verschwindens aus der Welt. Als letzter Haltepunkt bleibt nur noch die Existenzgewissheit des zweifelnden Ich selbst, das *ego existo, ego sum*. Wo andere von Leibniz bis Blumenberg kritisierten, dass Descartes auf die Nichtübereinstimmungserfahrung von Objekt und Denken mit einem Rückgang auf die spätmittelalterliche Kontingenzidee reagiert, da betont Alquié die Fruchtbarkeit, mit der die *Meditationen* die kontingenzlogische Idee eines Gottes einsetzen, dessen Freiheit, darin liegt, auf Gründe verzichten und anders als die Natur kreieren zu können. Für Alquié ist es kein Problem, dass Descartes die spätmittelalterliche »Not der Selbstbehauptung« in einer unsicheren und dem Verfall zugeneigten Welt in die »Souveränität« einer geistigen »Selbstbegründung« transformiert, die ihre theologischen Voraussetzungen ableugnet und die geschichtliche Situation, in die sie eingebettet ist, hinter der Geste der methodologischen Freiheit »willkürlich gewählte[r] Bedingungen«<sup>17</sup> verbirgt. Alquié deckt die theologischen Voraussetzungen des Cartesianismus auf; er benennt Descartes Kontakt zum Oratorium<sup>18</sup> und seinen Einsatz für die katholische Gegenreformation. In den *Meditationen* erscheine das *Cogito* qua Gleichsetzung mit dem Willen in seiner eigentlich metaphysischen und existenzialen Funktion. Dadurch, dass es für den Zweifel unübersteigbar ist – wir können an

---

<sup>16</sup> Vgl. Irving Fetscher, »Das französische Descartesbild der Gegenwart«, in Alquié, *Descartes*, S. 147.

<sup>17</sup> Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, S. 209.

<sup>18</sup> Vgl. Alquié, *Descartes*, S. 18. Das 1611 durch Kardinal Pierre de Bérulle gegründete Oratoire de France ist eine römisch-katholische Kongregation der Gegenreformation, die sich durch mystischen Asketismus und Spiritualismus auszeichnet. Vgl. Michel de Certeau, *Die mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert*, Berlin: Suhrkamp 2010, S. 39 f.

allem zweifeln, aber nicht daran, dass wir selbst es sind, die zweifeln – zeige, dass die Existenz der Erfahrung des denkenden Dings primär sei. Die Existenz des denkenden Dings transzendiere die Eigenschaft oder das Wesen des Denkens. Alquié schreibt: »Die Idee, die ich von meinem Denken habe, ist weniger die Idee meines Denkens als das Sein selbst dieses Denkens«<sup>19</sup> ist. So taucht der Mensch aus den *Meditationen* als zutiefst ambivalentes Wesen auf – Herr und Meister der Objektwelt, aber Subjekt und Untertan eines Gottes, dessen Idee er in sich trägt, ohne diese Idee begreifen zu können. Zwei wichtige Konsequenzen ergeben sich: Erstens das denkende Subjekt ist nichts anderes als der Spalt, der sich zwischen Objekt-Wissen und metaphysischer Wahrheit öffnet. Das Subjekt rückt an die Stelle, wo, wie Nancy es ausdrückt, die »Sache des Wissens« und das »Wissen dieser Sache«,<sup>20</sup> wo Akt und Inhalt, auseinanderklaffen. Zweitens, als diese Kluft erfährt sich das Denken auf etwas bezogen, das in dieser Beziehung nicht aufgeht (Gottes Unendlichkeit) und das Subjekt retroaktiv verunvollständigt. Im negativen Bewusstsein, von der Objektwelt und von Gottes Unendlichkeit getrennt zu sein, den Riss zweier Wahrheitsdimensionen darzustellen, eröffnet sich dem endlichen Denken ein Spielraum für wissenschaftliches Wissen *und* für metaphysische Freiheit. Zwischen Gott und Mensch entsteht ein Platz für den Zusammenhang erforschbarer Gegenstände *und* für eine Transzendenz- und Wahrheitserfahrung nichtbegrifflicher Art. Alquié erkennt in Descartes einen »antinaturalistische[n] Heroismus«,<sup>21</sup> der das menschliche Bewusstsein nach dem streben lasse, von dem es getrennt sei. Zugleich Denken und Wollen ist das Bewusstsein unstillbar Verlangen nach Sein. Dass das denkende Ding sich nur im Entzug des Seins erleben kann, überführt Alquié in eine Dialektik, die den Mangel an Sinn in eine Fülle unbestimmbarer Bedeutung und Präsenz verkehrt. Mit dieser Leseperspektive dramatisiert Alquié all die Denkelemente Descartes, die Spinoza zu überwinden sucht.

\*

Martial Gueroult war eine Generation älter als Ferdinand Alquié, 1950 Inhaber des philosophiegeschichtlichen Lehrstuhls an der Sorbonne, den er von seinem Lehrer Léon Brunschvicg übernommen hatte und den er 1951 Richtung Collège de France verlassen sollte, wo er die Position von Étienne Gilson übernahm. Alquiés Descartesbild griff Gueroult bereits bei der Verteidigung von dessen Dissertation an. Er sprach von einer anti-rationalistischen

---

<sup>19</sup> Alquié, *Descartes*, S. 67.

<sup>20</sup> Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, Zürich und Berlin: diaphanes 2014, S. 20.

<sup>21</sup> Alquié, *Descartes*, S. 34.

und essayistischen Spekulation, von einer »Fantasie über Descartes«,<sup>22</sup> mit der der systematische Zusammenhang der cartesischen Argumente zerbrochen und ihnen ein fremder Sinn aufoktroiert werde. In den 1950er und 1960er Jahren war Gueroult für seine strukturalistische Methode philosophiegeschichtlichen Arbeitens bekannt, anfänglich über Maimon und Fichte, dann über Descartes und Spinoza, Malebranche und Leibniz. Deleuze erklärt: »[L]ange bevor der Strukturalismus sich in anderen Bereichen durchsetzt[e]«,<sup>23</sup> begann Gueroult, ein philosophisches System unabhängig von seinen Quellen und Bezügen aus der internen Stellung der Argumente, ihren Verdichtungen und Verschiebungen zu erschließen. Über den engeren wissenschaftstheoretischen Einfluss auf Autoren wie Gilles-Gaston Granger und Jules Vuillemin hinaus, beeinflusste Gueroult in den 1960er Jahren vor allem die strukturalistischen Debatten an der École Normale, die für ihre anti-spiritualistische Position gegenüber der Sorbonne und dem Collège de France bekannt war.<sup>24</sup> Gueroult's Methodologie und sein *Descartes gemäß der Ordnung der Begründungen (Descartes selon l'ordre des raisons)* wurden nicht nur von Lacan, sondern auch von den Studierenden Louis Althusser, insbesondere dem Kreis um die *Cahiers pour l'Analyse* mit großem Interesse aufgegriffen.<sup>25</sup>

Wie an Fichtes *Wissenschaftslehre* vorexerziert,<sup>26</sup> rekonstruiert Gueroult in den *Meditationen* die architektonische Verknotung der Begründungen, die er als genetische Elemente seines Denksystems begreift. Er zeigt einen Verbindungszusammenhang von Argumenten auf, einen *nexus rationum*, der sich von Meditation zu Meditation verkompliziert und Descartes zu den Fragen des Lebens und einer Auseinandersetzung mit dem sinnlich existierenden Menschen zurückführt. Wenn man die »kontrapunktische Komposition«<sup>27</sup> der *Meditationen* beachte, erkenne man ohne Schwierigkeiten, dass nur ihre erste Hälfte vom universellen Zweifel beherrscht werde. In der zweiten Hälfte dominiere das von Gott garantierte Wahrhaftigkeitsprinzip. Es werde zwar durch die menschliche Irrtumsanfälligkeit ein weiteres Mal in Frage gestellt, aber dieses Mal zugunsten des Wahrhaftigkeitsprinzips entschieden, das

---

<sup>22</sup> Vgl. Ferdinand Alquié, »Compte rendu de la soutenance de Ferdinand Alquié«, in *Revue de métaphysique et de morale*, Jg. 55, 1950, S. 434b–436a.

<sup>23</sup> Deleuze, »Spinoza und die allgemeine Methode von Martial Gueroult«, in ders., *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 210.

<sup>24</sup> Vgl. Peden, »Descartes, Spinoza, and the Impasse of French Philosophy«, S. 367.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., S. 367. Zum Herausgeberkreis der *Cahiers pour l'analyse* zählen Alain Badiou, Alain Grosrichard, Jacques-Alain Miller, Jean-Claude Milner, François Regnault..

<sup>26</sup> Vgl. Martial Gueroult, *L' évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte*, Paris: Les Belles Lettres 1930.

<sup>27</sup> Iring Fetscher, »Das französische Descartesbild der Gegenwart«, in Alquié, *Descartes*, S. 153.

über die Ausnahmelogik eines auf seine Existenzaussage reduzierten *cogito* obsiege. Alquiés Interpretation, derzufolge im substanziellen Sein der *res cogitans* ein unsagbares Surplus existiere, welches im Denken nicht aufgehe und dem *sum*, dem »ich bin, einen Primat vor dem *cogito*, dem »ich denke«, verleihe, ist für Gueroult ohne Bestand. 1955 kommt es auf dem Descartes-Kolloquium in Royaumont zu einem Schlagabtausch. Gueroult erklärt, dass es keinen cartesischen Text gebe, der erlaube, der *res cogitans* eine undurchsichtige Unerfassbarkeit zuzusprechen, die vom Denken aus nicht erreicht werden könne. Pierre Macherey, der den Streit in Royaumont zusammengefasst hat, protokolliert:<sup>28</sup> Gueroult fragt: Wenn man die metaphysische Erfahrung auf eine ursprüngliche Erfassung eines reinen Ich zurückführe, das nicht substantiell von der Ordnung des Denkens sei, mit der es nur später in Verbindung gebracht werden könne, was sei dann die Natur dieses Ichs? Alquié antwortet: Ihm komme es auf die ontologische Priorität der Existenz (des Ichs) vor der Essenz (des Denkens) an. Darauf Gueroult: Wenn für die *res cogitans*, für das denkende Ding, gelte, dass es als *res* (als existierendes Ding) erkannt werden müsse, bevor man es als *res cogitans* (als substanzielles Denken) bestimmen könne, dann müsse das gleichermaßen für die *res extensa* gelten. Was aber wäre diese ursprüngliche Realität, dieses ausgedehnte Ding, dessen Existenz seiner Bestimmung als Ausdehnung vorausgehen würde und mit ihr nur im Sinne eines Attributs verbunden sei? Gueroult stellt hier, »bewusst oder unbewusst«,<sup>29</sup> eine spinozistische Frage. Er unterstellt eine Parallelität von Denken und Ausdehnung, wo Descartes die ontologische Ungleichheit der Substanzen Denken und Ausdehnung sowie ihrer Attribute hervorgehoben hatte. Dass Gueroult Descartes durch die Augen Spinozas liest, erklärt eine der Wurzeln dessen, was ihn in so grundlegenden Widerspruch zu Alquié bringt, »der seinerseits Descartes mit den Augen Kants liest, indem er die Ambitionen der Wissenschaft beschränkt, um gleichzeitig ein Feld ihrer Ausübung zu eröffnen«,<sup>30</sup> andererseits aber eine Seinserfahrung existenzialisiert, »in der das denkende Sein, bevor es sich als Denken weiß, sich als Sein und als *sum* weiß, [...] in einer gelebten Erfahrung ohne Äquivalent [...].«<sup>31</sup>

\*

Von hier aus verwandelt sich die Kontroverse zwischen Alquié und Gueroult in einen Streit über Spinoza. Er ist markiert von einer Serie von Vorlesungen und Büchern, deren

---

<sup>28</sup> Vgl. für die folgenden Paraphrasen Macherey, *Querelles cartésiennes*, Teil 1.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Alquié, zitiert nach Macherey, ebd.



Schlussstein Alquiés 1981, fünf Jahre nach Gueroult's Tod, veröffentlichtes Buch *Le rationalisme de Spinoza* bildet.<sup>32</sup> In der Verschiebung von Descartes zu Spinoza erfährt diese Kontroverse eine letzte Eskalation. Mit der Hinwendung zu Spinoza erklärt Gueroult seine Abwendung von Descartes: Auch wenn für diesen Philosophen Gott der Gegenstand der klarsten und deutlichsten aller Ideen bilde, stelle diese Idee Gott als unbegreifbar vor und schließe damit an die mittelalterlichen Vorstellungen eines eminenten und voluntaristischen Schöpfergottes an, der die Welt davor bewahren muss, in Kontingenz zu zerfallen: »Diese Unverstehbarkeit schlägt unsere Vernunft mit ihrer eigenen verletzlichen Position [...] und lässt sie zu nichts anderem wert sein als dem, was ein arbiträrer Ratschluss in sie gesetzt hat.«<sup>33</sup> Für Alquié hingegen ist Spinoza Autor eines Heilversprechens, das unverständlich bleibe, weil sein System nirgendwo den Weg in eine entsprechende Erfahrung eröffne. Die immanente Kausalität Gottes, in der alle Dingeigenschaften aus der mathematischen Bestimmung ihrer Genese hervorgehen sollen, könne man lebenspraktisch nicht nachvollziehen. Spinozas Gott erweise sich deshalb – entgegen der Intention seines Systems und der Interpretation Gueroult's – als transzendenter, ja sogar äquivoker Gott unerkennbarster Art.<sup>34</sup> So treten an der Auseinandersetzung um Spinoza die eigentlichen Streitthemen der Kontroverse immer deutlicher hervor: vor allem der Sinn der Begriffe der Unendlichkeit, der Kausalität, der Immanenz und der Transzendenz in der Verbindung von Physik und Metaphysik. Wo Alquié bei Descartes die Trennung zwischen immanenter Natur (Körper, Sprachen, Objekte) und transzendenter Gottesbeziehung (Exzess, Anders-als-das-Sein, Ereignis) affirmiert, bejaht Gueroult bei Spinoza die Idee einer Heterogenese, in der sich Materie, Psyche und Denken entlang ein- und derselben immanenten Kausalität in diskordanter Weise individuieren. Gueroult's These, dass Spinozas Alleinstellung im 17. Jahrhundert, auf seine Suspension der Ontotheologie zurückgehe, weil er jeden »Rest an Obskürität aus Gott und den Dingen«<sup>35</sup> vertrieben habe, kontert Alquié mit analogem, aber umgekehrten Vorwurf: Spinozas Anspruch, über Sein und Denken geistig vollständig verfügen und »durch die Einheit die Diversität der Dinge«<sup>36</sup> erkennen zu können, käme einer

---

<sup>32</sup> Vgl. unter anderem Martial Gueroult, *Spinoza I. Dieu (Éthique I)*, Hildesheim und New York: Georg Olms 1968; und *Spinoza II*, Hildesheim und New York: Olms 1974, sowie Ferdinand Alquiés Vorlesungen *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza* (1958) und *Servitude et liberté selon Spinoza* (1959), wiederabgedruckt in *Leçons sur Spinoza. Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza. Servitude et liberté selon Spinoza*, Paris: La table ronde 2003. Vgl. außerdem ders., *Le rationalisme de Spinoza*, Paris: P.U.F. 1981.

<sup>33</sup> Gueroult, *Spinoza I*, S. 9.

<sup>34</sup> Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, S. 162.

<sup>35</sup> Gueroult, *Spinoza I*, S. 9.

<sup>36</sup> Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, S. 17.

»neuen Theologie«<sup>37</sup> gleich. So erheben beide Autoren denselben Vorwurf in umgekehrtem Sinn:<sup>38</sup> Wie Peden erklärt, ist für Alquié alles, was sich als vollständig gibt und das Nicht-Ganze und Getrennte endlicher Existenz leugnet, theologisch im negativen Sinne. Gueroult aber erkennt in Alquiés Cartesianismus eine Theologisierung des Denkens, die einen unbegreifbaren Bereich jenseits des Rationalen hypostasiert und einer Kausalität der Grundlosigkeit das Wort redet. Spinozas aktive und offene Rationalismuskonzeption, in der Unbekanntes als Herausforderung rationalen Denkens affirmiert statt als Zeichen des Ungreifbaren mystifiziert wird, helfe aus dieser Denkbahn »okkulten Qualität«<sup>39</sup> hervorzutreten. Um zwischen diesen Theologievorwürfen zu entscheiden, ist es hilfreich, Spinozas Kurzschluss zwischen Physik und Metaphysik zu rekonstruieren. Ich folge im letzten Teil meines Paper Argumentationen von Deleuze und Balibar, die sich auf Gueroult's Kommentar der ersten beiden Teile der *Ethik* beziehen.

\*

Immer wieder haben sich Leser und Leserinnen Spinozas gefragt, warum der Sinn der *Ethik* so umstritten ist. Wieso bleiben die Ausführungen trotz der geometrischen Methode der *Ethik* und der Unmenge innertextueller Querverweise beim ersten Lesen rätselhaft? Dass dieses Buch in ungekanntem Ausmaß Anlass zu antithetischen Interpretationen geboten hat, liegt Gueroult zufolge daran, dass sein Gegenstand – die Artikulation des Endlichen im Unendlichen – ohne jede einführende Erklärung durchgängig in doppelter Logik konzipiert wird: Die Idee, dass die Transindividuation der Dinge anarchisch verläuft, weil sie ihr Organisationsprinzip erst im Zuge ihres eigenen Prozesses als immanentes *principium individuationis* erzeugt, wird sowohl in physikalischer als auch in metaphysischer Hinsicht verhandelt. Wie zwei Kontinentalplatten ragen Ontologie und Physik in Spinozas Denken ineinander. In einem System, das man als spekulativen Materialismus bezeichnen könnte, verbindet Spinoza die physikalische Idee einer naturgesetzlich bestimmbar Selbstformierung der Materie mit der »vitalistischen oder energetischen«<sup>40</sup> Idee einer kausalen Selbsterzeugung des Seins im Rahmen unendlicher Potentialitätsdifferenzen. Beide Perspektiven schließen, wie Gueroult hervorhebt, Transzendenz, Wunder, Ratschlüsse Gottes

---

<sup>37</sup> Ebd., S. 160.

<sup>38</sup> Vgl. Peden, »Descartes, Spinoza, and the Impasse of French Philosophy«, S. 382–387.

<sup>39</sup> Colloque de Royaumont, *Descartes*, S. 39.

<sup>40</sup> Balibar, »Individualité, causalité, substance: réflexions sur l'ontologie de Spinoza«, in Edwin Curley und Pierre-François Moreau (Hg.), *Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden: Brill 1990, S. 68.

und jede andere Form metaontologischer oder antiwissenschaftlicher Kausalitätsbrüche aus, mit denen die Naturgesetze überstiegen oder eine äquivoke Ursache eingeführt würde, die anders als das Sein wäre, das sie erzeugt. Gleichzeitig wird die cartesianische Vorstellung der Natur als homogener Raum, aus dem jede Emergenz ausgeschlossen ist, zurückgewiesen.

So überkreuzen sich in Spinozas Denken zwei Perspektiven, die im Kontext seiner Zeit von anomaler Extremität sind: 1. In der Metaphysik wird die Kategorie eines willentlichen Schöpfergottes und damit verbunden die mittelalterliche Idee einer kontingenten, sich nicht selbst erhaltenkönnenden Welt zerstört. Descartes Lehre von der *creatio continua* fällt. Gott wird als Heterogenese begriffen, als Zusammenhang (Substanz) unendlich vieler, in sich selbst unendlicher Potenzen (Attribute), von denen uns nur die Seins- und die Denkpotenzen bekannt sind. Diese Vermögen werden von den weltlichen Dingen (Modi) in nicht-nachahmenden Handlungen raumzeitlich ausgedrückt und differenziert. Hinter der Oberfläche der Weltproduktion existiert nichts Erstes, kein äußeres oder eminentes Prinzip, kein entzogenes oder unsagbares Sein. 2. In der Physik wird sowohl der qualitativen Erfassung der Natur durch Aristoteles als auch dem neuen cartesianischen Modell einer quantifizierbaren, aller Potenzen beraubten Ausdehnung ein Absage erteilt. Die Materie gibt sich in ihren Intra- und Interaktionen selbst Form und Bewegung. Sie bringt Körper hervor, deren physikalischer Aktivitätsgrad mit einem seelischen Vermögensgrad korrespondiert. Descartes Idee eines umgekehrten Aktivitätsverhältnis von Geist und Körper wird abgewiesen.

Mit der Korrelation von Bewegungs- und Potentialitätsgraden, die ohne primäre Bewusstseinsintegration auskommt, verabschiedet Spinoza die cartesianische Spaltung der Welt, auf der Alquiés Lektüre aufbaut. Er suspendiert die Trennung zwischen einem homogenen, objektivierbaren und wissenschaftlich erfassbaren Bereich der Ausdehnung, der ohne wahrhaftiges Sein ist, und einem heterogenen, notwendig subjektiven und auf Gottes äquivoke Alterität verweisenden Bereich eigentlichen Seins, der ontologisch grundlos ist. Indem er bei Descartes sowohl die Idee untätiger Materie als auch die unverstehbare Äquivozität von Gottes Unendlichkeit verwirft, radikalisiert er den Rationalismus, ohne die Partialität und Perspektiviertheit menschlichen Wissens zu leugnen. Dabei übersetzt Spinoza naturmagische und mystische Themen von der Potentialität der Natur und der Glückseligkeit der Liebe in den Produktionsprozess der Rationalität selbst. Das Übernatürliche wird, wie Gueroult schreibt, »in einem integralen Naturalismus«<sup>41</sup> aufgelöst, in dem alle Dinge »zum

---

<sup>41</sup> Gueroult, *Spinoza I*, S. 9.

Existieren und Wirken«<sup>42</sup> bestimmt sind, ohne dass das Verhältnis von Totalität und Unendlichkeit in einem gesamtstrukturellen Ziel aufgelöst würde. Aus der Übertragung mystischer und naturenthusiastischer in spekulative und naturwissenschaftliche Motive gehen die außergewöhnlichen Charakterzüge, aber auch die außergewöhnlichen Verständnisschwierigkeiten hervor, die Spinozas System kennzeichnen. Ein Großteil der Unklarheiten treten an der Nahtstelle von Physik und Metaphysik hervor, an der Körper- und Vermögenslehre miteinander verbunden werden. Sowohl die physikalischen als auch die metaphysischen Lehrsätze bleiben von der spekulativen Äquivalenz abhängig, die Spinoza zwischen der Bewegungsregel eines Modus und der Idee stiftet, dass seine Essenz aus der Affirmation seines Handelns besteht, das genau dieser Bewegungsregel entspricht.

\*

Die Physik der Körper findet sich in der *Ethik* in einer kurzen, auf den 13. Lehrsatz des zweiten Buches folgenden Abhandlung, die nur wenige Seite umfasst. Thema ist die Zusammensetzung und Zersetzung von Körpern in einem transindividuellen Milieu von Materieteilen. Die Körper gehen ihren Relationen nicht voraus, sondern werden in ihnen gebildet. In sich mannigfaltig können sie weder durch Unteilbarkeit – das Eine, das einig ist – noch durch Teilbarkeit – das Eine, durch das das Sein in seine Letzteinheiten dividierbar ist – charakterisiert werden. Spinoza überwindet damit die traditionelle Mehrdeutigkeit des Individuumskonzept, das »bald eine absolut einfache Sache bezeichnet [...], bald eine Sache, die ein Ganzes darstellt, das, unabhängig von der Nebeneinanderstellung seiner Teile [...] ist.«<sup>43</sup> Die Physik der Körper umfasst damit zwei »Grenzbegriffe«<sup>44</sup> – den der einfachsten Körper und den des mittelbar unendlichen Modus, mit dem die Summe aller Variationen und Differentiale der Materie bezeichnet wird. Diese Begriffe bilden das Zentrum einer Physik des Unendlichen, die nicht auf die analytische Zerlegung der Dinge in ihre einfachsten Bestandteile, sondern auf deren Syntheseprozesse abhebt. Wo es Descartes darum ging, unter dem Vielfältigen und Zusammengesetzten das Einfache zu entdecken, das für den Geist vollkommen evident ist, weil er es getrennt betrachten kann, will Spinoza unter dem Einfachen das Vielfache seiner Verhältnisse aufzudecken.

---

<sup>42</sup> Baruch de Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Lateinisch – Deutsch, Hamburg: Meiner 2007, E1p28, S. 59.

<sup>43</sup> Balibar, »Individualité, causalité, substance«, S. 60.

<sup>44</sup> Étienne Balibar, *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*, Mededelingen vanwege Het Spinozahuis, Heft 71, Delft: Eburon 1997, S. 17.

In mikrologischer Perspektive erklärt Spinoza die Selbstformierung der Materie aus der Bewegung einfachster Körper. Das sind spekulative Einheiten verschwindend kleiner Materialität, aus denen der basalste Typ von Körpern ersten Grades hervorgeht, die sich dann zu größeren Konglomeraten zusammensetzen. Die *corpora simplicissima* besitzen keinerlei Interiorität, schreibt Gueroult, sie sind nur durch Ruhe und Bewegung unterschieden. Sobald unendliche Mengen dieser einfachsten Körper ein bestimmtes Verhältnis von Ruhe und Bewegung untereinander etablieren, bilden sie einen Körper ersten Grades. Augenscheinlich werden die *corpora simplicissima* hier als letzte Terme definiert, aber das geschieht nicht in atomistischer Logik. Anders als bei Demokrit oder Epikur repräsentieren sie nicht das Unteilbare, durch das das Sein in Leere und Etwas aufgespalten wird, das Hegel so begeisterte. Spinoza artikuliert eine genetische Logik, die ohne Rekurs auf Negativität und Leere auskommt, in der die einfachsten Körper in unendlichen, durch Zählung nicht definierbaren Mengen existieren und sich qua Variation ihrer Bewegungsrelationen positiv bestimmen. Sie sind »unendliche Sammlungen des Unendlichkleinen«, die nicht »unabhängig von den Differentialverhältnissen« existieren, »die sie in Kraft setzen«. <sup>45</sup> Gueroult und Deleuze gehen davon aus, dass die Theorie der *corpora simplicissima* auf der Idee des extensiven Aktualunendlichen basiert, das Spinoza im 12. Brief an Meyer einführt. <sup>46</sup> Er nutzte dafür ein geometrisches Beispiel, das die Aufmerksamkeit von Leibniz und Hegel erregte: zwei nicht-konzentrisch ineinanderliegende Kreise, deren Zwischenräume durch fortlaufend größer beziehungsweise kleiner werdende Abstände charakterisiert sind, da sie nicht die gleichen Mittelpunkte besitzen. Spinoza präsentiert dieses geometrische Unendliche als eine Größe, die nicht aus der Summe der Kreiszwischenräume, sondern aus der ihrer Ungleichheiten erzeugt wird. Es geht nicht um die »unendliche Summe endlicher Quantitäten« – nicht um das, was Hegel die »schlechte Unendlichkeit« <sup>47</sup> der bloßen Addition bezeichnete –, sondern, wie Gueroult schreibt, um die Summe unendlicher »Differenziale und Variationen«. <sup>48</sup> Die Lehre der einfachsten Körper nimmt hier den logischen Sprung vorweg, den die Mathematik bei Leibniz und Newton an der Berechnung von Kurvensteigungen (Differentialrechnung) sowie krummlinig begrenzter Flächen (Integralrechnung) vollzieht.

---

<sup>45</sup> Gilles Deleuze, *Sur Spinoza. Cours Vincennes 1978–1981*, Sitzung vom 10.3.1981  
<[www.webdeleuze.com/php/sommaire.html](http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html)> [Zugriff: 20.2.2016]

<sup>46</sup> Vgl. Baruch de Spinoza, »12. Brief an Ludwig Meyer«, in ders., *Briefwechsel*, Hamburg: Meiner, 1977, S. 47–52. Vgl. Martial Gueroult, »Spinoza's Letter on the Infinite (Letter XII to Meyer)«, in Marjorie Grene (Hg.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, New York: Anchor 1973, S. 182–212.

<sup>47</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik*, S. 269.

<sup>48</sup> Gueroult, »Spinoza's Letter on the Infinite«, S. 207.

\*

Im zweiten Teil seiner Physik behandelt Spinoza die Zusammensetzung von größeren Körpern, die nicht mehr allein aus *corpora simplicissima* gebildet werden. In makrologischer Perspektive öffnet den Zusammensetzungsprozess der Individuen auf den mittelbar unendlichen Modus, der den Strukturzusammenhang der gesamten Natur im Sinne einer unendlichen Modifikationsfläche umfasst, die Spinoza im Brief an Schuller als »Angesicht des gesamten Weltalls«<sup>49</sup> (*facies totius universi*) bezeichnete. An die spekulative Physik der einfachsten Körper schließt so, wie Gueroult betont, eine konkrete Physik an, die sich mit der Komposition und Rekomposition von zusammengesetzten Körpern in variablen, zunehmend komplexeren Aggregaten beschäftigt. Dass die Natur ein Feld immer größerer Zusammensetzungen darstellt, ist erst einmal ein konventioneller Gedanke, der das Ganze aus der Konvergenz seiner Teile begreift.<sup>50</sup> Außergewöhnlich ist hier nur der Begriff der Form, mit dem Spinoza die »Regel« bezeichnet, nach der mehrere Körper »ihre Bewegungen [...] untereinander verknüpfen«,<sup>51</sup> so dass sie einen größeren Körper oder ein zusammengesetztes Individuum bilden. Spinoza prägt hier ein biophysikalisches Formkonzept, wo der Bewegungsgrad stets einem spezifischen Vermögensgrad entspricht. Anders als im aristotelischen Hylemorphismus wird keinem passiven Stoff von außen durch die Seele eine substantiale Form aufgeprägt. Jedes Ding erhält seine ausgedehnten Teile aus Wechselwirkungsprozessen mit seiner körperlichen Umgebung und fasst sie unter einer spezifischen Regel von Ruhe und Bewegung zusammen. Das heißt, sowohl zu seiner Erzeugung als auch zu seiner Erhaltung benötigt ein Individuum »sehr vieler anderer Körper«.<sup>52</sup> In der Ausdehnung zu existieren, bedeutet materielle Teile auszutauschen, neue hinzuzugewinnen, alte zu verlieren, und dabei die Verknüpfungsregel unter den Teilen beizubehalten (oder zu modifizieren).

Den Begriff der Metastabilität vorwegnehmend verwandelt Spinoza alle Individuen in Entitäten, die ihre Zusammensetzung in einem transindividuellen Milieu variieren. An der Oberfläche seines Textes privilegiert er die Erhaltung der Zusammensetzungsformen über alle ihre Variationen hinweg. An den Rändern seiner Argumentation aber stoßen wir auf

---

<sup>49</sup> Baruch de Spinoza, »64. Brief an G. H. Schuller«, in ders., *Briefwechsel*, S. 250.

<sup>50</sup> Vgl. Balibar, »Spinoza: From Individuality to Transindividuality«, S. 17.

<sup>51</sup> Definition nach E2p13ax2, S. 133.

<sup>52</sup> E2p13pos4, S. 139. Dieses Postulat bezieht sich auf den menschlichen Körper, gilt aber auch für weniger komplexe Individuen.

Lehrsätze, die von Körper- und Vermögenstransformationen sprechen, bei denen sich die Individuen nicht mehr in ihrem Selbst erkennen, weil sich unter ihren ausgedehnten Teilen eine neue Verknüpfungsregel herausgebildet hat, die einen radikal anderen Könnens- oder Handlungsgrad ausdrückt. Étienne Balibar, Catherine Malabou oder Kiarina Kordela haben auf unterschiedliche Weise gezeigt, wie Spinoza seine eigene konservative Behauptung unterläuft, dass die Erhaltung der Bewegungsregel für einen Modus gut, seine Veränderung aber schlecht sei.<sup>53</sup> Mit Verweis auf die Amnesie eines spanischen Dichters und die mangelnde Wiedererkenntnis von Erwachsenen in der Person, die sie als Kind gewesen sind, erklärt Spinoza, dass der Tod nicht in der Erfahrung des Sterbens aufgeht, sondern desubjektivierende Metamorphosen umfasst, in der sich die Dinge auf die Kräftedifferentiale öffnen, aus denen sie komponiert sind.

\*

Von hier aus zeigt sich die dekonstruktive Stellung, die Spinoza der Physik einräumt, indem er, wie Gueroult schreibt, die »Untersuchung der Seele über die des Körpers einführt«,<sup>54</sup> so dass der Begriff des Wesens jedes onto-theologische Erklärungsprivileg verliert. Die physikalische Abhandlung der *Ethik* beginnt dementsprechend mit dem Lehrsatz, dass das »Objekt der Idee [...] der Körper ist.«<sup>55</sup> Dem von Platon bis Descartes zu findenden Prinzip, dass die Vollkommenheit einer Idee sich an der Vollkommenheit ihres Gegenstandes misst, gibt dieser Lehrsatz eine neue Wendung: Die Handlungsvermögen werden am Bau der Materie ausgerichtet. Gueroult schreibt: »Die Exzellenz der menschlichen Seele wird an der höheren Vollkommenheit des Körpers gemessen, der ihr Gegenstand ist.«<sup>56</sup> Dem Bewegungsgrad eines Körpers entspricht jeweils ein Affiziertseinkönnen, eine Fähigkeit, Wirkungen empfangen und ausüben zu können, kraft derer ein Ding seine Existenzkräfte vergrößert oder verkleinert. Durch die Zusammensetzung mit anderen Körpern können Individuen, katalysiert durch die Erfahrung freudiger Leidenschaften, soviel Handlungsvermögen akkumulieren, dass der Geist fähig wird, Gemeinbegriffe zu bilden, das heißt adäquate Ideen dieser Zusammensetzungsprozesse und Affekterfahrungen. Der Körper

---

<sup>53</sup> Vgl. E4p39, S. 449. Vgl. Balibar, *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*, S. 18–19; Catherine Malabou, *Ontologie des Akzidentiellen*, Berlin: Merve, 2010, S. 39–45, sowie Kiarina Kordela, »A Thought Beyond Dualisms, Creationist and Evolutionist Alike«, in Dimitris Vardoulakis (Hg.), *Spinoza now*, Minneapolis und London: University of Minnesota Press 2011, S. 335–340.

<sup>54</sup> Gueroult, *Spinoza II*, S. 145. Vgl. Balibar, »Individualité, causalité, substance«, S. 65.

<sup>55</sup> E2p13, S. 125.

<sup>56</sup> Gueroult, *Spinoza II*, S. 144.

wird der Philosophie als Modell angeboten, um die Genese des Denkens begreifen zu können. Anders als bei Descartes geht es nicht darum, dass sich ein Subjekt in der Denkerfahrung dessen gründet, was sich seiner Gewissheit entzieht, so dass selbst wenn die ganze Welt entschert und verschwunden ist, die Evidenz des *ego cogito, ego sum* bestehen bleibt. Die Selbsterkenntnis der *res cogitans* durch sich selbst, durch die Selbstgewissheit ihres eigenen Akts, wird verworfen. Der unendliche Prozess des Denkens kann in keiner ersten Wahrheit und keinem ersten Akt gegründet werden, und sei er noch so entgründend und wahnsinnig wie der metaphysische Zweifel der cartesianischen *Meditationen*.<sup>57</sup> Das Denken bezeichnet nicht die Selbstgegenwart des Bewusstseins, sondern prozessiert von den Wahrnehmungsideen des Körpers aus. Es entwickelt sich nicht als äußere Reflexion, sondern als innere Vermögenssteigerung, sobald der Geist die wirklichkeitserzeugenden Kräfte des Körpers, die von Affekten und Imaginationen umhüllt sind, rational reflektiert und absorbiert.

\*

Die widerstreitenden Konzepte unmöglicher und immanenter Kausalität im Strukturalismus, insbesondere in Lacanianismus und Deleuzianismus, können wie der Streit zwischen Alquié und Gueroult selbst, auf die Wahl cartesianischer oder spinozistischer Anschlüsse zurückgeführt werden. Aus lacanianischer Sicht wird die Nicht-Totalisierbarkeit des Seins durch eine abwesende Ursache erfasst, die eine Kluft, ein Loch, eine ursprüngliche Verschiebung oder Unsinnigkeit in die Seinsstruktur schlägt, die mit einem überzähligen Element, einem monströsen oder untoten Rest korrespondiert, einem Mehr, das mit der Fortnahme einhergeht. Die Ursache stellt als entzogene keine einfache Abwesenheit dar, sondern eine »Funktion des Unmöglichen«<sup>58</sup> und bildet den Gegenbegriff zur Gesetzmäßigkeit. Gesetze beschreiben, wie Mechanismen aufeinander einwirken und sich in ihren Wirkungen verschieben. Die Ursache aber verweist auf den Mangel oder die Nicht-Funktionalität, durch die Mechanismen des Seins und der Psyche erst eingesetzt werden. In einem durch Spinoza inspirierten Modell immanenter Kausalität hat eine solche antinaturalistische Spaltung zwischen Werden und Ereignis, Gesetz und Kausalität keinen Bestand. Die Natur ist nicht auf Normalität und Ereignislosigkeit reduziert. Das Werden wird durch seine kritischen Wendepunkte begriffen, an denen Vermögensdifferenzen einen

---

<sup>57</sup> Vgl. Jacques Derrida »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, in ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, S. 83–101.

<sup>58</sup> Jacques Lacan, *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, Das Seminar, Buch XI, Weinheim und Berlin: Quadriga 1987, S. 135.



anormalen Rand erreichen. Die Anarchie des Seins, seine Ereignishaftigkeit, muss nicht auf eine Ausnahme vom Sein, sondern auf dessen immanente Differentialität bezogen werden. Diese Differenzen zwischen cartesianischen und spinozistischen Inspirationen verweisen auf eine ganze Serie von Konflikten in der post/strukturalistischen Philosophie, die komplexe und mehrwertige Verläufe haben und in nicht zu unterschätzender Weise das Denken der Politik, insbesondere in seinen post/marxistischen Strömungen betreffen. Fortsetzung folgt. — K. Diefenbach