

Abschlussarbeit
zur Erlangung des Magistra Artium

Johann Wolfgang Goethe-Universität
Frankfurt am Main
Fachbereich 8: Philosophie und Geschichtswissenschaften
Institut für Philosophie

Die Ordnung der Affekte
Über Althusser und Spinoza

vorgelegt von Katrina Blindow
aus Frankfurt am Main

Einreichungsdatum: 28.09.2005

Diese Publikation ist unter der Creative Commons-Lizenz Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen (CC BY-SA) 4.0 International lizenziert.
Distributed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike (CC BY-SA) 4.0 International License.
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

Inhalt

Einleitung	2
I. Spinozas <i>Ethik</i>	8
1. Teil: Substanz – Attribute – Modi	14
2. Teil: Der Mensch wird eingeführt	21
3. Teil: Ein Mensch aus Körper und Geist, getrieben von Affekten	32
4. Teil: Ein Leben in Knechtschaft	44
5. Teil: Die Freiheit des Geistes und des Körpers	53
Die Ethik lesen	59
II. Althusser und Spinoza	63
1. Althussters Entwurf einer Theorie der Ideologie	71
1.1. Der Begriff der Ideologie im Kontext	71
1.2. IISA – Drei Thesen zur Ideologie	73
1.3. Ideologie und Wissenschaft	82
1.4. Althussters Theorie der Ideologie – Zusammenfassung	86
2. Althussters Ideologietheorie mit Spinoza – Eine Relektüre	89
2.1. Erkenntnis als Produktion	91
2.2. Die Materialität des Imaginären – eine „erste Theorie der Ideologie“?	97
2.3. Das Subjekt in seinen Bedingungen	108
III. Mit Spinoza über Althusser hinaus	121
1. Althussters Spinozismus und seine Grenzen	121
2. Spinozistische Subjekte	124
Literatur	129

Einleitung

“Althusser’s recomposition of the subject owes everything to Spinoza and very little to dominant forms of french structuralism.“
Caroline Williams¹

Kaum eine Philosophie hat so diverse und sich widersprechende, darunter eindeutig falsche und verzerrende Interpretationen erfahren, wie die Spinozas. Seine *Ethik* gehört sicher zu den „großen spekulativen Systemen der neuzeitlichen rationalen Metaphysik“, dennoch ist es im Anschluss an Spinoza zur Ausbildung einer philosophischen Schule im engen Sinne nicht gekommen.² Gelesen als rigoroser Determinismus ist die *Ethik* eine Provokation, die entsprechend leidenschaftliche Reaktionen hervorgerufen hat. So wird Spinoza häufig als das Andere angeführt, um sich von den Absurditäten abzugrenzen, zu denen eine völlig fehlgeleitete, atheistische und amoralische Philosophie führen kann.³ Die Beschäftigung mit diesem Philosophen des 17ten Jahrhunderts, der einer Metaphysik der einen Substanz und der Abhängigkeit alles Einzelnen vom Ganzen anhing, der dazu noch wohl der dogmatischste unter den Rationalisten des 17ten Jahrhunderts war und als einziger so weit ging, sogar seine Ethik auf ein System von Lehrsätzen nach geometrischer Methode zu begründen, muss abwegig erscheinen. Dass diese Philosophie zur Lösung der Probleme, wie sie die Moderne hervorbringt, nichts zu bieten hat, scheint erst recht ausgemacht. Unter diesen Voraussetzungen stellt sich die Frage, warum wir Spinoza heute lesen sollen, welche Fragen wir an ihn richten und was wir uns von seiner Philosophie erhoffen können. Die Frage ‚warum Spinoza‘ würde ich ebenso beantworten, wie Gilles Deleuze die Frage beantwortet, wie man heute noch „Platoniker, Kartesianer oder Kantianer bleiben kann“. Man behauptet, „dass deren Begriffe in unseren Problemen reaktiviert werden und dass sie neue Begriffe, die erschaffen werden müssen, anregen können.“⁴

Ich glaube, dass eine aktualisierende Lektüre Spinozas wichtige Anregungen für heutige Debatten bieten kann, da sich mit einer spinozistischen Ontologie das Subjekt, das im Zentrum der Philosophien der Moderne steht, ganz anders darstellt. Ich möchte in

¹ Williams, Caroline: Contemporary French Philosophy: Modernity and the Persistence of the Subject, London 2001, S. 76.

² Vgl. Seidel, Helmut: Spinoza zur Einführung, Hamburg 1994, S.123.

³ Vgl. Röd, Wolfgang: Benedictus de Spinoza: Eine Einführung, Stuttgart 2002, S. 343.

⁴ Deleuze, Gilles und Felix Guattari: Was ist Philosophie?, Frankfurt am Main 2000, S. 35.

dieser Arbeit versuchen spinozistische Grundkonzepte freizulegen und für eine an Louis Althusser anschließende Ideologietheorie nutzbar zu machen. Im Zentrum von Althusser's Ideologietheorie steht das Subjekt, es ist der grundlegendste ideologische Effekt. Die leitende Frage ist dann, ob sich Spinozas Theorie des Menschen in die Problematik der subjektkritischen Philosophien übersetzen lässt und welche Perspektiven sie dann auf Subjektivierung und darin auf emanzipatorische Potenziale zulässt. Ich bin der Ansicht, dass sich Spinoza sehr gut in die subjektkritische Problematik Althusser's einfügt und in wichtigen Momenten sogar über sie hinausweist.

Eine gängige Lesart der philosophiegeschichtlichen Abfolge lautet „vom Sein über das Bewusstsein zur Rede“⁵, die metaphysisch untermauerte Ontologie findet ihre Ablösung im cartesianischen Mentalismus, der wiederum durch den ‚linguistic turn‘ abgelöst wird. Spinozas Philosophie lässt sich nur schwer in dieses Schema integrieren, weshalb Löwith konstatiert sie sei „ein eratischer Block und ein Fremdkörper geblieben, der sich nicht, ohne sein Eigenstes zu verlieren, in die Geschichte der Philosophie [...] einordnen lässt.“⁶ Spinozas Affektenlehre bietet bereits im 17ten Jahrhundert, lange vor dem ‚linguistic turn‘ eine Antwort auf den cartesianischen Mentalismus mit einer nicht-mentalistischen Theorie des Geistes an.⁷ Spinozas Monismus stellt, indem er eine irreduzible Dualität der Perspektiven auf die Attribute Ausdehnung und Denken gegen den reduktionistischen ontologischen Dualismus setzt, eine echte Alternative zum Cartesianismus dar, für den der Körper zerstückelte und zusammengesetzte Körpermaschine und der Geist einheitsstiftende, unbedingte, leitende und sinngebende Instanz ist. Der Weg über das Bewusstsein zur Sprache kann eines nicht leisten, er kann den Körper nicht in die Philosophie zurückholen, aus der ihn spätestens der Cartesianismus endgültig verdrängt hat. Langsam sammeln sich Rezeptionen Spinozas, die ihn in eine Reihe mit den „drei großen Zerstörern“ Marx, Nietzsche und Freud stellen, indem sie bei Spinoza das Bewusstsein ebenso aus der ‚Mitte‘ vertrieben und den Ursprung der Bedeutung aus dem intentionalen Subjekt in Frage gestellt sehen.⁸ Spinoza steht mit seiner Theorie des Menschen der cartesianischen Bewusstseinsphilosophie und ihrer konstitutiven Abhängigkeit vom freien Willen ebenso entgegen, wie Althusser der

⁵ Balke, Friedrich: Die größte Lehre in Häresie. Über die Gegenwärtigkeit der Philosophie Spinozas, in: Moreau, Pierre-Francois: Spinoza. Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens, Frankfurt am Main 1994, S. 137.

⁶ Löwith, Karl: Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit. Sämtliche Schriften Band 9, Stuttgart 1986, S. 155.

⁷ Balke, Friedrich: Die größte Lehre in Häresie, a.a.O., S. 144.

⁸ Ricoeur, Paul: Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretation Band II, München 1974, S. 9.

Phänomenologie und dem Existentialismus Sartres. Beides sind Philosophien, die ihren Ausgang in der Evidenz des Bewusstseins nehmen. Ebenso wenig, wie die Subjektkritik Althusser's das Subjekt als bloße Illusion verabschiedet, behauptet Spinoza, der Mensch sei durch die Unverfügbarkeit seiner selbst, durch die Nicht-Ursprünglichkeit seines Bewusstseins, dazu verdammt, in einem sich deterministisch mit oder ohne seine Erkenntnis vollziehenden Mechanismus zu leben. Die Herausforderung, die er annimmt, und die auch jede subjektkritische Theorie letztlich konfrontieren muss, ist die Frage, wie menschliche Freiheit, wie Emanzipation und auch wie ein gutes Leben zu bestimmen und wie sie möglich sind, wenn Menschen als Subjekte letztlich aus Verhältnissen hervorgehen, die nicht nur ihr konkretes Sein, sondern ihre Möglichkeiten, überhaupt ‚Jemand‘ zu sein, bestimmen. Sie muss den ‚Perspektiven-Dualismus‘ meistern, mit Blick auf die Bedingtheit des Menschen die Annahme eines selbstursprünglichen Willens und einer transzendenten und damit auch in ihrer Abwesenheit immer schon präsenten Vernunft zurückzuweisen und dennoch die Ebene menschlicher Erfahrungen und die Potenziale der Selbstbestimmung aufzuzeigen, die in diesem endlichen, bedingten Leben liegen.

Spinozas Hauptwerk ist die *Ethik*, in ihr lassen sich die Grundlagen seines Denkens in jeder Hinsicht auffinden. Sie stellt den Mittelpunkt meiner Arbeit dar. Ich werde sie in ihren Grundzügen ganz darstellen, da es mir nicht nur um die Übernahme einiger Konzepte aus Spinozas Philosophie, sondern auch um sein methodisches Vorgehen, die Entwicklung der Begriffe und den Verlauf der Darstellung geht. Ich halte den Weg der Darstellung für entscheidend für das Verständnis der einzelnen Elemente in ihrem Stellenwert in Spinozas Philosophie. Ich werde die *Ethik* aber auch deshalb zunächst für sich einführen, weil ich Spinoza nicht nur für aktuelle theoretische Fragestellungen aneignen, sondern den Prozess der Aneignung offen legen möchte. Für den Aufbau meiner Argumentation ist es nicht nur zentral, transparent zu machen, welche Motive in der Aneignung mit Althusser aufgenommen werden, sondern auch zu sehen, welche unbeachtet bleiben. Ich hoffe außerdem, zeigen zu können, dass Spinoza auch für sich ein interessanter Philosoph ist, der mit einer Vielzahl spannender Überlegungen überraschen kann. Andererseits ist Spinoza ein für moderne LeserInnen sehr sperriger Autor und ich möchte den Abstand offen halten, der ihn vom heutigen Denken trennt. Zu unvermittelt verfährt eine Vielzahl der neuerdings einsetzenden Spinozaaneignungen, so dass es quasi unmöglich wird, sie nachzuvollziehen. Ich finde das bedauerlich, weil ich glaube, auch auf dem steinigen Weg der Interpretation aufweisen zu können,

dass Spinozas Philosophie für heutige LeserInnen Potenziale birgt, ohne die möglichen Interpretationsspielräume unnötig einzuengen.

Erst im zweiten Schritt werde ich Louis Althusser's Entwurf einer Ideologie- und Subjekttheorie skizzieren und damit in die Problematik einführen, in der ich hoffe, Spinozas Begriffe „reaktivieren“ zu können. Althusser steht an der Schnittstelle zwischen marxistischer Ideologiekritik und poststrukturalistischen Kritiken des Subjekts, ihm kommt eine Scharnierfunktion zwischen diesen Paradigmen zu. In seinen Schriften lassen sich die Weichenstellungen ausmachen, die den Ausgangspunkt für große Teile aktueller Theoriedebatten im Kontext des Poststrukturalismus bilden. Ich lese Althusser, der sich selbst in der marxistischen Theorietradition sieht, als Wegbereiter des Poststrukturalismus, der mit zentralen Annahmen des Marxismus bricht und so neue theoretische Konzeptionen ermöglicht. Seine Ideologietheorie ist eine Kritik der Ideologiekritik und richtet sich gegen deren Verortung der Ideologie im ‚notwendig falschen Bewusstsein‘. In seiner Konzeption der Ideologie ist das Subjekt dieser nicht vorgängig, sondern primärer ideologischer Effekt. Die Ideologie ist nach Althusser materiell und das heißt vornehmlich, sie findet im Vollzug statt und wird von Menschen in ihrer alltäglichen Praxis zu weiten Teilen unbewusst gelebt. Ideologie wird zu einer Haltung der Menschen in ihrem Umgang mit den Verhältnissen, in denen sie leben und ist daher auch in ihrer körperlichen und affektiven Dimension zu erschließen. Nachdem ich in Althusser's Begriffe und Fragestellungen eingeführt habe, werde ich den expliziten Bekenntnissen Althusser's nachgehen, er sei ‚Spinozist‘ gewesen, um zu sehen, worin dieser Spinozismus besteht. Obwohl er nicht müde wurde, über sein gesamtes Werk verteilt immer wieder auf Spinoza anzuspähen und dessen eminent wichtige Rolle für sein Denken zu betonen, ist weder ein einziger Text verfügbar, in dem er eine eigenständige Interpretation Spinozas darlegt, noch zeigt er jemals auf, wie die Bezüge zwischen seinen Schriften und denen Spinozas im Einzelnen aussehen. Im Laufe meiner Althusser-Lektüren bin ich zu der Überzeugung gelangt, dass sich in der Gesamtheit seiner Arbeiten sein ‚spinozistisches Denken‘ auf allen Ebenen Ausdruck verleiht. Für mich wird Althusser's Aussage leitend sein, in Spinozas *Ethik* lasse sich „vielleicht die erste Theorie der Ideologie“⁹ auffinden, und ich werde untersuchen, welche Lesart der *Ethik* ihn zu ihr bewogen hat.

Meine Aneignung Spinozas für die subjektkritische Problematik wird also zunächst die Momente rekonstruieren, die in Althusser's Philosophie bereits spinozistische Einflüsse

⁹Althusser, Louis: Elemente der Selbstkritik, Westberlin 1975, S. 76.

erkennen lassen. In dieser Lektüre Spinozas durch Althusser wird sich der Blick auf Spinoza ebenso verändern wie der auf Althusser. So kann ich mit Althusser in Spinozas Philosophie das Leben der Menschen in einem ‚Imaginären‘ aufweisen, das sie über ihre praktischen Interaktionen sowohl in ihren Vorstellungen, in ihren Beziehungen und ihrem Selbstverhältnis maßgeblich konstituiert. Dieses Imaginäre weist erhebliche Ähnlichkeiten mit der ‚Ideologie‘ in Althusser's Schriften auf. Es wird also zunächst gelten, aufzuzeigen, wo in Althusser's Problematik Spinoza bereits eine gewisse Präsenz zukommt und erst im nächsten Schritt mit Spinoza über Althusser hinaus weiterzudenken.

Sowohl Spinoza als auch Althusser erschließen sich in der Betrachtung ihrer Gemeinsamkeiten und Unterschiede in einigen Hinsichten neu. Und obwohl ich denke, dass Althusser's Beschreibung des Subjekts als ideologischem Effekt einen wichtigen Einsatz in die politische wie theoretische Situation seiner Zeit darstellt, bleibt sie doch skizzenhaft und unvollständig. Drei Momente finde ich in Althusser's Subjektkritik unterbelichtet: Erstens findet die genuin körperliche Dimension des Subjekts zu wenig Beachtung; auch wenn Althusser den Körper zum Ansatzpunkt der Ideologie erklärt, scheint sie sich eher durch ihn, als an ihm zu vollziehen und letztlich doch maßgeblich in ihrer geistigen Dimension zu bestehen. Der Körper ist also Medium der Ideologie, nicht aber selbst in der Ideologie konstituiert. Daran anschließend kommt meines Erachtens die Dimension der Erfahrung der Subjekte zu kurz. Althusser beschreibt Ideologie als einen körperlichen Vollzug von Praktiken gepaart mit ‚Glauben‘, doch wo sind die Gefühle und Begehren, in denen ein Subjekt seine Praxis wirklich engagiert lebt? Drittens hat Althusser keine Potenziale im Subjekt aufgezeigt, die es über sich selbst und die Verhältnisse, in denen es konstituiert wird, hinausweisen. Ich denke, dass auch dieser Punkt mit meinen anderen zwei Problemen mit Althusser's Subjekttheorie zu tun hat, denn sein Subjekt ist zu eindimensional. Auch wenn es sich selbst radikal unverfügbar und in weiten Teilen intransparent ist, könnte die Dimension affektiver Erfahrungen dennoch Momente bereithalten, in denen es einen vermittelten Zugang zu sich selbst findet und verändernd auf sich einwirken kann. Nachdem ich aufgezeigt habe, welche Momente Althusser aus Spinozas Denken übernimmt, wird sehr eindringlich sichtbar, welche er unbeachtet lässt. Ich werde daher die Grenzen von Althusser's Spinozismus aufzeigen, um mit Spinoza über sie hinaus an die subjektkritische Problematik anzuschließen. Ich werde weitere Motive aus Spinozas *Ethik* aufgreifen und mit Spinoza die Frage beantworten, wie wir ein Subjekt als Effekt

gesellschaftlicher Verhältnisse denken sollten und wie sich die Bedingungen und Möglichkeiten für dieses Subjekt darstellen, sich selbst und die Verhältnisse, in die es verstrickt ist, zu überwinden.

I. Spinozas *Ethik*

Spinoza beginnt die Arbeit an der *Ethik* im Jahr 1661, im Alter von 29 Jahren. Im Jahr 1665 unterbricht er sie für fünf Jahre, um den *Theologisch-Politischen Traktat* zu verfassen. Als dieser 1670 erscheint, wird Spinoza damit zur politisch verdächtigen Person. Die *Ethik* vollendet er 1675. Spinoza stirbt 1677, die *Ethik* ist fertig und er hat den *Politischen Traktat* unvollendet hinterlassen. Auch wenn das Verhältnis zu seinen anderen Arbeiten umstritten ist, kann die *Ethik* als Spinozas Hauptwerk angesehen werden, steht sie doch im Mittelpunkt seiner Arbeit und enthält die Grundlagen seines philosophischen Denkens in allen Hinsichten.¹⁰

Spinoza greift in der *Ethik* Konzepte auf, die sowohl stoische, platonische und aristotelische Hintergründe anzeigen, führt aber auch die Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Autoren, das heißt insbesondere Hobbes und Descartes. Oft geschieht das in enger Anlehnung an deren Begriffe, die sich dann aber in ihrer Bedeutung ‚dramatisch‘ verändern.¹¹ In seinen frühen Texten, aber auch der *Ethik*, findet sich besonders die Philosophie Descartes‘ als konkurrierende Beschreibung angespielt, von der Spinoza sich, nicht ohne Witz und Polemik, abzugrenzen sucht.¹² Besondere Aufmerksamkeit verdient Spinozas Vorgehen. Er bedient sich der Begrifflichkeiten von Descartes, doch ordnet er sie anders an, so dass es zu erheblichen Differenzen kommt.¹³ Von immanenter Kritik zu sprechen, würde vielleicht zu weit gehen, auch wenn Pierre-Francois Moreau von Spinozas ‚Dekonstruktion‘ Descartes‘ spricht.¹⁴ Zunächst gilt es

¹⁰ Das Verhältnis der frühen Schriften Spinozas zur *Ethik* ist umstritten. Während einige Autoren in ihnen bereits die Grundgedanken der *Ethik* enthalten sehen, zeigt Bartuschat etwa die Differenzen auf und betont ihre Vorläufigkeit gegenüber den gereiften Gedanken, die sich in der *Ethik* finden. Deleuze sieht in der *Ethik* einen grundlegenden Bruch mit Vorgehensweise und Konzepten der *Abhandlung zur Verbesserung des Verstandes*, Seidel hingegen zieht sie unhinterfragt hinzu, um über ihre methodischen und begrifflichen Explikationen in die *Ethik* einzusteigen. Vgl. Bartuschat, Wolfgang: Baruch de Spinoza, München 1996; Deleuze, Gilles: Spinoza. Praktische Philosophie, Westberlin 1988, S. 147 – 157 und Seidel, Helmut: Spinoza zur Einführung, a.a.O., S. 29-39.

Für das Verständnis der *Ethik* ist eine Positionierung gegenüber den früheren Schriften nicht unwichtig. Da ich aber die Punkte, an denen die hauptsächlichen Differenzen zwischen frühen Schriften und Hauptwerk bestehen nicht als zentrale Fragen dieser Arbeit behandeln werde, steht für mich die *Ethik* als eigenständige Schrift da und werden von mir Bezüge aus den frühen Schriften nur herangezogen, sofern sie den Gedankengang, den ich anhand der *Ethik* entwickeln möchte, stützen können.

¹¹ “[C]onstantly in the text we see concepts appropriated from earlier thought turn into something dramatically different.” Lloyd, Genevieve: Spinoza and the Ethics, London und New York 1996, S. 5. Zu einer knappen aber sehr präzisen Darstellung der Bezüge Spinozas zu älteren Philosophien siehe auch S. 6-11.

¹² Das macht Spinoza zu einem Denker, von dessen Kritik die ganze Tradition einer Philosophie betroffen ist, die sich als cartesianisch bezeichnen lässt.

¹³ Vgl. Moreau, Pierre-Francois: Spinoza. Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens, Frankfurt am Main 1994, S. 69.

¹⁴ Norris versucht tatsächlich, in Spinozas Umgang mit Text und seiner ‚Theorie‘ der Sprache Parallelen zu Derrida aufzuweisen und in Spinoza einen Dekonstruktivisten *avant la lettre* auszumachen. Vgl.

vor allem festzuhalten, dass die begriffliche Nähe nicht täuschen sollte über die tiefgreifenden Unterschiede, die sich durch die Verschiebungen der Begriffe in ihrem Verhältnis zueinander ergeben. Da sich Spinoza also in Abgrenzung zu Descartes sehr gut erschließt, werde im Folgenden wiederholt auf das Verhältnis einzelner Motive in Spinozas *Ethik* zu Descartes' Philosophie eingehen.

Die *Ethik* ist auf einen ‚Diskurs‘ gerichtet, der sich nicht bei einem Philosophen oder einer Philosophin isoliert und in allen Aspekten ungebrochen wieder finden lässt, und dennoch gibt es ein begriffliches Muster, eine Art, die Dinge zu ordnen und zueinander ins Verhältnis zu setzen, die Spinoza als das Ziel seiner Aufklärung ausmacht.¹⁵ Er setzt eine hegemoniale Sicht auf die Dinge voraus, die er in ihren Grundannahmen in Frage stellt, und es sind oft ‚die Menschen‘, deren Meinungen und Vorurteile Spinoza adressiert. Das besondere an Spinozas *Ethik* ist, dass er die Irrtümer, die er kritisiert, in sein System integrieren und erklären kann. Sie sind Resultate der ersten Art der Erkenntnis, der *Imaginatio*, von der unmittelbar geleitet die Menschen einen falschen Eindruck von sich selbst und ihrer Stellung in der Welt, vom Weltzusammenhang, damit auch von der Natur und Gott gewinnen. Spinoza aber kennt auch die anderen Arten der Erkenntnis und kann daher zumindest die Möglichkeit, die Wahrheit(en) zu erkennen, offen halten, wenn nicht selbst die ersten Schritte auf dem Weg dahin tun.

Die *Ethik* besteht aus Definitionen, Lehrsätzen, Beweisen und Axiomen einerseits, die in sich ein diffiziles Geflecht von Bezügen bilden, in dem eingeführte Lehrsätze über Vorausgegangenes bewiesen werden und andererseits aus den Anmerkungen, Vorworten und Anhängen, die polemisch und anschaulich, häufig auf Erfahrungen rekurrierend, Irrtümer widerlegen, indem sie ihre Entstehungsgründe aufdecken und ihnen alternative Erklärungen entgegen stellen. Die Beweisführung verläuft keineswegs linear; so führt Spinoza gelegentlich für einen Lehrsatz gleich mehrere Beweise an, die auf unterschiedliche, vorhergehende Annahmen rekurrieren. Die *Ethik* muss, wenn sie mit Spinozas ontologischen Voraussetzungen konform gehen soll, die Ideen „in gehöriger Ordnung aufsuchen“¹⁶. Da diese auch unabhängig vom Menschen gegeben ist, ist die Erkenntnis nicht nur auf einem Weg, sondern auf vielen sich kreuzenden und

Norris, Christopher: *Spinoza & the Origins of Modern Critical Theory*, Orford und Cambridge 1991, S. 55ff.

¹⁵ Moreau, Pierre-Francois: *Spinoza*, a.a.O., S. 34.

¹⁶ Spinoza, Baruch de: *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, Sämtliche Werke in sieben Bänden*, Band 5, Hamburg 1977, S. 17.

parallel laufenden Pfaden zu erreichen.¹⁷ Zugleich enthält die *Ethik* aber auch Gedankenspiele, Beispiele und Polemiken, die einen scharfen Sinn für die Rätsel alltäglicher Erfahrungen erkennen lassen. Wer diese Teile in ihrer Bedeutung gegenüber der geometrischen Anordnung der Lehrsätze vernachlässigt, verpasst die vielleicht aufregendsten Gedanken, mit denen Spinoza heute noch verblüffen kann.¹⁸

Gott – Mensch – Welt

Die *Ethik* besteht aus fünf Teilen mit je eigenem Titel. Außer dem ersten geht allen ein Vorwort (dem zweiten Teil ein kurzer unüberschriebener Absatz) vorweg, in dem die Thematik des Folgenden vorgestellt wird. Der erste Teil mit der Überschrift ‚Über Gott‘ ist der am meisten diskutierte und seine Stellung ist nicht nur in der *Ethik*, sondern im gesamten Werk Spinozas umstritten. In ihm führt Spinoza über acht Definitionen seinen Gottesbegriff ein, der dann in den folgenden Lehrsätzen und Beweisen entfaltet und bewiesen wird. In diesem Text gibt es keine besondere Erwähnung des Menschen, er ist enthalten in der Gesamtheit der Modi, die definiert werden als Affektionen der Substanz, also das, was „in einem anderen ist, durch das es auch begriffen wird“ (IDef.5).¹⁹ Auch die Attribute, die dem menschlichen Verstand zugänglich sind, Denken und Ausdehnung, werden erst im zweiten Teil eingeführt, ebenso Spinozas Unterscheidung der Erkenntnisarten, obwohl er bereits im ersten Teil auf sie rekurriert, um einen allgemeinen Irrtum aus der fehlenden Unterscheidung in Vorstellung und Verstand heraus zu erklären. So scheint der erste Teil Gott völlig unabhängig vom Menschen einzuführen. Und genau das ist zentrales Anliegen Spinozas, wenn die Substanz nicht nur „in sich ist“, sondern auch „durch sich begriffen wird“, was, wie Spinoza weiter ausführt, heißt, dass ihr Begriff „nicht den Begriff eines anderen Dinges nötig hat, um daraus gebildet zu werden“ (IDef.3). Dieses Vorgehen Spinozas erklärt sich aus seiner

¹⁷ Zur Bedeutung der geometrischen Methode siehe Röd, Wolfgang: *Benedictus de Spinoza*, a.a.O., S. 44-53; Röd behauptet, Spinoza hätte mit allen Axiomen und Definitionen Wahrheitsansprüche geltend gemacht, weist aber in den Fußnoten auf widersprechende Ansichten hin. Drei Argumente für den Gebrauch der geometrischen Methode bei Spinoza diskutiert: Scala, André: *Spinoza*, Paris 1998, S. 88-96.

¹⁸ Deleuze nennt die *Ethik* ein „zweimal geschriebenes Buch“, in dem einmal die Themen „mit der ganzen Strenge des Verstandes“ entwickelt werden, es aber auch ein zweites mal „die ganzen Zornesausbrüche des Herzens enthält und die praktischen Thesen der Anklage und der Befreiung aufstellt.“ Deleuze, Gilles: *Spinoza*, a.a.O., S. 41.

¹⁹ Wenn nicht anders angegeben, folge ich der Übersetzung durch Jakob Stern, revidiert von Irmgard Rauthe-Welsch, erschienen bei Reclam 2002; Aus der *Ethik* wird folgendermassen zitiert: der Teil wird mit einer römischen Ziffer, Lehrsätze mit ‚L‘, Definitionen mit ‚Def.‘, Anmerkungen mit ‚Anm.‘, Beweise mit ‚Bew.‘, Axiome mit ‚Ax.‘ Erläuterungen mit ‚Erl.‘, Hauptsätze mit ‚H‘ abgekürzt. Andere Bezeichnungen wie Zusatz, Vorwort oder Anhang werden ausgeschrieben. Zahlen beziehen sich immer auf die vorweg stehende Ziffer.

Kritik an Descartes. In einem Brief von 1661²⁰ beantwortet Spinoza die Frage, was er an Descartes' (und Bacons) Philosophie ungenügend finde. Der „erste und größte“ Irrtum liegt diesem Brief zufolge in der falschen Bestimmung der ersten Ursache, dem Ursprung aller Dinge. Fasst man Descartes' Vorgehen in den *Meditationes*²¹ kurz zusammen, kann man sagen, er geht vom Menschen in der geistigen Erfahrung seiner selbst als denkendem aus, indem er alle übrigen Bedingungen, die nicht in dieser reinen Selbstbezüglichkeit, der Evidenz des Bewusstseins im Akt des Denkens, stehen, auszuklammern versucht. So werden auch die Dinge als Gegenstände des Denkens, jeglicher Gedankeninhalt außer dem Denken selbst ausgeschlossen. Von der rein geistigen Aktivität, die keines Äußeren bedarf, schließt er darauf, dass es einer Substanz angehöre, eine Existenzweise hat, unabhängig vom Körperlich-Ausgedehnten. Da nun aber das Verhältnis dieser zwei Substanzen in Frage gestellt ist und damit die Möglichkeit aufscheint, dass sie in Unabhängigkeit voneinander existieren und der Mensch insofern keinen erkennenden Zugang zu der Welt der Dinge findet, bedarf es eines Dritten, das die beiden vermitteln kann. Gott muss also „das Ungenügen des Ich, den für es konstitutiven Weltbezug aus sich heraus verständlich zu machen, kompensieren“²².

Wenn der Mensch als Ursprung seiner selbst theoretisch eingeführt wird und auf das Unbedingte, Gott, erst aus ihm, quasi aus seiner Insuffizienz heraus, in seiner Notwendigkeit aufgewiesen wird, ist das für Spinoza ein unzulängliches Verfahren. Das Unbedingte muss auch theoretisch unabhängig von einem Bedingten, aus sich heraus, begriffen werden.

Descartes trifft Spinozas Vorwurf des Anthropomorphismus, wenn Gott verstanden wird als die Steigerung der Eigenschaften, die dem Menschen, in endlicher Weise, zugeschrieben werden. Weil nach Descartes' *Meditationes* Gott ebenso wie die Menschen über einen Willen verfügt, ist seine Vermittlung der menschlichen Erkenntnis und der ihm äußeren Gegenstände von seiner Willkür abhängig, und er wird von Descartes mit Güte ausgestattet, so dass er die Menschen nicht willentlich täuscht. Es gibt dann keine Notwendigkeit der rationalen Erkennbarkeit der Welt durch diese Welt selbst und die Positionierung des Menschen in ihr. Die kann es nur dann geben, wenn der Mensch aus dieser immanent hervor geht. Daher kann für Spinoza der Mensch nicht

²⁰ 2. Brief, in: Baruch de Spinoza: Briefwechsel in Sämtliche Werke in sieben Bänden. Bd. 6, Hamburg 1986.

²¹ Descartes, René: *Meditationes de Prima Philosophia / Meditationen über die Erste Philosophie* (herausgegeben und übersetzt von Gerhart Schmidt), Stuttgart 2001.

²² Bartuschat, Wolfgang: Baruch de Spinoza, a.a.O., S. 34.

am Anfang der Theorie stehen. Folgerichtig beginnt die *Ethik* mit der Definition des absolut unendlich Seienden.

Diese Vorgehensweise hat dazu geführt, dass lange Zeit die restlichen Teile der *Ethik* in der Rezeption vernachlässigt wurden. Noch Hirschberger versteht in seiner *Geschichte der Philosophie* Spinoza alleine vom ersten Teil der *Ethik* her. So gelesen stellt Spinoza mit der *Ethik* ein rein deduktives System vor, in dem aus der Lehre der Notwendigkeit und der Abhängigkeit alles Seienden von der einen Substanz ein Determinismus folgt, der keine eigenständige Existenz eines Einzelnen mehr zulässt. Für Hirschberger stehen dann der dritte bis fünfte Teil der *Ethik*, aber auch Spinozas politische Schriften in eklatantem Gegensatz zu seiner ‚eigentlichen‘ Lehre, da sie versuchen, Freiheitsmomente aufzuzeigen. Sogar der Titel, unter dem auch der erste Teil steht, nämlich die ‚Ethik‘, sei ein unsinniges Unterfangen, da alles seinen vorbestimmten Lauf nimmt und im menschlichen Sein kein Moment der Freiheit mehr auszumachen ist.²³ Solchen Lesarten stehen mittlerweile zahlreiche entgegen, die die Darstellungsweise und Genese des spinozistischen Systems zu unterscheiden wissen und darauf hinweisen, dass die Einführung des Substanz- und Gottesbegriffs in der *Ethik* Spinozas Theorie des Menschen geschuldet und unter Rückgriff auf sie zu verstehen ist.²⁴ Denn wenn er in den folgenden Teilen das Verhältnis zwischen dem menschlichen Verstand und der Substanz unter den Attributen Ausdehnung und Denken so zu beschreiben versucht, dass eine Beziehung zwischen Gott und Mensch möglich ist, resultiert diese gerade aus der Immanenz Gottes. Indem der Mensch als Modus ‚in‘ Gott ist, kann er an der Ewigkeit teilhaben, wohingegen die Erkenntnis eines transzendenten Gottes ihm grundlegend und von vornherein verschlossen ist.²⁵

²³ Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie*, Band II: Neuzeit und Gegenwart, Freiburg im Breisgau 1980, S. 132 – 48; auch Röd liest die *Ethik* als den Versuch, alles Einzelne aus der einen Substanz abzuleiten um die vollkommene Erkenntnis der Wirklichkeit auf ihr zu begründen. Dieses Unternehmen stellt sich ihm dann weitestgehend als gescheitert dar. Röd benennt anderweitige, anschlussfähigere und aus heutiger Sicht auch wohlwollendere Lesarten in Fußnoten, weist sie aber im Haupttext mit der Begründung zurück, Spinoza sei ein „dogmatischer Metaphysiker“ gewesen. Vgl. Röd, Wolfgang: *Benedictus de Spinoza*, a.a.O., S. 173ff.

Vor allem die Spinoza-Rezeption des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts hatte einen starken Fokus auf das erste Buch und stilisierte es zum Gegenspieler von Kants kritischen Schriften.

²⁴ Einen Überblick über die auch bis dato einflussreichsten Interpretationen der in der *Ethik* enthaltenen Ontologie gibt Hecker, der in aller Kürze, aber sehr prägnant in die Lesarten von u.a. Cramer, Curley, Harris, Gueroult, Deleuze, Walther und Matheron einführt. Hecker, Konrad: *Spinozas Allgemeine Ontologie*, Darmstadt 1977.

²⁵ Inwiefern der Anspruch auf die Möglichkeiten eines vollkommen sicheren Wissens um die allgemeinsten Prinzipien dem zeitgenössischen ‚Rationalismus‘ geschuldet und darin Ähnlichkeiten Spinozas zu Descartes und Leibniz zu finden sind, kann bei Röd nachgelesen werden. Röd, Wolfgang: *Benedictus de Spinoza*, a.a.O., S. 22-26.

Ich werde in der folgenden Darstellung die *Ethik* als eine Theorie des Menschen in seiner zweifachen Bedingtheit lesen. Ich werde aufzeigen, dass die Menschen von Gott als ihrer immanenten Ursache in ihrem Wesen abhängen und darin *kein* Determinismus begründet liegt, da ihr Wesen lediglich in ihrem Streben besteht, sich selbst zu erhalten, das nur im Vollzug existiert und daher erst in den konkreten Lebenszusammenhängen, in denen die Menschen sich finden, aktualisiert wird. Die Menschen sind zweifach bedingt und gerade darin entsteht eine Dynamik, die über den Determinismus hinausweist. Sie sind erstens abhängig von Gott (oder der Natur), durch ‚den‘ sie ihre ihnen eigene Macht erhalten, aus sich heraus zu handeln, zweitens von den vielfältigen Beziehungen, in denen sie in ihrem innerweltlichen Lebenszusammenhang stehen, und in denen sie erst ihr eigenes Streben aktualisieren und ausdifferenzieren. Ich werde weiter zeigen, dass Spinozas *Ethik* die Menschen in ihrem alltäglichen Leben beschreibt und aufweist, wodurch sie in Verhältnisse zu sich und anderen geraten, die einem guten Leben im Wege stehen. Spinozas *Ethik* ist eine Ethik, sie handelt vom guten Leben; zugleich ist sie eine radikale Moralkritik. Wir werden sehen, dass die Menschen Spinoza zufolge in ihrem unmittelbaren Umgang miteinander und mit den Verhältnissen mehr vorstellend als erkennend Zugang sowohl zu den äußeren Dingen wie sich selbst gewinnen. Spinoza weist auf, wie die Menschen in ihren Interaktionen eine komplexe Welt hervorbringen, um sie als ihren Aktivitäten vorgängige stets zu verkennen. In Spinozas Darstellung leben die Menschen engagiert ihre Verhältnisse zueinander und konstituieren sich sowohl körperlich als auch geistig über die Beziehungen, die sie miteinander eingehen. Nicht nur ihre Vorstellungen, ihr ganzes affektives Leben hängt an diesen Beziehungen.

Die wichtigsten Begriffe der *Ethik* sind für meine Darstellung der *Conatus*, ein auf sich selbst gerichtetes Streben, das sich aber immer nur in anderen/m aktualisieren kann, die *Affekte*, die Erfahrungen, die Menschen in der Aktualisierung ihres *Conatus* in Situationen machen und mit denen sie auf die Beziehungen, in denen sie zu anderen/m stehen, körperlich und mental reagieren, die *Imaginatio*, das Vorstellungsvermögen, mit dem die Menschen sich immer von sich selbst und ihrem Körper ausgehend scheinbar objektive Verhältnisse begreiflich machen, ohne darin ihre Eigenaktivität und Produktivität wahrzunehmen, und der *Verstand*, das Vermögen, mit dem sie die Dinge aus sich heraus anders denken und in eine alternative Ordnung bringen können, um ihre wahren Zusammenhänge zu begreifen. Ich werde aufzeigen, dass Spinoza seine Darstellung des Menschen zwar mit dem Geist beginnt und er den Körper zunächst als das Objekt des

menschlichen Geistes nicht für sich einführt, der Körper in der *Ethik* dennoch eine ebenso wichtige Stellung einnimmt wie der Geist.

Der Verlauf der *Ethik* geht von Gott (oder der Natur) über den menschlichen Geist zum Leben der Menschen in einer Vorstellungswelt, die sie über ihre körperlich-praktischen Interaktionen mit den Dingen gewinnen. Auf dieser Grundlage zeigt Spinoza auf, was die Gründe für ihr Leben in Unfreiheit sind, um den Verstand in seinen Potenzialen auszuweisen, die Menschen in ihrem affektiven Leben, in ihren Beziehungen zueinander und ihrem Selbstverhältnis zu befreien. Im letzten Schritt wird das Vorstellungsvermögen, die *Imaginatio*, die zunächst als Ursache des Irrtums und des Lebens in Unfreiheit eingeführt wurde, zu einem Vermögen, auf das nicht verzichtet werden kann, um den Weg in ein freieres, besseres Leben zu gehen.

Meine Darstellung der *Ethik* muss sich darauf beschränken, die wichtigsten Begriffe einzuführen und Interpretationsspielräume an zentralen Stellen aufzuzeigen, ohne die Argumente für und wider die diversen Interpretationen in aller Tiefe abwägen zu können. Genauso wenig werde ich die Beweiskraft der spinozistischen Argumentation in allen Hinsichten überprüfen und beurteilen können. Dennoch ist es mein Anliegen, die *Ethik* vor der Aneignung für sich und die Konzepte, auf die ich später zurückgreifen werde, in ihrem Kontext einzuführen. Hier soll auch deutlich werden, dass es sich um einen Text des 17ten Jahrhunderts handelt, der sich den Lektüren durch heutige LeserInnen widersetzt und Aktualisierungsversuche keineswegs unmittelbar nahelegt. Ich hoffe aber auch, aufzeigen zu können, dass die *Ethik* für sich ein bemerkenswertes Werk ist, dessen Lektüre viele spannende und anregende Gedanken verspricht.

1. Teil: Substanz – Attribute – Modi

Substanz

Die zentralen Begriffe im ersten Teil der *Ethik* sind ‚Substanz‘, ‚Attribut‘ und ‚Modus‘. Sie in ihren Beziehungen zueinander zu bestimmen ist die Aufgabe dieses Teils. Substanz, Gott und Natur benennen dasselbe.²⁶ Die Erfahrung von zwei Attributen, nämlich Ausdehnung und Verstand (Geist), führt bei Descartes zur Annahme von zwei voneinander unabhängigen Substanzen, was dann erstens zur Bevorzugung des Geistes als göttlichem und der Abwertung der ausgedehnten Dinge als bloß geschaffenen, in

²⁶ „Deus sive substantia“ (IL11) und „Deus sive Naturam“ (IVVorwort) „Jenes ewige und unendliche Seiende, das wir Gott oder Natur nennen“.

sich machtlosen, zweitens zu seinen Schwierigkeiten Körper und Geist zu vermitteln führt. Spinoza setzt den zwei unabhängigen, geschaffenen Substanzen, von denen nur die geistige ‚göttlich‘ ist, die Einheit der Substanz entgegen. Er argumentiert, es könne nur eine Substanz geben, da sie absolut, das heißt sowohl quantitativ als auch qualitativ unendlich sei. Eine zweite Substanz würde aber in der ersten notwendig etwas negieren, da sie entweder Eigenschaften hat, die dieser nicht zukommen und sie so qualitativ begrenzt, oder mit ihr gemeinsame Eigenschaften hat, wodurch sie ihr eine quantitative Grenze setzt.²⁷ Die Substanz existiert notwendig, da sie weder von einem anderen hervorgebracht, noch in ihrem Existieren gehindert werden kann (I7&Bew.). Somit erfüllt sie die erste Definition der *causa sui* als etwas, „dessen Wesen die Existenz einschließt“ und „dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann“ (IDef.1). Mit der Methode, die Spinoza im Untertitel der *Ethik* („Ordine Geometrico demonstrata“) mitführt, wird zumindest auf der Ebene der Darstellung ein genetisches Verfahren angekündigt, „das es erlaubt, den Gegenstand aus seiner ihn erzeugenden Ursache zu erkennen.“²⁸ Die Erkenntnis von Dingen, die nicht Ursache ihrer selbst sind, schließt dann notwendig die Erkenntnis ihrer Ursache mit ein; einzig dasjenige, das keine Ursache als sich selbst hat, wird aus sich selbst erkennbar sein.²⁹ Die Substanz ist also durch sich selbst, zu begreifen, ohne dass auf anderes zu rekurrieren nötig wäre. Spinoza muss, indem er die Einheit der Substanz annimmt, erklären, wie sich dann die vielfältigen Attribute (wir kennen Ausdehnung und Denken) zu der einen Substanz verhalten. Die Attribute werden als „das an der Substanz, was der Verstand als zu ihrem Wesen gehörig erkennt“ definiert (IDef. 4). Damit kann diese Unterscheidung entweder als eine reale Distinktion verstanden werden, die eine Strukturierung der Substanz bedeuten würde, oder als die nur subjektive Möglichkeit des menschlichen Verstandes, die Substanz zu begreifen.³⁰ Die erste Interpretation hat die Schwierigkeit zu erklären, wie die Attribute dennoch in der Substanz vereint sind; die zweite steht im Widerspruch zu der oben eingeführten Annahme, das erste Buch werde unabhängig von den Verstandesfähigkeiten des Menschen geschrieben. Die Entscheidung in dieser Frage hat weitreichende Konsequenzen, doch kann sie hier aufgeschoben werden, da sie immer wieder-

²⁷ Spinoza führt mehrere Beweisstränge, um die Einzigkeit der Substanz zu untermauern, doch sie müssen hier nicht alle im Einzelnen nachvollzogen werden.

²⁸ Bartuschat, Wolfgang: Baruch de Spinoza, a.a.O., S. 50; Lloyd diskutiert mögliche Gründe für Verwendung der Methode und ihren Stellenwert in Spinozas Darstellung. Siehe: Lloyd, Genevieve: Spinoza and the Ethics, a.a.O., S. 19ff.

²⁹ Axiome 1 – 5.

³⁰ Vgl. Lloyd, Genevieve: Spinoza and the Ethics, London und New York 1996, S. 36.

kehren wird und ihre Tragweite sich erst erschließt, wenn die *Ethik* als ganze vorgestellt ist.

Attribute

Die Attribute drücken alle gleichermaßen die Substanz als Ganze aus und sind damit wie diese unendlich. Da ein Seiendes „je mehr Realität oder Sein es hat, auch entsprechend mehr Attribute hat“ (IL11Anm.), muss die Substanz, das unendliche Seiende, von Spinoza als das definiert werden, das unendlich viele Attribute hat. Hiermit entzieht er sich auch dem Anthropozentrismus, der ihm vorgeworfen werden könnte, hätte er nur die zwei Attribute angegeben, die die Menschen unterscheiden.³¹ Die Attribute drücken die Substanz aus, sind daher ebenfalls unendlich und ewig, allerdings nicht absolut, sondern nur in ihrer Art.³² Sie sind zwar in der Substanz vereint, doch können sie in kein Verhältnis zueinander treten, es kann keine Kausalwirkungen zwischen ihnen geben und aus keinem ist etwas für das andere ableitbar. So können wir keines über das andere verstehen, doch wenn wir eines verstehen, dann verstehen wir auch die anderen, insofern sie alle gleichermaßen die Substanz ausdrücken. Indem die Substanz auch unter dem Attribut der Ausdehnung begriffen wird, scheint sie teilbar zu sein. Sie ist es nicht, denn das Wasser, „insofern es Wasser ist“, kann zwar geteilt werden, doch „insofern es körperliche Substanz ist“ ist es unendlich und unteilbar (IL15Anm.). Dieser Perspektiven-Dualismus erschließt sich einerseits über die zwei Arten, ein Ding zu begreifen, nämlich einmal über die Vorstellung und einmal über den Verstand; zum anderen werden wir aber auch den Begriff des Modus benötigen, um zu verstehen, was das Wasser ‚als Wasser‘ ist. Die Unterscheidung in Vorstellungen und Verstandesbegriffe werde ich anhand der Darstellung des zweiten Teils erläutern; zunächst werde ich diesen Dualismus in der Existenz der ausgedehnten Dinge in ihren Existenzweisen als Substanz und als Modus behandeln.

Modi

Die Modi hatte Spinoza als „Affektionen der Substanz oder das, was in einem anderen ist, durch das es auch begriffen wird“ (IDef. 5) eingeführt. Also sind sie alles, was nicht Ursache seiner selbst ist. Darunter fallen unendliche und endliche Modi, beide gehören der geschaffenen Natur (*natura naturam*) an, die notwendig aus Gott folgt, sofern ‚er‘ existiert. Gott ist als freie Ursache „nur durch sich selbst zum Handeln bestimmt“

³¹ Vgl. Bartuschat, Wolfgang: Baruch de Spinoza, a.a.O., S. 71.

³² Vgl. Seidel, Helmut: Spinoza, a.a.O., S. 41.

(IDef.7) und aus ‚seiner‘ Natur folgt notwendig „Unendliches auf unendliche Weisen“ (IL16). Die Produktivität Gottes lässt sich über dessen Definition als Ursache begreifen. Es steht aber aus, zu entscheiden, ob das, was seine Wirkungen darstellt, mit ‚ihm‘ in eins fällt, da ‚er‘ ja als *causa sui* bestimmt wurde, oder ob ‚er‘ von sich real Differentes hervorbringt. Wird diese Frage für einen Pantheismus entschieden, der zwischen der Welt und Gott keinen realen Unterschied macht, die Dinge also nicht nur *in* Gott,³³ sondern Gott sind, dann wird auch die menschliche Erkenntnis der Dinge als real unterschiedenen, wie sie die *Imaginatio* begreift, die wir im zweiten Buch näher kennenlernen, reine Illusion sein. Die Entscheidung dieser Frage hat weitreichende Folgen für das Verständnis des Stellenwerts weiter Teile der *Ethik*.³⁴ Spinoza unterscheidet aber an einer Stelle selbst Gott als „Ursache seiner selbst [...] und aller Dinge“ (IL34Bew.), so dass auch der erste Teil uns bereits gute Gründe gibt, Gott und Welt zu unterscheiden. Fest steht, dass alles ‚in‘ Gott ist, insofern ‚er‘ immanente und nicht transzendente Ursache ist (IL18). Die unendlichen Modi werden erklärt als notwendig aus einem Attribut folgende Affektionen der Substanz und, indem die Attribute unendlich sind, damit selbst unendliche. Unter ihnen können Ruhe und Bewegung oder andere ewige Gesetzmäßigkeiten verstanden werden. Ruhe und Bewegung folgen dann aus der Affektion (d.h. aus der Erregung) der Substanz durch das Attribut Ausdehnung notwendig, und insofern die Ausdehnung dies ist, auch ewig.³⁵

Für die Interpretation der *Ethik* ist es entscheidend zu verstehen, dass die Existenz von endlichen Modi nicht aus der Substanz und den Attributen, abgeleitet wird, sondern, dass ihre Existenz unabhängig gesetzt wird. Die Existenz der Einzeldinge kann also nicht rein logisch aus ‚Gott‘ hergeleitet werden, vielmehr nehmen wir sie unmittelbar in unserer Erfahrung wahr.³⁶ Es wird lediglich gezeigt, dass die Modi, die Einzeldinge, ‚in Gott‘ sind und nicht außerhalb von ‚ihm‘ existieren. Es wird nicht gezeigt, dass sie notwendig aus dessen Begriff folgen.³⁷

Die endlichen Modi, deren Wesen ihre Existenz nicht notwendig einschließt, da sie endliche sind und damit eine Dauer haben, können von Gott nicht einmalig hervorge-

³³ Géroult hat den Begriff des Pantheismus geprägt, um das In-Gott-Sein vom Gott-Sein des Dinge zu unterscheiden. Géroult, Martial: Spinoza I: Dieu, Paris 1968, S. 220ff.

³⁴ Vgl. Hierzu Lloyd, Genevieve: Spinoza and the Ethics, a.a.O., S. 38-41, die einen Unterschied zwischen Gott und Welt macht, aber auch die Schwierigkeit ‚für moderne Leser‘ betont, das ‚in Gott sein‘ der Welt zu begreifen.

³⁵ Spinoza führt hier die unendlichen Modi nicht weiter aus, ich komme aber später auf sie zurück.

³⁶ Hegel sieht gerade hierin das grundlegende Versagen Spinozas, er hätte das Einzelne aus dem ‚Allgemeinen‘ herleiten müssen. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke in 20 Bänden, Band 20, Frankfurt am Main 1993, S. 166.

³⁷ Vgl. Bartuschat, Wolfgang: Spinozas Theorie des Menschen, Hamburg 1992, S. 44.

bracht worden sein, um dann aus sich heraus zu existieren. Da ihr Wesen ihre Existenz nicht einschließt, schließt es auch nicht ihre konkrete Dauer ein, das heißt ihr zeitlich bestimmtes Fortexistieren nachdem sie entstanden sind. Daraus schließt Spinoza, dass Gott nicht nur Ursache dafür ist, dass sie ins Sein kommen, also kein schaffender Gott ist, von dem unabhängig dann die Dinge existieren, sondern dass ‚er‘ vielmehr auch die Ursache ihres Fortbestehens in der Zeit ist, das heißt ihres Wesens. Denn ihr Wesen ist nichts als ihr Sein als wirkende Ursache, ebenso wie Gott nichts anderes ist als die Macht, die sich als Ursache in ihren Wirkungen ausdrückt. Die Dauer eines Dinges ist nach Spinoza nicht in dessen Wesen enthalten, das heißt es gibt keinen immanenten Grund für etwas aufzuhören zu existieren. Das folgt aus der Unendlichkeit Gottes: Wenn ein Ding seine Macht durch ‚ihn‘ hat, dann ist diese ebenfalls zeitlich unbeschränkt, nur dass sie sowohl qualitativ als auch quantitativ endlich ist und in der Welt einer Vielzahl von anderen Dingen begegnet, die auf sie einwirken, sie verringern oder vermehren, eventuell in ihrer Qualität verändern können. Die endlichen Modi folgen nicht unmittelbar aus Gott, da aus dem Unendlichen nur Unendliches folgen kann.³⁸ Sie folgen aus Gott, insofern ‚er‘ von einem endlichen Modus affiziert wird. Insofern ist die Welt gleichursprünglich mit der Substanz oder Gott, denn die endlichen Dinge können nur in einer unendlichen Kausalkette aufeinander folgen, es kann keinen Anfang bei der unendlichen Substanz geben, ohne dass bereits ein endliches Ding existierte (IL28&Bew.).

Spinoza bemüht sich aufzuzeigen, inwiefern Gott als die Ursache der Dinge zu begreifen ist, ohne ihn als Ursache in dem Sinn zu verstehen, in dem wir das Ursache-Wirkungs-Verhältnis unter den Dingen zu begreifen haben. So ist Gott insofern Ursache aller Dinge, als sie ohne ihn nicht sein können, aber dennoch nicht „entfernte“ Ursache oder Ursache „in ihrer Gattung“, aber doch „absolut nächste Ursache“. (IL28Anm.) Gott ist die Ursache der Macht eines Einzeldinges, Wirkungen hervor zu bringen. Es ist die Macht Gottes, insofern sie affiziert, und damit als besondere und Vereinzelte hervorgetreten ist, die einem Modus als sein Wesen (essentia) zukommt. Diese Affektion kann aber nur ein endlicher Modus als Wirkursache, also durch die ihm eigene Macht (die ebenfalls die göttliche als Modifikation ist) hervorrufen, da es einer endlichen Ursache bedarf um ein Endliches hervor zu bringen. Da die Macht Gottes

³⁸ Die unendlichen Dinge, Gott oder Substanz und die unendlichen Modi sind nicht offener Progress, sie sind zeitlos, es gibt keine Zeitlichkeit in Gott. Sie ist ein Phänomen der Begegnungen unter den Modi, wie wir später noch sehen werden. Die Probleme, die die Ewigkeit der Substanz im Verhältnis zur Dauer der endlichen Dinge mit sich bringt diskutiert Röd, Wolfgang: *Benedictus de Spinoza*, a.a.O., S. 261-265.

„sein Wesen selbst“ (IL34) ist, (was notwendig aus der Definition der Substanz als *causa sui* folgt), ist es die Macht, Wirkungen hervor zu bringen (in der Substanz unendlich, in den Modi endlich), die das Wesen eines Dinges ausmacht und die in differenzierter Form an die je einzelnen Dinge durch die Affektion der Substanz, also die Erregung eben dieser Macht, abgegeben wird. Dies geschieht, ohne dass die Substanz dadurch an Macht verlieren könnte. Damit verstehen wir auch, warum nach Spinoza nichts existieren kann, aus dem keine Wirkung folgt (IL36), denn etwas sein heißt nichts anderes, als Ursache von Wirkungen, aktuelle Macht zu sein.

Die Determiniertheit der Dinge (vgl. IL29), darauf macht Bartuschat aufmerksam³⁹, ist in diesem Kontext nicht in ihrer Abhängigkeit von anderen Modi zu sehen, also nicht durch ihre Abhängigkeit von anderen Modi als ihrer Ursache. Die Dinge haben eine ihnen eigene Existenz unabhängig von den endlichen Dingen, die sie hervor gebracht haben. Ihre Abhängigkeit besteht vielmehr in ihrem Verhältnis zur Substanz, die ihre Macht ausmacht, über die hinaus sie nicht handeln können, die sie aber auch nicht aus sich heraus beschränken können. Gerade diese Abhängigkeit des je einzelnen Dinges von der Substanz emanzipiert sie als wirklich differente von der Kausalkette der Abfolge der Dinge als Ursachen ihrer Existenz. Ihr Wesen nehmen sie nämlich nicht aus dieser kausalen Struktur. Dennoch stehen die Modi natürlich in vielerlei Verhältnissen zueinander und leiden an der Macht der anderen zumeist in so gravierendem Ausmaß, dass sie als alleinige Ursache so gut wie niemals wirken. Doch das werden wir weit ausführlicher am Menschen sehen.

Verstand und Wille Gottes

Verstand und Wille Gottes sind unendliche Modi und damit Affektionen der Substanz in ihrem Attribut Denken. Sie fallen nach Spinoza in eins, es gibt keinen Willen, der etwas anderes wäre als der Verstand. Gott ‚denkt‘ nicht, ‚er‘ bringt Ideen hervor ebenso wie Ruhe und Bewegung oder endliche materielle Dinge, nämlich als unendliche und endliche Modi. Es ist die immanente Macht unter dem Attribut Denken, die Ideen hervorbringt – eine Erregung der Substanz. Gott denkt nicht die Dinge, denen ‚er‘ dann im zweiten Schritt Existenz verleiht, sondern der Verstand ist selbst ein notwendiger Ausdruck Gottes und folgt notwendig aus ‚seinem‘ Wesen. Das heißt die Wahrheit ist keine Repräsentation der Dinge, wie sie ‚Gott‘ versteht, sondern ist „im Verstand objektiv enthalten“ (IL30Bew.). Damit ist „der Begriff der Wahrheit an einen ontologischen

³⁹ Vgl. Bartuschat, Wolfgang: Baruch de Spinoza, a.a.O., S. 81.

Sachverhalt gebunden“⁴⁰ und unabhängig von den menschlichen Arten sie zu verstehen. Die Modi sind Affektionen der Substanz und damit entstehen sie unter den verschiedenen Attributen zugleich. Hierüber begründet sich die grundlegende Einheit der Dinge und der Ideen von ihnen: Sie sind gleichursprünglich.⁴¹ Auch die Ideen ebenso wie die Modi im Attribut Ausdehnung, sind letztlich zu bestimmen über die ihnen spezifische Macht, Wirkungen hervorzubringen. Sie müssen analog zu den ausgedehnten Dingen in ihrem aktualen Sein, in ihrer Expression, begriffen werden. Wir stehen wieder vor der Entscheidung, zwei von Spinozas Begriffen als real unterschiedene oder als zwei Perspektiven auf ein Identisches aufzufassen. Sind ein ausgedehntes Ding und seine Idee dasselbe, weil sie aus der Substanz gleichursprünglich hervorgehen oder sind sie real unterschiedene, weil die Attribute real unterschieden sind? Ich hatte diese Frage weiter oben unentschieden gelassen und werde sie auch weiter offen halten. In jedem Fall verhalten sich die Ideen in der gleichen Weise objektiv zueinander, wie das auch die Gegenstände real tun.⁴²

Der Wille kann aus dem oben gesagten nicht als eine freie Ursache, sondern muss als notwendige verstanden werden (IL32). Er ist nichts weiter, als „ein gewisser Modus des Denkens, ebenso wie der Verstand“ (IL32Bew.). Spricht man nun vom ‚unendlichen Willen‘ Gottes, so kann das nichts anderes meinen, als einen unendlichen Modus, der aus der Notwendigkeit Gottes folgt. Damit kann von der Willensfreiheit als Ursache der göttlichen Schöpfung nicht die Rede sein, denn ‚er‘ denkt nicht, ‚er‘ entscheidet nicht, ‚er‘ hält nichts von ‚seiner‘ Macht zurück. Aus Gott folgt alles notwendig, ‚seiner‘ Natur, ‚seinem‘ Wesen gemäß und damit frei. Denn ‚frei‘ heißt nach Spinozas Definition „ein Ding, das nur aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur heraus existiert und nur durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird“ (Idef.7). Gegen die Annahme eines freien göttlichen Willens, der ‚ihn‘ entscheiden und dann einiges seiner Macht in Wirkungen ausdrücken, anderes zurück zu halten ließe, argumentiert Spinoza, die Macht Gottes sei sein Wesen selbst, das nur dann als frei zu verstehen ist, wenn er es auch in seiner eigenen Notwendigkeit verwirklicht. Könnte ‚er‘ etwas ‚wollen‘ noch bevor es aktual ist, wäre das etwas, das ihm fehlte; das aber wäre ein Mangel an Perfektion, die ihm zweifellos zukomme. Es folgt hieraus auch, dass es keine

⁴⁰ ebd., S. 72.

⁴¹ Die Vorgängigkeit der Ideen vor dem menschlichen Verstehen erinnert an Platon, doch sind die Ideen den Dingen ebensowenig, wie sie deren Repräsentation sind, vorgängig, also in keiner Weise als Ideale zu verstehen oder mit der Materie in einem Form-Inhalt Verhältnis stehend.

⁴² Vgl. Seidel, Helmut: Spinoza, a.a.O., S. 36.

unverwirklichten Potenzialitäten in Spinozas Philosophie geben kann. Alles ist notwendig so, wie es sein muss, es gibt keine anderen, möglichen Welten.

Wir können jetzt verstehen, warum es keine Methode der Erkenntnis geben kann, warum das Kriterium der Wahrheit ihr nicht extern ist. Die Wahrheit liegt in den Ideen selbst und diese sind dem menschlichen Begreifen vorgängig. Der Weg der Wahrheit liegt im Auffinden der bereits vorhandenen Ideen in ihrer Ordnung. In welchem Verhältnis der menschliche Verstand als Modus zu den Ideen steht, wird unter anderem Thema des zweiten Teils sein.

2. Teil: Der Mensch wird eingeführt

Gottes unendlicher und der menschliche endliche Verstand

Den zweiten Teil der *Ethik* beginnt Spinoza mit der Erläuterung, er habe (im ersten Teil) gezeigt, dass aus Gott „Unendliches auf unendliche Arten“(II [ohne Titel]) hinfolgen müssen, und nun wolle er zeigen *was* aus ihm folge. Darin müsse er sich auf das beschränken, „was uns zur Erkenntnis des menschlichen Geistes und seiner höchsten Glückseligkeit gleichsam an der Hand leiten kann“, also auf das, was für eine Ethik von Interesse ist. Der zweite Teil führt damit den Menschen ein. Spinoza springt in ihm zwischen zwei Perspektiven, indem er sowohl die Perspektive des Ganzen einnimmt, aus der der Mensch nur ein Modus unter vielen ist, als auch die Perspektive des endlichen Menschen erklärt und so sich selbst als Autor und seinen Zugang zum Unendlichen thematisiert. Der zweite Teil ist insofern auch wichtig für den ersten, hier muss Spinoza die Erkenntnismöglichkeiten aufzeigen, aus denen heraus er den ersten Teil schreiben konnte. Ganz nebenbei erwähnt Spinoza, dass die zweite Gattung der Erkenntnis, die wir im Folgenden noch kennenlernen werden, die „Grundlage unseres Schlussverfahrens“ in der *Ethik* sei (IIL40Anm.1). Die zentralen Begriffe des zweiten Teils der *Ethik* führt Spinoza in Definitionen bereits zu Beginn ein. Spinoza führt seinen Begriff des Körpers, der Idee, der adäquaten Idee, des Wesens, des Einzel-dinges und der Dauer ein. Ich werde sie in den Zusammenhängen einführen, in denen sie relevant werden. Vorab sei auf das Verhältnis des Menschen zu Gott hingewiesen, wie es Spinoza über seinen Begriff des Wesens erneut bestimmt. Mit seiner ungewöhnlichen Definition des Wesens, die nicht nur besagt, dass mit dem Ding sein Wesen notwendig mit gegeben sein muss, sondern auch mit seinem Wesen das Ding, kann er

Gott als das Wesen des Menschen ausschließen (IIDef.2). Denn Gottes Existenz schließt die Existenz des je einzelnen Menschen nicht notwendig mit ein (IIL.10Bew.). So ist Gott zwar notwendige Ursache des menschlichen Wesens, nicht aber dieses Wesen selbst (IIL10). Das bestärkt erneut die Unterscheidung zwischen Gott und Welt, die in einigen Interpretationen bestritten und unter den Bedingungen des spinozistischen Substanzbegriffs auch schwer nachzuvollziehen ist.

Zentrales Thema des zweiten Teils ist der menschliche Verstand, sowohl im Verhältnis zu den Dingen als auch im Verhältnis zum göttlichen Verstand. Spinoza muss die Frage beantworten, wie es möglich ist, dass Menschen irren, also inadäquate Ideen haben, wenn doch im göttlichen Verstand, von dem der menschliche als endlicher Modus abhängt, alle Ideen wahr sind. Anders formuliert: Wenn die Ordnung und Verknüpfung der Ideen dieselbe ist, wie die der ausgedehnten Dinge, wie kommt es dann dazu, dass im menschlichen Verstand ein Widerspruch zwischen ihnen entsteht?⁴³ Zur Beantwortung dieser Frage muss Spinoza das Verhältnis des unendlichen Verstandes zur Substanz, den Attributen und den unendlichen wie endlichen Modi ebenso erläutern, wie das Verhältnis des menschlichen Verstandes zu den endlichen Dingen und Ideen, aber auch die Möglichkeiten, einen erkennenden Zugang zum Unendlichen zu haben. Die zwei Attribute der Substanz, die Spinoza in der *Ethik* benennt, das hatte ich bereits erwähnt, werden erst jetzt eingeführt, da sie nicht aus dem Begriff der Substanz abgeleitet werden können. Indem die Menschen Körper und Geist unterscheiden, ist es im Hinblick auf ihre Orientierung in der Welt notwendig, diesen Unterschied auch auf Gott zu beziehen. Die Einführung der Attribute ‚Denken‘ und ‚Ausdehnung‘ erfolgt so auch über ihre endlichen Modi, nämlich die einzelnen Gedanken und Körper.

Bevor Spinoza nun endgültig zum Menschen übergeht, setzt er zunächst die bereits begonnene Erläuterung des göttlichen Verstandes fort, da dieser zentraler Bezugspunkt der Überlegungen zum menschlichen Verstand sein wird. Wir müssen nun den göttlichen Verstand noch einmal, diesmal als das Verständnis Gottes von sich selbst aufnehmen. Ich schließe mit die Erklärung des menschlichen Geistes und seines Zugangs zur Welt an.

Ich hatte bereits gesagt, der Verstand Gottes sei ein unendlicher Modus im Attribut Denken, so wie es Ruhe und Bewegung als allgemeine Gesetzmäßigkeit im Attribut Ausdehnung sind. Doch der Verstand ist insofern ein spezifischer Modus, als er das Ganze, das heißt Gott als unendliche Substanz, die Attribute als unterschiedene, aber

⁴³ Vgl. ebd., S. 52.

auch die unendlichen und endlichen Modi zum Objekt hat. Er ist aber keine nachträgliche Reflexion, repräsentiert nicht Vorhergehendes, sondern ist gleichursprünglich mit den Dingen, von denen er Ideen hat, und hängt somit auch nicht von den anderen Attributen ab, die in seinen Ideen als Objekt enthalten sind, da er einzig im Attribut Denken steht.⁴⁴ Der unendliche Verstand ist also zunächst die Menge der Ideen all dessen, was existiert, sowohl des Endlichen, als auch des Unendlichen. Doch er ist selbst auch eine Idee, nämlich die Gottes, und folgt als solche direkt aus Gott als unendlichem Modus (IIL3). Der unendliche Verstand ist somit eine Idee, die Ideen ‚hat‘. Er ist *eine* Idee, weil er aus *einer* Substanz folgt, *hat* unendlich viele Ideen, weil jene sich auf unendlich viele Weisen ausdrückt. Das heißt, dass nicht nur andere Attribute und deren Modi in den Ideen des göttlichen Verstandes Objekt sind, sondern auch das Attribut Denken und seine unendlichen wie endlichen Modi. Damit wird die Reflexivität der Ideen begründet, die wir aus dem menschlichen Verstand als ein Wissen um das eigene Wissen kennen. Wenn alle Ideen, auch die endlichen⁴⁵, aus Gott folgen, dann gilt es, das Verhältnis dieser Ideen zum menschlichen Verstand zu klären, der selbst eine Idee ist, nämlich ein endlicher Modus unter dem Attribut Denken. Damit ist der menschliche Verstand eine Idee in Gott und eine Idee, die der göttliche Verstand hat.

Ebenso wie der göttliche ist auch der menschliche Verstand – wir nennen ihn im Folgenden besser Geist, weil Spinoza den Begriff des Verstandes für eine bestimmte Art des menschlichen Erkennens reserviert – die Idee eines Objekts. Sein Objekt ist der menschliche Körper (IIL13). Den Bezug auf den eigenen Körper und nur den eigenen, führt Spinoza über Axiome ein, in denen er die unhintergehbare Feststellung macht, dass der Mensch nur Affektionen des eigenen Körpers empfinde (*sentimus*). Er nimmt also wieder keine Ableitung aus der Ontologie vor, sondern legt eine rein empirische Beobachtung zugrunde (IIAx. 4 & 5).

Um den Bezug des Geistes auf den Körper zu erklären, führt Spinoza zunächst die Körper als endliche Modi, dann den menschlichen Körper als ein Individuum ein. Diese

⁴⁴ Vgl. Bartuschat, Wolfgang: Spinozas Theorie des Menschen, a.a.O., S. 76. Bartuschat verweist auf Textstellen in der *Ethik*, die nahelegen, Gott und unendlicher Verstand seien eins, doch die Bestimmung des göttlichen Verstandes als unendlicher Modus legt eine Unterscheidung nahe, die in der *Ethik* als ganzer weit sinnvoller erscheint, als ein Ineinanderfallen der beiden. Bartuschat geht letztlich auch von dieser Unterscheidung aus und sie ist zentral für seine Interpretation Spinozas.

⁴⁵ Spinoza erwähnt keine ‚endlichen‘ Ideen, doch indem er Ideen ebenso als Modi behandelt, wie die ausgedehnten Dinge, sehe ich kein Hinderniss, anzunehmen, dass für sie gleichermaßen die Aussagen gelten, die für Modi im Allgemeinen gemacht werden. Damit stehen Ideen ebenso in Kräfteverhältnissen untereinander wie Körper. Diese Auslegung wird später noch wichtig für meine Interpretation Spinozas im Verhältnis zu Althusser sein.

Einführung des Körpers ist also am Verständnis des menschlichen Geistes orientiert. Daher gilt es hier ein wenig Zurückhaltung zu üben, um nicht voreilig zu schließen, dass die folgenden Bestimmungen des Körpers ihn bereits erschöpfend thematisieren.⁴⁶

Der Körper

Wie bereits hervorgehoben werden die endlichen Modi Geist und Körper nicht aus der Substanz abgeleitet. So findet die Einführung des menschlichen Körpers über Axiome, Hilfssätze und Postulate statt, hat damit in der deduktiven Abfolge der Lehrsätze des zweiten Buches den Status eines Einschubes, was sich aus dem Umstand erklärt, dass es in diesem Buch um „die Natur und den Ursprung des Geistes“ (IITitel), also nicht den Menschen als Ganzen geht. Spinoza beginnt seine Einführung in den menschlichen Körper mit der Beschreibung von Körpern überhaupt als endlichen Modi unter dem Attribut Ausdehnung (IIDef.1). Sie alle sind unter den unendlichen Gesetzen der Modi dieses Attributs zu begreifen, nämlich Bewegung und Ruhe (IIAx.1), so dass sie sich „bald langsamer, bald schneller“ bewegen (IIAx.2). Darin unterscheiden sie sich, „nicht aber hinsichtlich der Substanz“ (IIH1). Sie unterscheiden sich also nicht in ihrer Materialität, sondern in ihrer Dynamik. Ein Individuum wird von Spinoza darüber definiert, dass mehrere Körper in ihm in einem bestimmten Verhältnis zueinander stehen, so dass sie sich von anderen darin unterscheiden, dass ihre Bewegungen sich in einer gemeinsamen Dynamik mitteilen und sich ihre Verhältnisse zueinander grundlegend erhalten. Ein Individuum kann sich auch erhalten, wenn einzelne Körper abgetrennt und durch andere ersetzt werden, ebenso sind Veränderungen in ihrer Gestalt möglich, ohne dass wir von einem anderen Individuum sprechen müssten (IIH4). Dieses zusammengesetzte Individuum kann sich auch als Einheit bewegen, wenn nur die Verhältnisse in ihm eine gewisse Konstanz aufrechterhalten (IIH6 & 7). Es kann sich nun ein größeres Individuum aus mehreren Individuen zusammensetzen, wenn diese wiederum in einer gewissen Gleichförmigkeit der Verhältnisse untereinander stehen. Diese Reihe der immer weiteren Zusammenfügung von in sich strukturierten Individuen, die mit anderen in sich different strukturierten Individuen erneut eine in sich strukturierte Einheit von Verhältnissen ausbilden, weiter denkend, kommt Spinoza zu dem Resultat, „dass die ganze Natur ein Individuum ist, dessen Teile, d.h. alle Körper,

⁴⁶ Bartuschat schließt aus der Einführung des Körpers im zweiten Teil der *Ethik* dessen Zweitrangigkeit nach dem Geist und sieht ihn beschränkt auf eine physikalistisch-deterministische Existenzweise ohne ein genuin Eigenes, das sich auch auf sich zurück beziehen könnte. Ich denke aber, dass mit der Affektenlehre im dritten Teil der Körper eine erweiterte Einführung erfährt, mit der sich auch ein eigener Conatus des Körpers ergibt.

auf unendliche Weise verschieden sind ohne jede Änderung des ganzen Individuums“ (IIH7Anm.). Der menschliche Körper ist nun eines dieser Individuen und zwar ein besonders Komplexes, da es „stark zusammengesetzt ist“ (IIPost.1), unterscheidet sich jedoch ansonsten in keiner Weise von anderen ausgedehnten Dingen in der Welt. Er „braucht zu seiner Erhaltung sehr viele andere Körper, von denen er fortwährend gleichsam wiedererzeugt wird“ (IIPost.4), ist also nicht nur leidend unter ständigem Einfluss von ihm Äußerlichem, sondern benötigt es auch, um sich selbst zu erhalten.

Im Kontext der expliziten Einführung der Körper als Individuen wird keine interne Macht angegeben, die körperliche Individuen in ihrem Sein zusammenhält oder bestimmt; sie beschleunigen und bremsen sich gegenseitig in ständigem Austausch. Eine Erweiterung bietet allerdings die Definition des Einzeldings, die Spinoza bereits zu Beginn des zweiten Teils einführt, jedoch in diesem Text noch nicht in seiner Bedeutung ausschöpft. Sie wird für eine Erweiterung des Körperbegriffes später zentral sein. Hier wird das Einzelding darüber definiert, dass „mehrere Individuen in einer Tätigkeit so zusammenwirken, dass sie alle zugleich die Ursache einer Wirkung sind“⁴⁷ (IIDef.7). Zunächst spricht Spinoza aber vom menschlichen Körper nur als Individuum, damit als leidenden und wir müssen im Folgenden noch sehen, welche Rolle ihm als Einzelding zukommt, das er ohne Frage unter der obigen Definition auch ist, die ihn in seinem Handlungspotenzial begreift.

Erste Gattung der Erkenntnis – Imaginatio

Im Verhältnis zum menschlichen Körper als komplexem Individuum steht die Erkenntnis erster Gattung, die Imaginatio, die Spinoza „Erkenntnis aus vager Erfahrung“ und „aus Zeichen“ nennt (IIL40Anm.). Sie ist unsere unmittelbarste Art, uns in der Welt zu orientieren, zugleich bringt sie ausschließlich ‚inadäquates‘ Wissen hervor.

Der menschliche Geist ist die Idee dieses sehr komplexen menschlichen Körpers und damit selbst aus sehr vielen Ideen zusammen gesetzt. Diese erfassen nicht den Körper, wie er an sich ist, sondern die Affektionen, also die Erregung, dieses Körperindividuum. Das je Spezifische am Körper sind ja die Verhältnisse, die ihn konstituieren, und jede Veränderung dieser Verhältnisse durch äußere Einwirkung wird durch Ideen abgebildet. Der menschliche Körper ist ständig von anderen Körpern affiziert und so hat der Geist ständig wechselnde Vorstellungen von Körpern, die ihn affizieren, aber auch

⁴⁷ Zur besseren Lesbarkeit habe ich die Orthographie in Zitaten der aktuellen angepasst.

vom eigenen Körper als affiziertem. Da aber nur die Affektion, also die Veränderung, wahrgenommen wird, kann der Geist nicht sauber unterscheiden zwischen dem fremden affizierenden und dem eigenen affizierten Körper. So kommt es, dass sowohl die Ideen vom eigenen Körper, als auch die externer Gegenstände verworren sind. (IIL23-28) Der Geist bildet Ideen dieser Ideen, das heißt er weiß um sein Wissen, allerdings immer um sein Wissen von einem bestimmten anderen. Er hat keinen Zugang zu sich als bloßem Denken, ohne immer schon ein Objekt dieses Denkens zum Gegenstand zu haben. (IIL22&23) Diese Ideen sind nicht weniger verworren, Reflexivität alleine bringt noch keinen Fortschritt, da in ihr nichts Neues hinzu tritt. Allerdings lässt sich so vom Geist sagen, dass er sowohl Idee ist, als auch Ideen hat.⁴⁸

Die Begegnung mit einem Gegenstand hinterlässt Spuren im Körper und erneute Erfahrungen werden auf der Grundlage des bereits Vorhandenen gemacht. Es gibt eine Form der physischen Erinnerung.⁴⁹ Diese besteht darin, dass eine Affektion durch etwas, das jemandem zu einem bestimmten Zeitpunkt durch einen Gegenstand widerfährt, mit dem Ende der Begegnung, also der Abwesenheit des Gegenstandes, nicht aufhört, sondern lediglich durch eine andere Affektion, die ihr entgegen steht, sie negiert, verdrängt werden kann. Das heißt, dass ein zweiter Gegenstand notwendig im Verhältnis zum ersten auf den Körper trifft. Auch die Ideen von Affektionen bestehen fort, soweit es ihnen keine andere Idee unmöglich macht fortzuexistieren. Spinoza denkt hier konsequent die Wirkung der göttlichen Macht im je einzelnen Modus als zeitlich unbeschränkte, die nur durch ihr äußerliche Umstände einzugrenzen, aufzuheben oder zu transformieren ist. Er erklärt auf dieser Grundlage eine Reihe von Phänomenen, so etwa die je individuellen Assoziationsketten, die ein Gegenstand hervorrufen kann, wenn er sagt, „beim Anblick der Spuren eines Pferdes im Sand“ (IIL18Anm.) käme ein Soldat vom Gedanken des Pferdes zu dem eines Reiters, der ihn zu dem des Krieges führt, der Bauer hingegen zu dem des Pfluges und des Ackers usw. Auch Spinozas Sprachtheorie beruht auf der Grundlage der Affektion des Körpers, denn Wörter sind ebenso wie Gegenstände etwas, das uns affiziert, indem wir sie hören oder sehen, sie also unseren Körper erregen. Dass wir einen Gegenstand mit einem Wort in enge Verbindung bringen, liegt Spinoza zufolge daran, dass wir durch beide so häufig gleichzeitig affiziert wurden, dass die assoziative Verbindung zwischen ihnen besonders stark ist (IIL18Anm.). Universalbegriffe wie ‚Mensch‘, ‚Pferd‘ und ‚Hund‘ kommen nach

⁴⁸ Vgl. Bartuschat, Wolfgang: Spinozas Theorie des Menschen, a.a.O., S. 93.

⁴⁹ Vgl. Bertrand, Michèle: Spinoza et l’imaginaire, Paris 1983, S. 66, die hervor hebt, dass für Spinoza der Körper nichts vergisst.

Spinoza durch wiederholtes Zusammentreffen mit verschiedenen Individuen zustande, deren Unterschiede zu erfassen das Gedächtnis überfordert. Es gibt kein gemeinsames Wesen der Individuen, das im Gattungsbegriff Ausdruck fände, und da sie durch die je individuellen Assoziationen zustande kommen, so Spinoza, können sich die Menschen auch nicht darauf einigen, was ihre wesentlichen Eigenschaften sind (IIL40Anm.1). Auch der ‚Wille‘ ist ihm zufolge ein Universalbegriff, unter dem wir die einzelnen Erfahrungen von Willensakten undifferenziert fassen (IIL48Anm.).

Die Ideen, die ein Individuum von sich und den Gegenständen seiner Umwelt hat, sind nach dieser Darstellung sowohl subjektiv als auch sozial geprägt. Soziale Praktiken strukturieren vor, in welchen raum-zeitlichen Verhältnissen dem Individuum Gegenstände begegnen; der individuelle Lebensweg und der Körper, den ein konkretes Individuum mitbringt, sind aber auch daran beteiligt, wie diese Konstellationen erfahren werden. Genau hierin liegt aber auch der Grund dafür, dass Spinoza Erkenntnisse, die aus solchen Erfahrungen stammen inadäquat nennt. Sie basieren auf der kontingenten Folge der körperlichen Begegnungen und Beziehungen und zeigen damit mehr den Zustand unseres eigenen, als den anderer Körper an. (IIL16Zusatz2)

Die inadäquaten Ideen sind nicht an sich falsch, sie sind auf den Menschen bezogen und als das, wofür sie/er sie hält, falsch. Ideen können nichts an sich haben, das sie unwahr macht (IIL33), denn „[a]lle Ideen sind wahr, insofern sie auf Gott bezogen werden“ (IIL32). Es ist weder ein Positives an ihnen, noch ein ontologischer Mangel in ihnen, es ist ein Mangel im Verhältnis des Menschen zu ihnen, der sie zu inadäquaten macht. Die Ideen der Affektionen des menschlichen Körpers, „insofern sie auf den menschlichen Geist bezogen werden, wie Schlussfolgerungen ohne die Vordersätze“ (IIL28Bew.), sind „inadäquat oder verworren nur insofern, als sie auf den einzelnen Geist irgendeines Menschen bezogen werden“ (IIL36Bew.). In den inadäquaten Ideen liegt die gleiche Notwendigkeit, wie in den adäquaten, denn sie sind ebenso Modi, also Ausdruck der göttlichen Natur (IIL36). Es ist aber auch nicht die Endlichkeit des Menschen, die seine alltägliche Erkenntnis „sooft er die Dinge nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur erfasst“ (IIL29Zusatz), zu einer notwendig inadäquaten macht. Es liegt nicht daran, dass den Menschen nicht alle Bezüge bis ins Letzte transparent sind, sondern daran, dass sie ihr eigenes Verhältnis zu ihren Ideen und den Gegenständen, die darin Objekt sind, nicht richtig erfassen.⁵⁰ Ihre Erkenntnis hat ihren eigenen endlichen Gegenstand, daher

⁵⁰ Bartuschat, Wolfgang: Spinozas Theorie des Menschen, a.a.O., S. 93; Wenn Röd meint, „Ideen adäquat zu denken heißt (...) ihre logische Verknüpfung mit anderen Ideen zu denken.“ stimme ich ihm zu. Wenn er aber soweit geht, zu behaupten, der menschliche Geist denke deshalb immer notwendig inadäquat, weil

ist sie auch an ihrem Objekt zu beurteilen, nicht am göttlichen Verstand und dessen Perspektive.⁵¹ Eines der prominenten Sonnenbeispiele Spinozas hilft, sein Verständnis des Irrtums zu veranschaulichen. Die Entfernung der Sonne scheint uns sehr gering, wenn wir sie anblicken, stellen wir uns vor, „sie sei etwa zweihundert Fuß von uns entfernt“ (IIL35Anm.). Nun sagt Spinoza, dieser Irrtum läge „nicht in dieser Vorstellung allein, sondern darin, dass wir, während wir sie so betrachten, ihre wahre Entfernung und die Ursache dieser Vorstellung nicht kennen“ (ebd.). Um die Wahrheit über diesen Eindruck zu sagen, müssten wir also zum einen die Gründe dafür kennen, dass uns die Sonne so nah erscheint, nämlich um die perspektivische Verzerrung unserer Wahrnehmung wissen, zum anderen die wirkliche Entfernung der Sonne kennen, die uns aber in der Tat über die *Imaginatio* als Art der Erkenntnis nicht zugänglich ist. Dieses Wissen hebt unsere Wahrnehmung von der Sonne nicht auf, kommt aber auch nicht bloß additiv hinzu, denn es versieht die Vorstellung mit einem Index der Inadäquatheit und verändert sie damit.

Die drei Gattungen der Erkenntnis

Neben der ersten Gattung der Erkenntnis, der *Imaginatio*, nennt Spinoza noch zwei weitere: den Verstand⁵², die *Ratio* und das intuitive Wissen, die *scientia intuitiva* (IIL40Anm.2). Die Erkenntnisart zweiter Gattung, der Verstand, ist die Fähigkeit, Gemeinbegriffe zu bilden.⁵³ In ihnen werden solche Gesetzmäßigkeiten erkannt wie zum Beispiel die unendlichen *Modi* Bewegung und Ruhe als notwendige strukturelle Gesetzmäßigkeit aller ausgedehnten *Modi*. Auch wenn Spinoza sie nicht eigens aufführt, fallen darunter auch Erkenntnisse über die strukturellen Bedingungen von Ideen und ihrem Sein sowohl in der Welt als auch in Gott. Ein Gutteil der Irrtümer aus der *Imaginatio* resultiert aus dem Missverständnis der Verhältnisse von Dingen, Vorstellungen, Wörtern und Ideen untereinander.⁵⁴ Sie werden entweder nicht richtig unter-

er immer nur einen Teil der Ideen und damit auch ihrer Relationen begreifen kann, lässt er dem endlichen neben dem ewigen Verstand keinen eigenen Maßstab zukommen. Vgl. Röd, Wolfgang: *Benedictus des Spinoza*, a.a.O., S. 67.

⁵¹ Bartuschat, Wolfgang: *Spinozas Theorie des Menschen*, a.a.O., S. 99.

⁵² Entgegen der Übersetzung von Jakob Stern, der ich in weiten Teilen folge, und mit Bartuschat nenne ich die zweite Gattung der Erkenntnis Verstand. Stern übersetzt sie als Vernunft, doch für die Fähigkeiten, die ihr zugeschrieben werden, scheint mir der Begriff weniger passend als der des Verstandes. Unter Vernunft verstehe ich die Einheit von zweiter und dritter Erkenntnisgattung, die Spinoza in Teilen der *Ethik* als die Arten adäquater Erkenntnis ununterschieden zusammenfasst. Die Begriffe haben hier aber offenkundig nicht die Bedeutung, die ihnen durch Kant verliehen wurde.

⁵³ Ich verstehe unter den verschiedenen Erkenntnisarten verschiedene Fähigkeiten eines ‚Geistes‘, die nicht substantiell verschieden sind.

⁵⁴ Vgl. Lloyd, Genevieve: *Spinoza and the Ethics*, a.a.O., S. 58.

schieden oder falsch aufeinander bezogen (IIL49Anm.). Sie können durch Verstandes-tätigkeit aufgeklärt werden. Indem der Verstand die unendlichen Modi erkennt, die sowohl im Ganzen wie im Einzelnen als Gesetzmäßigkeiten wirksam sind, kann er Erkenntnisse jenseits der Kontingenzen der einzelnen Körper und Ideen in ihren konkreten weltlichen Verhältnissen, damit adäquate Ideen, hervorbringen. (IIL38)⁵⁵ Zu dieser Erkenntnis gelangt der Verstand durch die ihm eigene Tätigkeit, „mehrere Dinge zugleich [zu] betrachten“ und damit „Übereinstimmungen, Unterschiede und Gegensätze an ihnen zu verstehen“ (IIL30Anm.). Was wir mit dem Verstand nicht erkennen, ist das je Spezifische eines jeden Einzelnen. Das kann die dritte Gattung der Erkenntnis, die intuitive Erkenntnis leisten, die die essentielle Ursache der Dinge erfasst und damit in jedem Ding und jeder Idee auch Gott begreift. Die dritte Art der Erkenntnis folgt aus der zweiten, indem sie von deren Erkenntnissen „des formalen Wesens einiger Attribute Gottes“ aus weitergeht und zur „adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge“ (IIL40Anm.2) gelangt. Diese Erkenntnis ist nichts anderes als die Idee Gottes, ‚der‘ Ursache aller Dinge ist. Wir ‚haben‘ immer schon die Idee Gottes, denn sie ist in allen unseren Ideen enthalten. Eine Idee ist, wie alle endlichen und unendlichen Dinge, nach Spinoza nur über ihre Ursache zu erkennen; da Gott (immanente) Ursache aller Dinge ist, ist seine Idee schon präsent, wenn wir etwas begreifen (IIL45).

Durch den Verstand erkennen wir Ideen und ausgedehnte Dinge als endliche Modi in ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit, also die Verhältnisse, in denen sie stehen. Das heißt, dass der Verstand die Ideen, die wir aus der Vorstellung gewinnen, in ein anderes Licht rückt, wenn er aufzeigt, dass sie keine Repräsentationen der ausgedehnten Dinge, sondern in ihrer Entstehung mit diesen gleichursprünglich sind. Er zeigt somit auch auf, dass sie nur in Beziehung zu anderen Ideen stehen und dennoch eine wahre Idee notwendig mit ihrem Objekt übereinstimmt, weil beide Expressionen Gottes unter verschiedenen Attributen sind. Im zweiten Teil der *Ethik* definiert Spinoza daher die adäquate Idee über interne Bestimmungen, unabhängig von ihrer Beziehung zum Objekt (IIDef.4), wohingegen er im ersten Teil die wahre Idee über ihre Übereinstimmung mit ihrem Gegenstand axiomatisch einführt (IAx.6). Dieses unhintergehbare Verhältnis der Idee zu ihrem Gegenstand ist nicht aufgehoben, es kann nur nicht Kriterium der Wahrheit sein, da wir keinen Zugang zu dem Gegenstand haben, der nicht Idee wäre.⁵⁶ Indem

⁵⁵ Vgl. Bartuschat, Wolfgang: Spinozas Theorie des Menschen, a.a.O., S. 125.

⁵⁶ „Zwischen einer wahren und einer adäquaten Idee erkenne ich keinen anderen Unterschied als den, dass sich das Wort ‚wahr‘ nur auf die Übereinstimmung mit ihrem Ideat bezieht, das Wort ‚adäquat‘ dagegen auf die Natur der Idee an sich selbst.“ 60. Brief, in: Spinoza, Baruch de: Briefwechsel, a.a.O.

die wahren Ideen sowohl die Gründe für die inadäquaten Ideen als auch ihre eigenen Entstehungsbedingungen aufzeigen können, sind sie „Norm ihrer selbst und des Falschen“ (III43Anm.).

Spinoza führt zwar im zweiten Teil der *Ethik* die Gattungen der Erkenntnis ein, doch weder klärt er ihr Verhältnis untereinander, noch zeigt er auf, wie der Weg von der einen zur anderen für den Menschen verläuft. Sie werden hier lediglich im Bezug auf die Substanz unterschieden und auch die Inhalte, die sie konkret begreifen können, werden nicht expliziert. Bartuschat spricht daher von einer „Typologie der Erkenntnisarten“⁵⁷. Die Reihenfolge, in der die Erkenntnisarten eingeführt werden, ist bezeichnend. Die *Imaginatio* ist die alltägliche, Weltorientierung ermöglichende Form des Erkennens und ihr widmet Spinoza die meiste Aufmerksamkeit. Sie wird in ihrer Funktionsweise erklärt und ist notwendig für das Verständnis des folgenden dritten Teils, während der Verstand im vierten und die intuitive Erkenntnis im fünften Teil erneut aufgenommen werden. Sie zeigen den Weg der Befreiung der Menschen aus den unmittelbaren Verhältnissen an, in die sie notwendig unfrei hineingeboren werden und in denen sie nicht nur ihre Welt, sondern auch ihre Stellung in ihr und ihre Verhältnisse sowohl zum Ganzen als auch zu Einzelnen in einer Art missverstehen, die ihnen dauerhaftes Glück verunmöglicht. Für die Interpretation der *Ethik* in ihrer Grundintention ist es besonders wichtig, welcher Stellenwert der ersten Art der Erkenntnis eingeräumt wird. Eine häufige Lesart sieht in ihr lediglich den Grund des Irrtums und damit des Leidens. Inwiefern sie auch Potenziale birgt und die zwei weiteren Arten der Erkenntnis ihr etwas schulden, gilt es aber ebenfalls in den Blick zu bekommen. Hierbei ist vor allem unklar, inwiefern der Verstand nicht auf die *Imaginatio* zurückgreifen muss, um bestimmte Objekte zu haben, ob es Objekte gibt, die wir nur durch die *Imaginatio* begreifen können und inwiefern der Verstand praxisrelevante Erkenntnisse hervorbringen kann. Darauf komme ich später wieder zurück, wenn die Beziehung der Erkenntnisarten zueinander klarer wird.

1. Kritik des freien Willens: als Begrenzung des Denkens

Hatte er die Willensfreiheit Gottes als eine Unterscheidung in gedachte und verwirklichte Gegenstände bereits abgelehnt, so lehnt Spinoza nun die Willensfreiheit des Menschen als Unterscheidung in gedachte und als wahr affirmierte Gegenstände ab. Es werden weitere Kritiken der Illusion eines unbedingten, absoluten Willens folgen,

⁵⁷ Bartuschat, Wolfgang: Spinozas Theorie des Menschen, a.a.O., S. 124.

die auf andere Aspekte abzielen. Hier ist es vor allem Descartes' Theorie des Irrtums, die von Spinoza zurückgewiesen wird.⁵⁸ In dem oben bereits erwähnten Brief von 1661 nennt Spinoza als den zweiten und dritten Irrtum Descartes', dass er „die wahre Natur des menschlichen Geistes“ und „die wahre Ursache des Irrtums“ nicht richtig erfasst habe.⁵⁹ Für Descartes liegt dem Irrtum ein Überschreiten der Grenzen des Verstandes durch den Willen zugrunde.⁶⁰ Der unbegrenzte Wille könne sich über die natürliche Erkenntnis hinweg setzen und unsinnige Gedanken hervorbringen. Daher liegt für Descartes auch der Weg zur wahren Erkenntnis in einer Begrenzung des Willens, in einer methodischen Selbstbeschränkung, die den Irrtum ausschließen soll, statt zu versuchen ihn zu verstehen. Die Affirmation eines Gedankens soll zurückgehalten werden. Für Spinoza aber „ist Urteilen ein integraler Bestandteil des Akts der Ideenbildung, kein zweiter, ihm hinzugefügter Akt.“⁶¹ Er kritisiert „diejenigen, die glauben, die Ideen bestünden in Bildern“ und sie könnten sie betrachten „wie stumme Gemälde an einer Tafel“, die also nicht verstehen, „dass die Idee, insofern sie Idee ist, eine Bejahung oder Verneinung in sich schließt“ (IIL49Anm.). Wahrnehmung und Denken sind nach Spinoza nicht kontemplativ, sondern engagiert, das Subjekt ist von ihnen betroffen und mit ihnen geht das Urteil über sie einher.

Spinoza steht der Trennung in Willensakte und Erkenntnisakte entgegen, wenn er es ablehnt, von Ideen auszugehen, die erst noch einer Bejahung oder Verneinung im zweiten Schritt bedürften, um im Menschen wirksam zu werden. Vielmehr drängen sie sich mit einer ihnen eigenen Kraft auf, stehen im Wechselverhältnis des Individuums mit den Ideen und in einem Kräfteverhältnis auch zu anderen Ideen. So wird eine Idee auch nicht durch einen bloßen Willensakt vertrieben, wird selbst dann nicht, wenn sie als Vorurteil oder in ihrem Widerspruch zu einer als wahr erkannten Idee gewusst wird, einfach verschwinden. Erst wenn eine andere Idee sie verdrängen kann, weil sie an Stärke gewinnt, muss sie verblassen. So ist die Affirmation oder Negation einer Idee, die Descartes als von ihr verschiedenen Willensakt ausmacht, für Spinoza der Idee immanent. Und so kann er sagen, dass der Willensakt „nichts anderes ist als die Idee“ und Wille und Verstand „ein und dasselbe“ sind (IIL 49Bew. & Zusatz). Eine Idee ist also mit einer Macht zu existieren ausgestattet, auch ein Modus und Einzelding in dem

⁵⁸ Vgl. Lloyd, Genevieve: Spinoza and the Ethics, a.a.O., S. 68.

⁵⁹ 2. Brief, in: Spinoza, Baruch de: Briefwechsel, a.a.O.

⁶⁰ Vgl. Descartes, René: Meditationen über die Erste Philosophie (herausgegeben und übersetzt von Gerhart Schmidt), Stuttgart 1986, 4. Meditation

⁶¹ Yovel, Yirmiyahu: Spinoza, a.a.O., S.267.

Sinne, dass sie sowohl aus anderen Ideen hervorgeht, anderen Ideen Widerstand leisten kann, und von anderen Ideen verdrängt oder ganz negiert werden kann.

Nach Spinoza kann eine Theorie der Erkenntnis (als Theorie der Methode, die zu wahrer Erkenntnis führt) nicht rein a priori formuliert werden.⁶² Um zu wahren Erkenntnissen zu gelangen, bedarf es einer wahren Idee, deren Wahrheitskriterium nicht außerhalb ihrer selbst zu finden ist. Die Wahrheit ist ihr immanent, sie muss als Evidenz mit der Idee in eins gehen, so dass wer eine wahre Idee hat, um ihre Wahrheit weiß (III,43).

3. Teil: Ein Mensch aus Körper und Geist, getrieben von Affekten

Handelt der zweite Teil der *Ethik* vom menschlichen Geist und dessen Fähigkeiten der Erkenntnis und legt in der Typologie der Erkenntnisarten vor allem die erste Art, die Imaginatio, durch die wir lediglich zu inadäquaten Ideen gelangen, dar, so wird nun das praktische Leben der Menschen in den Blick genommen. Dass diese Darstellung ganz im Sinne einer Ethik darauf abzielt, den Menschen den ihnen möglichen Weg zu einem freien und glücklichen Leben anzuzeigen, versichert uns Spinoza am Ende des zweiten Teils, wenn er darlegt, „wie nützlich diese Lehre für das praktische Leben ist“ (II,49Anm.). Die Möglichkeiten der Freiheit müssen aber aus der ursprünglichen Bedingtheit und Unfreiheit des menschlichen Lebens heraus entwickelt werden,⁶³ denn die Menschen werden nicht frei geboren und die Freiheit ist nicht schon in ihnen, bevor sie sie vollziehen. So beginnt Spinoza im dritten Teil die Darstellung des Lebens der Menschen in ihrer Affektstruktur, die maßgeblich durch die inadäquaten Vorstellungen der Imaginatio bestimmt ist, die sie sich von den Dingen und sich selbst machen. Es ist dies das leidende Leben, in dem die Menschen den Dingen ohne weiteres Verständnis in ihrer Zufälligkeit ausgesetzt sind und aus dem sie sich als Handelnde emanzipieren müssen, wollen sie einem beständigen Glück näher kommen. Der dritte Teil beginnt mit der Einführung der Perspektive, unter der Spinoza die Affekte betrachtet. Er will sie „gerade so betrachten, als handelte es sich um Linien, Flächen oder Körper“ (III, Vorwort). Anstatt „den Menschen wie einen Staat im Staate“ (ebd.) zu betrachten, was Spinoza allen seinen Vorgängern gleichermaßen vorwirft, wird er ihn als Teil der

⁶² ebd., S. 268.

⁶³ Vgl. Bartuschat, Wolfgang: Spinozas Theorie des Menschen, a.a.O., S. 126.

Natur behandeln, dessen Unvernunft dennoch vernünftig untersucht und dargestellt werden kann. Auch dem unvernünftigen Leben liegt eine Ordnung der Gesetzmäßigkeiten der menschlichen Affekte zugrunde, die zwar in der Vielfalt der Phänome ebenso unendlich ist, wie die Verfassungen der Menschen und die Situationen, in denen sie sich finden, die in ihrer Grundstruktur zu begreifen aber dennoch möglich ist.

2. Kritik des freien Willens: als Ursache von Handlungen

Während Descartes in den *Passions de l'Ame*⁶⁴ die Beherrschung der Affekte als den Weg der Befreiung ansieht, also der Wille für ihn das treibende Moment der Emanzipation des Menschen ist, ist für Spinoza, der im Willen lediglich das Bewusstsein der affektiven Haltung eines Menschen sieht, vernünftige Erkenntnis der Weg, sich vom Leben in Knechtschaft zu befreien.⁶⁵ Dem Irrtum, der Wille sei eine eigenständige geistige Fähigkeit, die den Menschen in seinen Taten lenkt und sich dabei gegen Affekte richten muss, die ihn in eine andere Richtung treiben könnten, setzt Spinoza entgegen, jeder lenke „alles gemäß seinem Affekt“, ohne Einschränkung (IIIL2Anm.). So steht am Beginn des dritten Teils der *Ethik* erneut eine Kritik der Illusion des freien Willens, diesmal in Hinsicht auf die Handlungstheorie, die an sie anschließt. Wie nicht anders zu erwarten, kann der Geist weder den Körper, noch der Körper den Geist direkt kausal zum Handeln bestimmen (IIIL2). Die Vorstellung, dass eine Handlung die körperliche Ausführung eines geistigen Beschlusses sei, muss damit zurückgewiesen werden. Spinoza erklärt nun, „dass die Menschen nur darum glauben, sie wären frei, weil sie sich ihrer Handlungen bewusst, der Ursachen aber, von denen sie bestimmt werden, unkundig sind.“ (IIIL2Anm.) Das ist die Illusion des freien Willens. Er legt in einer Reihe von Beispielen dar, inwiefern die Vorstellung vom Vorrang des geistigen Beschlusses über die körperliche Ausführung fragwürdig ist. Eines der bedenkenswerten Argumente, die er anführt und auf das ich noch zurückkommen werde, ist, dass wir nichts aussprechen können, dessen wir uns nicht erinnern, was wir erinnern aber nicht in unserer Macht steht. Spinoza macht in der Erinnerung als der

⁶⁴ Descartes, René: Die Leidenschaften der Seele / Les passions de l'ame (herausgegeben und übersetzt von Klaus Hammacher), Hamburg 1996.

⁶⁵ Hier lässt sich die Fortführung stoischen Gedankenguts wiedererkennen, doch für Spinoza steht emanzipative Erkenntnis immer im Verhältnis zu der Welt, in der das Individuum sich vorfindet, und kann nicht alleine aus sich heraus stattfinden. Anders als die Stoiker, die durch Erkenntnis Affekte auflösen und zum Verschwinden bringen wollten, wird nach Spinoza ein Affekt immer nur durch einen anderen Affekt verdrängt oder abgelöst, so dass Erkenntnis eine affektive Ebene haben muss, um im Menschen zu Veränderungen der Handlungsweise zu führen.

Assoziationsfolge der Ideen körperlicher Ereignisse etwas aus, worüber wir nicht durch den Willen verfügen können (ebd.).

Spinoza führt hier nun sehr selbstverständlich und scheinbar in der Annahme, das schon früher getan zu haben, ein, dass „Geist und Körper ein und dasselbe Ding sind“ (III L2 Anm.). Für uns ist das aber durchaus nicht selbstverständlich, wenn, wie ich es bisher behauptet habe, nicht geklärt ist, wie die Strukturierung der einen Substanz in mehrere Attribute auf der ontologischen Ebene und ihre Verwirklichung auf der modalen Ebene zu verstehen ist. Hier zumindest mutet die Unterscheidung in Attribute als eine rein durch die Augen des Betrachters, nämlich dessen Möglichkeiten, die Substanz zu begreifen, notwendige, also subjektive an, der gegenüber die Einheit der Substanz eigentlich ist. Da diese Lesart der Verhältnisbestimmung von Substanz und Attributen nun zum zweiten Mal, einmal im zweiten Teil der *Ethik*, einmal im dritten, Bestätigung erfährt, halte ich es für gerechtfertigt, davon auszugehen, dass die Unterscheidung der Attribute eine von zwei subjektiven Hinsichten auf dasselbe ist. Sie sind also nicht real unterschieden. Es gilt aber festzuhalten, dass sich auch im einzelnen Individuum über die Erkenntnis durch das eine Attribut nicht auf das andere schließen lässt. Damit ist Spinozas Theorie sowohl ein Monismus als auch Parallelismus⁶⁶ von Körper und Geist, der aber keinen Reduktionismus zulässt, weder des Geistigen auf das Körperliche noch umgekehrt.⁶⁷

Handeln und Leiden

Trotz der Ablehnung eines absolut freien Willens ist die zentrale Unterscheidung für Spinozas *Ethik* die in Handeln und Leiden. Der Unterschied zwischen unfreiem und freiem Dasein eines Menschen ist für Spinoza, wie auch für Descartes, durch den zwischen Leiden und Handeln bestimmt. Am Beginn des dritten Teils werden daher Handeln und Leiden definiert. Nach diesen Definitionen handeln Menschen (und andere ‚Dinge‘, die uns hier aber nicht interessieren müssen) dann, „wenn etwas in uns oder außer uns aus unserer Natur erfolgt, das durch sie allein klar und deutlich erkannt werden kann.“ (III Def.2) In ‚uns‘ geschehen Bewegung, Ideen und Affekte, außer uns die Wirkungen (ebenso dieser Art), die wir auf andere Dinge und Menschen haben. Ein Mensch ist die „adäquate Ursache“ einer Wirkungen auf sich oder andere, wenn diese Wirkung alleine durch ihn/sie selbst bestimmt werden kann (III Def.1). Dass dies selten oder gar nicht der Fall sein wird, ist absehbar, bedenkt man die komplexen Kausalzu-

⁶⁶ Deleuze, Gilles: Spinoza, a.a.O., S. 88f. sieht einen Parallelismus in Spinozas Geist-Körper-Verhältnis.

⁶⁷ Vgl. Röd, Wolfgang: Benedictus de Spinoza, a.a.O., S. 27.

sammenhänge, in denen alle Dinge, auch und gerade die Menschen, sich befinden. Sind aber die Menschen hier in ihrer Abhängigkeit von Gott als essentieller Ursache Thema, ist es für sie absolut ausgeschlossen, jemals als Handelnde betrachtet zu werden. Rainer Wiehl schließt hieraus, dass sie niemals dem Begriff des Handelns, wie ihn Spinoza definiert, gerecht werden können, somit menschliches Leben immer mehr oder weniger eines des Leidens, das Handeln dagegen Gott alleine vorbehalten sei.⁶⁸ Diese Kausalität muss aber nicht gemeint sein, denn es geht um die spezifische Freiheit der Menschen in ihrem weltlichen Zusammenhang und Spinoza benennt hier als adäquate Ursache für sich den einzelnen Menschen, ohne noch auf dessen essentielle Abhängigkeit von Gott zurückzuverweisen. Bartuschat ist, an diesen Gedanken anschließend, der Ansicht, es sei nur sinnvoll, von ‚leiden‘ zu sprechen, wenn damit die Negation eines grundsätzlich handlungsfähigen Individuums gemeint sei.⁶⁹ Doch auch in Hinblick auf die weltlichen Bezüge „leiden“ die Menschen wohl weit häufiger, als dass sie handeln, was Spinoza darüber bestimmt, dass etwas zwar in uns oder aus unserer Natur geschieht, wir davon aber „nur die partiale Ursache“ und das heißt nach der ersten Definition auch die „inadäquate“ Ursache sind (IIIDef.1 & 2). Aus diesem Kontext heraus ist es schwer vorzustellen, wie ein Handeln überhaupt aussehen könnte, da Menschen immer in einem Kontext agieren, der die Wirkungen ihres Verhaltens mit beeinflusst.

Es ist entscheidend, nicht voreilig weitreichende normative Konnotationen mit dem Begriff des ‚Leidens‘ zu verbinden. Etwas zu erleiden heißt zunächst nur, dass jemandem etwas widerfährt. Es kann durchaus auch ‚gute‘ Momente im ‚Erleiden‘ von etwas geben, ja es ist für Menschen dringend notwendig, ihre physische Reproduktion zu ‚erleiden‘, da sie niemals alleinige Ursache der Effekte sein können, die zum Beispiel Nahrung auf sie hat. Im Leiden gibt es also womöglich auch eine Vielzahl an Differenzierungen, die eventuell sogar ‚handelnd‘ beeinflusst werden können, aber dennoch erlitten werden.

Die Möglichkeit des Handelns führt Spinoza als die Möglichkeit adäquaten Erkennens ein: Indem der Geist adäquate Ideen hat, wird er als handelnd begriffen (IIIL3). Das wird einsichtig, wenn wir uns vergegenwärtigen, was die Entstehung adäquater von der inadäquater Ideen unterscheidet. Da inadäquate Ideen in der Imaginatio aus der Vorstellung des Körpers und damit aus den kontingenten Verhältnissen, in denen der Körper sich bewegt – das heißt aus den Verhältnissen des Körpers – und nicht aus den

⁶⁸ Vgl. Wiehl, Rainer: Die Vernunft in der menschlichen Unvernunft. Das Problem der Rationalität in Spinozas Affektenlehre, Hamburg 1983, S. 19.

⁶⁹ Bartuschat, Wolfgang: Spinozas Theorie des Menschen, a.a.O., S. 129.

genuin geistigen heraus entstehen, können sie nicht vom Geist her verstanden werden. Der Geist ist nicht ihre alleinige Ursache. Erkennt der Geist hingegen nach der zweiten Gattung der Erkenntnis, durch seine Verstandestätigkeit, dann folgen adäquate Ideen aus adäquaten Ideen. Er beginnt mit einer adäquaten Idee und entwickelt aus der Notwendigkeit des Denkens selbst weitere Ideen aus ihr. Damit ist der Geist selbst Ursache dieser Aktivität und folgt seinen eigenen Regeln. Diese Eigentätigkeit des Denkens wird zentral sein für die gesamte weitere Argumentation und von ihrer praktischen Relevanz wird abhängen, inwieweit Menschen (und nicht nur ihr Denken) frei sein können. Der dritte Teil befasst sich aber mit der Affektstruktur, die Menschen herausbilden, wenn sie maßgeblich durch die Imaginatio geleitet werden, daher komme ich erst bei der Darstellung des vierten Teils auf die Handlungsmöglichkeiten des Verstandes zurück.⁷⁰

Wir können hier den Freiheitsbegriff aus der Ontologie auf die Menschen übertragen, wenn frei sein für sie ebenso wenig wie für Gott bedeutet, unter verschiedenen Handlungsoptionen wählen zu können, sondern sich in ihrem Handeln zu verwirklichen, ohne von einer äußeren Ursache darin beeinträchtigt zu werden (IDef.7).

Die Perspektive auf Individuen hat sich nun verändert, insofern sie als Ursache von Wirkungen begriffen werden und somit als ‚Einzeldinge‘, wie sie bereits im zweiten Teil definiert wurden. Hier wird aber nicht der Körper, sondern der Geist als Einzelding eingeführt. Die Beschreibung als Einzelding, also als Ursache von Wirkungen, ist aber weiterhin eine der Erfahrung äußerliche Beschreibung, wenn sich ein ‚Einzelding‘ nicht auch selbst als solches begreift, also ein Bewusstsein von sich selbst als tätigen hat oder anderweitig eine Form der Reflexivität, durch die es diese Tätigkeit auf sich zurückbezieht. Bartuschat hält eine erkennende Rückwendung auf sich selbst für die notwendige Bedingung des Handelns, weil nur so die äußeren Ursachen adäquat auf dieses bezogen und sich danach ausgerichtet werden könne.⁷¹ Ich bin nicht so überzeugt, dass dies nötig ist, doch sicher muss die/der Einzelne eine eigene Dimension als wirkende haben, also mehr sein, als nur eine Substruktur des Ganzen, die zwar in sich betrachtet werden kann, aber keine eigene Macht hat, sich selbst in dieser Welt (als solche) zu bestätigen und zu verwirklichen. Sonst wäre Hegels Kritik an Spinoza be-

⁷⁰ Ein genuin körperliches Handeln wird von Spinoza nicht benannt und die weiteren Ausführungen folgen maßgeblich der Perspektive auf den Geist. Dennoch sagt Spinoza an keiner Stelle, das Handeln sei dem Geist vorbehalten. Da Handeln und Leiden als die zwei Pole eines Kontinuums gedacht werden, die Menschen letztlich immer mehr oder weniger ‚leiden‘, sollte keine Opposition eines leidenden Körpers zu einem handelnden Geist angenommen werden. Eine solche Interpretation würde sicher Spinozas Anliegen verfehlen.

⁷¹ Bartuschat, Wolfgang: Spinozas Theorie des Menschen, a.a.O., S. 141f.

rechtigt, er löse alles in Gott auf, indem das Einzelne kein ‚Fürsichsein‘ hat.⁷² Ob dieses aber in der völligen Transparenz des eigenen Selbst im Handeln bestehen muss, ist eine andere Frage. Mit dem Conatus wird eine reflexive Struktur im Menschen eingeführt.

Der Conatus des Menschen

Mit dem *Conatus* führt Spinoza ein Streben ein, das als Wirkursache begriffen wird und das ein Bewusstsein seiner selbst haben kann. Der Conatus kommt nach Spinoza jedem ‚Ding‘ zu, indem es „strebt, soviel an ihm liegt, in seinem Sein zu verharren“ (IIIL6). Ebenso wie die Existenz der Modi wird auch der Conatus ohne Verweis auf die Ontologie eingeführt, das heißt nicht aus ihr abgeleitet. Dennoch ist der Conatus im ersten Teil der *Ethik*, in der Beschreibung der Modi, bereits angelegt.⁷³ In diesem recht unmittelbar eingeführten, für die *Ethik* zentralen Begriff kommen zwei Momente zusammen. Zum einen ist der Conatus das Wesen eines jeden Modus insofern er eine Expression der göttlichen Macht ist, die in nichts weiter besteht, als in der Macht, Wirkungen hervor zu bringen (IIIL6Bew.); außerdem ist er die Affirmation eines Dinges durch sich selbst. Ebenso wie eine Idee ihre Affirmation immanent mit sich bringt, gilt das auch für jeden anderen Modus. Der Conatus ist das aktuelle Sein oder Wesen eines jeden Dinges (res) (IIIL7), er ist zukunfts offen, da er reine Affirmation ist, trägt in sich also keine Negation seiner selbst, kann insofern auch nicht durch sich selbst zu existieren aufhören oder sich in seinem Sein verändern (IIIL8). Der Conatus wird häufig missverstanden als eine abstrakte, in allen Dingen gleiche Macht, doch ist er das ganz spezifische, sowohl quantitativ als auch qualitativ einzigartige Streben eines Individuums und ist mit den zeitlichen Prozessen, denen es unterworfen ist, auch veränderbar. Inwiefern der Conatus ein rein konservatives Streben ist, weil er auf ‚Selbsterhalt‘ aus ist, und inwiefern er gerade darin ein Streben auf Anderes und auf eine Erweiterung seiner selbst hin ist, muss diskutiert werden. Da die Menschen sich nur erhalten können, wenn sie anderes integrieren, ist der Conatus keinesfalls rein defensiv. Es gilt aufzuzeigen, inwiefern er eine reflexive Struktur aufweist, die sich auf das ‚Selbst‘ zurückwendet.

⁷² Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke in 20 Bänden, Band 20, Frankfurt am Main 1993, S. 185; Röd stimmt auch heute noch Hegels Lesart der *Ethik* zu und meint, „[d]er geometrische Geist [führe] zur Abwertung des individuellen Endlichen“. Röd, Wolfgang: *Benedictus de Spinoza*, a.a.O., S. 263.

⁷³ Bartschat nennt diese Art der Einführung „die nichtbeweisbare Annahme der Selbständigkeit des Singulären“. Bartschat, Wolfgang: *Spinozas Theorie des Menschen*, a.a.O., S. 134.

Der Conatus kann sowohl auf den Körper als auch den Geist bezogen werden. Spinoza bezieht sich in den Lehrsätzen vorwiegend auf den Geist, dennoch wird von ihm in den Begrifflichkeiten auch der Körper in seinem Conatus aufgenommen. Womit eine newtonsche Mechanik für die Erfassung der Welt der Körper nicht zureichend ist, insbesondere für so komplexe und in sich dynamische, wie der des menschlichen Individuums. Denn es muss auch vom Körper gelten, dass er strebt, sich selbst zu erhalten, und dass er sich selbst affirmiert. Mit dem Conatus kommt der Körper also auch als ein Einzelding, nämlich als eine Wirkursache, in den Blick. Darüber hinaus kommt ihm darin ein reflexives Moment zu, wenn er sich in seinem Streben nach Selbsterhalt auf sich selbst zurückwendet.

Spinoza nennt den Conatus, auf den Geist alleine bezogen, den „Willen“. Das hatten wir bereits oben gesehen, wo der Wille nichts weiter war als ein Bewusstsein des eigenen geistigen Strebens. Auf Körper und Geist zugleich bezogen heißt er „Trieb“ und ist genau dann „das Wesen des Menschen selbst“⁷⁴ (IIL9Anm.). Der Conatus als eine Haltung eines Menschen in sowohl seinem/ihrem Körper als auch Geist kann wiederum Objekt einer Idee im menschlichen Geist sein, so wie wir es oben für jede Affektion gesehen haben. Daher führt Spinoza einen eigenen Begriff für das Streben (sowohl des Körpers als auch des Geistes) mit einem Bewusstsein um dieses Streben ein und nennt es „Begierde“ (cupiditas) (ebd.). Diese Begierde ist keine Selbsterkenntnis in dem Sinne, dass ein über die Zeit gleichbleibender Wesenskern erkannt würde; sie ist nur ein Wissen um das aktuelle Streben. Eine unmittelbare Erkenntnis des Selbst ist aber auch insofern nicht möglich, als dieses nur in seinen Äußerungen ist und damit in ständigem Vollzug.⁷⁵

Der Conatus steht in direkter Beziehung zu den Affektionen des Körpers, denn der Conatus ist unter ständigem Einfluss durch äußere Gegenstände, die ihn unterstützen oder einschränken. Er verwirklicht sich nur, insofern er in seine Äußerungen andere Dinge mit einbeziehen kann und ist in seinem Wesen davon abhängig, sie in einer Weise in seine Expressionen zu integrieren, die ihn erhält. Den Dingen, die ihm entgegenstehen, setzt er Widerstand entgegen. Wird der Körper in seinen Potenzialen, seinen Aktivitäten unterstützt, dann ist das nichts anderes als eine Stärkung seines Conatus. Ebenso verhält es sich für den Geist, wenn er in seinen Möglichkeiten, etwas

⁷⁴ Spinoza führt den Conatus als das Streben eines jeden ‚Dinges‘ ein, doch im Folgenden wird ausschließlich von den Menschen gehandelt und es bleibt offen, wie sich der menschliche zu den Conati anderer Dinge verhält.

⁷⁵ Vgl. Bartuschat, Wolfgang: Spinozas Theorie des Menschen, a.a.O., S. 142.

zu denken, also seinen Körper zu affirmieren, durch äußere oder innere Ursachen unterstützt wird. Die Idee einer Verminderung des körperlichen Tätigkeitsvermögens ist auch eine Verminderung des geistigen Tätigkeitsvermögens, da dieses nichts als die Idee ihres Objekts, also Affirmation des Körpers ist. (IIIL7) Solche Ideen erleidet der menschliche Geist ebenso, wie der Körper eine von ihm unkontrollierte Verminderung oder Stärkung durch äußere Umstände erleidet, insofern er nicht selbst adäquate, also nur Teilursache ist, sprich, indem anderes ihn beeinträchtigt. Der Geist reagiert auf körperliche Ereignisse, die sein Objekt sind, in einer genuin geistigen Art, nämlich mit Vorstellungen, die diese Ereignisse, sind sie ‚gut‘, erhalten und befördern, sind sie ‚schlecht‘, beenden oder ausschließen.⁷⁶ Handelnd kann der Geist nur genannt werden, insofern er darin adäquate Ideen hat. Das ist in der Imaginatio, wie wir wissen, nicht der Fall, die Ideen, die die Menschen sich von den Dingen und sich selbst machen, sind höchst inadäquat. Das heißt immer dann, wenn sie aufgrund von Vorstellungen, die sie aus der Imaginatio gewinnen, ihren Conatus in einer bestimmten Weise ausrichten, kann dieses Verhalten nicht als Handlung und damit auch nicht als frei bezeichnet werden.

Das Leben im Imaginären – Affekte⁷⁷

Menschen verspüren Lust (Laetitia) oder Unlust (Tristitia),⁷⁸ je nach dem, ob ihnen Unterstützung oder Schwächung widerfährt. Und so ist Lust „der Übergang des Menschen von geringerer zu größerer Vollkommenheit“ (IIIDef. d. Affekte 2) und Unlust „der Übergang des Menschen von größerer zu geringerer Vollkommenheit“ (IIIDef. d. Affekte 3). Lust und Unlust sind mit Begierde (ein Conatus inklusive der Idee seiner selbst) die drei primären Affekte, aus denen alle anderen, komplexeren Affekte entstehen (IIIL11Anm.). Die Begierde bezeichnet Spinoza in seinen ‚Definitionen der Affekte‘ auch als „des Menschen Wesen selbst, insofern es als durch irgendeine Affektion desselben zu einem Handeln bestimmt begriffen wird.“ (IIIDef. d. Affekte 1) Sie ist sein Wesen, insofern der Mensch nichts weiter ist, als sein Streben

⁷⁶ Die Begriffe ‚gut‘ und ‚schlecht‘ können hier immer nur bezogen auf den je betroffenen Conatus von Bedeutung sein und meinen nichts anderes, als dass jemand etwas begehrt und anstrebt, oder zu meiden sucht. (L.9, Anmerkung).

⁷⁷ Die Affekte aus der Imaginatio werden auch gerne als ‚Leidenschaften‘ übersetzt und das ist sicher richtig, wenn darüber nicht vergessen wird, dass sie nichts grundlegend anderes sind als die Affekte, die aus der Vernunft folgen. Spinoza spricht von Affekten, ‚die Leiden sind‘, oder von Affekten, ‚die wir erleiden‘.

⁷⁸ Wolfgang Bartuschat übersetzt (Otto Baensch folgend) ‚Freude‘ und ‚Trauer‘. Diese Begriffe scheinen mir zu komplex zu sein, insbesondere, da es Spinoza vornehmlich um ein Gefühl der Steigerung, respektive Minderung, des eigenen Tätigkeitsvermögens geht. Dennoch werde ich gelegentlich auch auf diese Begriffe zurückgreifen, weil Lust und Unlust oftmals sehr entfernt von Erfahrungen sind, die wir tatsächlich machen.

sich zu verwirklichen, ist aber auch immer schon in einer ganz bestimmten Weise gestimmt und verhält sich, da es sich in seiner Selbstaffirmation immer auch auf anderes richtet. Spinoza zieht nun aus dem natürlichen Streben des Geistes, sich zu erhalten, den Schluss, dass dieser, hat er die Idee einer Verminderung des Tätigkeitsvermögens des Körpers, eine diese Idee negierende Idee anstrebt, da mit der Verminderung des körperlichen auch die des geistigen Vermögens einhergeht. So gibt es im Geist eine Haltung gegen die vorgestellte Ursache der Verminderung des körperlichen Vermögens, eine Haltung, die Ideen, die diese vermeintliche, vorgestellte Ursache ausschließen, regelrecht sucht. Diese Abneigung, die der Geist angesichts den Körper in seiner Macht verneinender Dinge hat, ist es, was Spinoza Hass nennt: „Unlust, verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache“ (IIIIL13Anm.) Analog ist dann Liebe „Lust, verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache“ (ebd.), indem der Geist die Idee von etwas, das er als Ursache der Lust, das heißt der Vermehrung seines Tätigkeitsvermögens (sowohl des körperlichen als auch geistigen) vorstellt, zu erhalten bestrebt ist. So sind Liebe und Hass Primäraffekte verbunden mit der Vorstellung einer Ursache eben dieser Affekte. Diese Vorstellung gibt dem Affekt seine Richtung auf oder gegen die vermeintliche Ursache der Gestimmtheit des Conatus. Ein Affekt ist dann die Affektion, die Erregung unseres Körpers, durch die er positiv oder negativ in seinen Potenzialen beeinträchtigt wird, verbunden mit der Idee dieser Affektion und ihren Ursachen (IIIDef.3). Nicht alle Begegnungen mit etwas oder jemandem müssen folglich Affekte in uns hervorrufen, einige können uns auch in unserem Conatus unberührt lassen (IIIPostulat 1). Menschen beziehen sich in den Affekten auf ihre Affektionen, haben nicht nur ein Bewusstsein von ihnen, sondern auch eine Vorstellung von ihren Gründen und verhalten sich so mit den Affekten zu ihren Begegnungen mit den Dingen in der Welt. Ein Affekt ist dann aber – weit mehr als ein rein innerliches Empfinden – immer auch eine Art des Verhaltens, eine Art den Dingen zu begegnen und eine Gestimmtheit, die sich recht unmittelbar ausdrückt.⁷⁹ Übersetzungen in ‚Gefühl‘ oder ‚Emotion‘ sind nur passend, insofern sie keine Privatheit der Empfindung suggerieren und in sich die Dispositionierung der Betroffenen sowohl physisch als auch geistig zum Handeln mitbegreifen.

Wiehl spricht von einem „Imaginationsstreben“, das, wenn es Ideen affektiv besetzt und sich damit zu ihnen verhält, „im Dienste der Selbsterhaltung“ seiner Aufgabe „offensiv [nachkommt], indem es auf die Erweiterung der Daseins- und Wirkungsmächtigkeit des

⁷⁹ Vgl. Wiehl, Rainer: Die Vernunft in der menschlichen Unvernunft, a.a.O., S. 48.

jeweiligen Einzelwesens ‚Mensch‘ bedacht“⁸⁰ und damit, wie auch Bartuschat sagt, ein „produktives Vermögen“⁸¹ ist. Das Begehren der Menschen ist dann aber auch mehr als ein rein reaktives Verhalten, da es sich auf positiv vorgestellte Dinge richtet und sie (bewusst) anstrebt, Negatives hingegen zu vermeiden sucht. Ihre/seine Affekte spiegeln immer auch die individuelle Geschichte von jemandem wider, da sie davon abhängen, welche Macht er/sie zuvor in welchem Ausmaß ‚hatte‘, so dass sie/er nun in einer Situation eine Steigerung oder eine Verminderung als Lust oder Unlust erfährt.⁸²

Dieser Darstellung zufolge bezieht sich ein Mensch im Affekt auf sich selbst immer in dem Moment, in dem ihr/ihm eine Begegnung mit einem/r anderen widerfährt. Eine körperliche Erregung ist das erste Moment im Affekt, ihre geistige Behandlung das zweite. Die *Imaginatio* nimmt die Erregung in einem Kontext wahr, in dem sie ihr Sinn verleiht. Sie stellt sowohl den eigenen Körper, ein eigenes Selbst, als auch etwas fremdes vor, indem sie die Erregung des Körpers interpretiert. Die Reaktion auf die Erregung fällt zunächst geistig aus. Es wird mit Ab- oder Zuneigung reagiert und das heißt zugleich, dass ein geistiges Streben aktiv wird, das mit weiteren Vorstellungen an die vorgestellte Situation anschließt. Doch Vorstellungen haben eine physische Komponente und die Erregung des Geistes ist auch eine Erregung des Körpers, für den andere Eindrücke, andere physisch Erfahrungen präsent werden. Vermittelt über die *Imaginatio* findet im emotionalen Erleben also eine Affizierung des Menschen durch sich selbst statt. Zugleich erfährt sich ein Mensch in seinen/ihren Affekten und Begierden selbst. Der *Conatus* führt zwar keine intellektuelle Reflexivität ein, der Mensch erkennt sich nicht selbst, ist sich selbst nicht transparent und erkennt nicht ihr/sein ‚Selbst‘, aber der *Conatus* führt eine affektive Reflexivität ein. Menschen erfahren sich selbst in den eigenen Reaktionen auf Situationen. Die Vorstellungen, die sich jemand durch die Erfahrungen seiner/ihrer in der Interaktion mit anderen darüber bildet, wer sie/er ist, wirken sich wiederum auf zukünftige Erfahrungen aus.

Wie wir im Folgenden sehen, schließt sich die ganze Vorstellungswelt der Menschen mit Affekten zusammen. Da sie zu vielfältigen Assoziationen im Stande sind, die wirklichen Ursachen ihrer eigenen Affektionen und damit ihrer Affekte aber gar nicht kennen, sind sie hin und her gerissen von den Affekten, die sie mit Dingen und Menschen nur zufällig verbinden. Es kommt zu Assoziationen durch Ähnlichkeit

⁸⁰ ebd., S. 54; Beispiele der produktiven Macht der Affekte finden sich in Spinozas politischen Schriften.

⁸¹ Bartuschat, Wolfgang: Baruch de Spinoza, a.a.O., S. 113/114.

⁸² James, Susan: Power and Difference: Spinoza's Conception of Freedom, in: *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 4, Nr. 3, Oxford 1996, S. 211.

(IIIL16) oder durch situative Verbindungen zum Beispiel zweier gleichzeitiger Affektionen (IIIL14), so dass etwas „durch Akzidens Ursache der Lust und Unlust sein kann“ (IIL15), und es kommt zu ambivalenten Affekten, weil etwas jemanden in vielfältiger Weise affiziert oder zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich (IIIL17). Menschen haben Affekte, die sich auf vergangene und auf zukünftige Dinge richten und sie haben Affekte, (IIIL18) die mit dem Zustand der Dinge, die ihnen Lust oder Unlust bereiten, zusammenhängen (IIIL19ff.). So hängen sie an der Vorstellung dessen, was ihnen Freude bereitet, und fühlen weiter Freude, wenn sie etwas vorstellen, das es in seiner Existenz bestätigt, Trauer durch die Vorstellung von etwas, das es in seiner Existenz negiert. So fühlen sie aber auch Freude bei der Vorstellung der Zerstörung von etwas, das ein Geliebtes negiert.

All diese Affekte sind in ihrer Intensität variabel und stehen in vielfältigen Verhältnissen zueinander, in denen sie sich widersprechen oder verstärken. Es kommt nach Spinoza zu einer „Nachahmung der Affekte“, weil jemand, wenn ein Körper, der ihrem/seinem ähnlich ist, in einer bestimmten Art affiziert wird, auch ihren/seinen Körper von diesem Ding in ähnlicher Weise affiziert vorstellt (IIIL27 & Bew. & Anm.). Die Affekte anderen gegenüber lösen aber auch Affekte in ihnen aus und so erzeugt Hass Gegenhass (IIL40), Liebe das Streben nach Gegenliebe (IIIL33), Ähnlichkeit führt zu Mitleid (IIL21f.), Unterschiede unter den Ähnlichen zu Neid und Eifersucht (IIIL32Anm.). Daraus resultiert ein subtiles, intersubjektives Netz an Affekten, das auf der körperlichen Erfahrung von Anderem und Anderen und den (inadäquaten) Vorstellungen, mit denen wir diese Erfahrungen engstens verknüpfen, beruht und das jeder neuen Erfahrung immer schon vorausgeht und sie bedingt.⁸³

Das unvernünftige Geflecht der Affekte, in das die Menschen unmittelbar durch ihre imaginierten Zusammenhänge geraten, sorgt für Hass und Missgunst unter den Menschen. Dieser Kreislauf sich verstärkenden Hasses ist eine Potenzierung der Trauer aller Beteiligten (wenn auch nicht gleichermaßen), denn Hass ist nicht nur ein Affekt, den Menschen erleiden, indem sie ihr Leben unvernünftig gestalten, er vermindert auch ihr Tätigkeitsvermögen und hält sie davon ab, ihre Potenziale voll auszuleben. So wissen die Menschen in Spinozas Szenario letztlich nicht einmal, was gut und was schlecht für sie ist, da sie in dem Gewirr der Assoziationen, durch die sie die Affekte und damit ihre Vorstellungen und Urteile von den Dingen verknüpfen, Dinge erstreben,

⁸³ Spinoza stützt hierauf auch Hass und Liebe gegen ganze Gruppen wie ‚Klassen‘ und ‚Nationen‘, wenn durch Verallgemeinerung eine Gruppe aufgrund vermeintlicher Ähnlichkeit zur Ursache von Affekten erklärt wird. (L.46).

von denen sie regelmäßig enttäuscht werden, ohne notwendig die richtige Lehre daraus zu ziehen. Menschen erstreben in dieser unvernünftigen Lebensweise jeden Tag Dinge, von denen sie meinen (imaginieren), sie würden sie in ihrer Existenz bestärken und ihnen gut tun, und verhalten sich doch in Weisen, die sie traurig machen und ihnen schaden. Das alles ist natürlich nicht in ihrer alleinigen Kontrolle, da auch andere Menschen sich so unvernünftig verhalten, dass sie ihnen womöglich schaden, ohne es zu ‚wollen‘ und ohne selbst Nutzen daraus zu ziehen. Doch wer häufig Trauer erleidet, wird tatsächlich weniger Macht haben, wird dauerhaft in ihrem/seinem Wesen geschwächt sein, da Trauer Ausdruck der Verminderung ihres/seines Wesens als des Strebens nach Verwirklichung ist. Auch wenn wir keinen statischen Referenzpunkt haben, können wir doch sagen, dass es geringere und stärkere Conati geben kann und Menschen sich im Laufe eines Lebens auch in ihrer Potenzialität, das heißt in ihrer Handlungsmacht, verändern, je nachdem, was für Erfahrungen sie machen. Hinzu kommt noch die Betrachtung ihres eigenen Tätigkeitsvermögens, die, fällt sie immer negativ aus, zu einer dauerhaften Reue und Melancholie führen kann, so dass diese Grundgestimmtheit einen Menschen so stark leitet, dass Affekte, die ihr entgegenstehen, Widerstände erfahren, gegen die sie sich womöglich nicht durchzusetzen vermögen. Doch auch die Eigenliebe, die Menschen aus der Imaginatio gewinnen können, ist ein Leiden, da sie nicht aus der Betrachtung von Gemeinsamkeiten, sondern aus der Betrachtung ihrer Vorzüge in Differenz zu anderen, also gegen andere, folgt. Bartuschat spricht von einem „eingebildeten Selbst“, das ein Mensch im Streben unter den Gesetzen der Imaginatio herausbildet, denn es folgt aus einem Conatus, „den er sich bloß vorstellt“.⁸⁴

In der Imaginatio beziehen Menschen sich auf einander in der Illusion, sie alle seien absolut frei Handelnde, und urteilen so in voller Härte sowohl über ihr eigenes Verhalten, als auch über das anderer, sehen in ihnen und sich die unmittelbare und damit einzige Ursache ihres Leidens wie ihrer Freuden (IIIL49). Die Idee, die sie von sich selbst haben, wenn sie sich in ihrem Tätigkeitsvermögen betrachten, wird dann Affekte noch verstärken, indem sie sich an ihrer Freude erfreuen und ihre Trauer sich selbst übel nehmen. Aber auch ihr Hass gegen andere wird kaum stärker sein können, als wenn sie ihr Verhalten als unbedingt frei einschätzen. Hinzu kommt noch, dass sie, obwohl sie nicht begehren, was sie für gut halten, „sondern umgekehrt etwas für gut halten, weil sie es erstreben“ (IIIL9Anm.), doch versuchen, einander von ihrer

⁸⁴ Bartuschat, Wolfgang: Spinozas Theorie des Menschen, a.a.O., S. 152.

Lebensweise zu überzeugen, zugleich aber neidisch sind, wenn andere dann tatsächlich anstreben und besitzen, was sie ebenfalls begehren, aber nicht erreichen.

So verstricken sich die Menschen in ein kompliziertes Geflecht von Affekten, denen sie in ihrem Verhalten nachgehen (IIIL59Anm.), ohne sie selbst zu verstehen. Für Spinoza ergibt sich hieraus, „dass die Menschen von Natur zu Hass und Missgunst neigen“ (IIL55Anm.). Erst gegen Ende des dritten Teils führt Spinoza auch die Möglichkeit ein, affektiv zu *handeln*, das heißt etwas aus einem vernünftigen Affekt heraus zu begehren. Die vernünftigen Affekte rühren daher, dass der Geist „sich selbst und sein Tätigkeitsvermögen begreift“ (IIIL58Bew.). Alle Affekte, die aus der Vernunft herrühren, fallen für Spinoza somit unter die ‚Geisteskraft‘ (IIIL59Anm.). Wie es möglich ist aus Vernunft zu handeln und wie sich diese Begierden der Vernunft zu denen aus der Imaginatio verhalten, werden der vierte und fünfte Teil zeigen müssen.

4. Teil: Ein Leben in Knechtschaft

Der vierte Teil der *Ethik* ist konfus, wie Spinoza selbst im Anhang einräumt (IVAnhang). Die Lehrsätze werden nicht in thematischer Abfolge eingeführt, oft bleibt unklar, worauf Spinoza hinaus will. Röd sieht hier die geometrische Darstellungsweise an ihre Grenzen stoßen.⁸⁵ Ich denke, Spinoza wollte in diesem Teil ‚das Leben‘ im Vollzug behandeln und das ist tatsächlich eine schwierige Aufgabe. So schwingt das Buch hin und her zwischen den Potenzialen tugendhaften Handelns und den Grenzen, die ihm durch die Imaginatio gesteckt sind, zwischen den Schilderungen des ‚freien Menschen‘ und dem Leben in der unfreien Gesellschaft.

Beschreibt der dritte Teil die affektiven Strukturen als Naturphänomene, führt der vierte eine normative Perspektive ein, auf deren Grundlage wir einen anderen Umgang mit unseren Affekten üben sollten, als es der uns naheliegendste, unvernünftige ist. Spinoza hat im dritten Teil eingeführt, ‚gut‘ sei für uns das, was wir begehren (IIIL9Anm.). Er führt nun einen anderen Begriff des Guten ein, der unsere subjektive Perspektive auf die Dinge mit einer vernünftigen konfrontiert. Dass diese Vernunft uns in unserem affektiven Streben äußerlich bleibt, solange wir nicht selbst durch sie in unseren Ideen bestimmt werden, ist ihm dabei offenkundig bewusst, da ein Affekt durch nichts anderes als einen anderen Affekt zu beeinflussen ist (IVL7), das bloße Sollen einer rein

⁸⁵ Vgl. Röd, Wolfgang: *Benedictus des Spinoza*, a.a.O., S. 51.

intellektuellen Vernunft ihn also gar nicht trifft. So steht diese Einführung der vernünftigen Perspektive auf die Affekte auch weiterhin unter dem Titel: „Über die menschliche Knechtschaft und die Macht der Affekte“, ist also durchaus noch nicht der Aufweis des Weges aus der Knechtschaft, sondern vielmehr der Knechtschaft selbst, indem sie mit den Potenzialen konfrontiert wird, die ein Leben nach der Vernunft uns bieten könnte. Dass wir der Vernunft ebenso natürlich fähig sind, wie der Leitung unter der Imaginatio, also keine mehr oder weniger unserer Natur entspricht oder widerstrebt, ist auch ausgemacht (IVL18Anm.), da Spinoza nicht zwischen einer transzendenten Vernunft und einer zur Immanenz verurteilten Natur, und damit auch nicht einen Vernunftmenschen von einem Naturmenschen unterscheidet, vielmehr verschiedene Vermögen und Potenziale aufzeigt, die er vorfindet. Die Frage ist daher vielmehr, inwiefern der Verstand⁸⁶ praktisch sein kann. Spinoza leitet die Formulierung seines normativen Maßstabes mit einer Zurückweisung der allgemeinen Vorstellung ein, er sei in der Natur zu finden. Es ist in der Natur nichts mehr oder weniger vollkommen, da es keine Zwecke gibt, die den Dingen transzendent wären, da es auch nichts Potenzielles gibt, das nicht verwirklicht wäre. Es sind lediglich die Ideen der Menschen und ihre Vorstellungen davon, wie etwas sein sollte, die ihnen durch das Vergleichen der Dinge erlauben, sie zu beurteilen. Auf dieser Grundlage führt Spinoza *seine* „Idee des Menschen“ ein, die er uns „als Musterbild der menschlichen Natur“ vor Augen halten wird, vor dem er die Dinge, die als Mittel zur Annäherung dienen, ‚gut‘ und die, durch die wir uns von ihm entfernen, ‚schlecht‘ nennen will (IVVorwort). Ebenso soll sich die Vollkommenheit eines Menschen graduell an diesem Musterbild bemessen lassen. Der Unterschied zum subjektivistischen Begriff vom Guten ist nun, dass Spinoza eine Perspektive jenseits der Conati der Einzelnen und ihrer Imaginationen und Affekte einnimmt, aus der er mit Gewissheit sagen kann, was tatsächlich dem jeweiligen Individuum zur Steigerung seines oder ihres Tätigkeitsvermögens beiträgt und damit ihren/seinen Conatus in seinem Selbsterhaltungstrieb ‚vervollkommnet‘. Dieser Anspruch erstaunt nicht schlecht, wenn man bedenkt, dass jeder Conatus ganz individuell ist und aus nichts als seinem aktuellen Streben selbst besteht, daher allgemeine Aussagen zunächst nicht sinnvoll erscheinen. Doch Spinoza kann auf der Grundlage der Funktionsweise der Affekte einige Aussagen treffen, die für alle Menschen gelten,

⁸⁶ Spinoza geht es um eine *vernünftige* Lebensweise, zu der die *Verstandesfähigkeiten* zwar etwas beitragen können, aber auch die Erkenntnisse der dritten Gattung und die Imaginatio. Nach wie vor bezeichne ich mit Vernunft zweite und dritte Gattung der Erkenntnis undifferenziert. ‚Vernünftig‘ ist etwas aber nicht einfach, wenn es standesgemäß ist, sondern wenn es gut für die Menschen ist.

sofern sie danach streben, sich selbst zu erhalten, und inwieweit diese Selbsterhaltung gelingt, ist der Maßstab, an dem Spinoza die Affekte misst. Dazu bedarf es keiner Vorstellung davon, was dieses Selbst ist, wenn das ‚Erhalten‘ in der Verwirklichung des jeweils aktuellen Wesens als Steigerung der eigenen Möglichkeiten gedacht wird. Das heißt als Maßstab gilt es dann so viel zu handeln wie möglich, möglichst aus sich heraus sich und andere zu affizieren und nicht durch Umstände, die dem eigenen Conatus fremd sind oder sogar entgegenstehen. Um das aufzuzeigen, wird es nötig sein, zu sehen, „was die Vernunft im Bezähmen der Affekte vermag und nicht vermag“. Zunächst will Spinoza allerdings „nur das menschliche Unvermögen behandeln“ (IVL18Anm.).

Alle Menschen leiden notwendig

In den ersten achtzehn Lehrsätzen zeigt Spinoza auf, „weshalb die Menschen die Vorschriften der Vernunft nicht befolgen.“ (IVL18Anm.) Zunächst erklärt er, dass „die wahre Erkenntnis des Guten und Schlechten“ auf unsere Affekte und damit auf unser Verhalten keinen Einfluss hat, „insofern sie wahr ist (...) sondern nur, insofern sie als Affekt betrachtet wird.“ (IVL14) Das ist analog zur Idee zu verstehen, die in sich ebenfalls kein Positives hat, das für unwahr zu erklären wäre um die Idee zum Verschwinden zu bringen. Die Affekte sind nur in ihrer Positivität und können nur durch einen anderen Affekt, der ihnen entgegen tritt und mächtiger ist, verdrängt werden. Sie lösen sich nicht einfach durch Erkenntnis auf. Das heißt es gibt keine Affekte, die nur Illusion wären, keine ‚falschen Affekte‘, es gibt nur Affekte, die die Menschen in eine Richtung streben lassen, die ihr ‚eigentliches‘ Ziel aufgrund von Unwissenheit verfehlt, nämlich den Menschen in seinem Sein zu stärken. Wenn adäquate Erkenntnis Affekte hervorbringen oder verändern kann, ist das die einzige Ebene, auf der Erkenntnis ethische Relevanz hat, auf der sie zum praktischen Lebensvollzug etwas beitragen kann. Wie der Verstand Affekte hervorbringen oder verändern kann, ist also die zentrale noch zu klärende Frage. Noch bevor er dargelegt hat, wie die vernünftigen Affekte entstehen, erklärt Spinoza, inwiefern sie durch unvernünftige verdrängt werden können: Affekte, die aus dem Verstand entspringen, damit aus dem eigenen Vermögen eines Menschen alleine stammen (und sie/er genau daher in ihnen handelt und nicht leidet), sind gegenüber Affekten, die aus dem weit größeren Vermögen einer äußeren Ursache entspringen, unterlegen (IVL15). Das ist einsichtig, da es vieles in der Welt gibt, dessen Macht die jeder/jedes Einzelnen übertrifft (IVL3). So kann jemandem ein erlittener Affekt „hart-

näckig anhaften“ (IVL6), weil seine Ursache (ein ihr/ihm fremder Gegenstand) so stark ist, dass die aktiven Affekte, die sie/er aus dem Verstand gewinnt, nicht gegen sie ankommen. Entsprechend wird auch die Begierde, die mit diesen Affekten einhergeht, nicht dem Verstand, sondern der Imaginatio folgen (IVL15). Begierden aufgrund von Verstandesaffekten können aber auch gegenüber den Begierden aufgrund von Affekten aus der Imaginatio an Durchsetzungskraft zurückbleiben, insofern Affekte aus dem Verstand sich womöglich auf zeitlich weiter Entferntes richten, Affekte in der Gegenwart aber eine größere Macht über Menschen haben (IVL16), die Affekte der Imaginatio also aus ihrer Unmittelbarkeit schöpfen, während Affekte aus dem Verstand eine weitere Perspektive eröffnen. Dass dem so ist, erklärt Spinozas Verständnis von der Verstandeserkenntnis. Denn „[a]lles, was der Geist unter der Leitung der Vernunft begreift, begreift er unter demselben Gesichtspunkt der Ewigkeit oder Notwendigkeit“ (IVL62Bew.). Das heißt letztlich begreift der Verstand Dinge nur in ihrem allgemeinen Zusammenhang, nicht aber in ihrer konkreten Situiertheit. Der Verstand kann Zeitlichkeit nicht begreifen, er erkennt alles in seiner strukturellen Notwendigkeit. So wird der Mensch unter der Leitung des Verstandes von den Dingen gleichermaßen affiziert und er wird unabhängig davon, ob sie gegenwärtig oder zukünftig sind, das größere dem kleineren Gut vorziehen und Übel abzuwenden bestrebt sein (IVL66). Doch können wir, wie Spinoza sagt „von der Dauer der Dinge nur eine sehr inadäquate Erkenntnis haben, und deshalb bestimmen wir auch die zeitliche Existenz der Dinge durch die bloße Vorstellung“ (IVL62Anm.). Spinoza sagt es hier ganz explizit, so kommt es, „dass die wahre Erkenntnis des Guten und Schlechten, die wir haben, nur eine abstrakte und universale ist und dass das Urteil, das wir über die Ordnung der Dinge und die Verknüpfung der Ursachen bilden, um bestimmen zu können, was in der Gegenwart gut oder schlecht für uns ist, mehr ein imaginäres als ein reales ist.“ (ebd.) Und so kann es auch nicht mehr verwundern, dass jemand ein gegenwärtiges Gut einem höheren zukünftigen doch vorzieht, oder ein zukünftiges Übel, das aus ihm erwächst, nicht genügend ins Gewicht fällt, so dass sie/er es doch erstrebt. (IVL16) Dass dieses Verhalten unvernünftig ist, weil wir doch unter der Leitung der Vernunft „von zwei Gütern das größere und von zwei Übeln das kleinere wählen“ (IVL65), wird jederR einsehen. Spinoza erklärt aber, inwiefern der Verstand strukturell machtlos ist, in solchen Fällen unser Verhalten zu leiten, wenn die Imaginatio ihm dazwischen kommt. Insofern der Verstand sich auch noch auf bloß zufällige oder mögliche Ereignisse richtet, also auf solche, von denen wir nicht aus ihrem Wesen oder den uns bekannten

Ursachen sicher schließen können, ob sie eintreten oder nicht (IVDef. 3 & 4), können Begierden, die aus dieser Erkenntnis folgen, kaum ankommen gegen die Macht von Begierden, die sich auf gegenwärtige, gewisse Ereignisse richten (IVL17).

Bartuschat weist darauf hin, dass diese Darlegung des Unvermögens der Menschen, nach den Regeln des Verstandes zu leben, nicht auf „die mangelnde Ausbreitung der Vernunft unter den Menschen“, sondern auf „eine interne Schwäche der Vernunft selber“ zurückzuführen ist, insofern, als „ihre Geltung beschränkt ist.“⁸⁷ Und so kommt es, dass der Mensch, der nicht „seinen eigenen Gesetzen, sondern denen des Schicksals [...] unterworfen ist [...] dem Schlechten [folgt], obgleich er das Bessere sieht.“ (IVVorwort) Das heißt die Erkenntnisse, die der Verstand hervorbringen kann, betreffen unsere konkreten lebensweltlichen Beziehungen womöglich nicht immer in einer Art, dass wir ihm ausnahmslos zu folgen fähig wären, oder die Affekte und Begierden, die durch sie in uns entstehen, sind zu schwach, um Affekte und Begierden aus der Imaginatio zu beeinträchtigen. Darüber, von welchen der unmittelbar relevanten Dinge der Verstand adäquate Ideen bilden kann, gibt Spinoza keine Auskunft.⁸⁸

Die Vernunft und ihre Affekte

Spinoza führt zu Beginn des vierten Teils einen eigenwilligen Begriff der Tugend ein, der den Menschen danach beurteilt, inwiefern er/sie es vermag zu handeln, also sich aus sich selbst heraus in seinem Sein zu erhalten, das heißt Tugend und Vermögen bedeuten hier dasselbe (IVDef.8). Hieran anschließend sagt er, da vernünftige Menschen es besser vermögen, ihr Sein zu verwirklichen, seien sie die tugendhafteren. Vor allem aber ist Handeln nur durch die alleinige Aktivität des Geistes, aus adäquaten Ideen adäquate Ideen zu bilden, möglich (IIIL3). Damit ist ein Mensch um so tugendhafter, je mehr sie/er bestrebt ist, adäquate Ideen zu bilden, also Dinge adäquat zu erkennen. Der Geist kann aber gar nichts anderes erstreben als zu erkennen und so kann er weder erstreben, die Menschen in ihrem Verhalten zu leiten, noch kann er ein gutes Leben oder irgendeine Erkenntnis als Mittel zu einem anderen als zur Erkenntnis selbst erstreben. Das Wesen des Geistes ist Denken und folglich kann er nichts anderes erstreben als zu erkennen und sich damit in seinem Wesen zu verwirklichen (IVL26Bew.). Damit besitzt der Geist auch keine Urteilskraft jenseits des Urteils darüber, ob etwas ihn im Erkennen bestärkt oder darin behindert (IVL27Bew.). Das heißt er wird sich affektiv auf das richten, was ihn im Erkennen fördert. Das hatten wir

⁸⁷ Bartuschat, Wolfgang: Spinozas Theorie des Menschen, a.a.O., S. 166.

⁸⁸ ebd., S. 190.

bereits in Bezug auf die *Imaginatio* gesehen, in der der Geist den Körper als Objekt und damit seine Erkenntnisfähigkeiten in dessen Affirmation und Vermögen hatte. Seine Abneigung gegen Dinge, die dem Körper schaden, hatte ihren Grund in dem Schaden, den der Geist selbst daraus nimmt, nämlich dass er weniger denken (affirmieren) kann, wenn sein Objekt in seinen Potentialen vermindert wird. Der Verstand bildet Ideen nicht als Ideen von seinem Objekt, sondern er bildet Ideen aus der Notwendigkeit, mit der sie aus adäquaten Ideen folgen. Er ist von keinem ihm Äußerlichen abhängig, sondern handelt alleine aus sich heraus. Die höchste Tugend liegt Spinoza zufolge in der Erkenntnis Gottes, da dieser Ursache von allem ist, darin also die Erkenntnis aller Dinge liegt (IVL28).⁸⁹ Hier schließt Spinoza erst im fünften Teil wieder an, in dem er von der „Macht des Verstandes“ und damit der „Freiheit des Menschen“ (VTitel) handelt.

Die Gattung vernünftiger Menschen

Spinoza will nun aufzeigen, „was uns die Vernunft vorschreibt und welche Affekte mit den Regeln der menschlichen Vernunft übereinstimmen und welche ihnen entgegengesetzt sind“ (IVL18). Dass die Vernunft etwas ‚vorschreibt‘, zeigt weiterhin an, dass wir die Perspektive der Vernunft nicht übernommen haben. Menschen lassen sich allerdings nach Spinozas Theorie von der Vernunft überhaupt nichts ‚vorschreiben‘, sie handeln nach ihren Affekten und solange die Vernunft nicht in Affekte übersetzt wird, hat sie keinen Einfluss auf sie. Dennoch stellt Spinoza bereits jetzt vor, was für eine Lebensweise aus dem Verstand folgt, und wir können es nachvollziehen, insofern hier allgemeine Aussagen über den Menschen als Gattungswesen gemacht werden, das durch sein Streben sich selbst zu erhalten bestimmt ist und die affektiven Strukturen, denen es darin gleich Naturgesetzen unterworfen ist, betrachtet werden. Hier zeigt sich die ethische Relevanz eines Lebens nach der Vernunft, denn – darauf läuft es hinaus – auch wenn die je Einzelnen ganz ihrer Natur gemäß nach dem Besten nur für sich selbst streben, gelangen sie, wenn sie hierbei der Vernunft folgen und demnach mit allen Kräften ihrer Natur handeln, zu einer friedlichen und glücklichen Gemeinschaft, in der sie sich gegenseitig voller Wohlwollen und nach besten Kräften unterstützen und „es ist dem Menschen nichts nützlicher als der Mensch.“ (IVL18Anm.) Zu dieser Aussage kommt Spinoza über mehrere Schritte: Erstens kann nichts für uns schädlich sein in dem, worin es mit uns übereinstimmt, ja es ist uns vielmehr notwendig nützlich darin

⁸⁹ Wir haben bereits gesehen, dass das überhaupt nicht stimmt, da Spinoza nur sehr allgemeine, abstrakte Strukturmerkmale aus dem Begriff/der Idee Gottes gewinnt. Es bedarf sehr wohl der Erfahrung, das heißt der *Imaginatio*, um konkrete innerweltliche Gegenstände zu erschließen, wenn auch zunächst inadäquat.

(IVL30&31).⁹⁰ Etwas ist nur dadurch bestimmt, was es vermag; sein Wesen ist es, Wirkung von Ursachen zu sein, also seine Macht auf anderes. Wenn diese Macht mit der unseren übereinstimmt, so verstärkt sie unsere, steht sie ihr entgegen, vermindert sie die unsere.⁹¹ Zweitens sind die Menschen, insofern sie inadäquaten Ideen anhängen und damit „den Leiden unterworfen sind“ (IVL32), voneinander sehr verschieden, denn ihre Vermögen schwanken mit den Zufälligkeiten ihrer körperlichen Situiertheit und so können sie einander schaden. Das haben wir in der Affektenlehre im dritten Teil der *Ethik* gesehen. Insofern sie nun aber „nach der Leitung der Vernunft leben, stimmen (die Menschen) von Natur aus immer notwendig überein“ (IVL35). Das schließt Spinoza daraus, dass die Vernunft nur das erstrebe, „was für die menschliche Natur und folglich für jeden Menschen notwendig gut ist“ (IVL35Bew.). Diese Behauptung erstaunt, wenn wir bedenken, dass doch für jede/n etwas anderes gut sein muss. Diese Tatsache, wenn sie sich auf das konkrete Leben der je Einzelnen richtet, wird hier nicht angetastet, denn die Vernunft bezieht sich nicht hierauf. Sie bezieht sich nur auf Erkenntnis und erstrebt nur, was ihrem fortschreitenden Erkennen nützlich ist (IVL26), und damit richten sich drittens alle Menschen, sofern sie vernünftig sind, handelnd, aus sich selbst heraus, auf die Erkenntnis Gottes und teilen damit ihr höchstes Gut. Es ist ein Gut, das sie alle gleichermaßen besitzen können und in dessen Erlangung sie sich gerne unterstützen (IVL37).

Nun haben wir den ‚Gattungsbegriff‘, von dem bereits in der Vorrede Gebrauch gemacht wurde. Die Menschen, insofern sie handeln, d.h. unter der Leitung des Verstandes, sind sich gleich. Es ist aber diese Art den geistigen Conatus zu aktualisieren weder mehr noch weniger ‚Natur‘ als unter den Gesetzen der Imaginatio, so dass Spinozas Begriff von ‚dem Menschen‘ immer mit dem Zusatz ‚unter der Leitung der Vernunft‘ versehen ist und wir keine Unterscheidung in einen eigentlichen und weniger eigentlichen machen dürfen. Dennoch wird hier der Weg aufgezeigt, auf dem sich die Menschen als Gattung herausbilden können; die Grundlage bietet ihnen ihr Potenzial, ihren Geist in seinem Sein zu affirmieren und sich von seiner ihm genuinen Tätigkeit

⁹⁰ Spinoza hebt hier das Argument, die Menschen befänden sich immer schon gerade aufgrund ihrer Begierden nach den selben Dingen im Konflikt damit aus, dass er sagt, nicht ihre Gemeinsamkeit wäre Anlass für Unmut, sondern erst der Moment, in dem die/der Eine besitzt, was die/der Andere nicht besitzt und doch begehrt, es sei somit erst die Differenz, die sie einander fremd macht. Eine natürliche Mangelsituation, die Ungleichheiten notwendig mit sich brächte, wird von Spinoza, entgegen dem ‚Trend‘ seiner Zeit, nicht angenommen und so stellt sich die Ungleichheit als eine soziale Tatsache dar, der kein ‚Ursprung‘ oder Grund gegeben wird.

⁹¹ Hier darf zwischen einer abstrakten Qualität und einer konkreten Gerichtetheit nicht unterschieden werden.

leiten zu lassen.⁹² Ihr anderes Potenzial ihren Geist in der Ausrichtung auf den Körper leiten zu lassen, also Vorstellungen aus ihrem Leben zu gewinnen, ist aber ebenso in ihnen, nur führt es zu Vereinzelung und Hass unter ihnen und kann keine Grundlage für ihre Gemeinsamkeit darstellen.⁹³

Entweder vernünftige Menschen oder eine geschickte Politik der Affekte

Die Grundlage für ein gutes Leben in einer guten Gesellschaft, die wir damit haben, ist noch wenig zufriedenstellend. Die Menschen streben alle nach der Erkenntnis Gottes und darin sind sie sich gleich. Ist das eine gute Voraussetzung für eine Gesellschaft? Anstatt nun weiter zu gehen und darzulegen, wie eine Gemeinschaft sich auf die Vernunft gründen kann, kehrt Spinoza zu den Menschen und ihren Leidenschaften unter den Gesetzen der *Imaginatio* zurück. Da jeder „nach dem höchsten Recht der Natur“ (IVL37Anm.2) lebt, der Mensch von Natur nicht anders kann, als seinem/ihrem *Conatus* zu folgen, haben im Naturzustand normative Begriffe keinen Sinn. Wenn die Menschen „nach der Leitung der Vernunft“ lebten, würden sie alle unter diesem Naturrecht, nach dem alle das tun, was ihnen Nutzen verspricht, ihr „Recht behaupten, ohne irgendeinen Schaden eines anderen“ (ebd.). Da dem aber nicht so ist – und Spinozas Darstellung lässt vermuten, auch niemals sein wird –, braucht es einen Staat, der den schlimmsten Hass verhindern kann, indem er geschickt die Affekte seiner BürgerInnen kontrolliert. Das geht, wir wissen es bereits, nur auf der Ebene von Affekten, so dass er vor allem durch „Furcht vor größerem Schaden“ (ebd.) die Menschen davon abhält, einander Übel anzutun. So heißt für Spinoza ‚Staat‘ eine Gemeinschaft gegründet auf der Macht durch Gesetze Drohungen auszusprechen. Und so bedeutet ‚Schuld‘ „nichts anderes als Ungehorsam“ (ebd.) und alle moralischen Begriffe sind dem Menschen ebenso äußerlich und alleine auf der Macht des Staates begründet. Wie Spinozas politische Theorie hier anschließt, lässt sich in anderen Schriften weiter verfolgen. In der *Ethik* dient diese Einführung wohl vor allem der Ablehnung einer Moral der Schuld und des Versagens, denn es schließen sich eine Vielzahl von Lehrsätzen an, die die Freude preisen und die Trauer als unvernünftig ablehnen.

Die Darstellung der Begierden aus vernünftigen Affekten steht immer unter dem Vorzeichen eines Lebens in einer Gemeinschaft, in der die große Zahl der Menschen

⁹² Bartuschat nennt die ‚Idee des Menschen‘ eine ‚zustandezubringende Gattungsgemeinsamkeit‘ Vgl. Bartuschat, Wolfgang: Baruch de Spinoza, a.a.O., S. 126.

⁹³ Vgl. ebd., S. 126f. Und Bartuschat, Wolfgang: Spinozas Theorie des Menschen, S. 152, wo er sagt, dass es sich hier um ein „falsches Verständnis der eigenen Subjektivität“ handelt.

ihren Leidenschaften folgt. Die Menschen werden eben nicht frei geboren und so führt der Weg sie immer aus den Leidenschaften zur Vernunft, je mehr oder weniger (IVL4). Auch können sich die Menschen nicht gegenseitig zum Gebrauch des Verstandes bewegen, jeder muss für sich diesen Weg gehen. So dass Spinoza nicht nur aufzeigt, wie die Vernünftigen handeln, sondern auch, wie sie Vorsicht den Unvernünftigen um sich herum entgegen bringen, die sie ständig gefährden. Die Aussagen Spinozas über den ‚freien Menschen‘ (IVL67ff.) orientieren sich also an dem Idealtypen, den Einzelne nur situativ verwirklichen. Spinoza stellt in einiger Ausführlichkeit dar, wie er/sie handelt. Ohne auf alle Details der Darstellung einzugehen, lässt sich sagen, dass alle negativen Affekte, Hass und alle Affekte, die mit ihm verbunden sind, niemals gut sein können, hingegen Affekte der Freude, je nachdem, ob sie aus der Vernunft oder der Imaginatio stammen, gut oder schlecht sind. Generell folgen aus der Vernunft nur gute Affekte und Begierden, da die Vernunft im Stande ist zu erkennen, was dazu dient, das Wesen eines Menschen tatsächlich zu erhalten. Alle Handlungen, zu denen uns ein Leiden antreiben kann, können wir auch unter der Leitung der Vernunft anstreben ohne dabei Leid und damit eine Verminderung an Macht zu erfahren (L.59). Mitleid zum Beispiel ist überflüssiges Leid für Menschen, die unter der Leitung der Vernunft einzig aus der Erkenntnis des Guten heraus ohnehin das Beste für ihre Mitmenschen anstreben, ohne unter deren Leid mitleiden zu müssen (IVL50). Die Vernunft aber bildet keinen Begriff des Schlechten, sie strebt nur nach dem Guten, kennt nur Affirmation, da die Erkenntnis des Schlechten inadäquat ist (IVL64) und Menschen das Schlechte durch die Vernunft geleitet vermittelt durch ihr Streben nach dem Guten fliehen (IVL63Zusatz). So könnte der menschliche Geist, hätte er nur adäquate Ideen, gar keinen Begriff vom Schlechten bilden (IVL64Zusatz). Diese Konsequenz zieht Spinoza aus der Definition der Verstandestätigkeit als einer Handlung alleine aus sich selbst heraus. Der Geist erleidet in ihr nichts, denn es gibt darin keine fremden Ursachen. Da aber alles Schlechte für den Menschen Ausdruck einer Verringerung des eigenen Conatus durch äußere Einflüsse ist, kann es tatsächlich in der reinen Verstandestätigkeit diese Erfahrung und damit auch einen Begriff von ihr nicht geben. Zum Abschluss ausgiebiger Ausführungen zu den Freuden der Affekte und Begierden, wie sie aus der reinen Verstandestätigkeit entspringen, erinnert Spinoza noch einmal daran, wie ohnmächtig die Menschen angesichts der Dinge um sie herum sind und dass sie daher notwendig Leid erfahren. Doch auch hierin kann die Verstandestätigkeit noch nützlich sein, wenn Leid „im Bewusstsein der Natur und ihrer notwendigen Gesetze“

(IVH.32) mit Gleichmut ertragen werden kann. Der Verstand zumindest wird daraus, dass er erkennt, „was notwendig ist“, Zufriedenheit schöpfen können und stimmt darin „mit der Ordnung der ganzen Natur überein.“ (ebd.)

5. Teil: Die Freiheit des Geistes und des Körpers

Im vierten Teil hat Spinoza lediglich aufgezeigt, welche Affekte und Begierden vernünftig sind und wie sie ins Verhältnis zu Affekten und Begierden aus der Imaginatio geraten können und damit immernoch Menschen unter der Knechtschaft ihres Unverständnisses angenommen. Er hat ihnen in Form von ‚Vorschriften‘ dargelegt, was ihnen ihre Vernunft aus sich selbst heraus nahelegen müsste. Im fünften Teil will er die „Macht der Vernunft“ aufweisen und somit „Mittel und Wege [...] die zur Freiheit führen“ (VVorwort). Diese Darstellung kulminiert in dem Aufweis, „was die Freiheit des Geistes oder die Glückseligkeit ist.“ (ebd.) Spinoza muss in diesem Teil keine neuen Begriffe einführen und definieren; es liegt also alles bereits ausgebreitet vor uns und muss nur noch zusammengeführt werden. Der fünfte Teil lässt sich thematisch gut unterteilen. Spinoza erläutert nach der Hälfte (VL20Anm.), er habe bis dahin die Macht des Geistes über die Affekte dargelegt und werde nun noch zeigen, was den Geist ohne die Beziehung auf die Dauer des Körpers betrifft.⁹⁴

Die Macht des Geistes über die Affekte

Im ersten Lehrsatz scheint Spinoza auf den ersten Blick die bekannte Parallelität von Körper und Geist erneut anzuführen, wenn er sagt, dass die Ordnung der „Ideen der Dinge im Geist“ dieselbe sei, wie die der „Affektionen des Körpers“ oder der „Vorstellungen der Dinge im Körper“ (VL1). Hier soll der Grundstein gelegt werden, auf dessen Basis sich der Einfluss des Geistes auf den Körper beweisen lässt.

Wir wissen bereits, dass die Ideen, die wir aus der Imaginatio gewinnen, Repräsentationen der körperlichen Affektionen sind. Die Eigenleistung der Imaginatio liegt darin, die Affektionen miteinander zu verknüpfen, wobei sie von der kontingenten Folge der Begegnungen des Körpers mit den Dingen der Welt abhängt, im Verhältnis zu diesen aber auch Assoziationsketten bildet. Der Verstand kann die Dinge, die der Geist in Ideen zum Objekt hat, an sich betrachten, losgelöst aus den Verhältnissen, in denen sie

⁹⁴ Hier halte ich mich an Bartuschats veränderte Übersetzung, die in den Originaltext Spinozas eingreift, weil er ansonsten tatsächlich in die Irre führt.

in der Imaginatio stehen, und kann sie in eine verstandesmäßige Ordnung bringen, die den Gesetzen des Geistes folgt, das heißt den Gesetzen der Notwendigkeit von Ursache und Wirkung, der Ähnlichkeit und der Differenz. Wenn der Geist in dieser Weise aktiv ist, setzt er den Assoziationen der Imaginatio etwas entgegen; die Ideen stehen nun in anderen Verhältnissen zueinander. Das hat auch Einfluss auf den Körper, der neue Erfahrungen auf der Grundlage der Affekte macht, die aus Assoziationen mit den Dingen bereits bei der Begegnung mit etwas seine Gerichtetheit ausmachen. So kann der Verstand den Verknüpfungen der Imaginatio eine eigene Ordnung der Dinge entgegen stellen und damit auch die Affektstruktur eines Subjekts beeinflussen. Spinoza nennt hier den Fall, dass wir von einer vermeintlichen Ursache eines Affekts weg zu anderen Gedanken gelangen und somit auch unser Affekt von dem Gegenstand, den wir als Ursache imaginierten, ablässt (VL2). Im dritten Teil ist bereits Thema gewesen, dass die frei vorgestellten Dinge unsere Affekte am unmittelbarsten und stärksten auf sich ziehen. Spinoza greift diesen Gedanken wieder auf und sieht die Macht des Verstandes darin die Dinge in ihrer Notwendigkeit zu sehen und damit zumindest die Stärke der Affekte zu vermindern, mit der wir ihnen begegnen (VL6). So kann der Verstand eine Vielzahl von mittelbaren Ursachen erkennen, wo die Imaginatio nur eine vermeintlich unmittelbare vorstellt, und damit die Kraft des Affekts verstreuen (VL9). Die Macht des Verstandes kennt in diesen Wirkungsweisen aber noch immer Grenzen: Wenn aus der Imaginatio, aufgrund starker äußerer Ursachen ein mächtiger Affekt erlitten wird, kann die Macht des Verstandes, die aus dem eigenen Wesen folgt, womöglich nicht dagegen ankommen (VL10). Spinoza rät zu gefestigten Lebensregeln, mit denen wir unsere Vorstellungen von Situationen, in denen wir von Affekten überwältigt werden, fest verknüpfen, so dass sie auch ohne Verstandestätigkeit einsetzen. Hier wird also empfohlen, eine vernünftige Imaginatio herzustellen. Es sollen dadurch Elemente eingebaut werden, dass immer und immer wieder mögliche Situationen und mögliche Reaktionen durchdacht werden (VL10Anm.). Wir sehen hieraus, dass der Verstand durchaus nicht die Imaginatio beseitigen soll; er soll auf sie einwirken, ihr etwas entgegenstellen und einen Umgang mit ihr finden. Freiheit ist dann nicht Freiheit von der Imaginatio, sondern ein Verständnis von ihr, das die Menschen von ihren passiven Affekten befreit.⁹⁵ Die Macht des Verstandes besteht damit auch nicht darin, sich von den Dingen und den Affekten zu lösen, vielmehr kann der Verstand mehreres gleichzeitig präsent

⁹⁵ Vgl. Lloyd, Genevieve: Spinoza and the Ethics, a.a.O., S. 101.

halten, auch wenn es nicht akut ist, und damit gerade durch seine zeitlose Betrachtung einen anderen Umgang mit den Dingen in der Zeit ermöglichen.

Ein weiterer Zugang des Verstandes zu den Affekten ist es die Affekte selbst zum Objekt der Betrachtung zu machen. Einmal kann das ganz allgemein geschehen, dann erlangen wir die Erkenntnisse, die Spinoza bereits dargelegt hat. Wir verstehen, was ein Affekt überhaupt ist, aber auch, wie Affekte sich zueinander verhalten, und dann verstehen wir auch, was Spinoza im vierten Teil über das menschliche Zusammenleben und darüber, wie es zu unseren Gunsten auszurichten sei, bereits gesagt hat. Zum anderen können wir den konkreten erfahrenen Affekt, den wir selbst erleiden, zum Gegenstand unseres Denkens nehmen. So wie wir ein Bewusstsein unserer Begierde haben, haben wir auch ein Bewusstsein unserer Affekte, das heißt eine Idee, die unseren Affekt zum Objekt hat. Diese Idee alleine, wie jede Reflexion auf etwas, bedeutet noch keinen Wahrheitsgewinn, doch der Verstand kann mehrere Dinge zugleich betrachten und zueinander ins Verhältnis setzen. Betrachten wir unsere Affekte im Verhältnis zueinander, können wir ein gewisses Maß an Selbsterkenntnis erreichen, in der wir auch erkennen können, was dauerhaft gut für uns ist und was mit Affekten verbunden ist, die wir eigentlich doch vermeiden wollen. Wir können also unsere eigenen Affekte beurteilen. Dann wird zum Beispiel ein angenehmer Affekt mit einem unangenehmen verbunden, weil die Folgeeffekte mit reflektiert werden. Das kann natürlich sowohl aus der *Imaginatio* als auch dem Verstand heraus erfolgen; die *Imaginatio* schließt dabei Erfahrungen aneinander, der Verstand ‚Gründe‘ in Form von Ursache-Wirkungsverhältnissen, die notwendig in der Sache selbst begründet liegen. Ein Begehren nach etwas kann dann dadurch zurückgenommen werden, dass immer, wenn es eintritt, auch die negativen Begleiterscheinungen zu Bewusstsein treten.

Denken ist eine Erregung des Körpers; Körper und Geist sind zwei Hinsichten auf dasselbe. In der *Imaginatio* geht das Denken von den anderen und den Erregungen, die sie in uns hervorrufen, aus und verläuft nach Assoziationen, die sich im Körper durch Erfahrung eingeschrieben haben. Verstandesdenken ist die Eigenaktivität des Körpers (oder Geistes), die Dinge, die ihm aus der *Imaginatio* zum Gegenstand werden, zu isolieren, in ihren Verhältnissen zu betrachten und jenseits der Assoziationen, durch die wir sie verknüpfen ebenso zu begreifen, wie die Verhältnisse zwischen ihnen. Wird etwas häufig durch den Verstand gedacht, verändern sich die Assoziationen und die Gegenstände erhalten andere Bestimmungen und Verhältnisse in uns. Das geschieht auch in körperlicher Hinsicht, so dass sich auch die Affekte und Begehren ändern. Wir

können sagen, jemand hat sein/ihr eigenes Imaginäres durch die eigene Verstandestätigkeit, dadurch, dass er/sie aus sich heraus denkt, in einigen Hinsichten durchdrungen und vernünftiger gestaltet. Dieser Prozess ist ein anstrengendes Unterfangen, da Vorstellungen, Affekte und Begehren mit der ihnen eigenen Macht ihrer Negation durch eine andere Vorstellung Widerstand leisten. Der Verstand bringt eigene Ideen und Vorstellungen ein und verschiebt so die Ordnung der Imaginatio, mehr als dass er sie zerstört. Er nutzt die Kraft der Affekte und Begehren und verschiebt sie auf adäquatere Ziele.

Die Macht von Affekten, in denen Affektionen mit Ideen aus dem Verstand verknüpft sind, sieht Spinoza darin, dass sie eine größere Stabilität über die Zeit hinweg aufweisen und aufgrund der Gewissheit, die Verstandesideen mit sich bringen, auch gegen Schwankungen gefeierter sind. Wenn wir also Verstandesideen in unsere Affektstruktur einbringen, dann werden sie starke und dauerhafte Affekte hervorbringen, die eine große Macht zumindest gegen eine Vielzahl von Affekten aus der Imaginatio haben (VL11-13).

Ein ganz eigener Affekt folgt aus der Erkenntnis Gottes als der Ursache von allen Dingen und somit auch der Menschen und ihrer Affekte und Begierden. So kann aus der Erkenntnis eines Affekts, also einer Erkenntnis seiner Ursache, die immer (auch) Gott ist, die Freude des Erkennens selbst gezogen werden. Hieraus erfolgt der Affekt der Freude, weil in dieser (wie in jeder) Erkenntnis die eigene geistige Tätigkeit als Handeln erfahren wird. Diese Freude ist dann auch, indem sie wiederum Gott als Ursache dieses Erkennens erkennt, sich also auf sich selbst als Freude zurückbezieht, Liebe zu Gott. Und diese, so Spinoza, ist „der beharrlichste unter allen Affekten“ (VL20Anm.), weil er immer gleichermaßen eine Grundstimmung eines Menschen ausmachen kann und unabhängig von äußeren Verhältnissen ist, in denen sie/er sonst noch steht.

Die Ewigkeit des Körpers und des Geistes

Am Ende des fünften Teils und damit der *Ethik* kommt Spinoza auf die dritte Art der Erkenntnis zurück, die er bereits im zweiten Teil eingeführt und dann beiseite gelassen hatte. In der dritten Art der Erkenntnis, die (wir wissen nicht wie) aus der zweiten folgen *kann*, erkennen wir ebenso wie in der Imaginatio den Körper, aber nicht in der Zeitlichkeit, sondern in der Ewigkeit und Notwendigkeit. Richtet sich die Imaginatio auf den Körper als Modus in weltlichen Bezügen, so richtet sich die intuitive Erkenntnis

auf sein Wesen. Spinoza geht hier zurück auf die Unterscheidung von Essenz und Existenz. Gott ist die notwendige Ursache sowohl des Menschen als ewige Essenz, also des Conatus, der zwar unendlich strebt, aber doch einen Beginn und durch äußere Ursachen ein Ende hat, aber auch der Existenz, nämlich, dass dieser tatsächlich in der Welt ist.⁹⁶ Wichtig ist der Gedanke, dass der menschliche Körper ebenso wie der menschliche Geist mit Notwendigkeit in Gott ist, der keine Zeitlichkeit hat, weil in ihm alles immer zugleich notwendig und ewig ist. Ein Mensch kann sich selbst unter diesem Gesichtspunkt betrachten und damit den eigenen Körper und Geist als ewig. Das heißt nicht, dass es eine Seele gibt, die über den Körper hinaus weiterlebt (wie es häufig falsch verstanden wurde). Spinoza beginnt seine Betrachtungen zur Ewigkeit des menschlichen Geistes mit dem Körper als dessen Objekt und sieht kein Hindernis, diesen ebenso wie den Geist in seiner Ewigkeit, und das heißt in seinem Wesen als Modus Gottes zu erkennen. Diese Art des Erkennens ist „ein gewisser Modus des Denkens, der zum Wesen des Geistes gehört und notwendig ewig ist.“ (VL23Anm.) Es ist ein Denken von Dingen jenseits ihrer Zeitlichkeit, direkt gerichtet auf die Wesenheiten. Damit ist es weit konkreter als die Verstandestätigkeit, die auf Allgemeines gerichtet ist. Da es die Ideen ebenso enthält, wie sie in Gott sind, hat es Teil am göttlichen Verstand. Der menschliche Geist ‚ist‘ die Ideen, die er ‚hat‘, daher ‚ist‘ er ewig in dem Moment, in dem er ewige Ideen ‚hat‘. In der intuitiven Erkenntnis der Dinge erfährt sich der Geist als uneingeschränkt tätig und diese Erfahrung veranlasst ihn diese Erkenntnis zu begehren, denn er verwirklicht sich selbst in ihr und steigert seinen Conatus. Indem Gott selbst als Ursache dieser Freude in der Erkenntnis Gottes als Ursache aller Dinge gesehen wird, verspüren wir, so Spinoza weiter, eine „intellektuelle Liebe zu Gott“ (L32Zusatz). Diese ist ebenso ewig wie Gott selbst und ist unerschütterlich, weil sie nicht von körperlichen Affektionen abhängt (VL33&34). Spinoza behauptet nun, dass Gott sich selbst und die Menschen liebt; beides ist mit Spinozas vorhergehenden Aussagen nicht gut verträglich, doch das kann hier nicht weiter nachvollzogen werden.⁹⁷ So bestehen Glückseligkeit und Freiheit der Menschen „in der beständigen und ewigen Liebe zu Gott oder in der Liebe Gottes zu den Menschen.“

⁹⁶ Diese Unterscheidung bereitet für die Interpretation große Schwierigkeiten und kann hier nicht genauer verfolgt werden.

⁹⁷ Die Argumentation an dieser Stelle ist wenig überzeugend, da Gott keine Steigerung oder Verminderung seiner Macht, verbunden mit einer ihm externen Ursache, erfahren kann, dies aber Spinozas Begriff der Liebe ist. Vgl. Zur Kritik an der Behauptung der Liebe Gottes zum Menschen: Röd, Wolfgang: Benedictus de Spinoza, a.a.O., S. 279/80 und Bartuschat, Wolfgang: Spinozas Theorie des Menschen, a.a.O., S. 343f., die sich in diesem Punkt ausnahmsweise einig sind.

⁹⁷ Vgl. Bartuschat, Wolfgang: Baruch de Spinoza, a.a.O., S. 188.

(VL36Anm.) Die Freiheit der Menschen bleibt graduell bestimmt danach, welchen Anteil die adäquaten Ideen, sei es der zweiten oder der dritten Art der Erkenntnis, im Verhältnis zu all den inadäquaten haben, die sich notwendig immer auch aufdrängen, je nach dem, wie groß also die Macht des Geistes im Verhältnis zur Ohnmacht ist. Freiheit ist damit zwar als Freiheit des Geistes bestimmt, doch der Körper muss fähig sein vieles zu erfahren, muss denken können, damit der Geist frei denken kann. Wir können sagen, dass auch der Körper mehr oder weniger frei ist. Die Freiheit des Geistes hängt, da sie im Verhältnis steht zu den Leiden, die der Geist über einen von Fremdursachen bestimmten Körper erfährt, nicht von ihm alleine, sondern auch von der Verfassung eben dieses Körpers ab. Und so schließt Spinoza an die Diskussion des Geistes mit der Erinnerung an, dass das geistige Tätigkeitsvermögen von den Möglichkeiten des Körpers zu vielfältigen Erfahrungen abhängt. Durch die dritte Gattung der Erkenntnis haben die Menschen Zugang zu Gott in den Einzeldingen, und nur ein Körper, der viele einzelne Dinge erkennt, kann in ihnen auf vielfältige Weise immer wieder die Liebe zu Gott als ihre Ursache erfahren. Andererseits muss er ein gewisses Maß an Freiheit von dringenden und mächtigen Affekten durch äußere Ursachen haben, um sich auf seine eigene Tätigkeit konzentrieren zu können (VL39Bew.&Anm.).

Abschließend versichert Spinoza, dass, auch wenn die größte Tugend in der Ewigkeit des Geistes durch die Erkenntnis Gottes liegt, Menschen doch ein tugendhaftes Leben führen können, wenn sie nach den Regeln der Vernunft leben, die im vierten Buch unabhängig von dieser schwer zu erreichenden Erkenntnis entwickelt wurden. So ist der Weg der Vernunft auch in sich bereits lohnend und erstrebt seinen Fortgang um seiner selbst und nicht auf ein Ziel hin, das zu erreichen ihn erst rechtfertigen könnte.⁹⁸ Die Menschen müssen ihn jeder aus sich heraus gehen; es gibt kein Fortschreiten, weder der Geschichte, noch des Individuums, das notwendig wäre. Zu ihrem eigenen Vermögen bedürfen die Einzelnen auch einer Gemeinschaft, die ihnen eine möglichst große Verwirklichung ihrer vernünftigen Potenziale überhaupt erst ermöglicht (VL42Anm.).

Die Ethik lesen

Genevieve Lloyd sagt in ihrer Einführung in die *Ethik*, einen Text aus dem siebzehnten Jahrhundert auf den Beitrag hin zu lesen, den er für heutige Debatten leisten kann, bedeute immer, sich selbst in eine Fiktion zu begeben. Der Text hat sein eigenes Anliegen und seine eigenen Fragen, auf die er antwortet.⁹⁹ Ich habe bereits zu Beginn der Darstellung darauf hingewiesen, dass der Stellenwert, der den einzelnen Teilen der *Ethik* beigemessen wird, starken Einfluss darauf nimmt, wie ihre Aussage insbesondere zur Stellung der Menschen in der Welt und ihre Möglichkeiten, sich darin zu orientieren und ihre Ziele zu verwirklichen eingeschätzt wird. Bevor wir im nächsten Schritt sehen, was von Spinozas *Ethik* für Althusser interessant ist und wie er damit umgeht, möchte ich noch einmal kurz zusammenfassen, wie die *Ethik* in sich ‚funktioniert‘, was ihre Fragestellungen sind und welchen Verlauf die Antworten nehmen. Für Bartuschat stellt sich der erste Teil der *Ethik* als Spinozas Ontologie, der zweite als seine Erkenntnistheorie und die folgenden als seine Ethik dar. Ich sehe, inwiefern diese Unterteilung Sinn macht, denke aber, dass es für Althusser und darüber hinausgehende Aneignungen wenig hilfreich ist, die *Ethik* in diese klassisch philosophischen Themengebiete zu ordnen. Für uns wichtig und vielleicht das Besondere an der *Ethik* ist, wie sich die einzelnen Momente aufeinander beziehen und wie sie auseinander folgen. In meiner Darstellung folge ich Spinozas Argumentationsverlauf in einer Weise, die für mich im Folgenden bestimmend sein wird und lege damit sicher eine Lesart vor, die zur Diskussion gestellt werden kann.

Spinozas Beginn mit Gott ist ein Gegenentwurf zu Descartes Beginn mit dem Menschen und weist auf die radikale Abhängigkeit des Menschen von einer immanenten Ursache hin, aus der und mit der zugleich er/sie hervorgeht. Die Natur (Gott oder die Substanz) ist nicht die transzendente, sondern immanente Ursache seiner/ihrer Existenz, so dass sie ihnen nicht äußerlich bleibt, sondern die Menschen in ihrem Sein in jedem Moment bedingt. Die Ursache der Macht, die ein Mensch von Anbeginn als ein ihr/ihm eigenes Streben mitbringt ist in sich unbegrenzt, qualitativ distinkt und nur in ihrer aktuellen Wirkung in anderen/m. Sie ist selbst immanente Ursache, ist nur im Vollzug und verändert sich in ihrer Aktualisierung stetig. Indem sie nur in ihrer aktuellen Realisierung besteht, ist sie abhängig von den Beziehungen, die jemand zu anderen und anderem eingeht. Körperliche wie geistige Existenz der Menschen, die Spinoza im nächsten Schritt expliziert, werden in diesem Zusammenhang eingeführt. Die Menschen

⁹⁹ Vgl. Lloyd, Genevieve: Spinoza and the Ethics, a.a.O., S. 140.

werden im zweiten Teil der *Ethik* in ihrem Verhältnis zu ihrer Bedingtheit, zu den Verhältnissen, in denen sie stehen, behandelt. Hier wird die zentrale Unterscheidung in verschiedene Weltzugänge eingeführt. Die *Imaginatio* ist das Vermögen, mit dem die Menschen sich zunächst auf sich und ihre Umgebung richten, der Verstand ein Vermögen, das sie erst im zweiten Schritt auf die Vorstellungen aus der *Imaginatio* anwenden. Die Unterscheidung in erste und zweite Gattung der Erkenntnis ist methodisch von großem Interesse, denn, wie wir später noch sehen werden, Spinoza muss in seiner *Ethik* sowohl auf die erste, als auch die zweite Erkenntnisgattung zurückgreifen, um überzeugen zu können. Ich hatte mit Bartuschat gesagt, dass es sich um eine Typologie der Erkenntnisgattungen handelt, deren Verhältnisse zueinander nicht weiter ausgeführt werden. Spinoza führt an keiner Stelle der *Ethik* eine Vermittlung zwischen erster und zweiter Art der Erkenntnis ein, lediglich von der dritten behauptet er, sie folge aus der zweiten, wie wird aber nicht ausgewiesen. Die Unvermitteltheit, in der die Erkenntnisgattungen nebeneinander stehen, ist für Althusser kein Manko, sondern eine Stärke in Spinozas Theorie der Erkenntnis, die, wie wir sehen werden, ihm zufolge damit keine Erkenntnistheorie mehr ist.

Erst im dritten Teil der *Ethik* geht Spinoza auf die Menschen in ihrer eigenen Handlungsweise ein. Die Affektenlehre stellt eine Theorie der Beziehungen der Menschen untereinander dar und weist auf, wie ihr Verhalten durch die intersubjektiven Verhältnisse bestimmt wird, in denen sie in ihrer Wahrnehmung und ihren Gefühlen durch die Beziehungen zu anderen Menschen konstituiert werden. Ihre Emotionalität wird als handlungsleitende Instanz verstanden; sie verhalten sich nicht aus freiem Entschluss, sondern gemäß ihrer Situiertheit in komplexen Beziehungen, die ihre Erfahrungen und ihr Verhältnis sowohl zu sich als auch zu anderen strukturieren. Hierin nimmt die Ähnlichkeit und Differenz sowie die Angewiesenheit der Menschen in ihren Beziehungen zueinander eine zentrale Rolle ein. Sie alle streben aus sich heraus danach, ihre Potenziale zu verwirklichen, und setzen Ziele, handeln bewusst und engagiert in diesen Beziehungen, nicht nur auf diese gerichtet, sondern in ihren Begehren durch diese bestimmt. In seiner Darstellung dieses unmittelbaren Lebens der Menschen untereinander in den grundlegendsten Strukturen geht Spinoza maßgeblich von deren Zugang zur Welt durch die erste Gattung der Erkenntnis, der *Imaginatio* aus. Sie werden in ihrem unmittelbaren Zugang zu den Dingen von verzerrten, willkürlichen und unreflektierten Erfahrungen geleitet, die sich über die praktischen Zusammenhänge, in denen sie sich bewegen, in ihren Körpern eingepägt haben.

Im vierten Teil der *Ethik* behandelt Spinoza die Menschen in den Gemeinschaften, die sie in ihrem Zusammenleben bilden und die den Einzelnen immer schon vorausgehen. Spinoza legt keine Naturrechtslehre vor, die einen Vertragsabschluss Einzelner der Gemeinschaft zugrundelegte, sondern nimmt bereits vorhandene Gemeinschaften an, die durch die affektiven Bezüge der Menschen eine eigene Gesetzmäßigkeit erhalten. Politik ist in seinem Verständnis ein bewusstes Eingreifen in diese Verhältnisse, in denen Menschen zueinander immer schon stehen. Die Perspektive des vierten Teils ist die eines/r erwachsenen Einzelnen, die/der sich in einer von Konflikten beherrschten Gesellschaft findet und versucht, die eigenen Ziele darin zu verwirklichen. Spinozas Darstellung verfährt in zwei Dimensionen, zum einen dem einzig auf das Individuum gerichteten Versuch in den existenten Verhältnissen möglichst unbeschadet zu leben, zum anderen dem Versuch, diese Verhältnisse zum eigenen Vorteil und damit auch zum Vorteil aller so zu beeinflussen, dass sie sich ‚vernünftiger‘ gestalten. Die Strategien, die Spinoza anbietet, verlaufen entlang dieser beiden Anliegen, indem es einerseits gilt, sich Beziehungen zu entziehen, deren affektive Grundlagen die betroffene Person bedrohen, andererseits sich in Beziehungen zu verhalten und in sie vorsichtig einzugreifen.

Da Spinoza der/dem Einzelnen aber keine Souveränität im Umgang mit sich selbst als Voraussetzung mitgibt, gilt es im fünften Teil aufzuzeigen, wie das Verhältnis eines Menschen zu sich selbst verbessert werden kann. Wiederum muss diese Veränderungsarbeit an den Affekten und Begierden ansetzen, die jemand bereits mitbringt. Hier müssen die Fähigkeiten aktiviert werden, die Spinoza im zweiten Teil als zweite Erkenntnisgattung, den Verstand einführt und die seiner eigenen Arbeit zugrundeliegen. Die Tätigkeit, die Spinoza als Verstand bezeichnet, besteht darin, mit dem Imaginären umzugehen, in dem die Menschen leben, es zu verstehen und zu verändern. Sie wird als genuin geistige eingeführt, wobei Denken immer auch eine körperliche Aktivität ist, somit davon abhängt, welche Voraussetzungen möglichen Denkens ein Körper mitbringt, dieser sich im Denken aus sich heraus aber auch verändern kann.

Spinoza schließt den Kreis, wenn er die Einzelnen in ihrer Beziehung zu sich selbst nun nicht nur auf ihren gesellschaftlichen Kontext zurückführt, sondern auch auf Gott. Dieser Schritt, das habe ich bereits gesagt, ohne dem weiter nachzugehen, ist in der Argumentation fragwürdig. Der Einsatz, den Spinoza damit macht, und darauf kommt es hier an, liegt darin die Individuen in ihrem Reflexivwerden wieder auf das Ganze zurückzuverweisen.

Neben der Eigenlogik der *Ethik* in ihrem subtilen Verweisungszusammenhang von Lehrsätzen und Beweisen steht die Polemik Spinozas gegen eine hegemoniale Sicht auf die Menschen und ihre Stellung in der Welt. Pierre-Francois Moreau hat in seinem Buch zu Spinoza vor allem aufgezeigt, worin, wie der deutsche Untertitel hinzufügt, „die Anstößigkeit seines Denkens“ besteht. Moreau fasst das ‚Denken‘, das Spinoza „umgrenzen will, um es zu zerstören“, zusammen und weist vor allem auf den ethischen Charakter dieses Unternehmens hin: „Wille, Zwecke, Spaltung, der außerhalb der Natur stehende Mensch, Verspottung statt einer Analyse der Leidenschaften, eine Moral des Sein-Sollens, schließlich eine Tugend, die diesen unendlichen Abstand zusammenflicken soll“¹⁰⁰. Die *Ethik* ist ein Befreiungsschlag, sie widersetzt sich der christlich-abendländischen Moral nicht im Namen der Autonomie des Subjekts, auch nicht durch den Zynismus der Skepsis, sondern durch das Beharren auf der Notwendigkeit.

Ich werde im Folgenden zeigen, dass Althusser ähnlich verfährt wie Spinoza, dass auch er sich auf einen, ihm zeitgenössischen, moralisch aufgeladenen ‚Diskurs‘ richtet, der seiner Überzeugung nach seinem eigentlichen Ziel im Weg steht, nämlich den ‚Humanismus‘, und welche Motive ihn dabei mit Spinoza verbinden. Ich habe in der Einleitung angekündigt, dass Althusser nur einen Teil dessen in sein Denken integriert, was in der *Ethik* an inspirierenden Konzepten zu finden ist. Wir haben gesehen, wie bei Spinoza die Affekte und Begehren das Zentrum der *Ethik* bilden und wir werden sehen, wie eklatant abwesend sie in Althusserns Ideologie- und Subjekttheorie sind. Es handelt sich hier meines Erachtens weniger um eine Auswahl einiger Motive, als um einen Bruch, der zur Unvollständigkeit von Althusserns Projekt führt, wenn das Subjekt weder in seiner Körperlichkeit, noch in seinem eigenen Erleben, seinen Erfahrungen und Gefühlen beschrieben wird. Nachdem ich aufgezeigt habe, wie der Begriff der Ideologie bei Althusser sich in den eines Imaginären bei Spinoza übersetzen lässt, werde ich das Subjekt mit Spinoza neu einführen, um über Althusserns Subjekt der Anrufung hinaus zu weisen. Doch zuerst müssen wir sehen, in welchen Bahnen Althusserns Aneignung Spinozas im Einzelnen verläuft.

¹⁰⁰ Moreau, Pierre-Francois: Spinoza, a.a.O., S. 38.

II. Althusser und Spinoza

Ich hatte in der Einleitung bereits angekündigt, dass ich alleine Althusser's Ideologie- und Subjekttheorie in ihren ‚spinozistischen‘ Momenten genauer nachgehen werde, aber auch gesagt, dass sich sein ‚Spinozismus‘ weiter erstreckt, dass er im ganzen Werk und auf allen Ebenen zum Ausdruck kommt. Ich werde Althusser's Entwurf einer Ideologietheorie in dem prominenten Aufsatz „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ (IISA) und das Verhältnis von Ideologie und Wissenschaft in Althusser's früheren Schriften, *Für Marx* und *Das Kapital lesen*, in den wesentlichen Zügen vorstellen. Auf diesen darstellenden Teil folgt die Zusammenführung zentraler Momente aus Althusser's Denken mit Konzepten, die wir bereits aus der *Ethik* kennen. Sowohl Spinoza als auch Althusser erschließen sich in der Betrachtung ihrer Gemeinsamkeiten und Unterschiede in einigen Hinsichten neu, so dass ich abschließend einige Möglichkeiten vorstelle, von hier aus weiterzudenken. Bevor ich damit beginne, mir die Ideologie-, Wissenschafts- und Subjekttheorie¹⁰¹ Althusser's anzusehen, möchte ich aufzeigen, in welchem Kontext diese Aneignung Spinozas zu verstehen ist. Ich möchte zunächst kurz die Grundmotive von Althusser's Philosophie einführen, um aufzuzeigen, wie seine Aneignungspraxis, sein Umgang mit den Schriften Spinozas zu verstehen ist, was sein Einsatz beim Rückgriff auf einen Philosophen des 17ten Jahrhunderts ist und wo in seinem Werk die Verbindungslinien zu Spinoza verlaufen. Außerdem werde ich seinen Begriff der Ideologie in seiner grob skizzierten Gesellschaftstheorie verorten, so dass wir sehen können, aus welchem Kontext dieser Ideologiebegriff hervor geht und welche Aufgaben ihm in Althusser's Denken zukommen.

Althusser ist sicher einer der prominentesten Marxisten des zwanzigsten Jahrhunderts, dazu einer der umstrittensten. Sein Werk kann als der verzweifelte und zum Scheitern verurteilte Versuch gesehen werden, einen Marxismus zu retten, der bereits ‚im Sterben‘ lag. Manche sehen darin auch den ‚Todesstoß‘, weil der sogenannte ‚strukturelle Marxismus‘ anstelle eines lebendigen, sich weiter entwickelnden Marxismus in Dogmatismus, Politikferne, Theorizismus und naive Wissenschaftsgläubigkeit verfallen sei. Mir stellen sich Althusser's Schriften als eine vermittelnde Position dar, die durchaus in ‚post-strukturalistischen‘ Theorien weiterlebt, sie in zentralen Momenten

¹⁰¹ Von einer ‚Theorie‘ der Ideologie zu sprechen, missachtet Althusser's Hinweis, dass es sich lediglich um Fragmente handelt, in denen die Fragestellungen und Richtungen einer *möglichen* Theorie der Ideologie aufgezeigt werden sollen. Sinnvoller ist es daher eigentlich, von einem Entwurf oder einer Skizze zu sprechen. Wenn ich im Folgenden dennoch von Althusser's ‚Theorie‘ spreche, ist damit immer die mögliche Theorie gemeint, die sein Aufsatz meinem Verständnis zufolge umreißt.

eingeleitet hat, ohne sich dessen unbedingt immer schon bewusst zu sein. Die Rezeption Althusser's ist derart geprägt von Polemik, dass Gregory Elliott in seiner durchaus kritischen Bestandsaufnahme des ‚Althusserianismus‘ sein Unterfangen als „anti-anti-Althusserian“¹⁰² bezeichnet. Er richtet sich damit wie einige Publikationen, die am Ende der 1980er und Anfang der 1990er Jahre entstanden, gegen das „Sperrfeuer“, wie Dosse die massive Kritik nennt, unter der Althusser in den 1970er Jahren „aus allen politischen und theoretischen Lagern“¹⁰³ stand. Die ganze Brisanz des ‚Phänomens Althusser‘ kann hier nicht herausgestellt werden, sie ist, wie Althusser, der seine Arbeit immer als (theorie-)politischen Einsatz verstand, wohl jeder Zeit zugestanden hätte, stark zeitgebunden.

Unter dem Label des ‚Strukturalismus‘ wurde Althusser einer spezifisch französischen ‚Mode‘ zugeordnet, die ihren Höhepunkt in den 1960er Jahren hatte. Dosse meint in seiner *Geschichte des Strukturalismus*, in dem Kreis um Althusser habe man die „symptomatischste Strömung des strukturalistischen Aufbruchs der sechziger Jahre vor sich“¹⁰⁴. Althusser selbst hat (wie so viele) die Bezeichnung als Strukturalist abgelehnt,¹⁰⁵ auch wenn er einen „’Flirt‘ mit der strukturalistischen Terminologie“¹⁰⁶ zugestand. Dagegen führte er an, er sei Spinozist gewesen, was seine Kritiker, trotz wiederholter Hinweise, nicht ernst genommen hätten.

Spinozas materialistische Effekte

Auch wenn Spinozas Philosophie seines Erachtens die „größte philosophische Umwälzung aller Zeiten“¹⁰⁷ darstellt, war Althusser sicher kein Spinozist, der Marx liest, sondern ein Marxist, der Spinoza liest.¹⁰⁸ So galt ihm die Beschäftigung mit Spinoza als ein ‚Umweg‘, der nötig gewesen sei, „um in der Philosophie von Marx etwas klarer zu sehen“¹⁰⁹. Althusser's Unternehmen steht unter dem Motto ‚zurück zu Marx‘, wobei er in Spinoza den „einzigsten direkten Vorgänger von Marx“¹¹⁰ sieht. Spinoza wird als ein Vorgänger Hegels gelesen, zu dem zurückgekehrt werden kann, um die Differenz zwischen Spinoza und Hegel nutzbar zu machen – in der Marxlektüre.

¹⁰² Elliott, Gregory: Althusser. The Detour of Theory, London & New York 1987, S. 10.

¹⁰³ Dosse, Francois: Geschichte des Strukturalismus Band 2: Die Zeichen der Zeit 1967-1991, Hamburg 1997, S. 229.

¹⁰⁴ ebd., S. 413.

¹⁰⁵ Althusser, Louis: Elemente der Selbstkritik, a.a.O., S. 70.

¹⁰⁶ ebd., S. 64.

¹⁰⁷ Althusser, Louis und Etienne Balibar: Das Kapital lesen I, Hamburg 1972, S. 134.

¹⁰⁸ Vgl. Resch, Robert Paul: Althusser and the renewal of Marxist Social Theory, Berkeley 1992, S. 42.

¹⁰⁹ Althusser, Louis: Elemente der Selbstkritik, a.a.O., S. 73.

¹¹⁰ Althusser, Louis: Das Kapital lesen I, a.a.O., S. 134.

Spinoza lässt Althusser dann „in seiner Differenz die Schwäche Hegels spüren“¹¹¹, wobei Althusser und seine Kollegen, wie er sagt, Spinoza „Thesen unterstellten, die er sicherlich niemals zugegeben hätte, obgleich er sie erlaubte“¹¹². Dieser Zugriff auf Spinoza ist bezeichnend für Althusserns Verständnis von Theorie als Produktion in zwei Hinsichten: erstens, indem eine Theorie in ihren Wirkungen betrachtet wird und eine Aktualisierung sich, wie Friedrich Balke es ausdrückt, „mit dem Leitbegriff Spinozas gesprochen, für ihr Vermögen (potentia) interessiert, unser Denken und Handeln auch heute noch zu affizieren“¹¹³. So ist eine Theorie darauf hin zu beobachten, „was sie verweigert und was sie erlaubt“¹¹⁴. Spinoza hat Althusser zufolge Positionen hervor gebracht, „die dem Materialismus zu dienen vermochten“¹¹⁵. Entgegen einer am AutorInnensubjekt orientierten Hermeneutik steht hier also die Behandlung des Textes in seinen Fähigkeiten, darin, *was er tut*, im Vordergrund, wobei die „Absichten eines ‚konstituierenden Subjekts‘ ebenso irrelevant sind wie bei der Produktion des Sichtbaren die Absichten des Subjekts, etwas zu sehen“¹¹⁶. Zweitens entspricht die Behandlung Spinozas als eines ‚Umwegs‘, um in dem „Umweg von Marx über Hegel“¹¹⁷ klarer zu sehen, Althusserns Ansicht, dass Theorien sich nicht aus sich selbst heraus definieren, vielmehr „über den Umweg anderer Philosophien (...), sich selbst in ihrer Differenz erfassen“, um „ihre eigenen Positionen einnehmen“¹¹⁸ zu können. Auch der hierin enthaltene Gedanke einer Positivität, die keine eigene Begrenzung kennt, ist dem spinozistischen Denken, wie meine Darstellung hoffentlich aufzeigen konnte, nicht fern.¹¹⁹ Wir werden in der Gegenüberstellung von Ideologie und Wissenschaft darauf

¹¹¹ Althusser, Louis: Elemente der Selbstkritik, a.a.O., S. 78.

¹¹² ebd., S. 70.

¹¹³ Balke, Friedrich: Die größte Lehre in Häresie, a.a.O., S. 152.

¹¹⁴ Althusser, Louis: Elemente der Selbstkritik, a.a.O., S. 76.

¹¹⁵ ebd., S. 74.

¹¹⁶ Althusser, Louis: Das Kapital lesen I, a.a.O., S. 31; Die Rede vom ‚Sichtbaren‘ und notwendig ‚Unsichtbaren‘ ist entscheidend für Althusserns Verfahren mit Texten. Sicher ein Grund für zahlreiche Missverständnisse ist die voraussetzungsreiche Herangehensweise Althusserns bei der Bearbeitung eines Gegenstandes und dem Versuch eine ‚Problematik‘ neu zu konstituieren. Althusserns Theorie der ‚symptomalen Lektüre‘, vornehmlich in *Das Kapital lesen* eingeführt, kann hier keine eigenständige Behandlung erfahren, ist aber in den Literaturwissenschaften aufgegriffen worden. Es sei nur darauf hingewiesen, dass Althusser auch hier auf Spinoza verweist, dem, wie er meint, als erstem „Lesen und damit auch Schreiben zum Problem wurde“ ebd., S. 16; einen weitestgehend mit Althusser konform gehenden Einsatz in den Literaturwissenschaften machte Macherey, Pierre: *Pour une théorie de la production littéraire*, Paris 1966.

¹¹⁷ Althusser, Louis: Elemente der Selbstkritik, a.a.O., S. 73.

¹¹⁸ ebd., S. 72; Dieses Denken stellt sich, indem es Philosophie ‚in letzter Instanz‘ zum Klassenkampf erklärt, der, als Kampf um Hegemonie, kein Ende kennt und in dem Positionen wiederkehren und erneut mit einander konkurrieren, auch der Vorstellung einer ‚Entwicklung‘ in der Geschichte der Philosophie entgegen, die in ihrer zeitlichen Abfolge vorhergegangene Theorien ‚aufgehoben‘ weiß.

¹¹⁹ Es entspricht aber auch der ‚strukturalistischen‘ Sprachtheorie Saussures, wenn Signifikanten durch ihre differenziellen Verhältnisse zu einander ihre Bedeutung erhalten.

zurückkommen, wenn wir sehen, wie Althusser sich die ideologische und wissenschaftliche Produktion von Gegenständen denkt.

Mit Spinoza gegen den hegel-marxistischen Humanismus

Spinoza wird also eingeführt, um „im Umweg von Marx über Hegel“ klarer zu sehen. Christopher Norris geht so weit zu sagen, letztlich laufe das ganze Projekt des Althusser'schen Marxismus auf den Punkt ‚Spinoza versus Hegel‘ hinaus.¹²⁰ Doch gilt es, im Auge zu behalten, dass der Auseinandersetzung mit Hegel immer noch Althusser's Interesse an der Begründung einer marxistischen Theorie zugrunde liegt.

Althusser's Kritik an Hegel richtet sich gegen den ‚Humanismus‘ im Marxismus. Der Humanismus stellt nach Althusser das Spiegelbild des Ökonomismus dar, von dem er den Marxismus zu ‚heilen‘ angetreten ist.¹²¹ Sowohl Ökonomismus als auch Humanismus bezeichnet Althusser als historizistisch, weil sie einen Prozess mit einem Subjekt annehmen, der notwendig sein eigenes Ende bereits am Anfang enthält. Der Ökonomismus stelle in einer Erzählung des Fortschritts der Produktivkräfte den Weg vom Urkommunismus über die Klassengesellschaft zum Kommunismus dar; der Humanismus erzähle die Geschichte der Menschheit von der ursprünglichen Einheit über die Entfremdung zur Wiederaneignung des menschlichen Wesens. Keine der beiden Versionen kann, so Althusser, die Grundlage für eine Untersuchung und Erklärung der tatsächlichen Komplexität wirklicher geschichtlicher Situationen bieten, da beide im „hegelschen Verhältnis von Wesen und Erscheinung“¹²² verhängen bleiben.

In Hegel's Philosophie sieht Althusser vor allem das teleologische Moment enthalten, das ‚der Humanismus‘ fortführt, indem Hegel zwar dem Anspruch nach einen ‚Prozess ohne Subjekt‘ zu denken versucht habe, jedoch der Prozess selbst in seiner Philosophie das Subjekt sei. In seiner Teleologie sei er ein sich erhaltendes Streben, das in all seinen Entfremdungszuständen doch es selbst bleibt.¹²³ Spinoza „entdeckte“ für Althusser „die geheime Allianz zwischen Subjekt und Ziel, welche die Hegelsche Dialektik ‚mystifiziert‘“,¹²⁴ und damit, dass es einen „Prozess ohne Subjekt und ohne Ende/Ziel“¹²⁵ zu

¹²⁰ Norris, Christopher: *Spinoza & the Origins of Modern Critical Theory*, a.a.O., S. 35; In Macherey, Pierre: *Hegel ou Spinoza*, Paris 1979 findet sich eine Vielzahl der bei Althusser angespielten Gegenüberstellungen zwischen Spinoza und Hegel im Detail dargestellt.

¹²¹ Vgl. Elliott, Gregory: *Further Adventures of the Dialectic: Merleau-Ponty, Sartre, Althusser*, in: Griffiths, Phillips A. (Hg.): *Contemporary French Philosophy*, Cambridge, S. 205-207.

¹²² Althusser, Louis: *Für Marx*, Frankfurt am Main 1968, S. 78.

¹²³ Althusser, Louis: *Lenin und die Philosophie*, Reinbek 1974, S. 65.

¹²⁴ Althusser, Louis: *Elemente der Selbstkritik*, a.a.O., S. 77.

denken gälte. Indem retrospektiv behauptet wird, in den vergangenen Zuständen (eines Bewusstseins / einer Gesellschaft) sei bereits die ‚Wahrheit‘ der Gegenwart enthalten gewesen, wird die Gegenwart zum Telos der Vergangenheit.¹²⁶ Diese Struktur der ‚Wiedererkennung‘ hat Althusser auf mehreren Ebenen immer wieder kritisiert.

Althusser zufolge hat Marx seine eigene theoretische Praxis missverstanden, wenn er sie als eine ‚Umstülpung‘ der Hegelschen Dialektik bezeichnet. Anstelle einer ‚Umstülpung‘ Hegels durch Marx, die, so Althusser, nicht konsequent mit Hegel bricht (und nicht zu Marx, sondern zu Feuerbachs ‚idealistischer Anthropologie‘ führe), müsse im historischen Materialismus ein epistemologischer Bruch stattfinden, der die neue Wissenschaft begründet. Hier war der Hegelschen „expressiven Kausalität eines seinen Erscheinungsformen immanenten einheitlichen Wesens“¹²⁷ oder einer ‚linearen Kausalität‘ des Ökonomismus eine an Spinoza angelehnte ‚strukturelle Kausalität‘ entgegen zu setzen, die „in ihren Wirkungen“¹²⁸ besteht. Eine ‚strukturelle Kausalität‘ zu denken, findet Althusser in Spinozas Ontologie unternommen, wenn, wie wir gesehen haben, Gott nicht transzendente, sondern immanente Ursache der konkreten Einzeldinge (Modi) ist.¹²⁹ Marx hat nach Althusser eine ‚theoretische Revolution‘ vollbracht, indem er Geschichte als eigenen wissenschaftlichen Gegenstand konstituiert, ohne ihn (ideologisch) auf Begriffe zurückzuführen, die der ‚Evidenz‘ der Erfahrung entspringen.¹³⁰

Mit der Wiederentdeckung von Marx’ Frühschriften und ihrer an Feuerbach anknüpfenden Philosophie ‚des Menschen‘ und ‚der Praxis‘ und indem man glaubt, die Kritik der

¹²⁵ Althusser, Louis: Antwort an John Lewis, in: Arenz, Bischoff, Jaeggi (Hg.): Was ist revolutionärer Marxismus? Kontroverse über Grundfragen marxistischer Theorie zwischen Louis Althusser und John Lewis, Berlin 1973, S. 106.

¹²⁶ Vgl. Schenkel, Lambert und Simon Joosten de Vries: Umleitung. Oder: Wie heißt Bruno mit Nachnamen?, Gießen 1989, S. 16.

¹²⁷ Althusser, Louis: Für Marx, a.a.O., S. 252.

¹²⁸ „Die Struktur [...] ist ihren Wirkungen immanente Ursache im Sinne Spinozas; ihre ganze Existenz besteht in ihren Wirkungen.“ Althusser, Louis und Etienne Balibar: Das Kapital lesen II, Hamburg 1972, S. 254.

¹²⁹ Für Althusser bedeutet der Versuch, „[d]ie Determination der Elemente eines Ganzen durch dessen Struktur denken zu wollen“, eine große Herausforderung. Er behauptet nicht, Spinoza hätte die ‚strukturelle Kausalität‘ adäquat zu denken vermocht, und ist damit in seinem Versuch auch nicht als ein direkter Anschluss zu verstehen. Er sagt lediglich, Spinoza sei „[d]er einzige Theoretiker, der die unerhörte Kühnheit besaß, dieses Problem zu stellen und auch eine erste Lösung zu entwerfen“. Althusser, Louis und Etienne Balibar: Das Kapital lesen II, a.a.O., S. 252

Peter Thomas zeigt die Probleme auf, die sich durch die Analogisierung des Verhältnisses von Gott oder Natur und den Menschen zu dem von Gesellschaft als Totalität und den einzelnen Bereichen gesellschaftlicher Reproduktion ergeben. Thomas, Peter: Philosophical Strategies, a.a.O., S. 102f.

¹³⁰ „Seit Kopernikus wissen wir, dass die Erde nicht das ‚Zentrum‘ des Universums ist. Seit Marx wissen wir, dass das menschliche Subjekt, das ökonomische, politische und philosophische Ich nicht das ‚Zentrum‘ der Geschichte ist – wir wissen sogar, gegen die Philosophie der Aufklärung und gegen Hegel, dass die Geschichte kein ‚Zentrum‘ hat, sondern eine Struktur besitzt, die ein notwendiges ‚Zentrum‘ nur in der ideologischen Verknüpfung hat.“ Althusser, Louis: Freud und Lacan, Westberlin 1970, S. 33.

„Entfremdung des Menschen von sich selbst“ im *Kapital* wieder zu finden, missachtet man in Althusser's Ansicht den „epistemologischen Bruch“, der Marx von der bürgerlichen Ideologie trenne. Indem man Marx' Frühschriften nicht von seinem späten Werk zu trennen wusste, in dem Marx sich von seinem Umweg über Hegel verabschiedet und zu sich selbst gefunden hat, konnte der Unterschied zwischen einer Philosophie der Geschichte und der marxistischen „Wissenschaft“ der Geschichte nicht gesehen werden.¹³¹

Althusser's Einsatz besteht genau darin, die epistemologischen Grundlagen für eine marxistische Theorie der Geschichte bereitzustellen, die nicht-historizistisch, nicht-ökonomistisch und a(nti)humanistisch sein soll.¹³² Diese Theorie hat zur ersten Voraussetzung, „dass der philosophische (theoretische) Mythos vom Menschen zu Asche reduziert wird“¹³³.

In Spinoza sieht Althusser einen Verbündeten, der, über seine Ablehnung jeden Zwecks, zum Entlarver von Hegel's Darstellungsweise der Totalität wird, der es darüber hinaus unternommen hat, die „Teleologik“ als notwendige und begründete Illusion zu erklären. Althusser spielt hier auf die Kritik der vermeintlichen Teleologie in der Natur an, die Spinoza, wie wir noch sehen werden, einer scharfen Kritik unterzieht. Althusser zieht eine Parallele zwischen dieser Kritik Spinoza's und seiner Kritik der vermeintlichen menschlichen Zwecke in der Ökonomie, wenn diese auf „menschliche Bedürfnisse“ zurückgeführt werden.¹³⁴

Spinoza ist in Althusser's Händen ein theoretischer Anti-Humanist *avant la lettre*, indem er erkannt hat, dass der Mensch, auch wenn er am Anfang der Erfahrung steht, nicht am Anfang der Theorie stehen kann, der „Mensch“ nichts erklärt, sondern dasjenige ist, was es zu erklären gilt.

Spinoza's „erste Theorie der Ideologie“

Mit Althusser ist die Gesellschaft nicht aus einem inneren Zentrum heraus zu denken, sondern als ein „komplexes Ganzes“, aus einzelnen sozialen Formationen oder Produk-

¹³¹ Zu Althusser's Unterteilung von Marx' Schriften in eine „noch „ideologische“ Periode vor dem Einschnitt von 1845, und die „wissenschaftliche“ Periode nach dem Einschnitt von 1845“ siehe Althusser, Louis: Für Marx, a.a.O., S. 32ff.

¹³² Gregory Elliot: *The Detour of Theory*, a.a.O., S. 325.

¹³³ Althusser, Louis: Für Marx, a.a.O., S. 179.

¹³⁴ „Die einzigen Bedürfnisse, die ökonomisch eine Rolle spielen, sind Bedürfnisse, die ökonomisch befriedigt werden können: sie sind nicht durch die menschliche Natur im allgemeinen bestimmt. [...] Die direkte Beziehung derart bestimmter „Bedürfnisse“ zu einer anthropologischen Basis ist daher ein Mythos, oder vielmehr: man muss die Reihenfolge der Dinge umkehren“ Althusser, Louis: *Das Kapital lesen I*, a.a.O., S. 223.

tionsweisen bestehend, denen ‚relative Autonomie‘ gegeneinander zukommt. Durch die Kategorie der ‚Überdeterminierung‘, entliehen aus dem Vokabular Freuds, will Althusser erklären, wie „die Determination eines Elementes oder einer Struktur durch eine andere Struktur“¹³⁵ zu denken ist. Da das ‚komplexe strukturierte Ganze‘ durch eine dominante Struktur zusammengehalten werden müsse,¹³⁶ sagt Althusser, dass „in letzter Instanz“ die Ökonomie bestimmt, doch deren „einsame Stunde [...] schlägt nie, weder im ersten noch im letzten Augenblick“¹³⁷. Wie bei Spinoza zwischen den Attributen gibt es bei Althusser zwischen den Strukturen keine direkten kausalen Wirkungen, sie ‚artikulieren‘ sich miteinander, womit sie aber an der – letztlich doch einen – Totalität teilhaben, nicht aber indem sie auf Wesensfremdes einwirken.¹³⁸

Indem Althusser die Ideologie, ebenso wie andere Produktionsweisen, in ihrer relativen Autonomie von einem sich verwirklichenden Wesen oder einer sich linear vollziehenden Geschichte der Ökonomie befreit, gibt es für ihn keine „Historie im allgemeinen“ mehr, sondern vielfältige „spezifische Strukturen der Historizität“.¹³⁹

Der Text, der sich maßgeblich mit dem Entwurf einer Theorie der Ideologie befasst, der Aufsatz „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ (IISA), ist als der Auftakt eines Vorhabens zu sehen, das Althusser mit seinen ‚Schülern‘ bereits 1966, kurz nach der Veröffentlichung von *Pour Marx* und *Lire le Capital*, plante und das ein „wirkliches philosophisches Werk“ werden sollte, von dem Althusser in einem Brief an Etienne Balibar sagt, dass es „unsere Ethik sein könnte.“¹⁴⁰

Althusser benennt drei Merkmale, die er bereits in Spinozas Schriften erkennen kann und die auch für seine Ideologietheorie entscheidend sind. So werde bei Spinoza eine Theorie der Ideologie in: „1) ihrer *imaginären* ‚Realität‘, 2) ihrer inneren Umkehrung,

¹³⁵ ebd. S. 253.

¹³⁶ Vgl. Althusser, Louis: Für Marx, a.a.O., S. 152.

¹³⁷ ebd., S. 81. Die mir plausibelste Erläuterung der Bedeutung der Ökonomie als in letzter Instanz determinierendem Verhältnis gibt Michael Sprinker, wenn er erklärt, Althusser gebe damit den „Hinweis, dass die Grenze des in einer gegebenen Epoche Möglichen durch die ökonomische Instanz gesetzt wird.“ Zum einen müsse jede Gesellschaft produzieren und könne nicht nur von einer Ideologie ‚leben‘, zum anderen könne hinter etablierte Produktivkräfte und die Produktionsverhältnisse, in denen sie stehen, nicht zurück gegangen werden, so dass keine Gesellschaft „gegen die ungeheure Produktivität des Kapitalismus bestehen“ könne. Derrida, Jacques: Politik und Freundschaft. Ein Interview mit Michael Sprinker, in: Böke, Henning, Jens Christian Müller und Sebastian Reinfeldt (Hg.): Denk-Prozesse nach Althusser, Hamburg 1994, S. 131-132.

¹³⁸ Williams, Caroline: Contemporary French Philosophy, a.a.O., S. 66.

¹³⁹ Althusser, Louis und Etienne Balibar: Lire Le Capital II, Paris 1971, S. 59; zitiert nach Dosse, Francois: Die Geschichte des Strukturalismus I, a.a.O., S.440.

¹⁴⁰ Althusser, Louis: Ecrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan, Paris 1993, S. 112; Teil der Arbeitsgruppe waren Alain Badiou, Etienne Balibar, Yves Duroux und Pierre Macherey. Dieses ‚Werk‘ wurde nicht geschrieben. Diane Macdonell verweist aber auf eine Vielzahl an Arbeiten, insbesondere zum französischen und britischen Bildungssystem, die ihre Intuition Althusserns wegbereitenden Aufsatz verdanken und als Untersuchungen ‚regionaler Ideologien‘ in bestimmten ISA zu verstehen sind. Vgl. Macdonell, Diane: Theories of Discourse. An Introduction, Oxford 1986, S. 31.

3) ihrem ‚Zentrum‘: der Illusion des *Subjekts*“¹⁴¹ bereits vorbereitet. Diese drei Elemente werde ich in Althusser's Theorie der Ideologie verfolgen und in Spinoza's *Ethik* aufspüren. Dabei wird es besonders wichtig sein, was der „Materialismus des Imaginären“¹⁴² bei Spinoza ist, den Althusser ausmacht, aber auch, inwiefern Spinoza sich weigert, in der Ideologie (also im Imaginären) den „puren Irrtum“ oder „nackte Ignoranz“ zu sehen, worin ihn Althusser für anschlussfähig an seine marxistische Ideologietheorie hält.

Ich werde zunächst die Ideologietheorie Althusser's in diesem Aufsatz in ihren drei Thesen, dann die Gegenüberstellung von Ideologie und Wissenschaft in Althusser's früherem Aufsatz „Marxismus und Humanismus“ in *Für Marx* darstellen, um im nächsten Schritt die drei Konzepte ‚Ideologie‘, ‚Wissenschaft‘ und ‚Subjekt‘ ins Verhältnis zu ihren Äquivalenten in der *Ethik* Spinoza's zu setzen.¹⁴³

Die folgende Behandlung Althusser's wird zwar den Fokus auf die spinozistischen Bezüge richten, doch es sollte zuvor klargestellt werden, dass die Intuitionen, die den jeweiligen Theoremen bei Althusser zugrunde liegen, durchaus auch auf ihm zeitgenössischere Autoren zurückzuführen wären. Ideologie als „unmittelbare Lebenswelt“¹⁴⁴ anzusehen, kann auf Husserl, Heidegger oder (besonders unter Berücksichtigung des körperlichen ‚Zur-Welt-seins‘) auch auf Merleau-Ponty zurückgeführt werden. Ideologie im Hegemoniekampf der diversen Subjektpositionen zu begreifen und den Staat über die staatlichen Institutionen auszudehnen, geht sicher vorwiegend auf Gramsci zurück. Die wissenschaftstheoretischen Überlegungen Althusser's haben ihre Vorbilder in Bachelard, Canguilhem und auch seinem ‚Schüler‘ Foucault. Die Theorie der ‚Subjektivierung‘ als Anrufung nimmt Anleihen bei Lacan. Die Wirkungen des einsetzenden ‚linguistic turn‘ auf Althusser zu übersehen, wäre ein grober Fehler, und so ist seine Verabschiedung der Korrespondenztheorie der Wahrheit auch in diesem Kontext zu verstehen.¹⁴⁵ Verfolgt man diese Bezüge, ergibt sich

¹⁴¹ Althusser, Louis: Elemente der Selbstkritik, a.a.O., S. 75.

¹⁴² ebd., S. 75.

¹⁴³ Auf die oben skizzierten Verhältnisse Hegel-Marx-Spinoza kann ich dabei nicht weiter eingehen.

¹⁴⁴ Althusser, Louis: The Only Materialist Tradition. Part I: Spinoza, in: Montag, Warren und Ted Stolze (Hg.): The New Spinoza, a.a.O., S. 6.

¹⁴⁵ Zum Verhältnis Althusser's zu Bachelard, Gramsci, Lacan und Foucault liegen bereits mehrere Studien vor: Zu Bachelard: eine erste und prominente Studie: Lecourt, Dominique: Kritik der Wissenschaftstheorie, Westberlin 1975; sehr informiert besonders zu Bachelard und von Althusser stark beeinflusst: Brühmann, Horst: Der Begriff des Hundes bellt nicht: Das objekt der Geschichte der Wissenschaften bei Bachelard und Althusser, Wiesbaden 1980; neueren Datums und entlang der Althusser'schen ‚Problematik‘ Bachelard in seinen Einflüssen aufzeigend: Pfaller, Robert: Althusser. Das Schweigen im Text, München 1997; Eine Kritik an Althusser's Gramscirezeption: Spiegel, Hermes: Gramsci und Althusser. Eine Kritik der Althusser'schen Rezeption von Gramsci's Philosophie, Hamburg

wahrscheinlich ein anderes Bild, als bei der Rückführung auf Spinoza, doch gerade darin liegt der Reiz meines Versuchs, konsequent die spinozistische Linie zu verfolgen.

1. Althussters Entwurf einer Theorie der Ideologie

1.1. Der Begriff der Ideologie im Kontext

Althussters Entwurf zu einer Theorie der Ideologie in dem Aufsatz IISA sollte als „Neubestimmung dessen, was Ideologie ist“¹⁴⁶, und nicht als ein Kommtenar zu Marx verstanden werden. Althusster ist zwar bemüht, „soweit als möglich“ eine „marxistische Sprache“ zu sprechen, doch das scheint nicht so einfach zu sein, da er sich, wie er sagt, mit seinen Untersuchungen zum Ideologiebegriff „auf bislang kaum erforschtes Neuland“¹⁴⁷ begibt. Der Begriff der Ideologie steht bei Althusster niemals im Verhältnis zu den ‚wirklichen Lebensverhältnissen‘ als ihrem verkannten Erkenntnisgegenstand, wie das in der marxistischen Theorie gewöhnlich der Fall ist. Althusster führt den Begriff der Ideologie in zwei Kontexten ein. In *Für Marx* taucht Ideologie als Gegenbegriff zur ‚Wissenschaft‘ auf, im IISA-Aufsatz in ihrer Funktion, die gesellschaftlichen Verhältnisse zu reproduzieren, als die Praxis, die in den ideologischen Staatsapparaten (ISA) stattfindet, im Kontrast zu Formen repressiver Herrschaft in repressiven Staatsapparaten (RSA).¹⁴⁸ In seiner Selbstkritik erklärt Althusster, er hätte, indem er Ideologie und Wissenschaft als Begriffspaar einander gegenüber stellte, den ‚rationalistischen‘ Gegensatz von Wahrheit und Irrtum evoziert.¹⁴⁹ Dass die Gegenüberstellung von Ideologie und Wissenschaft keine von Wahrheit und Irrtum, sondern eine zweier verschiedener Zugänge zur Welt, zweier verschiedener Praxisarten ist, denen beiden ihre eigene, irreduzible Notwendigkeit zukommt, ist zentral für das Verständnis der

1997, Zum Verhältniss Althussters zu Lacan: Ghisu, Sebastiano: Ewigkeit des Unbewussten – Ewigkeit der Ideologie: Psychoanalyse und Historischer Materialismus bei Louis Althusster, Hamburg 1995.

¹⁴⁶ Charim, Isolda: Der Althusster-Effekt: Entwurf einer Ideologietheorie, Wien 2002, S. 15; Althussters Behauptung, die Theorie der Ideologie, die in *Die deutsche Ideologie* enthalten sei, sei „nicht marxistisch“ und ansonsten hätte Marx keine Theorie der Ideologie zu bieten, bestätigt diese Beurteilung nachdrücklich. Vgl. IISA, S. 130.

¹⁴⁷ IISA, S. 39.

¹⁴⁸ Althusster spricht von der Reproduktion der ‚Produktionsverhältnisse‘, was das selbe ist, wie die gesellschaftlichen Verhältnisse, wenn Althusster Gesellschaft als ein komplexes Ganzes verschiedenster Arten der Produktion versteht.

¹⁴⁹ Althusster geht hier auf seinen vermeintlichen ‚theorizistischen Irrtum‘ ein, der sich aber als eine unglückliche, weil suggestive Wortwahl herausstellt, indem er mit dem Begriff der Ideologie die Zweideutigkeit der marxischen Schriften, nämlich einmal als Analogon zu Irrtum oder Illusion, ein andermal als ‚wissenschaftlicher Begriff‘ eines Überbauphänomens mit transportiert habe. Vgl. Althusster, Louis: Elemente der Selbstkritik, a.a.O., S. 53ff.

althusserschen Theorie der Ideologie. So liegt der signifikante Unterschied zwischen Ideologie und Wissenschaft nicht in der Wahrheit, die ihren ‚Erkenntnissen‘ zukommt; er liegt in ihrer Funktionsweise, womit sich die zwei Kontexte, in denen die Ideologie bei Althusser steht, als zwei Aspekte der gleichen Thematik erweisen. Ideologie unterscheidet sich von der Wissenschaft darin, „dass die praktisch-gesellschaftliche Funktion sich in ihr gegen die theoretische Funktion (oder Erkenntnisfunktion) durchsetzt.“¹⁵⁰ Ideologie wird in ihrer Realität als gesellschaftliche Instanz untersucht, ist eine „für das historische Leben der Gesellschaften wesentliche Struktur“¹⁵¹.

Im IISA-Aufsatz spricht Althusser von „regionalen Ideologien“, deren „Realisierung“ in den jeweiligen ISA statt findet. Die ISA sind, zusammen mit den RSA, was in der marxistischen Theorie gemeinhin als ‚Überbau‘ bezeichnet wird.¹⁵² Sie gehören insofern zum Staat, als sie die Reproduktion der gesellschaftlichen Verhältnisse absichern. Entgegen den homogenen und einzig den Interessen der herrschenden Klasse unterliegenden RSA, sind sie aber in sich „vielfältig, unterschieden, ‚relativ autonom‘ und in der Lage, ein objektives Feld für Widersprüche zu liefern“, also durchaus nicht einfach ‚Instrument‘ einer herrschenden Klasse, sondern vielmehr Austragungsort von Klassenkonflikten.¹⁵³ Die ISA sind Produktionsstätten, die sich über ihre spezifische Form der Praxis, von anderen gesellschaftlichen Instanzen unterscheiden lassen. Sie werden für die Darstellung der Ideologie ein wichtiger Bezugspunkt sein, dennoch kann Althusser Einsatz in der marxistischen Staatstheorie hier nicht weiter nachgegangen werden, da die Bezüge zu Spinoza sich auf einer ‚abstrakteren‘ Ebene abspielen. Der IISA-Aufsatz weist eine Zweiteilung auf, die es erlaubt, diese Aspekte weitestgehend außen vor zu lassen und sich auf den zweiten, thematisch klar unterschiedenen Teil unter der

¹⁵⁰ Althusser, Louis: Für Marx, a.a.O., S. 181.

¹⁵¹ ebd., S. 183; Turchetto erläutert den Begriff der ‚sozialen Instanz‘ als Synonym zu ‚Praxis‘ bei Althusser, nämlich in der Bedeutung, dass etwas „eine technische Autonomie erlangt hat“, daher als eigene funktionale Form behandelt werden kann. Turchetto, Maria: Für eine Kritik einer Selbstkritik. Reflexionen über die Bedeutung von ‚Philosophie‘, ‚Wissenschaft‘, ‚Ideologie‘ in der theoretischen Ausarbeitung von Louis Althusser, in: Böke, Henning u.a. (Hg.): Denk-Prozesse, a.a.O., S. 52.

¹⁵² Althusser lehnt diesen Begriff ab, weil er nur ‚beschreibend‘ bleibt und das heißt, seinen Gegenstand nicht richtig, nämlich ‚wissenschaftlich‘, erfasst. Vgl. IISA, S. 113f.

¹⁵³ IISA, S. 123; Womit sie zugleich das Moment der Reproduktion und der Transformation enthalten, worauf Pecheux hinweist. Pêcheux, Michel: The Mechanism of Ideological (Mis)recognition, in: Zizek, Slavoj (Hg.): Mapping Ideology, London und New York 1994; Althusser zählt einige RSA und ISA auf. Die Bezeichnung einer Institution als Teil der ISA hängt von deren Wirkungsweise auf der Grundlage der Ideologie ab, obwohl die repressiven Apparate auch ideologische und die ideologischen Apparate gewaltsame Elemente enthalten.

Als RSA zählt Althusser staatliche Institutionen, u.a. Polizei, Militär, Regierung, Gefängnisse, auf, von den ISA gehört ein Großteil zum Bereich des ‚Privaten‘, was Althusser nicht davon abhält, sie zum Staat zu zählen, da dieser selbst die Unterscheidung in ‚Privat‘ und ‚Öffentlich‘ erst herstelle. Als ISA benennt er u.a. schulische, religiöse, familiäre, politische, ‚gewerkschaftliche‘, sowie diverse ISA der Information und kulturelle ISA; Vgl. IISA, S. 119f.

Überschrift „Über die Ideologie“ zu konzentrieren.¹⁵⁴ Ich werde mit der Darstellung der Thesen aus diesem Abschnitt von IISA beginnen, um im Anschluss unter Rückgriff auf die Ausführungen in *Für Marx* und *Das Kapital lesen* das Verhältnis von Ideologie und Wissenschaft einzuführen.¹⁵⁵

1.2. IISA – Drei Thesen zur Ideologie

Althusser unternimmt in IISA den Versuch, eine „Theorie der Ideologie im Allgemeinen“ zu formulieren, das heißt die Ideologie in ihrer Struktur und Funktionsweise zu bestimmen, die ihr „ewig“ und „allgegenwärtig, transhistorisch, also der Form nach unveränderlich über die gesamte Geschichte sich erstreckend“¹⁵⁶ zukommt. Ihr gegenüber stehen die besonderen Ideologien, die es in ihren geschichtlichen Veränderungen zu erfassen gilt, die „eine eigene Geschichte haben“¹⁵⁷ und denen relative Autonomie gegenüber anderen gesellschaftlichen Instanzen zukommt, auch wenn sie sich ‚in letzter Instanz‘ von den Bedingungen der ‚Ökonomie‘ nicht lösen können.¹⁵⁸ Ganz im Einklang mit seinen wissenschaftstheoretischen Überlegungen entwickelt Althusser seinen ‚wissenschaftlichen‘ Begriff der ‚Ideologie‘ unter ständigem Rekurs auf vorgängige Theoreme, indem er Verschiebungen in deren Begrifflichkeit vornimmt und sukzessive eine ‚Demarkationslinie‘ zieht zwischen seinem Entwurf und, wie er sie nennt, der ‚Ideologie der Ideologie“¹⁵⁹. Da sie im Folgenden der Referenzpunkt Althusserns sein wird, seien ein paar kurze Worte zu dieser ‚Ideologie der Ideologie‘ gesagt. Sie ist ebenso wenig an einer/m AutorIn festzumachen, wie ‚der Humanismus‘ oder ‚der Empirismus‘ in Althusserns Schriften klar zuzuordnen sind. Es handelt sich um

¹⁵⁴ Charim ist sicher zuzustimmen, wenn sie betont, die staatstheoretischen Überlegungen vor dem Abschnitt zur Ideologie seien „kein Vorspann oder Umweg, sondern die Grundlage einer Theorie, die die Ideologie in den Zusammenhang von Macht stellt“, aber ‚Ideologie‘ in ‚Ideologische Staatsapparate‘ unterschiedslos zu übersetzen, wie sie es tut, scheint mir der Text nicht unmittelbar nahezulegen. Charim, Isolde: Der Althusser-Effekt, a.a.O., S. 67.

¹⁵⁵ Zum Verhältnis insbesondere des frühen Textes ‚Marxismus und Humanismus‘ in *Für Marx* von 1962 zu seinem ‚Hauptwerk‘ zur Frage der Ideologie“ siehe Charim S. 68f.; Charim und Resch sehen beide in IISA eine Fortführung der bereits in *Für Marx* angedachten Thesen, doch während Charim die Brüche und das Neue im IISA-Aufsatz betont, stellt Resch die Kontinuitäten in den Vordergrund. Vgl. Charim, Isolde: Der Althusser-Effekt, a.a.O., S. 68f. und Resch, Robert Paul: Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory, a.a.O., S. 205f.

¹⁵⁶ Vgl. IISA, S. 132f.; alle Hervorhebungen stammen, soweit nicht anders angegeben, aus dem Original.

¹⁵⁷ Ebd. S. 132.

¹⁵⁸ Althusserns Einsatz der Ideologie ‚relative Autonomie‘ als eigenständige gesellschaftliche Instanz einzuräumen ist in ihrer Reichweite kaum zu überschätzen. Er richtete sich damit gegen die Grundlagen von Generationen der marxistischen Theorie, die in der Ideologie einen ‚Ausdruck‘ des Wesens der Gesellschaft oder den ‚Überbau‘ in völliger Abhängigkeit zur (ökonomischen) ‚Basis‘ sahen und damit kein relevantes politisches Feld, aber auch keine eigenständigen Phänomene, in denen eigene Widersprüche bestehen, die nicht direkt oder indirekt auf die Ökonomie zurückzuführen sind.

¹⁵⁹ IISA, S. 138.

eine, ich würde sagen, ‚Diskursformation‘, die Althusser sowohl im ‚Alltagsverständnis‘ als auch in verschiedenen Theorien wiedererkennt, die diese zum einen oftmals selbst bestreiten, sich zum anderen in ihrer Umsetzung voneinander in vielfältiger Weise unterscheiden. Bei aller Unschärfe in der Behandlung seiner ‚Gegner‘ trifft Althusser oftmals zentrale Denkfiguren, gerade indem er so stark von ihrer Umsetzung im Einzelnen absieht. Ich werde daher die Rede von der ‚Ideologie der Ideologie‘ im Text weiterführen, ohne mich um die Explikation vermeintlicher VertreterInnen zu kümmern.

Seine eigenen Gedanken stellt Althusser in drei Thesen vor. Die erste These betrifft den Gegenstand der Ideologie, die zweite These ihre ‚Materialität‘ oder auch ‚Existenzweise‘, die dritte und für Althusser zentrale These macht eine Aussage zur Struktur und Funktionsweise von Ideologie.¹⁶⁰ Es handelt sich also um drei Arten Ideologie zu bestimmen. Wie diese drei Charakteristika der Ideologie zueinander im Verhältnis stehen, wird von Althusser selbst nicht noch einmal zusammengeführt. Ich werde die drei Thesen getrennt vorstellen und explizieren, dafür greife ich gelegentlich auch auf frühere Texte Althusser zurück.

These I

In seiner ersten These greift Althusser eine Bestimmung der Ideologie aus *Für Marx* wieder auf, nach der die Ideologie „das ‚gelebte‘ Verhältnis der Menschen zur Welt“¹⁶¹ ist. Entgegen geläufiger Konzepte von Ideologie als einer Interpretation der eigenen Lebenssituation, in der als ‚Weltanschauung‘ die eigenen Existenzbedingungen vorgestellt werden, sagt Althusser in IISA, die Ideologie repräsentiere „das imaginäre Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen“¹⁶². Ideologie ist also kein Versuch, die Welt zu erkennen, ist keine ‚Weltanschauung‘, die, in ihrer Funktionsweise wie eine Theorie, von den Individuen als (vielleicht praxisrelevante, ihrer Form nach aber theoretische) falsche Erkenntnis hervorgebracht würde. Ideologie ist nicht Anschauung, ist nicht Interpretation, ist nicht eine distanzierte Einschätzung eines den Individuen Äußerlichen. Vielmehr ist Ideologie selbst in der Praxis und damit ist ihr Gegenstand immer das Verhältnis, in das sich ein Individuum zu den Dingen setzt, wenn es sich zu ihnen verhält. Eine Praxis findet immer zwischen einem Individuum und einem Anderen statt, enthält damit immer ein ‚Verständnis‘ des

¹⁶⁰ ebd., S. 133.

¹⁶¹ Althusser, Louis: *Für Marx*, a.a.O. S. 184.

¹⁶² IISA, S. 133.

Individuums von diesem Verhältnis, nicht aber dieses Anderen ‚an sich‘, also unabhängig des spezifischen individuellen Praxisbezugs. Nun ‚repräsentiert‘ die Ideologie dieses imaginäre Verhältnis, das heißt es lässt sich aus ihr heraus interpretieren, ist aber nicht selbst explizites Thema der Ideologie. Die Ideologie selbst *ist* dieses imaginäre Verhältnis. Das Verhältnis zu den Verhältnissen ist imaginär, weil es von dem Individuum ‚gelebt‘, handelnd vorausgesetzt und umgesetzt wird, ohne notwendig bewusst zu sein. Es ist in Bildern (Spinozas ‚imaginari‘, die in der deutschen Übersetzung ‚Vorstellungen‘ heißen), statt in Begriffen; es ist in den Objekten und den Wörtern, die für direkte Repräsentationen der realen Objekte genommen werden.¹⁶³ Das ideologische Verhältnis zu den Verhältnissen ist aber auch insofern ‚imaginär‘, als es ohne das Individuum als seinem Zentrum keinen Sinn hat. Nach Althusser ist die Ideologie „von Grund auf *unbewusst*“¹⁶⁴. Man könnte sagen, die Ideologie ist die implizit vorausgesetzte Welt der Menschen, zu der sie sich verhalten, wenn sie mit ihr umgehen, ohne dass sie sie als solche zum Gegenstand hätten. So ist die Ideologie zwar „ein System von Vorstellungen“¹⁶⁵, aber diese sind in Objekten als Evidenzen bereits vorhanden und drängen sich den Menschen im täglichen Umgang mit ihnen auf, ohne dabei „durch ihr ‚Bewusstsein‘ hindurchzugehen“¹⁶⁶. In IISA wird dieses Verhältnis der Menschen zu ‚ihren‘ Lebensverhältnissen als eine „imaginäre Verzerrung“¹⁶⁷ bezeichnet, so dass Althusser scheinbar einen Maßstab voraussetzt, dem gegenüber sie eine Abweichung darstellen. Diese Voraussetzung steht aber meiner (und Althusser) Behauptung entgegen, sie sei nicht inhaltlich ‚falsch‘ gegenüber einer objektiven Realität. Althusser selbst fragt, wieso die ‚Vorstellung‘ von ihrem Verhältnis zu ihren Existenzbedingungen „notwendig imaginär“ ist und worin „der Charakter dieses Imaginären“¹⁶⁸ besteht, meines Erachtens damit auch, inwiefern sie ‚verzerrt‘ ist. Die Antwort verschiebt er auf die Darstellung der folgenden Thesen und ich werde es hier ebenso halten, da wir erst die Funktionsweise der Ideologie kennen müssen, um sie zu beantworten.

¹⁶³ Eagleton weist darauf hin, dass ‚imaginär‘ „hier nicht ‚unwirklich‘, sondern ‚mit einem Bild verbunden‘“ bedeutet. Er führt, ebenso wie Ricoeur, den Begriff auf Lacan zurück und konstatiert dann ganz richtig, dass die Verwendung bei Althusser aber stark in der Bedeutung abweiche. Eagleton, Terry: *Ideologie: Eine Einführung*, Stuttgart und Weimar 2000, S. 166ff. und Ricoeur, Paul: *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986, S. 143ff. Die massiven Probleme, die sich im Verhältnis von Althusser's Begriff des Imaginären zu dem Lacans ergeben, bestätigen um so mehr, dass eine Rückführung auf Spinoza Althusser's Intention näher kommt.

¹⁶⁴ Althusser, Louis: *Für Marx*, a.a.O., S. 183.

¹⁶⁵ ebd., S. 183.

¹⁶⁶ ebd., S. 183.

¹⁶⁷ IISA, S. 135.

¹⁶⁸ ebd., S. 136.

These II

Die zweite These in IISA betrifft die Existenzweise der Ideologie; wir könnten auch auf Spinoza verweisend sagen, sie betreffe die ‚Substanz‘ oder das ‚Attribut‘, aus oder in der oder dem sie besteht. Althusser sagt hier, dass die Ideologie eine „materielle“ und nicht etwa eine „ideale, ideelle oder geistige“¹⁶⁹ Existenz besitzt. In einer ersten Annäherung daran, was es bedeutet, dass die Ideologie ‚materiell‘ existiert, verweist Althusser darauf, dass die Ideologie ‚in‘ und ‚durch‘ die ISA und ihren Praxen existiere. Doch diese Existenz darf nicht als ein Ausdrucksverhältnis verstanden werden, in dem die Ideologie als ein Geistiges eine ‚Materialisierung‘ erfährt. Die Ideologie ist nicht latentes, implizites Geistiges, das dann in Handlungen manifest würde. Die Ideologie *ist* materiell, sie wird nicht in einem zweiten Schritt und einer ihr wesensfremden Seinsweise (Substanz) materialisiert.

Eine solche Vorstellung der Materialisierung liegt der ‚Ideologie der Ideologie‘ in ihrer Beschreibung menschlichen Handelns zugrunde. Sie stellt sich Handeln in einer Kausalkette vor, in der sich eine Substanz in einer anderen äußert, indem sie diese manipuliert,¹⁷⁰ also indem im materiellen, physischen Verhalten die Umsetzung von Ideen stattfindet, die ein Bewusstsein ‚hat‘. Dieses vorgängige Bewusstsein eines Subjekts übernimmt Ideen bewusst und freiwillig und setzt sie dann um. Die ‚Ideologie der Ideologie‘ muss damit auch Handlungen als Teil ihrer Beschreibung der Ideologie mit aufnehmen, doch setzt sie sie als die unwesentliche Erscheinung dem geistigen Wesen der Ideologie entgegen und etabliert eine Kausalität, die eine Umkehrung ihrer Beobachtung einer ideologischen Handlung vornimmt. Sie passt nämlich die Ideen den Handlungen an, die sie an einem Individuum wahrnimmt, um sie dann für ihnen vorgängig zu erklären. Diese Beschreibung deckt sich mit der Selbstbeschreibung von Individuen, die ihr Handeln als die Ausführung ihrer geistig gefassten, vorgängigen Willensentschlüsse erfahren. Die ‚Ideologie der Ideologie‘ als Ausdruck des imaginären Verhältnisses der Individuen zu ihren Verhältnissen ist, wenn wir These I folgen, ‚verzerrt‘. Althusser wird diese Verzerrung nun gerade biegen, indem er die imaginäre Vorstellung vom Verhältnis zwischen Ideen und Handlungen, also zwischen ‚ideellen‘, ‚geistigen‘ Ideen und materiellem, physischem Verhalten in einen (wissenschaftlichen) begrifflichen Kontext einbindet, in dem sich die Begriffe und Kausalitäten neu sortier-

¹⁶⁹ ebd., S. 136.

¹⁷⁰ Vgl. Charim, Isolde: Der Althusser-Effekt, a.a.O., S. 71.

en, das heißt in dem das Individuum als Bewusstsein und damit auch ‚seine‘ Ideen den Platz des Zentrums aufgeben.

In einem ersten Schritt vollzieht Althusser die ‚Umstülpung‘ der Kausalität mit Hilfe Pascals, der „ungefähr folgendes“ gesagt haben soll: „Knie nieder, bewege die Lippen zum Gebet, und Du wirst glauben“¹⁷¹. Hier ist nicht der Glaube Ursprung und Grund der Handlung, sondern die Bewegungen des Leibes bringen einen Glauben hervor. Ein tatsächlich von Pascal geäußertes Satz bestätigt diese Vorstellung, wenn er sagt, die Gewohnheit „lenkt den Leib in eine Richtung, und er zieht den Geist mit sich fort, ohne dass dieser darüber nachdenkt“¹⁷². Diese Anordnung ist die direkte Umkehr der ‚ideologischen‘ Vorstellung des Handelns. In ihr können bewusstlose Bewegungen kausal geistige Wirkungen hervorbringen. Althusser folgt ihr aber nicht, denn, wie er sagt, handelt es sich in seiner Darstellung „nicht um eine Umkehrung [...] sondern um eine recht eigenartige Umbildung“¹⁷³. Althusser führt ein ganzes Setting für die einzelne Handlung ein, und es ändert sich somit die Abfolge der Dinge. Am Anfang seiner Darstellung steht ein (materieller) ISA, in dem als Rituale (materielle) Praxen geregelt ablaufen. Es gibt also bereits eine strukturelle Einbettung der Einzelhandlung, die Teil eines Ganzen ist, ohne das sie nicht sinnvoll gedacht werden kann. Althusser Darstellung der ideologischen Handlung enthält beides, einmal ein Subjekt, das „durch folgendes System bewegt wird [...]: eine Ideologie, die innerhalb eines materiellen ideologischen Apparates existiert, materielle Praxen vorschreibt, die durch ein materiel-

¹⁷¹ IISA, S. 138.

¹⁷² Dass Pascal aber anders als in seiner Rezeption durch Althusser, durchaus nicht eine Umkehr des Kausalverhältnisses, sondern die Beteiligung sowohl des Körpers, als auch des Geistes annimmt, wird deutlich, wenn seine Ausführungen genauer betrachtet werden. Pascal führt in diesem Zusammenhang sogar bereits die Gefühle in ihrer zentralen Bedeutung ein. „Die Beweise überzeugen nur den Geist, die Gewohnheit macht unsere Beweise zu den stärksten und glaubwürdigsten. Sie lenkt den Leib in eine Richtung, und er zieht den Geist mit sich fort, ohne dass dieser darüber nachdenkt. [...] Man muss einen leichteren Glauben gewinnen, den der Gewöhnung, der ohne Gewalt, ohne Kunst und Beweisgrund auskommt, der uns die Dinge glauben lässt und alle unsere Kräfte diesem Glauben zuwendet, so dass unsere Seele ihm ganz natürlich erliegt. Wenn man nur durch die Stärke der Überzeugung glaubt und der Leib geneigt ist, an das Gegenteil zu glauben, so ist das nicht genug. [...] Man muss also die beiden Teile unseres Wesens zum Glauben bewegen, den Geist durch die Vernunftgründe, bei denen es genügt, dass man sie einmal in seinem Leben erkannt hat, und den Leib durch die Gewohnheit und dadurch, dass man ihm nicht erlaubt, sich zum Gegenteil hinzuneigen. [...] Wir müssen also unseren Glauben in das Gefühl einbringen, sonst wird er immer schwankend sein.“ Pascal, Blaise: Gedanken, Leipzig 1992, Fragment 821/252, S. 321. Auf die Bedeutung der affektiven Involiertheit und die Rolle des Körpers im Handeln komme ich später mit Spinoza zurück. Dort werde ich aber dem Verhältnis zu Pascal nicht weiter nachgehen, da davon auszugehen ist, dass Pascal weit weniger Bedeutung für Althusser hatte, als die Prominenz des ‚knie-nieder‘-Zitates es nahelegen kann.

¹⁷³ IISA, S. 139; Die Umkehrung einer Ideologie führt ebenso wenig zur ‚Wahrheit‘, wie die bloße Reflexion eines ideologischen Zusammenhangs, „[d]enn man erhält keine Wissenschaft, indem man eine Ideologie umkehrt.“ Althusser, Louis: Für Marx, a.a.O., S. 136. Es muss ‚Begriffsarbeit‘ geleistet und ein ‚wissenschaftliches Feld‘ konstituiert werden, um aus ideologischen Worten wissenschaftliche Begriffe zu bilden. Das werden wir im Folgenden noch sehen.

les Ritual geregelt werden“, also das Subjekt als Gegenstand einer Produktion, an dem ein ISA ‚arbeitet‘, zum anderen aber auch das Subjekt, „das mit vollem Bewusstsein seinem Glauben entsprechend handelt.“¹⁷⁴ Beides findet ‚gleichzeitig‘ statt, in dem Sinne, dass keiner der beiden Vorgänge ‚ursprünglich‘ wäre. Dass das Subjekt seinem Glauben entsprechend handelt, bedeutet auch, dass es seinem Glauben, aus seinem Glauben heraus zu handeln, entsprechend handelt.¹⁷⁵ Doch die Ideen dieses Subjekts sind nicht der Ursprung der ideologischen Handlung; sie „entstammen“, vermittelt über Praxen, dem ideologischen Apparat. Althusser sagt nun, dass die Ideen eines Subjekts in dieser Handlung insofern ebenfalls materiell seien, als sie „seine materiellen Handlungen sind“¹⁷⁶. Was er *nicht* sagt, ist, dass ‚ideelle Ideen‘ aus materiellen Praxen folgen. Althusser macht kein Kausalverhältnis zwischen materiellen Praxen und nicht-materiellen Ideen auf. Vielmehr sind nun die Ideen selbst ‚materiell‘. Doch dieser Begriff der ‚Materialität‘ ist erklärungsbedürftig. Als guter Nominalist verweigert sich Althusser einem substantialistischen Begriff ‚der Materie‘. Es gibt nur unterschiedene Materialitäten; es gibt strukturierte Zusammenhänge von Elementen, die nicht kompatibel sind, aber durchaus durch die anderen ‚überdeterminiert‘ werden können. Materialität bedeutet dann Teil eines Produktionsprozesses, durch andere materielle Dinge begrenzt, in Kräfteverhältnissen und Ursache von Wirkungen, also selbst ‚produktiv‘ und widerständig zu sein. Die Materialität der Ideologie besteht dann zum einen in den Praktiken, den Gegenständen und materiellen Institutionen, zum anderen in den ‚Ideen‘, denen selbst eine ihnen eigene Materialität zukommt. Damit gibt Althusser den Ausdruck ‚Idee‘ als ideelle auf, ohne aber auf den Begriff des Glaubens verzichten zu müssen, der in Vorstellungen, Begriffen, Bildern und Handlungen existiert. Deren ‚Materialität‘ werden wir erneut in den Blick nehmen, wenn das Verhältnis von Ideologie und Wissenschaft thematisch wird. Zunächst folge ich Althusser zu seiner dritten und ‚zentralen‘ These, die den Fokus vom ISA zurück zum Subjekt verlegt, wir könnten nach obiger Darstellung sagen, vom Produktionsapparat zur Funktionsweise und damit zur Herstellung des spezifischen Gegenstandes der ideologischen Praxis.

These III

Ich hatte gesagt, dass in der dritten These die Ideologie in ihrer Funktionsweise behandelt wird. Ideologie ist eine Praxisart, ebenso wie politische oder theoretische

¹⁷⁴ IISA, S. 139.

¹⁷⁵ vgl. Charim, Isolde: Der Althusser-Effekt, a.a.O., S. 80.

¹⁷⁶ IISA, S. 139.

Praxis, sie ist wie jede Praxis nach Althusser „Veränderungsarbeit“, die an einem Gegenstand mit einem Werkzeug ansetzt und daraus ein Produkt herstellt. Das Spezifische ist dann ihr Gegenstand, den Althusser in *Für Marx* sehr unglücklich als „das Bewusstsein“ bestimmt, um es zwei Seiten später wieder zurückzunehmen, weil die Ideologie „[i]n Wahrheit [...] sehr wenig mit dem Bewusstsein zu tun“¹⁷⁷ hat. Erst in IISA führt Althusser aus, was der Gegenstand der Ideologie ist. Es sind Individuen, die zu Subjekten gemacht werden. Die Ideologie ‚produziert‘ Subjekte.¹⁷⁸ Die Subjekte sind der „elementare ideologische Effekt“¹⁷⁹, ebenso wie die ‚Tatsache‘, dass ein Wort einen Gegenstand bezeichnet, als Evidenz ein ideologischer Effekt ist und die Erkenntnisse der Wissenschaften ‚Erkenntniseffekte‘ sind. Den Übergang von der zweiten zur dritten These Althusser stellen zwei weitere zusammenhängende Thesen her, die quer zur Darstellung in den drei Thesen eingeführt werden, aber doch entscheidende Aussagen enthalten. Althusser sagt hier, dass es Praxis „nur durch und unter einer Ideologie“ und „Ideologie nur durch das Subjekt und für Subjekte“¹⁸⁰ gebe. Die obige Darstellung, nach der ein Individuum in einem ISA ‚gekniert‘ wird¹⁸¹ und Objekt der Praxisvollzüge ist, ist also nicht nur unvollständig, die ganze Praxis kann nur stattfinden, wenn ein Subjekt, und das heißt immer ein sich selbst als handelnd verstehendes und zum Ursprung der Praxis nehmendes Subjekt, bereits existiert. Auch wenn die Ideologie „nur darin besteht, die konkreten Subjekte als Subjekte zu konstituieren“¹⁸², ist sie zugleich nur für und durch eben diese Subjekte, hat sie keine Existenz jenseits dieser Subjekt-konstitution. So werden zwar in den ISA Individuen in Praxisvollzügen in großen Zusammenhängen erst eingeführt und ‚dressiert‘, werden Teil eines großen Zusammenhanges von verschiedenartigsten Elementen, doch es bedarf einer Subjekt-konstitution, in der dieser Anschluss verdrängt und weggewischt wird, indem die Subjekte, die sie

¹⁷⁷ Althusser, Louis: *Für Marx*, a.a.O., S. 183. In *Für Marx* ist die Behandlung des Ideologietheorems noch vorsichtig tastend und begrifflich unscharf, dennoch sehe ich in ihr nicht einen Widerspruch, sondern den Vorläufer zur ausführlicheren Behandlung der Ideologie im IISA-Aufsatz. Resch argumentiert für eine angleichende Lesart der beiden Texte. Resch, Robert Paul: *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory*, a.a.O., S. 205f.

¹⁷⁸ IISA, S. 140.

¹⁷⁹ ebd., S. 141.

¹⁸⁰ ebd., S. 140.

¹⁸¹ Diese Formulierung findet sich bei Charim, Isolde: *Der Althusser-Effekt*, a.a.O., S. 85; Charim begreift (sehr konsequent Althusser's strukturalistische Voraussetzungen aus anderen Texten mit einbeziehend) den Glauben als einen ‚Effekt‘ des Kniens und das Knien als ‚abwesende Ursache‘ in einem Verhältnis von Verhältnissen, wobei das Knien als Basis des Glaubensüberbaus ebenso von diesem ‚überdeterminiert‘ ist, wie diese von jenem. Knien und Glauben sind dann eine „komplexe Produktion“, in der die „Stunde des reinen Kniens“ nie schlägt. Charim zitiert nach Müller-Tuckfeld, Jens Christian: *Gesetz ist Gesetz. Anmerkungen zu einer Theorie der juridischen Anrufung*, in: Böke, Henning u.a.(Hg.): *Denk-Prozesse*, a.a.O., S. 200.

¹⁸² IISA, S. 142.

erst darin geworden sind, als ‚immer-schon‘ gewesene Subjekte konstituiert werden, so dass ihr Verhalten ‚ihre‘ Handlung wird und immer schon gewesen ist. Das Paradox und die Zeitstruktur, die in dieser Situation liegen, lassen sich nach keiner der beiden Seiten hin auflösen. Wenn die ‚Individuen‘ in den diversen Apparaten als „Arbeiter, Unternehmer, Soldat“ oder auch Hausfrau, Lehrerin, Arbeitnehmervertreterin ‚eingesetzt‘ werden, also als ein Element im Re-/Produktionsprozess fungieren, dann sorgt die ‚Subjektivierung‘ dafür, dass sie auch ausrufen, „‚hier bin ich, Arbeiter, Unternehmer, Soldat!“¹⁸³, sich also selbst in dem, was sie tun, als diejenigen erkennen, die sie sind. Das heißt, dass sie in ihrem Verhalten einen Ausdruck ihres eigenen ‚ihren‘ Handlungen vorgängigen Seins wiedererkennen. Althusser bezeichnet diesen Vorgang des Wiedererkennens auch als eine Verkennung, nicht, weil die Individuen sich selbst nicht ‚richtig‘ anerkennen, nicht sind, was sie zu sein meinen, sondern weil sie ein ihrer Anerkennung ihrer selbst bereits vorhergehendes Subjekt annehmen, das sie aber erst in der Anerkennung selbst herstellen. Sie werden (ganz bestimmte)¹⁸⁴ Subjekte, indem sie sich als solche verhalten und ein eigenes Selbst von ihrem praktischen Vollzug in Apparaten unterscheiden, indem sie Verantwortung für ihre eigenen Handlungen übernehmen und sich als ihrem Handeln Vorgängige erfahren. Die Wiedererkennung ist zirkulär und verbannt ihre eigene Vorgängigkeit, ihre eigene Performanz aus dem Blick. Der ganze Prozess der ‚Subjektivierung‘ verläuft womöglich weniger reibungslos, als es die bisherige Beschreibung nahe legt. Althusser spricht in IISA nur kurz von den ‚schlechten Subjekten‘, die anstelle der freiwilligen Unterwerfung mit Repressionen zu rechnen haben, bietet aber vor allem in dem früheren Aufsatz „Freud und Lacan“ auch einen Begriff des Unbewussten an, das bei der Verdrängung der Unterwerfung entsteht und die Zeichen der Unterwerfung als Unterwerfung weiter trägt. Hier wird die ‚Menschwerdung‘, aus der „/männliche oder weibliche/ Subjekte“ hervorgehen, als ein „Krieg ohne Erinnerung und ohne Denkmäler“ bezeichnet, „den die Menschheit nie geführt zu haben vorgibt, [...] weil sie nichts anderes ist, als diesen Krieg überlebt zu haben“¹⁸⁵. Die ‚Menschheit‘, so Althusser, kann die Subjektivierung nicht erinnern und muss sie ‚verdrängen‘, da sie ihre ‚Ursprünge‘ untergräbt, sie dessen beraubt, worauf sie sich (als ‚Menschheit‘) stützt. Althusser benennt als solche vermeintlichen Ursprünge

¹⁸³ ebd., S. 146.

¹⁸⁴ Es gibt keine Anrufung als Subjekt im allgemeinen. Allen Subjekten kommt die Eigenschaft zu, ein ‚Selbst‘ zu sein, unabhängig von ihrem prozeduralen Sein in aktu, aber dieses ‚Selbst‘ ist immer ein bestimmtes. Daher verfehlen Kritiken, wie die Eagletons, es müsse doch möglich sein, bestimmte Eigenschaften zurückzuweisen und sich dennoch ‚als Subjekt‘ anrufen zu fühlen, den Punkt. Jede Anrufung ist eine bestimmte. Vgl. Eagleton, Terry: *Ideologie*, a.a.O., S. 170.

¹⁸⁵ Althusser, Louis: *Freud und Lacan*, a.a.O., S. 19.

„Gott, Vernunft, Bewusstsein, die Geschichte und die Kultur“¹⁸⁶ und übt so wieder seine Kritik am ‚Humanismus‘, der sich in seiner notwendigen Verbannung der Unterwerfung als Beginn der Teilnahme an der menschlichen Gesellschaft in nichts von der theologischen Ideologie unterscheidet.¹⁸⁷

Die Beschreibung der paradoxen Subjektkonstitution leitet Althusser unter seiner dritten These „Die Ideologie ruft die Individuen als Subjekte an“¹⁸⁸ ein. Aus ‚wissenschaftlicher‘ Perspektive lassen sich nur ‚Individuen‘ behaupten, die zu ‚Subjekten‘ gemacht werden, insofern es eine Denknöwendigkeit ist, ein vorgängiges Individuum anzunehmen. Doch diese Individuen sind ‚abstrakt‘, da ihnen keine andere Realität zukommt, als diejenige, begriffliche Bedingung der Subjektkonstitution zu sein. In Althusser's Beschreibung sind „[d]ie Individuen [...] immer-schon Subjekte“¹⁸⁹. Die ‚Anrufung‘ als Subjekt erfolgt in Althusser's Darstellung durch ein SUBJEKT¹⁹⁰, wobei in seinen Beispielen als dieses SUBJEKT ein Polizist (Vertreter des RSA), Eltern (Familiärer ISA), vor allem aber der ‚Gott‘ der Bibel (religiöser ISA) fungieren. Die Anrufung, dafür steht wohl dieses SUBJEKT, geschieht nicht in der Intersubjektivität zweier Gleicher, sondern hat ein Zentrum, ein imaginäres, reines, *immer-schon* gegebenes SUBJEKT, das selbst erst in dieser Anerkennung durch die Menschen seinen Platz einnehmen kann, das sie aber alle ‚ausrichtet‘, so dass die Struktur der Anerkennung geschlossen wird. Diese Schließung garantiert, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht in Frage stehen, weil alles ‚ist, wie es ist‘. Die Stelle des SUBJEKTS wird von konkreten einzelnen Subjekten übernommen; sie sind seine StellvertreterInnen, enthalten das ideale SUBJEKT, indem sie selbst als Subjekte die Anrufungsfunktion ausüben.¹⁹¹

Ich hatte in der Einleitung gesagt, die Problematisierung des ‚Subjekts‘ sei nicht seine Abschaffung, sondern der Versuch es in seiner Bedingtheit als Subjekt zu verstehen. So denke ich, dass das Subjekt bei Althusser nicht ‚bloße Illusion‘ ist, auch wenn seine Konstituierung immer mit einer Verkennung einhergeht. Das Subjekt nimmt freiwillig seine Unterwerfung an, so dass Althusser sagen kann, dass es „nur durch und für ihre

¹⁸⁶ ebd., S. 20.

¹⁸⁷ An dieser Stelle wird vielleicht am eindringlichsten deutlich, dass für Althusser ‚der Humanismus‘ kein Hirngespinnst einiger Intellektueller, sondern die Weiterführung der Ideologie ist, in der wir leben, indem ‚der Humanismus‘ die Gegenstände ebenso zum Thema nimmt, wie wir sie auch in unserem alltäglichen Leben erfahren. Vgl. zu diesem Punkt auch Ricoeur, Paul: Lectures, a.a.O., S. 132.

¹⁸⁸ IISA, S. 144.

¹⁸⁹ ebd., S. 144.

¹⁹⁰ ebd., S. 147.

¹⁹¹ „Gott muss also sich selbst zum Menschen ‚machen‘, das SUBJEKT muss zum Subjekt werden“ IISA, S. 147.

Unterwerfung“¹⁹² Subjekte gibt, doch darin wird es zu einem autonomen Subjekt. Diese Autonomie gründet in einer Unterwerfung und ist damit radikal heteronom und bedingt, dennoch entsteht daraus die Form der Autonomie, die Subjekte als Freiheit leben.

1.3. Ideologie und Wissenschaft

In einer der schärfsten Kritiken an Althusser heißt es, ‚Ideologie‘ bedeute bei ihm nichts weiter, als „etwas anderes als die Wissenschaft“¹⁹³. Dreht man diesen Satz um, wird es richtig: Wissenschaft bedeutet nichts anderes als ‚nicht Ideologie‘. Die Ideologie kennt kein Außen, sie erkennt die Wissenschaft nicht als ein anderes an, daher lassen sich immer nur aus der Wissenschaft heraus über die Ideologie Aussagen treffen, in der man noch verhangen ist, oder eben noch war.¹⁹⁴ Die Ideologie geht der Wissenschaft voraus, bietet immer schon Gegenstände als Evidenzen an, liefert den ‚primären Tatbestand‘. Die Wissenschaft ist der endlose Prozess sich von der Ideologie frei zu machen, so dass nach Althusser „jede Wissenschaft in Bezug auf die Ideologie, aus der sie hervorgeht, nur als ‚Wissenschaft der Ideologie‘ gedacht werden kann“¹⁹⁵, das heißt erst entsteht, indem sie ein Außen als Ideologie deklariert. Sie entwickelt ihre ‚Problematik‘ gegen Evidenzen, die dann als ideologisch gelten und die es verhindert haben Fragen zu stellen, weil sie bereits Antworten parat hatten.¹⁹⁶ Die Evidenzen der Ideologie stellen Hindernisse dar, die die Wissenschaft überwinden muss. Die Ideologie ist Althusser zufolge ein ‚geschlossener Raum‘, sie kann sich nicht selbst reflektieren, kann sich selbst in ihren Annahmen, ihrer Funktionsweise, ihren Rahmenbedingungen nicht ausweisen. Die Wissenschaft ist ein ‚offener Raum‘, weil sie zum einen selbst ihre Grenzen markiert und damit überhaupt Grenzen anerkennt, die überwunden werden können, zum anderen ihre eigenen Grundkategorien reflektiert.¹⁹⁷ Zudem nimmt die Wissenschaft ihren Gegenstand nicht als gegeben, sondern muss erst begründen, was er ist, das heißt wie das Feld abgesteckt ist, in dem er als Erkenntnisgegenstand behandelt

¹⁹² ebd., S.148.

¹⁹³ Rancière, Jacques: Wider den akademischen Marxismus, Westberlin 1975, S. 18.

¹⁹⁴ „Die Ideologie sagt nie: ‚Ich bin ideologisch‘. Man muss außerhalb der Ideologie sein, d.h. in der wissenschaftlichen Erkenntnis, um sagen zu können: Ich bin in der Ideologie[...], oder [...]: Ich war in der Ideologie. [...] Daraus ergibt sich, dass die Ideologie (für sich genommen) *kein Äußeres hat*, aber gleichzeitig (für die Wissenschaft und die Wirklichkeit) *nur Äußeres ist*.“ IISA, S. 143.

¹⁹⁵ Althusser, Louis und Etienne Balibar: Das Kapital lesen I, a.a.O., S. 59.

¹⁹⁶ Resch, Robert Paul: Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory, a.a.O., S. 184.

¹⁹⁷ Die Wissenschaft wird von Althusser aber keineswegs als der gut ausgeleuchtete Raum völliger Transparenz präsentiert, vielmehr kommt es immer zu notwendigen Ausschlüssen und zu ‚blinden Flecken‘. Althusser's ‚symptomale Lektüre‘ konzentriert sich gerade auf das Spiel von ‚Sichtbarem‘ und ‚Unsichtbarem‘ in einer gegebenen wissenschaftlichen Konstellation. Vgl. Althusser, Louis und Etienne Balibar: Das Kapital lesen I, a.a.O., S. 21ff.

wird. Dieses Feld ist die ‚Problematik‘, die eine Wissenschaft formuliert; in ihr können bestimmte Fragen gestellt werden. Jede Wissenschaft bricht, immer mehr oder weniger, niemals völlig, mit einer bestimmten ideologischen Konstellation in bestimmten Hinsichten. Es gibt also immer einen Überschuss an Wissen, das aus den verschiedenen Praxisarten in Form von Wörtern und Vorstellungen hervorgeht. Die Wissenschaft greift diese Wörter, die vermeintliche Repräsentationen von Gegenständen sind, auf und stellt sie in einen Kontext von Begriffen, in dem sich ihr Sinn als ein eindeutiger und funktionaler Begriff herausstellen soll. Da die Wörter aus der ideologischen Praxis ‚überdeterminiert‘ sind, was so viel heißt wie, dass sie durchaus verschiedene Funktionen erfüllen, in verschiedenen begrifflichen Ordnungen stehen und in ihrer Bedeutung polyvalent sind, müssen erst Begriffe erarbeitet werden.¹⁹⁸ Im ideologischen Verhältnis zur Sprache ist es evident, dass „ein Wort ‚einen Gegenstand bezeichnet“.¹⁹⁹ Die Wörter scheinen ihren Sinn aus der Abbildung von Dingen einer anderen Substantialität zu erhalten, im direkten Verhältnis Wort-Ding. Die Wissenschaft dagegen stellt die Wörter ins Verhältnis untereinander und weiß, dass sie ihren Sinn aus ihrem Verhältnis zu anderen Wörtern erhalten, behandelt sie damit als ‚Begriffe‘ und nicht als ‚Vorstellungen‘/Abbildungen. Ebenso wie die Subjekte sich selbst als ihrer Anerkennung vorgängig wiedererkennen, werden in der Ideologie auch die Dinge wieder- und damit verkannt. Nicht das Verkennen einer inhaltlichen Bestimmung ist dabei zentral, sondern dass sie ihre eigene Produktivität nicht anerkennt. Die Ideologie produziert ebenso wie die Wissenschaft Erkenntniseffekte, meint aber es unmittelbar mit einem der Erkenntnis völlig äußerlichen Gegenstand zu tun zu haben. Das Verkennen hat aber zugleich die praktische Funktion den ‚richtigen‘ Gebrauch von ihren Objekten zu bewirken.²⁰⁰

Die Arbeit der Wissenschaft besteht Althusser zufolge darin, existierende Begriffe, Vorstellungen oder Tatsachen aus anderen Praxisfeldern zu übernehmen und aus ihnen ihre eigene ‚Problematik‘ zu entwickeln, beziehungsweise sie in eine bereits bestehende Problematik zu übersetzen. Dazu bedient sie sich einer bereits etablierten Konstellation von Begriffen, ihrer ‚Theorie‘, in die die neuen Begriffe eingefügt werden müssen, um

¹⁹⁸ Im Kontext von Ideologie und Wissenschaft ist es hilfreich, sich die Bedeutung des Begriffs der ‚Überdetermination‘ in der Psychoanalyse zu vergegenwärtigen, aus der ihn Althusser sich aneignet. Nach Laplanche und Pontalis ist ein Phänomen, in unserem Fall ein Begriff, überdeterminiert, wenn seine Bildung „auf mannigfache unbewusste Elemente“ verweist, „die sich in verschiedenen Bedeutungsreihen anordnen, von denen jede auf einem bestimmten Deutungsniveau ihren eigenen Zusammenhang hat.“ Laplanche, J. Und J.-B. Pontalis: Das Vokabular der Psychoanalyse, Frankfurt am Main 1977, S. 544; wenn Begriffe nach Althusser durch die verschiedenen praktischen Zusammenhänge ‚überdeterminiert‘ sind, verschiebt sich also ihr Sinn, je nach dem, in welchem Kontext sie verortet werden. Sie behalten aber jeweils den Sinn, der ihnen aus den anderen Praktiken zukommt, als Konnotation bei.

¹⁹⁹ IISA, S. 141.

²⁰⁰ Vgl. Charim, Isolde: Der Althusser-Effekt, a.a.O., S. 144.

offene Fragen zu beantworten. In diesem Prozess entstehen Althusser zufolge die wissenschaftlichen Begriffe, die zwar den Wortlaut der übernommenen ‚Grundmaterie‘, der ideologischen Begriffe fortführen, aber praktische Überdeterminierungen, also Konnotationen, Assoziationen, Gegenstandsbezüge, abgestreift und einen eindeutigen Sinn in einem konkreten wissenschaftlichen Feld erhalten haben. Insofern sagt Althusser, dass die Wissenschaft vom Abstrakten zum Konkreten fortschreitet. Die ideologischen Begriffe sind abstrakt, weil sie keinen eindeutigen Gegenstand haben, lediglich auf ein notorisch abwesendes Objekt verweisen. Den wissenschaftlichen Prozess so zu bestimmen, bedeutet auch, dass Wissenschaft „nicht an einem reinen, objektiven ‚Gegebenen‘“²⁰¹ arbeitet, sondern ihren Gegenstand selbst erst entwickeln muss. Gegenstand einer Wissenschaft kann nur sein, was unter den Bedingungen einer Problematik ‚sichtbar‘ wird. Die begrifflichen Konstellationen einer Problematik produzieren ‚Denkbarkeit‘. Entscheidend für die Beschreibung des wissenschaftlichen Erkenntnisprozesses sind nach Althusser nicht die Subjekte, die darin agieren. Sie stellen in der Erkenntnisproduktion ebenso die „Denkkraft“ dar, wie in der ökonomischen Produktion die Arbeitskraft. Diese ist eingebettet in den Arbeitsprozess, der bestimmt wird von Produktionsmitteln und Produktionsverhältnissen. Das heißt die „Rollen und Funktionen des ‚Denkens‘ der einzelnen Individuen, die selbst immer nur bereits gestellte oder zu stellende ‚Probleme‘ denken können“²⁰², werden bestimmt durch die begrifflichen Konstellationen, in denen dieses Denken stattfindet. Es gibt nach Althusser kein ‚Denken‘ oder ‚Erkennen‘ im Allgemeinen, Denken ist ein materieller Prozess, der in bestimmten Produktionsverhältnissen stattfindet und immer eine ganz spezifische Art der ‚Produktion‘ darstellt. Jede Wissenschaft stellt damit wiederum ein Hindernis für ihre eigene Entwicklung dar und muss stetig mit ihren eigenen Evidenzen brechen, um neue Fragestellungen zu entwickeln. Wenn wir davon ausgehen, dass die Verabschiedung eines vorangegangenen begrifflichen Settings immer begründet ist,

²⁰¹ Althusser, Louis: Für Marx, a.a.O., S. 125. Ich hatte gesagt, Althusser wolle die ‚epistemologischen Grundlagen‘ bereitstellen für eine ‚wirkliche‘ materialistische theoretische Praxis. Nichts anderes tut er, wenn er Wissenschaft als Praxis bestimmt. Ebenso wie jede Wissenschaft die ‚Wissenschaft einer Ideologie‘ ist, ist Althusserns Theorie der theoretischen Praxis die wissenschaftliche Arbeit, mit der das ideologische Selbstverständnis der Wissenschaftler kritisiert wird. In *Das Kapital lesen* erklärt er seine Lektüre als ‚philosophisch‘, was sich seinem Verständnis nach als analoger Begriff zu ‚epistemologisch‘ erweist. Seine Lektüre soll herausstellen, welche ‚Form der Wissenschaftlichkeit‘ Marx hervorgebracht hat, das heißt „welche spezifische Konstruktionsweise der Begriffe“. Turchetto, Maria: Für eine Kritik einer Selbstkritik, a.a.O., S. 45. Unter ‚Epistemologie‘ versteht Althusser „die Theorie der Bedingungen und Formen wissenschaftlicher Praxis und ihrer Geschichte in den verschiedenen konkreten Wissenschaften.“ Althusser, Louis: Elemente der Selbstkritik, a.a.O., S. 62.

²⁰² Althusser, Louis und Etienne Balibar: Das Kapital lesen I, a.a.O., S. 53.

entkommt diese Konzeption dem Relativismus, indem sie zumindest in historisch früheren Theorien Irrtümer aufzeigt, zu denen es kein Zurück mehr gibt.

Die Frage liegt nahe, worin noch der Bezug zum ‚Realobjekt‘ besteht, dem Objekt hinter der ‚Repräsentation‘, wenn Wissenschaft reine ‚Begriffsarbeit‘ ist. Nach Althusser besteht er durch die Praxisarten, die Wörter und Vorstellungen vorgeben. Sie bilden nicht einfach eine vorgängige Realität falsch ab, sondern schaffen Realitäten, indem sie die Dinge auf eine bestimmte Art und Weise behandeln. Dass diese ideologischen Verhältnisse nicht völlig willkürlich sind, stellt deren Überdetermination durch die tatsächlichen Verhältnisse sicher. Die Ideologie ist „ein Verhältnis zweiten Grades“²⁰³, ist der praktische Umgang mit ‚den Verhältnissen‘, somit immer schon auf diese bezogen. Althusser kann daher sagen, dass in der Ideologie „das wirkliche Verhältnis unvermeidlich in das imaginäre Verhältnis eingelassen“²⁰⁴ ist. Zugleich ist aber auch das ‚Wirkliche‘ überdeterminiert durch das Imaginäre, so dass die Ideologie „ihrem Prinzip nach, *aktiv*“²⁰⁵ ist; sie schafft Realitäten.

Ich hatte gesagt, dass die Ideologie die Wissenschaft in ihrer Differenz nicht anerkennt, da sie sich selbst nicht als Ideologie eingrenzen kann. Die Ideologie kann auch nicht von der Wissenschaft direkt ‚widerlegt‘ werden, da jene nicht wissenschaftlich arbeitet. Sie unterscheidet nicht in wahr und falsch, sondern lebt Verhältnisse unhinterfragt und evident.²⁰⁶ Die Wissenschaft hat so zwar immer einen kritischen Bezug zur Ideologie, ist aber nicht ‚Ideologiekritik‘ in dem Sinne, dass sie der Ideologie sich selbst widerspiegeln und diese sich darin als Ideologie erkennen könnte.²⁰⁷

Die Ideologie nach Althusser ist in drei Hinsichten ‚ewig‘.²⁰⁸ Zum einen ist sie eine gesellschaftliche Instanz, der in allen Gesellschaften eine irreduzible Funktion zukommt, zum zweiten ist sie ewig, indem sie weder ihre Bewegung in der Geschichte noch ein wissenschaftliches Außen erkennt, zum dritten, weil sie sich tatsächlich nicht begrenzen lässt. Auch von einer Wissenschaft, die sich selbst als Innen und die

²⁰³ Althusser, Louis: Für Marx, a.a.O., S. 184.

²⁰⁴ ebd., S. 184.

²⁰⁵ ebd., S. 185.

²⁰⁶ Althusser unterscheidet die praktischen von theoretischen Ideologien. Während einige rituelle Praktiken ohne eine Selbstbegründung und ohne jeglichen Verweis auf ‚Wahrheit‘ ‚einfach‘ vollzogen werden, sind andere mit einer theoretischen Ideologie verbunden, die Wahrheitsansprüche stellt. Einer theoretischen Ideologie liegt aber immer eine praktische zugrunde, die ihr vorausgeht.

²⁰⁷ Auch wenn Althusser die Dichotomie von Theorie und Praxis grundlegend aushebelt, wenn er theoretische Arbeit als Produktion, damit als eine Form von Praxis beschreibt, kann immernoch gefragt werden, inwiefern die Ergebnisse der theoretischen Arbeit Einfluss auf andere soziale Instanzen haben können. Wir werden diese Frage in Ansätzen streifen.

²⁰⁸ Vgl. Pfaller, Robert: Althusser – Das Schweigen im Text: Epistemologie, Psychoanalyse und Nominalismus in Louis Althusser's Theorie der Lektüre, München 1997, S. 213.

Ideologie als ihr Außen setzt, damit der Ideologie ihre Evidenzen streitig macht, lässt sie sich nicht beeinträchtigen.

Althusser kann infolge dieser Überlegungen sagen, „dass es eine ‚reine‘ Wissenschaft nur unter der Bedingung gibt, dass man sie ständig reinigt, eine in der Notwendigkeit ihrer Geschichte freie Wissenschaft nur unter der Bedingung, dass man sie ständig von der Ideologie befreit, die sie besetzt, verfolgt und belauert.“²⁰⁹ Die ‚Freiheit‘ der Wissenschaft bestünde also darin, ihren eigenen Regeln zu folgen, die, wie aus dem Zitat ersichtlich wird, selbst eine der Wissenschaft eigene Historizität aufweisen. Doch ebenso wie alle anderen Praxisformen ist auch die Wissenschaft eine Instanz, die ‚in letzter Instanz‘ durch ein ihr Äußerliches bestimmt wird.²¹⁰

1.4. Althusser's Theorie der Ideologie – Zusammenfassung

Althusser's Theorie der Ideologie ist meines Erachtens ein Gegenentwurf zu Theorien des falschen Bewusstseins. Er steht, das hatte ich bereits gesagt, an der Schwelle von der Ideologie- zur Subjekttheorie. Der Begriff der Ideologie wird so zwar noch beibehalten, weist aber bereits starke Ähnlichkeiten zu dem des Diskurses bei Foucault auf, der den Ideologiebegriff endgültig verabschiedet hat, wobei seine Kritik am Ideologiebegriff Althusser kaum noch treffen kann.²¹¹ Althusser's Theorie der Ideologie ist keine Ideologiekritik mehr. Sie ist vielmehr eine Kritik der Ideologiekritik in deren zentralen Annahmen und dennoch weist sie, alleine durch die Beibehaltung des Begriffs der Ideologie, immer auf diese zurück. Meines Erachtens steht Althusser's Entwurf im Spannungsverhältnis zwischen der Beibehaltung eines emphatischen Wahrheitsbegriffs und der Weigerung, den Anspruch auf Objektivität ganz aufzugeben, einerseits und den bereits vollzogenen Relativierungen, die er durch die Einsicht in die Produktivität und Materialität des Denkens selbst vollziehen muss, andererseits. Hinzu kommt seine Einsicht in die Komplexität moderner Gesellschaften, mit der sein Begriff der Gesellschaft eine Öffnung erfährt, die keine teleologische Geschichtsphilosophie mehr zulässt. Auch wenn von ideologischen ‚Erkenntniseffekten‘ die Rede ist, spricht Althusser der Ideologie die Eigenschaften eines ‚Wissens‘ ab, sieht in ihr nicht nur die Kriterien für Erkenntnis nicht erfüllt, sondern bezweifelt auch, dass Ideologie überhaupt Erkenntnisansprüche geltend macht. Vielmehr steht in der Ideologie, wie er sie versteht, der prak-

²⁰⁹ Althusser, Louis: Für Marx, a.a.O., S. 109.

²¹⁰ Zu relativer Autonomie und der eigenen „Geschichte der wissenschaftlichen Erkenntnis von anderen geschichtlichen Existenzformen“ siehe Althusser, Louis: Das Kapital lesen, a.a.O., S. 178.

²¹¹ Vgl. Foucault, Michel: Dispositive der Macht, Berlin 1978, S. 34.

tische Umgang mit den Dingen im Vordergrund, so dass es in ihr nicht um ein ‚savoir‘, sondern ein ‚savoir-faire‘ geht.²¹² Ideologisch ist dann die *Behandlung* von Objekten, von Sprache, von Menschen sowie das Verhältnis zur eigenen Subjektivität.

Das Originelle an Althussers Theorie der Ideologie ist, dass er in ihr kein reines Bewusstseinsphänomen sieht, damit Konzepte wie das des ‚falschen Bewusstseins‘ wegen seines Intellektualismus ablehnt und die Ideologie in der Praxis als materielles Phänomen verortet, damit den Körper und das ‚Unbewusste‘ als einen Ort ideologischer Produktion ausmacht, auch wenn er von beidem keinen klaren Begriff anbietet. Ein weiterer Gewinn in Althussers Konzeption ist, dass er in der Ideologie keine notwendige Folge eines gesellschaftlichen Verhältnisses, sondern eine eigene Instanz ausmacht, in der Hegemoniekämpfe stattfinden. Die Ideologien (es gibt mehrere, in sich heterogene) sind ihm zufolge keine einheitliche, sondern eine vieldimensionale Instanz, die ihre eigene Geschichtlichkeit mit sich bringt, in der Widersprüche anderer Instanzen zwar einfließen, doch erst durch eine Aktivität der Individuen umgesetzt werden. Diese verhalten sich ideologisch, unreflektiert und scheinbar naiv zu den Verhältnissen, in denen sie leben; sie ‚leben diese Verhältnisse‘. Anders als Vorgängertheorien, insbesondere solche, die auf dem ‚Fetischkapitel‘ in Marx’ *Kapital* beruhen und in denen ‚das Kapitalverhältnis‘ Gesellschaft zentriert und seine eigene Ideologie quasi als ‚Reflex‘ hervorbringt, öffnet Althusser den Ideologiebegriff auch für andere gesellschaftliche Phänomene wie Rassismus oder Sexismus.²¹³

Ein regelrechter Skandal ist Althussers Skizze einer Theorie der Subjektkonstitution, wie sie im IISA-Aufsatz eingeführt wird. Entgegen der Annahme eines ‚natürlich‘ freien Individuums, das, unter den Zwängen der staatlichen Repression von sich selbst entfremdet, zu seiner ihm qua Menschsein zukommenden Autonomie zurückfinden muss, um aus ihr seine revolutionären Kräfte zu aktivieren, behauptet Althusser diese Autonomie selbst als den Effekt eben dieser Institutionen, die damit keineswegs nur repressiv, sondern höchst produktiv sein sollen. So liegt die Freiheit der Individuen gerade in ihrer vollständigen Beherrschung: Je mehr sie die in den ISA trainierten Praktiken beherrschen, je beherrschter sie also von den Praktiken sind, desto freiwilliger vollziehen sie diese, desto mehr Handlungsspielräume ergeben sich, desto leichter fällt es, sich in dieser Welt zu bewegen. Mit den subjektkritischen Momenten, die ‚das

²¹² Vgl. Charim, Isolde: Der Althusser-Effekt, a.a.O., S. 144f.

²¹³ Sowohl in dem Text ‚Freud und Lacan‘, als auch in IISA wird von Althusser als erstes Moment der Unterwerfung unter die Subjektfom die Zuordnung zu einem Geschlecht, männlich oder weiblich, angeführt.

Bewusstsein' sowohl als Repräsentanten der gesellschaftlichen Verhältnisse als auch emanzipatorischer Potenziale ablehnen, wird dieses selbst Kampfplatz der Ideologie und stellt deren Zentrum dar. Das Subjekt wird zum Produktionsverhältnis, ist in ständiger Veränderung begriffen und im Vollzug. An ihm und durch es hindurch vollzieht sich die Reproduktion der gesellschaftlichen Verhältnisse, zugleich ist es das Zentrum jeder oppositionellen Initiative, die damit aus derselben Macht schöpfen muss, gegen die sie sich richtet.²¹⁴

Zentral für die Einführung des Subjekts in die Ideologie ist meines Erachtens die Dimension des Unbewussten, das, wie Althusser betont, in seiner Ewigkeit „nicht ohne Beziehung zur Ewigkeit der Ideologie“²¹⁵ ist. Althusser hat, wie bereits bemerkt, ebenso wenig zum Unbewussten gesagt wie zum Körper und dennoch können einige Schlüsse aus seinen Darstellungen gezogen werden. Ich denke, es liegt der Schluss auf der Hand, dass das Unbewusste aus der Subjektconstitution hervorgeht, nämlich als die verdrängte Subjektconstitution selbst. Das Unbewusste wäre dann stabilisierender und destabilisierender Faktor des Subjekts zugleich. Erstens, indem hier der Abgrund der Kontingenz zwischen dem gesellschaftlichen Sein und der Identifikation mit eben diesem Sein klafft, der nie ganz geschlossen werden kann, weil es die Identifikation immer aufs Neue zu vollziehen gilt, zweitens, indem zugleich die Notwendigkeit ‚vergessen' wird, mit der die Subjekte handeln, weil sie nicht anders können, als die Praktiken zu reaktivieren, die in ihrem Verhaltensrepertoire gespeichert sind und sich, vermittelt über die verführerische Dimension des Willens, ihnen aufdrängen. Hinter dem bewussten Willen in seiner scheinbaren Ursprünglichkeit verbirgt sich dann ein unbewusstes Netz an Beziehungen, die diesen mindestens bedingen, wenn nicht hervorbringen. Eine solche Auffassung vom Unbewussten untergräbt erneut die Vorstellung, oppositionelle Kräfte aus dem Jenseits der Repression aktivieren und vom monolithischen Block der Unterdrückung sauber trennen zu können. Sie richtet sich gegen vornehmlich psychoanalytisch motivierte Ansätze, die eine quasi-natürliche Triebstruktur heraufbeschwören, die ausbricht, sich ihr Recht verschafft und sich gegen die Übel einer lebensfeindlichen Zivilisation richtet.

Als einen weiteren wesentlichen Punkt an Althussters Ideologietheorie sehe ich die Gegenüberstellung der Wissenschaft zur Ideologie. Während Lukács in Philosophie und

²¹⁴ Judith Butler macht auf die Abhängigkeit oppositioneller Handlungen vom gleichzeitigen Vollzug der Unterwerfung aufmerksam und fragt an dieses subjektkritische Motiv anschließend, wie die Unterwerfung selbst „zu einem Schauplatz der Veränderung werden“ kann. Vgl. Butler, Judith: Psyche der Macht, Frankfurt am Main 2001, S.16.

²¹⁵ IISA, S. 142.

Wissenschaft den Ausdruck bürgerlichen, ideologisch-entfremdeten Bewusstseins ausmacht, kehrt Althusser scheinbar zu aufklärerischer Wissenschaftsgläubigkeit zurück und führt den Gegensatz von interessegeleiteter Verblendung und interesseloser objektiver Erkenntnis wieder ein. Tatsächlich gibt Althusser aber die ideologiekritische „Idee einer möglichen Transparenz des Realen, d.h. der umfassenden Ersetzbarkeit ‚falscher‘, ideologischer Vorstellungen durch Erkenntnis [...] zugunsten der Anerkennung der radikalen Verschiedenheit von Wissenschaft und Ideologie“ auf.²¹⁶ Der Wissenschaftsbegriff Althussters ist kein positivistischer und funktioniert nur über die Ideologie, aus der diese ‚Wissenschaft‘ als ihr Anderes hervorgeht. Die Wissenschaft erfüllt so doch eine ideologiekritische Funktion, nur dass sie nicht, wie in der Ideologiekritik konzipiert, durch ein Reflexivwerden der einzelnen Individuen in ihrem ideologischen Bewusstsein stattfindet, dass sie nicht eine ‚Erfahrung‘ initiiert, sondern in einem konstitutiven Bruch mit der Ideologie und damit auch ohne unmittelbare Rückwirkung auf diese in einer eigenen Praxisform bersteht. Auch wenn Althusser den Dualismus von Theorie und Praxis untergräbt, indem er Theorie selbst als eine Praxis begreift, schließt sich dennoch die berechtigte Frage an, wie die ‚Wissenschaft‘ als Kritik praktisch werden kann, und sie ist, soweit ich das sehe, von Althusser unbeantwortet geblieben.²¹⁷

Ich denke, dass sich einige der von mir als zentral angeführten Momente der althussterschen Konzeption von Ideologie und Subjektivierung auf spinozistische Motive zurückführen lassen. Den Transfer zwischen den beiden Autoren zu vollziehen, steht noch aus und er soll im Folgenden geleistet werden.

2. Althussters Ideologietheorie mit Spinoza – Eine Relektüre

Nachdem nun sowohl Spinozas *Ethik* als auch Althussters Konzepte von Ideologie, dem Subjekt und der Wissenschaft skizziert sind, gilt es zu sehen, was es mit Althussters Behauptung, bei Spinoza finde sich eine ‚erste Theorie der Ideologie‘, auf sich hat. Ich werde die drei Momente genauer untersuchen, in denen sich, soweit ich es erkennen kann, spinozistische Motive bei Althusser aufgegriffen finden.

²¹⁶ Schenkel, Lambert und Simon Joosten de Vries: Umleitung, a.a.O., S. 21.

²¹⁷ Die Rolle der Philosophie als Austragungsort von Klassenkämpfen und ihr Verhältnis zur Wissenschaft kann ich hier nicht weiter ausführen. Sie kann aber meines Erachtens keine Antwort auf die Frage nach dem Praktischwerden der Wissenschaft in der Ideologie bieten.

Balke sieht in Althussers epistemologischen Ausführungen in *Für Marx* den Versuch, „im Anschluß an Spinoza die Transformation von inadäquaten in adäquate Ideen ohne die Intervention eines ‚erkennenden Bewusstseins‘ zu beschreiben.“²¹⁸ Ich werde nachzeichnen, in welchen Motiven Althussers Behandlung von Erkenntnis als produktiver Praxis, unter die sowohl Ideologie als auch Wissenschaft fallen, indem sie zwei distinkte Produktionsweisen darstellen, Anleihen bei Spinozas Theorie der Erkenntnis macht, so dass er sagen kann, dass Erkenntnis bei Spinoza als Produktion behandelt wird. In diesem Zusammenhang steht auch der Aufweis, dass es Ähnlichkeiten zwischen dem Verhältnis der Imaginatio zur Ratio in der *Ethik* und dem Verhältnis von Ideologie und Wissenschaft in Althussers Darstellung gibt. Althusser führt in seiner Selbstkritik die ‚Materialität des Imaginären‘ als eine zentrale Parallele zur Materialität der Ideologie an, wie er sie versteht. Wir werden sehen müssen, inwiefern die Imaginatio in Spinozas Darstellung eine ‚materielle‘ Existenz hat und ein ‚Imaginäres‘ hervorbringt, das mit der Ideologie in Althussers Sinne vergleichbar ist. Ich werde darüber hinaus aufzeigen, dass hierin ihre Resistenz gegen Erkenntnisse der zweiten Gattung liegt, ebenso wie die Materialität der Ideologie, wie Althusser sie konzipiert, ihre Widerständigkeit gegenüber der ‚Wissenschaft‘ ausmacht. Hier zeigt sich auch, dass sich die Ideologie als ein Feld von Hegemoniekämpfen darstellt, auf dem politische Interventionen stattfinden könnten, würde sie sich nicht gegen jede Politisierung verschließen. In einem dritten Teil vergleiche ich Althussers Kritik an der Illusion der Subjekts mit Spinozas Kritik an der Illusion des freien Willens. Es zeigen sich zunächst nur sehr oberflächliche Gemeinsamkeiten und die Wege der beiden Autoren scheiden sich. Ich werde an diesem Punkt einige Motive aufgreifen, die ich bereits in der Darstellung der *Ethik* eingeführt habe, um der Bedeutung von Spinozas Konzeption des Menschen in seiner Bedingtheit nachzugehen. Hier kommen zwei zentrale Motive in Spinozas *Ethik* zur Geltung, die Althusser nicht aufgegriffen hat: die affektive Seite des Imaginären und der Conatus als ein genuin eigenes Streben jedes Menschen, in seinem/ihrem Sein zu verharren. Außerdem werde ich mit Spinoza die Körperlichkeit des Subjekts einführen, die sicherlich bei Althusser schon angedacht, aber nicht genügend berücksichtigt ist. Diese Motive weisen über Althusser hinaus.

²¹⁸ Balke, Friedrich: Die größte Lehre in Häresie, a.a.O., S. 159.

2.1. Erkenntnis als Produktion

Althusser spürt bei Spinoza eine Gemeinsamkeit mit Hegel auf, die ich als eine Voraussetzung von kritischen (im Gegensatz zu aufklärerischen) Theorien der Ideologie überhaupt ausmachen würde. Sie liegt in der Ablehnung einer ‚Erkenntnistheorie‘, die Wahrheitskriterien außerhalb ihres Gegenstandes, das heißt entweder in der Korrespondenz der Idee mit ihrem Objekt oder im erkennenden Subjekt, zu fixieren sucht, damit einer philosophischen Begründung der Wissenschaftlichkeit von Erkenntnis, unabhängig vom konkreten Erkenntnisgegenstand, dem konkreten erkennenden Subjekt und deren Verhältnissen.²¹⁹ Diese „ideologische Frage nach den Garantien für die Möglichkeit der Erkenntnis“²²⁰ gilt es nach Althusser zurückzuweisen, um stattdessen eine ‚Problematik‘ zu eröffnen, die es erlaubt, nach der *Produktion* von Erkenntnissen zu fragen. Althusser zufolge ist Spinoza in seinem Verhältnis zu Descartes, ebenso wie Hegel im Verhältnis zu Kant, um die Zurückweisung einer solchen, wie er sie nennt, „juridischen Theorie des Wissens“ unter dem Gesetz eines Cogito oder transzendentalen Subjekts bemüht gewesen.²²¹

Hegel schlägt nun den Weg ein, Subjekt und Objekt im steten Prozess ihrer Beziehung zu begreifen und damit kein diesem in Veränderung begriffenes Verhältnis externes Wahrheitskriterium mehr zu akzeptieren. Im Prozess der Negation der Negation, in dem jedes vorhergehende Wissen bereits die ‚Wahrheit‘ des sie aufnehmenden und sich über sie hinaus entwickelnden Bewusstseins enthält, steht das Subjekt im Zentrum. Der

²¹⁹ Sowohl Schnädelbach als auch Lichtenstein und Larrain heben in ihren Darstellungen zur Geschichte des Ideologiebegriffs hervor, dass diese ihren Ausgang darin nehmen, gegen einen allgemeinen Skeptizismus zu argumentieren, da sie nicht grundlegend die Möglichkeit wahrer Erkenntnis in Frage stellt, sondern einige erklärbare Hindernisse annimmt, die zwar allen Menschen mehr oder weniger im Wege stehen, die zu überwinden aber grundsätzlich möglich ist. Lichtenstein erklärt, „[d]ie Skepsis wird in Schranken gehalten durch die [...] rationalistische Überzeugung, dass die Vernunft ihre eigenen Irrtümer zu korrigieren vermag.“ Diese Autoren sehen in Bacons ‚Idolenlehre‘ den Vorgänger von Ideologietheorien. Larrain stellt sie in Relation zu Descartes ‚Discours de la méthode‘ und sieht bei beiden das gleiche Anliegen, die aristotelisch-mittelalterliche Philosophie zu überwinden, in zwei Richtungen verwirklicht. Während Descartes nach einer Methode suche, durch die sichere Erkenntnis aus der einen sicheren Wahrheit entwickelt werden kann, versuche Bacon, die Hindernisse für wahre Erkenntnis ausfindig zu machen und so weit als möglich zu beseitigen. Dieses Vorgehen, nämlich bei den Erkenntnisprozessen in einem bestimmten, sei es natürlichen oder gesellschaftlichen Zustand anzusetzen und einen Weg über ihn hinaus zu suchen, vielmehr als einen Neuanfang jenseits der Situiertheit in der Welt und den Irrtümern, die sie mit sich bringen kann, scheint mir tatsächlich zentral für den Begriff der Ideologie zu sein. Zugleich besteht hierin auch der Unterschied zwischen Ideologie- und Erkenntnistheorie, insofern Erkenntnistheorie nach den Möglichkeiten wahrer Erkenntnis überhaupt fragt, während Ideologietheorie es unternimmt, die konkreten, gesellschaftlich-historischen Verzerrungen zu explizieren.

Schnädelbach, Herbert: Was ist Ideologie?, in: Das Argument: Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften, Band 50/1969 (herausgegeben von Frigga Haug und Fritz Haug), Hamburg 1969, S. 75; Lichtenstein, George: Das Konzept der Ideologie, Frankfurt am Main 1973, S.15; Larrain, Jorge: The Concept of Ideology, London 1979, S. 19.

²²⁰ Althusser, Louis: Das Kapital lesen I, a.a.O., S. 73.

²²¹ Althusser, Louis: The Only Materialist Tradition, a.a.O., S. 5.

Prozess entwickelt sich als Erfahrung eines Bewusstseins, eine Art des Denkens wird in der aus ihr hervorgehenden ‚aufgehoben‘. Die ideologiekritische Tradition schließt an Hegel an, wenn sie in der Ideologie einen Bewusstseinszustand ausmacht, der durch ein (Klassen-)Subjekt, das sich selbst erfährt, überwunden werden soll. Ideologiekritik ist dann die Fortsetzung der Ideologie als Reflexion; die Aufhebung impliziert eine substantielle Kontinuität und bedarf keiner ‚Zutat‘.

Wie wir bereits gesehen haben, lehnt Althusser die Ideologiekritik zugunsten der ‚Wissenschaft‘ ab. Wissenschaft ist nicht die Wahrheit der Ideologie; es sind zwei unterschiedliche Bereiche des Wissens, ja mehr noch, Ideologie ist eben kein Wissen im eigentlichen Sinn. Insofern, so könnte man Althusser lesen, schuldet die Wissenschaft der Ideologie nichts, hat nicht den selben Gegenstand, geht nicht aus ihr hervor, ist keine Weiterentwicklung. Anstelle der Aufhebung eines Begriffs denkt Althusser an eine Emigration eines Begriffs in ein anderes begriffliches Feld.²²²

Als Alternative zur hegelianischen Ideologiekritik führt Althusser seine spinozistische Theorie der Ideologie ein. Während Hegel in dem stetig fortlaufenden Prozess der Negation der Negation keinen Bruch zwischen Ideologie und Wissenschaft zulässt, eröffnet Spinoza Althusser zufolge eine Perspektive auf (wissenschaftliche) Erkenntnis als Produktion, die damit eine relative Autonomie der Ideologie gegenüber erhält.²²³ Anstelle des Fortschritts der Erkenntnis durch Erfahrung tritt bei Spinoza die Unterteilung verschiedener Ordnungen des Denkens, der verschiedenen Erkenntnisgattungen und ihrer unterschiedenen Funktionsweisen.

Verum est index sui et falsi

Ausgangspunkt von Althusser's Anschluss an Spinoza ist dessen Zurückweisung der ‚Problematik des ‚Wahrheitskriteriums‘²²⁴ durch die vielzitierte Aussage, dass ‚die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen²²⁵ sei, der Mensch nicht anders wissen könne, ‚dass er eine Idee hat, die mit ihrem Gegenstand übereinstimmt‘ als dadurch, ‚dass er eine Idee hat, die mit ihrem Gegenstand übereinstimmt‘ (IIL44Zusatz1). Es ist viel darüber gestritten worden, was Spinoza damit meint, dass wir bereits eine wahre Idee hätten, woher wir sie nehmen, woher wir wissen, dass sie wahr ist und was

²²² Vgl. Ricoeur, Paul: Lectures, a.a.O., S. 111-113.

²²³ Vgl. Althusser, Louis: Elemente der Selbstkritik, a.a.O., S. 78.

²²⁴ Althusser, Louis: Elemente der Selbstkritik, a.a.O., S. 77.

²²⁵ ‚verum est index sui et falsi‘.

wir aus ihr ableiten können.²²⁶ Für Althusser ist erstens der Ausgang von einer Wahrheit von Interesse, die genau *keiner* Begründung mehr bedarf, zum zweiten, der Gedanke, dass alleine eine Positivität eine andere begrenzen kann – etwas nur als falsch gilt, wenn ihm eine andere Wahrheit entgegentritt – und damit drittens die Ablehnung jeder Frage nach einer ‚Methode‘ der Erkenntnis vor der Erkenntnis selbst. Pierre Macherey sieht nun in der *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, einem kurzen Text, der vor der *Ethik* geschrieben wurde und in dem sich Gedanken, die in der *Ethik* durchaus wirksam sind, expliziert finden, einen ‚Diskurs gegen die Methode‘.²²⁷ Tatsächlich sagt Spinoza hier, „dass die wahre Methode nicht darin bestehen kann, nachdem man die Ideen erlangt hat, noch nach einem Kennzeichen der Wahrheit zu suchen“, und „die Methode nichts anderes ist als die reflektierte (ins Bewusstsein gehobene) Erkenntnis“. Somit wird es nach Spinoza „keine Methode geben, ohne dass vorher eine Idee gegeben ist.“²²⁸ In dieser Konstellation wird Althusser's Überzeugung bestätigt, „dass es kein Denken im allgemeinen, jenseits von allem besonderen Denken“ gibt, dass kein Denken vor dem oder über das Denken als dessen Fundierung möglich ist.²²⁹

Hierin stimmt Spinoza allerdings noch mit Hegel überein. Er weist aber die Gewinnung einer Wahrheit über die Reflexion des Falschen zurück. Die Idee einer inadäquaten Idee fügt dieser nichts hinzu, vielmehr haben die Menschen von jeder Idee auch eine Idee, wissen um ihr Wissen, ohne dadurch bereits einen Erkenntnisfortschritt zu vollziehen. (IIL22Anm.)²³⁰ Es bedarf einer ‚Zutat‘, etwas zu durchdringen und zu verstehen ist Arbeit und das vorgängige Auffassung löst sich nicht in der Erkenntnis über sie auf. Sie setzt vielmehr Widerstände entgegen, die es zu überwinden gilt, indem ihnen etwas entgegen gestellt wird.

Werkzeuge

Spinoza behandelt, ebenso wie Descartes und Hegel, die Frage nach den ‚Werkzeugen‘ der Erkenntnis. Anders als Descartes und Hegel findet er aber die Werkzeugmetapher unproblematisch und steht damit Althusser's Produktionsmetapher nahe. Er hält sich anders als Descartes, von dem er sicher die ‚Werkzeugproblematik‘ zunächst übernimmt, nicht lange mit der Frage nach einer Fundierung der Erkenntnis auf, sondern

²²⁶ „denn wir haben eine wahre Idee“; Spinoza, Baruch de: *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, Hamburg 1977, S. 15.

²²⁷ Macherey, Pierre: *Hegel ou Spinoza*, a.a.O., S. 57.

²²⁸ Spinoza, Baruch de: *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, a.a.O., S. 17.

²²⁹ Pfaller, Robert: *Althusser. Das Schweigen im Text*, a.a.O., S. 183.

²³⁰ Siehe hierzu den Abschnitt „Die erste Gattung der Erkenntnis - Imaginatio“ weiter oben.

gesteht zu, dass sich nur aus dem immer schon stattfindenden Prozess des Erkennens auf die Notwendigkeit ‚erster Werkzeuge‘ schließen lasse, damit dieser Moment vor dem immer schon stattfindenden Vollzug eine Fiktion sei. Die Werkzeugmetapher aufgreifend sagt Spinoza, die Menschen hätten „im Anfang mit ihren angeborenen Werkzeugen gewisse sehr leichte Dinge, wenn auch mit Mühe und unvollkommen, zustande gebracht“ und ebenso sei es auch mit dem Denken, der Verstand habe ebenso „vermöge seiner angeborenen Kraft Verstandeswerkzeuge“ hervorgebracht, die wiederum zu neuen Ideen geführt hätten, die wieder als Werkzeuge dienten und so fort, so dass Spinoza sagen kann, dass „der Geist, indem er mehr erkennt, zugleich weitere Werkzeuge erlangt, mit deren Hilfe er in der Folge leichter erkennen kann.“²³¹ Die ‚Werkzeuge‘ bestehen für ihn also in den ersten Ideen, ohne die es nicht möglich gewesen wäre, weitere Ideen zu bilden. Hegel lehnt die Idee erkenntnisermöglichender Werkzeuge ab, weil sie als ein der Erkenntnis wesensfremdes diese niemals greifbar machen könne. Er übernimmt in seiner Kritik zunächst die (empiristische) Konstellation und deren Voraussetzung, dass die Erkenntnis an einem ‚Realobjekt‘ (an sich) arbeitet, und versucht aus diesem etwas in eine Erkenntnis, ein Erkenntnisobjekt, zu verwandeln. Dass sich, soll es sich um einen Arbeitsprozess handeln, etwas verändert, somit das Erkenntnisobjekt ein anderes als das Realobjekt ist, und man auf diesem Wege niemals dessen habhaft wird, was es eigentlich zu erkennen gilt, ist in dieser Argumentation schlüssig, ebenso schlüssig ist Hegels Infragestellen dieser ‚Problematik‘ überhaupt.²³² Althusser hat in *Das Kapital lesen* ebenfalls diese „empiristische Erkenntniskonzeption“ ausführlich kritisiert.²³³ Spinoza unterscheidet sich aber insofern von der von Hegel vorgeführten erkenntnistheoretischen Konstellation, als er davon ausgeht, dass die ‚Werkzeuge‘, ebenso wie der Grundstoff und das Endprodukt, Ideen und damit von der selben Natur sind. Die Wahrheit wird in Spinozas Darstellung aktiv durch den Verstand als ein Produkt der wahren Ideen gebildet, die ihm bereits vorliegen. Es ist dann nicht eine Eigenschaft des Subjekts, die die Garantie für die Möglichkeiten von wahrer Erkenntnis bietet. Es gilt vielmehr, die Produktionsverhältnisse ins Auge zu fassen, unter denen Ideen gebildet werden, und es gilt für Spinoza, die Ideen in der richtigen Ordnung zu erfassen. Hier kommt die Unterscheidung verschiedener Gattungen der Erkenntnis bei Spinoza ins Spiel, denn nur die zweite Gattung ‚produziert‘ Ideen nach

²³¹ Spinoza, Baruch de: Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, a.a.O., S. 18.

²³² Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, Werke in 20 Bänden, Band 3, Frankfurt am Main 1986, S. 68ff.

²³³ Althusser, Louis und Etienne Balibar: Das Kapital lesen, a.a.O., S. 70ff.

der Ordnung, in der auch die Dinge zueinander stehen. Nur die zweite Gattung der Erkenntnis produziert nach der genuin verstandesmäßigen Ordnung, während die *Imaginatio*, mit Althusser formuliert, ‚überdeterminiert‘ ist, indem sie nach der Ordnung der körperlichen Begegnungen Ideen produziert.

Adäquatheit des Denkens

Althussters Ablehnung der empiristischen Vorstellung, in der Erkenntnis werde ein real existierender Gegenstand angeeignet, stützt sich auf die radikale Unterscheidung in ein ‚Realobjekt‘ und ein ‚Erkenntnisobjekt‘. Althusser verweist auf Spinoza, der diese bereits vorgenommen habe, wenn er darauf aufmerksam macht, man dürfe „nicht folgendes miteinander verwechseln: die Idee des Kreises oder das Erkenntnisobjekt und den Kreis, das Realobjekt.“²³⁴ Diese Unterscheidung mutet zunächst trivial an; das Besondere ist die Behandlung des ‚ideatum‘, des Gedankenobjekts als einem ‚Objekt‘. Spinoza sagt, „[d]a die Idee etwas von ihrem Gegenstande Verschiedenes ist, so wird sie auch etwas an sich Erkennbares sein; das heißt die Idee hinsichtlich ihres formalen Seins kann den Gegenstand eines anderen objektiven Seins bilden“²³⁵, und begründet damit seine Reflexion über Ideen, ohne sich nochmals auf die in diesen repräsentierten realen Objekte beziehen zu müssen.

Ich hatte in der Darstellung der *Ethik* darauf hingewiesen, dass Spinoza nur im ersten Teil, in dem die menschliche Perspektive noch nicht eingeführt ist, Ideen nach deren ‚Wahrheit‘ oder ‚Unwahrheit‘ unterscheidet, im zweiten Teil mit der Behandlung des menschlichen Geistes aber das Verhältnis der Adäquation einführt.²³⁶ Während das Verhältnis der Wahrheit eines der Repräsentation ist, sich die Wahrheit daran misst, inwiefern eine Idee „mit ihrem Gegenstand übereinstimmt“ (IAx.6), steht in der *Ethik* die Frage nach der ‚Adäquatheit‘ einer Idee im Vordergrund, die sich „auf die Natur der Idee an sich selbst“²³⁷ bezieht, so dass eine Idee als adäquat verstanden wird, „insofern sie an sich und ohne Beziehung zum Objekt betrachtet wird, alle Eigenschaften oder innerlichen Merkmale einer wahren Idee hat.“ (IIDef.4) Schon die Definition der adäquaten Idee enthält einen Bezug zu deren ‚Wahrheit‘, so dass es sich für Spinoza nicht um zwei gänzlich unabhängige Verhältnisse handelt, sondern um zwei verschie-

²³⁴ ebd., S. 51 In der Abhandlung zur Verbesserung des Verstandes heißt es: „Denn ein anderes ist der Kreis, ein anderes die Idee des Kreises.“ Spinoza, Baruch de: Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, a.a.O., S.15; In der *Ethik* wird beides wieder zusammen geführt, denn beides sei „ein und dasselbe Ding, das durch verschiedene Attribute ausgedrückt wird.“ (IIL7Anm.).

²³⁵ Spinoza, Baruch de: Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, a.a.O., S. 15.

²³⁶ siehe auch „Die zwei adäquaten Arten der Erkenntnis“ weiter oben.

²³⁷ 60. Brief, in: Spinoza, Baruch de: Briefwechsel, a.a.O.

dene Hinsichten, zwei Zugänge zu einer Idee, die aber doch zueinander in Verbindung stehen. Althusser eignet sich die Rede von der ‚Adäquatheit‘ einer Erkenntnis an und sagt, wieder auf Spinoza verweisend, „die adäquate Erkenntnis eines komplexen Gegenstandes“ sei durch die Erkenntnis „seiner Komplexität“ gewährleistet.²³⁸ Ganz so, wie Spinoza die Adäquanz einer Idee danach bemisst, in welchem Verhältnis sie zu anderen Ideen steht, ob sie die Wirkung einer Idee ist, die nach den Regeln des Verstandes von einer anderen Idee bewirkt wurde und so fort und ob sie eben diese Kausalverhältnisse ebenfalls reflektiert, sieht Althusser nun einen komplexen Gegenstand nur dadurch richtig erkannt, dass die Begriffe, die sich um ihn gruppieren, in ihren Verhältnissen richtig bestimmt werden. Dabei ist für ihn „die theoretische Praxis ihr eigenes Kriterium.“²³⁹ Auch für Spinoza liefert die wahre Idee ihre Wahrheit mit (IIL43). Für ihn ist es die ‚Gewissheit‘, die eine Idee als wahr für uns auszeichnet: Wir haben eine Idee der wahren Idee und diese schließt die Wahrheit jener mit ein.²⁴⁰

Während Spinoza in einem zeitgemäßen Rationalismus Wahrheit und Adäquanz letztlich zusammenfallen lassen kann, steht Althusser diese Option nicht mehr offen. Spinoza kann dadurch, dass die Ordnung der Ideen dieselbe ist wie die Ordnung der ausgedehnten Dinge, sie zwei Attribute der einen Substanz sind, davon ausgehen, dass, wer die adäquate Ordnung der Ideen nachvollzieht, auch die Wahrheit der Dinge erfasst. (IIL7Anm.) Für Althusser muss der Rationalismus Spinozas unhaltbar sein, mit dem dieser aus unbezweifelbaren, weil logischen Notwendigkeiten Lehrsätze ableiten kann, aus denen dann mit derselben Unbezweifelbarkeit weitere Erkenntnisse abgeleitet werden – durch den richtigen Gebrauch des Verstandes.²⁴¹ Ein gängiger Vorwurf an Althusser lautet, er könne, bei aller Richtigkeit seiner Kritik an der empiristischen Konzeption der Erkenntnis, den Dualismus von Real- und Erkenntnisobjekt nicht mehr vermitteln.²⁴² Althusser hat allerdings den Bezug auf ein Realobjekt und damit einen affirmativen Wahrheitsbegriff aufrechterhalten, nur ebenso wie Spinoza konstatiert, er sei unmöglich unmittelbar oder vermittels einer Methode sicherzustellen oder zu

²³⁸ Althusser, Louis und Etienne Balibar: Das Kapital lesen, a.a.O., S. 141.

²³⁹ ebd., S. 78 Die theoretische Praxis „liefert in sich ausweisbare Protokolle für die Beurteilung der Produkte, d.h. die Kriterien für die Wissenschaftlichkeit der Produkte wissenschaftlicher Praxis.“

²⁴⁰ Wir hatten gesehen, dass dieses Moment der Affirmation wichtig für Spinozas Zurückweisung eines Willens als zweiter Instanz ist, der sich auf Gedankeninhalte erst im zweiten Schritt urteilend richten könnte. Diese Vorstellung wird von Spinoza zurückgewiesen, so dass es keine Betrachtung von Gegenständen oder Gedankeninhalten gibt, die nicht immer-schon ein Urteil über deren Wahrheit enthält.

²⁴¹ Resch, Robert Paul: Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory, a.a.O., S. 42.

²⁴² Bayertz, Kurt und R.-D.Vogeler: Ist es einfach, in der Wissenschaftstheorie Anti-Empirist zu sein, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Betr.: Althusser, Köln 1977, S. 117.

überprüfen.²⁴³ In der Darstellung seiner Theorie der wissenschaftlichen Praxis habe ich vorgeschlagen, in der Übernahme der Begriffe aus den anderen gesellschaftlichen (insbesondere der ideologischen) Praxisarten zumindest einen Rückbezug zu einer gesellschaftlichen Realität zu sehen. Mit dem Bezug auf Praxis geht Althusser's Historisierung des Denkens als Verstandestätigkeit und damit ein wichtiger Unterschied zu Spinoza einher. Wir werden sehen, inwiefern diese – auch wenn sie bei Spinoza sicher noch ausstand – für eine Aneignung seines ‚Systems‘ nicht gänzlich ausgeschlossen ist.

2.2. Die Materialität des Imaginären – eine „erste Theorie der Ideologie“?

Ideologie findet ,in‘ den und ,durch‘ die Staatsapparate statt

Althusser sagt in einem späten Text zurückblickend, indem er so stark auf der materiellen Existenz der Ideologie insistierte, sei er Spinoza und Pascal gefolgt.²⁴⁴ Wir haben bereits gesehen, dass er auch in seiner Selbstkritik auf den ‚Materialismus des Imaginären‘ bei Spinoza verweist. In dem IISA-Aufsatz wurde nur Pascals ‚kniee nieder‘ angeführt; im Nachhinein stellt Althusser ihm ein Kapitel aus dem *Theologisch-politischen Traktat* (TTP) zur Seite, in dem sich eine Formulierung findet, die stark an Pascal erinnert. Spinoza sagt hier, „dass wir niemanden für gläubig oder ungläubig halten können, außer nach seinen Werken“, da „mit dem Gehorsam [...] notwendig auch der Glaube gegeben“ sei.²⁴⁵ Dass Spinoza die von Althusser kritisierte ‚Ideologie der Ideologie‘, die im Handeln eine Folge von bewussten Überzeugungen und Beschlüssen sieht, zurückweist, erschließt sich aus meiner Darstellung der *Ethik*, in der ich bereits angeführt hatte, dass zum einen die Illusion des freien Willens entlarvt wird, zum anderen ausnahmslos gilt, dass jedeR alles „nach seinem Affekt“ (III.2Anm.) lenke.

In dem Kapitel des TTP, auf das Althusser verweist, wird, wie er es formuliert, die ‚Geschichte des jüdischen Volkes‘ in ihrer ‚sozialen Subjektivität‘ dargestellt.²⁴⁶ Die Grundlagen für diese Passage befinden sich in der *Ethik*, doch die eindrucksvollsten und vielzitierten Sätze stammen aus dem TTP. Der „Staat der Hebräer“ wird in diesem Kapitel im TTP dahingehend beschrieben, wie er es gewährleistet habe, „die Geister zu lenken und Regierende wie Regierte so im Zaum zu halten, dass diese nicht zu Rebellen

²⁴³ Das „Konkret-Wirkliche besteht nach wie vor in seiner Unabhängigkeit, außerhalb des Denkens.“ Althusser, Louis: Für Marx, a.a.O., S. 128.

²⁴⁴ Althusser, Louis: The Only Materialist Tradition, a.a.O., S. 10.

²⁴⁵ Spinoza, Baruch de: Theologisch-politischer Traktat, Hamburg 1994, S. 215.

²⁴⁶ Althusser, Louis: The Only Materialist Tradition, a.a.O., S. 7.

und jene nicht zu Tyrannen wurden.“²⁴⁷ Diese Formulierung ist erstaunlich, wenn man bedenkt, dass noch die Aufklärungstheorien der ‚Ideologues‘ des späten achtzehnten Jahrhunderts maßgeblich in der Entlarvung der verschwörerischen Verbreitung von Lügen durch die Herrschenden bestehen.²⁴⁸ Für Spinoza wird das ‚Lenken der Geister‘, ebenso wie für Althusser die ‚Ideologie‘, nicht durch einzelne Personen bewusst und gemäß deren Interessen, sondern durch eine komplexe gesellschaftliche Organisation der Praxis bestimmt.²⁴⁹ Spinoza beschreibt die „Schule des Gehorsams“, die die alltäglichen Handlungen der Hebräer so vollständig durchdrungen habe, „dass sie es nicht mehr als Knechtschaft, sondern als Freiheit empfinden mussten, so dass schließlich niemand mehr das Verbotene, sondern jedermann das Gebotene wollte.“²⁵⁰ Diese Aussage erinnert stark an Althusser's Bestimmung der Freiheit in IISA als die ‚Freiwilligkeit‘, mit der die Beherrschung der Individuen eben durch die Beherrschung von Praktiken vollzogen wird. Freiheit ist hier der Effekt vollständiger Unterwerfung, die in ihrem Erfolg jede Zwanghaftigkeit verliert. Hier wird die soziale Komponente des ‚Imaginären‘ deutlich, das in der *Ethik* lediglich an den einzelnen Individuen in seiner Funktionsweise expliziert wird. Ich halte es für gerechtfertigt, bei Spinoza von einem ‚Imaginären‘ zu sprechen, das über die Imaginatio und die Praktiken, in denen sie ausgebildet wird, die Verhältnisse zwischen den Menschen orientiert. Wir müssen uns noch einmal die Funktionsweise der Imaginatio vor Augen führen, um Althusser's Behauptung, dass Spinoza im Imaginären nicht nur den „puren Irrtum“ oder „nackte Ignoranz“, sondern eine „Realität“ sehe, nachzuvollziehen.

Die ‚Realität‘ des Imaginären oder die ‚gelebten Verhältnisse‘

Spinoza erklärt, dass die Begriffe, mit denen „die Menge“ die Dinge begreift, nicht deren Natur, „sondern bloß den Zustand des Vorstellungsvermögens anzeigen.“ (IAnhang) Der „Zustand des Vorstellungsvermögens“, das zeigt Spinozas Beispiel von Bauer und Soldat, die mit den Spuren eines Pferdes im Sand so unterschiedliche Assoziationen verknüpfen, ist kein natürlicher allgemein-menschlicher, sondern durch die praktischen Zusammenhänge, in denen die jeweiligen Individuen im wahrsten Sinne des Wortes, nämlich körperlich, ‚geprägt‘ werden, bedingt. Doch auch die körperlichen

²⁴⁷ ebd., S. 263.

²⁴⁸ Vgl. Schnädelbach, Herbert: Was ist Ideologie?, a.a.O., S.77.

²⁴⁹ Althusser weist in *Für Marx* explizit darauf hin, dass die Ideologie „niemals nur rein *instrumental*“ sein könne, die „herrschende Ideologie“, zwar „die Ideologie der herrschenden *Klasse*“ sei, diese sich aber zur Ideologie in kein „äußerliches und aus Nützlichkeit oder reiner List klarsichtiges Verhältnis“ setzen könne. Althusser, Louis: Für Marx, a.a.O., S. 185.

²⁵⁰ Baruch de Spinoza: Theologisch-politischer Traktat, a.a.O., S. 169.

Bedingungen, die Menschen als Besondere mitbringen, spielen nach Spinozas Darstellung in die Art, wie sie die Dinge wahrnehmen, mit hinein, „[d]enn, obgleich die menschlichen Körper in vielem übereinstimmen, weichen sie doch in sehr vielem voneinander ab“, so dass es zu Missverständnissen und Streit kommt bezüglich der Dinge und dessen, was sie bedeuten. Die körperlichen Unterschiede auf die unterschiedliche, vorsoziale ‚Natur‘ zurückzuführen, ist hier durchaus nicht die nächstliegende Interpretation, da auch die Körper der Menschen von Spinoza als Verhältnisse verstanden werden, die sich im ständigen Austausch mit ihrer Umgebung erhalten und verändern. Das Imaginäre ist also zwar sozial geprägt, ist aber auch je individuell, ist widersprüchlich, verbindet Einzelne und Gruppen. Es findet am Körper der Einzelnen seinen Niederschlag. Dieser Hintergrund ist aber den Wahrnehmenden nicht bewusst, wenn JedeR „die Affektionen seiner Vorstellungen für die Dinge selbst“ (IVL1Anm.) nimmt. In der *Imaginatio* zeigt sich die „Haltung gegenüber einem Gegenstand“²⁵¹, sie ist Ausdruck des Verhältnisses, in dem jemand zu diesem Gegenstand steht, und auch, in welchen Verhältnissen er/sie ihn wahrnimmt. Im Beispiel von Soldat und Bauer angesichts der Pferdespuren gewinnt eine ganze Situation an Präsenz, die sicherlich mit Affekten einhergeht, nämlich der Abneigung gegen Krieg oder Arbeit am Pflug, der Freude auf die Ernte, dem Stolz auf heroische Taten oder ähnliches, ebenso wie für Althusser „das imaginäre Verhältnis [...] eher einen (konservativen, konformistischen, reformistischen, revolutionären) *Willen*, ja sogar eine Hoffnung oder eine Sehnsucht *ausdrückt*, als dass es eine Wirklichkeit beschreibt.“²⁵² Wie wir bei Althusser in der Ideologie das ‚Verhältnis zu den Verhältnissen‘ repräsentiert finden, so findet sich in den Vorstellungen der Menschen, wie Spinoza sie beschreibt, deren Verhältnis zu den Dingen ‚angezeigt‘ und auch für Spinoza ist, mit Althusser ausgedrückt, „[i]n der Ideologie das wirkliche Verhältnis unvermeidlich in das imaginäre Verhältnis eingelassen.“²⁵³ Denn auch bei Spinoza geht dieses Verhältnis zu den Dingen erst aus den Praxisbezügen hervor, in denen es ausgebildet wird. Althusser zufolge stellt „das System des Imaginären“ bei Spinoza eine Ideologietheorie dar, in der „das Verhältnis der Menschen zur Welt, ‚ausgedrückt‘ durch den Zustand ihrer Körper,“ zur Darstellung kommt.²⁵⁴ Er behauptet daraufhin, die erste Gattung der Erkenntnis bei Spinoza sei gar keine ‚Erkenntnis‘, sei „vielmehr die materielle Welt der Menschen, so wie sie sie

²⁵¹ Pfaller, Robert: Althusser – Das Schweigen im Text, a.a.O., S. 85.

²⁵² Althusser, Louis: Für Marx, a.a.O., S. 184.

²⁵³ ebd., S. 184.

²⁵⁴ Althusser, Louis: Elemente der Selbstkritik, a.a.O., S. 76.

leben, die Welt ihrer konkreten und historischen Existenz.“²⁵⁵ Wir sollten also im Folgenden sehen, inwiefern eine Vorstellung der Imaginatio Erkenntnis ist und inwiefern nicht.

Der Irrtum in der Imaginatio

In den inadäquaten Ideen der Imaginatio macht Spinoza einen „Mangel an Erkenntnis“ (IIL35), nicht aber einen „absoluten Mangel“ (IIL35Bew.) aus. Der Irrtum hat seine Existenz als reine Positivität darin, dass er ein Zustand des Körpers ist. In Hinsicht auf den Körper, eines der Attribute, durch die die Substanz ausgedrückt wird, ist die irrtümliche Vorstellung ein Positives; es mangelt der Erfahrung an nichts. Doch betrachten wir das andere Attribut, das Denken, müssen wir auch dessen Ordnung, dessen Anspruch an die Ideen gerecht werden, und dann mangelt es an einer Erkenntnis, nämlich der einschränkenden Erkenntnis, dass ihr Gegenstand eine Affektion repräsentiert und nicht einen äußeren Gegenstand. Doch in den gewohnten Praxisbezügen ist das Pferd genau das, wofür ‚der Bauer‘ es alleine nimmt, ein Arbeitsgerät zum Pflügen und seine Wahrnehmung hat in dieser Praxis, für die sie funktional ist, ihre Berechtigung. In der Gegenstandsbestimmung durch die Imaginatio liegt vom Standpunkt der Erkenntnis aus zwar ein Mangel, aber die Imaginatio, aus der die Falschheit herrührt, ist volle Präsenz. So ist sie nach ihren eigenen Regeln vollkommen und die Unwahrheit keine teleologisch auf das Wahre verweisende Abwesenheit, sondern ihr Mangel, der sie unwahr werden lässt, lässt sich alleine aus einer anderen Ordnung der Erkenntnis heraus überhaupt erst konstatieren.²⁵⁶ Indem Althusser sich der spinozistischen Konzeption des Irrtums anschließt, widersteht er einer teleologischen Darstellung des Verhältnisses von Irrtum und Wahrheit. Wird der Irrtum als Mangel in sich konzipiert, verweist er immer schon auf die Wahrheit, die ihm fehlt, ist er das Negative einer abwesend-präsenten Positivität.

Ein Mensch beruhigt sich im Falschen, so Spinoza, „weil keine Ursache vorhanden ist, die bewirkt, dass seine Vorstellung schwankend wird“ (IIL49Anm.). Er/sie ist sich aber deshalb nicht der Dinge ‚gewiss‘, denn, wie wir oben gesehen haben, ist Gewissheit eine Eigenschaft, die die wahre Idee mit sich bringt. Hier wird nichts anderes gesagt als in Althusser's Behauptung, die Ideologie stelle gar keine Wahrheitsansprüche. Die Gegenstände der Imaginatio sind Evidenzen, die affirmiert werden, die darin aber unmittelbar gegeben sind, mit denen umgegangen wird. Spinoza versteht unter den

²⁵⁵ ebd., S. 76.

²⁵⁶ Vgl. Moreau, Pierre-Francois: Spinoza, a.a.O., S. 60-61.

Vorstellungen der Imaginatio etwas anderes als unter den ‚Begriffen des Denkens‘, die aktiv gebildet werden. (IIL49) Eine ‚Wahrheit‘ ist demnach ein Wissen, das um seine Bedingungen weiß, das Gründe angeben kann und damit seine Falschheit als Möglichkeit überhaupt zulässt, durch die Gewissheit aber zugleich auch ausschließt. Die ‚Wahrheiten‘ der Wissenschaft bei Althusser und des Verstandes bei Spinoza liegen dann in Begriffen, die ihre eigenen Bedingungen ausweisen können, das heißt auf andere Begriffe verweisen. Für Spinoza bedeutet das, dass unter der Leitung des Verstandes eine Idee aus einer Idee gebildet wird – und zwar nach den Gesetzen der Ideen. Für Althusser heißt es noch weiter, dass die Wissenschaften die Grenzen, die ihr Bereich des Wissens mit Prämissen absteckt, benennen können. Die ‚Ideen‘ sind ‚nicht stumm‘, wie Spinoza sagt (IIL49Anm.)²⁵⁷; sie werden emphatisch geltend gemacht und sind, um zu Althusser zurückzukehren, somit politisierbar. Sowohl die Evidenzen der Imaginatio als auch die Wahrheiten der Wissenschaft können hinterfragt werden. Das Hinterfragen und die Politisierung der Erkenntnisansprüche der Wissenschaft ist Althusserns Ansicht nach die Aufgabe der ‚Philosophie‘. Für Spinoza kommt eine solche Politisierung nicht in Frage, da der ‚Verstand‘ von ihm nicht historisiert wird.

Ebenso uneindeutig ist das Verhältnis zwischen den Ideen der Imaginatio und denen des Verstandes bei Spinoza, wie bei Althusser die Behauptung, die Evidenzen der Ideologie hätten mit Wahrheit nichts zu tun. Denn ebenso wie Althusser den Begriff der Ideologie (und die darin enthaltene epistemische Unterscheidung) beibehält, spricht Spinoza vom Irrtum der Imaginatio und benennt sie als eine Gattung der Erkenntnis. Zugleich spricht Spinoza gelegentlich Vorstellungen den Status von Ideen ab, wie er dann wieder ganze Ideengebäude aufweist, die auf eben diesen Vorstellungen beruhen und vehement Wahrheitsansprüche stellen (z.B. die Theologie). Althusser unterscheidet in *Für Marx* die rein praktischen von den theoretischen Ideologien, wobei diese immer in ihrer Entstehung unmittelbar von jenen abhängig sind, und ebenso lassen sich die von Spinoza kritisierten theoretischen Positionen immer auf Erfahrungen zurückführen, damit auf praktische Zusammenhänge. Ideologie und ‚Wahrheit‘ gänzlich voneinander zu trennen, wäre sicher für beide Autoren falsch. Viel wichtiger ist es zu sehen, dass beide das Imaginäre weder über seinen Wahrheitswert noch als einfache Illusion bestimmen, sondern über seine Funktionsweise.

²⁵⁷ siehe hierzu auch meine Erläuterungen in ‚1. Kritik des freien Willen: als Begrenzung des Denkens‘, S. 31f.

Die Hegemonie der Evidenzen

Ich hatte gesagt, dass es dem vorgestellten Gegenstand an einer Idee fehlt, die seine Existenz ausschließt. Diese Idee kann zwei Ursachen haben. Im Reich der Imaginatio, wir könnten jetzt sagen, in der alltäglichen Praxis, wird eine Vorstellung mit dem Index der Unwahrheit versehen, wenn ihr eine andere Vorstellung entgegen tritt, die ihrer Existenz entgegensteht. Es handelt sich hier um einen Hegemoniekampf der Vorstellungen. Spinoza erklärt diesen Zusammenhang an der Vorstellung vom ‚geflügelten Pferd‘ (IIL49Anm.), die als eine Idee erst falsch wird, wenn wir keine anderen Vorstellungen in uns haben, die seine Existenz ausschließen und die Vorstellung entweder gänzlich verdrängen, so dass wir kein Bewusstsein von ihr haben können, oder sie mit dem Index des Unwahren, nicht Vorhandenen oder Unmöglichen versehen. Bestimmte Erfahrungen von Dingen oder Zusammenhängen können also entweder nicht gemacht werden, weil ihnen bereits vorhandene Vorstellungen entgegenstehen, oder aber nicht zu Bewusstsein kommen, weil ihnen Ideen entgegenstehen. Das gleiche gilt für Phantasien, die ebenfalls zugleich dadurch ermöglicht und begrenzt werden, welche Vorstellungen und Ideen ihnen vorausgehen. Dieses Prozesses sind sich die Menschen zumeist nicht bewusst; er findet bereits auf der körperlichen Ebene statt. Der Geist ‚schaut‘ erst das Resultat, das dann in einer Vorstellung mit dem Index des nicht Existenten oder des Unmöglichen besteht. In der Imaginatio wird nicht mehr nachvollzogen, welche Vorstellungen miteinander konkurrierend diese Vorstellung hervorgebracht haben. Für die Imaginatio erscheint das Resultat als die Ursache, sie erliegt der Illusion der Repräsentation und meint, es *unmittelbar* mit dem zu tun zu haben, was tatsächlich über mehrere Praxisformen vermittelt ihre Gegenstände sind. So kann Spinoza sagen, dass wir es in der Imaginatio mit „Schlussfolgerungen ohne die Vordersätze“ (IIL28Bew.) zu tun haben. Gerade weil die Imaginatio nicht die Voraussetzungen ihres Objekts kennt, es scheinbar der wirkliche Gegenstand selbst in seiner Unmittelbarkeit ist, erscheint er ihr besonders objektiv und evident, was Althusser in den ‚Evidenzen‘ als ideologischen Effekten zum Ausdruck bringt.²⁵⁸

In den ISA Althusser findet der Hegemoniekampf zwischen den Imaginären statt, die die verschiedenen Menschen je nach Lebensverhältnissen mitbringen. Er findet nicht explizit statt, sondern durch die Arten, wie Gegenstände und Personen behandelt werden, in den unterschiedlichen Arten, wie etwas als selbstverständlich gelebt, welche Haltung den Verhältnissen gegenüber eingenommen wird. Setzt sich eine Praxis durch,

²⁵⁸ IISA, S. 141.

verändert sich damit auch die Haltung derer, die, aus anderen Lebensverhältnissen stammend, ‚integriert‘ werden, indem sie den hegemonialen Umgang mit sich und den Dingen zu beherrschen lernen. Da Althusser die unterschiedlichen Haltungen der Menschen in einer grundlegend antagonistischen Gesellschaft, ihrer jeweiligen Verortung in konfligierenden gesellschaftlichen Positionen geschuldet sieht, erklärt sich, inwiefern die ISA „Ort des Klassenkampfes“ sind.²⁵⁹ Die grundlegende Ideologie der privaten Institutionen ist Althusser zufolge aber, dass sie als nicht-ideologisch gelten, das heißt den ideologischen Kampf nicht explizit austragen. In der Praxis, zum Beispiel in der Schule, wird daher die Ideologie durch die Fertigkeiten hindurch vollzogen, die zu erlernen vordergründig und tatsächlich Zweck der Praktiken sind, ohne dass der ideologische Gehalt thematisierbar würde.²⁶⁰

In *Für Marx*, wo die Ideologie noch im Verhältnis zur Wissenschaft besprochen wird, verweist Althusser bereits auf eine Politisierung der Ideologie, indem er sagt, dass nur „die Anerkennung ihrer Notwendigkeit“ es gestatten könne, „auf die Ideologie einzuwirken und sie in ein Instrument der reflektierten Einwirkung auf die Geschichte zu verwandeln.“²⁶¹ Dass die Ideologie vielmehr ein eigener Bereich politischen Handelns als durch die Wissenschaft abzuschaffen ist, geht aus Althusserns Arbeiten deutlich hervor, wenn er sagt, dass „nur eine ideologische Weltanschauung [...] Gesellschaften ohne Ideologien erdenken und die Idee einer Welt zulassen“ konnte, „in der die Ideologie (und nicht eine ihrer historischen Formen), ohne Spuren zu hinterlassen, verschwinden würde, um durch *die Wissenschaft* ersetzt zu werden.“²⁶² Ebenso hält Spinoza keine vollständige Ablösung des Imaginären durch den Verstand für möglich oder wünschenswert und baut stattdessen seine gesamte politische Theorie auf seiner Affektenlehre auf. Wir sollten uns also jetzt dem Verhältnis von Imaginatio und Verstand zuwenden, um zu sehen, warum es nicht möglich ist, die erste durch die zweite Art der Erkenntnis zu ersetzen.

Die Beharrlichkeit der primären Evidenzen gegenüber der sekundären Produktion von Erkenntnis

Nach Althusser lässt sich die Ideologie nicht zurückweisen, wenn ihr nicht eine andere entgegentritt. Sie ist unbeeindruckt von den Beweisen der ‚Wissenschaft‘. Das gleiche

²⁵⁹ IISA, S. 122.

²⁶⁰ IISA, S. 128f.

²⁶¹ Althusser, Louis: *Für Marx*, a.a.O., S. 183.

²⁶² ebd., S. 182.

gilt für das Imaginäre bei Spinoza.²⁶³ Die Ideologie ist das Primäre, die Wissenschaft kann ihr immer nur im Nachhinein eine Grenze setzen. Nach Spinoza kann etwas immer nur durch etwas von derselben Natur begrenzt werden und „so wird ein Gedanke durch einen anderen Gedanken begrenzt. Dagegen wird kein Körper durch einen Gedanken begrenzt und kein Gedanke durch einen Körper.“ (Idef2) Die Verkettungen der Imaginatio, durch die der Geist unter ihrer Leitung Gegenstände bestimmt, sind die der „Verkettung der Affektionen des menschlichen Körpers“. Sie stehen der „Verkettung der Ideen“ gegenüber, die „der Ordnung des Verstandes entspricht, durch die der Geist die Dinge nach ihren ersten Ursachen erfasst“ (IIL18Anm.). Tatsächlich ist auch bei Spinoza die Imaginatio die erste Art, in der uns die Welt begegnet, und bezieht sich in keiner Weise auf die anderen Arten der Erkenntnis, während die Verstandestätigkeit sich auf die Produktion der Imaginatio richten kann, sie zum Gegenstand nehmen kann und sogar muss, will sie praktisch werden. Die Imaginatio ist vermeintliche Unmittelbarkeit und kennt daher keine anderen Zugänge zur Welt.

Während die Imaginatio ein Vermögen des Geistes ist, das direkt mit dem körperlichen Dasein einhergeht, und die ersten Evidenzen hervorbringt, in denen die Menschen leben, muss die Ordnung des Verstandes, wenn man Spinozas Darstellung in der *Verbesserung* folgt, erst erlernt werden. Erst im Prozess zunehmender Erkenntnis wächst auch die Fähigkeit des richtigen Erkennens, das heißt des Verstandes.²⁶⁴ Die Imaginatio als erste Gattung der Erkenntnis bildet bei Spinoza ebenso wie die Ideologie bei Althusser erste Evidenzen aus, die es durch die Verstandestätigkeit zu überwinden gilt. Da aber beide Erkenntnisarten aus unterschiedlichen ‚Produktionen‘ hervorgehen, weisen die inadäquaten Evidenzen der Imaginatio eine gewisse Resistenz den adäquaten Erkenntnissen aus dem Verstand gegenüber auf. Die Sonnenbeispiele²⁶⁵ Spinozas zeigen, dass die Vorstellung von der Sonne, die Erfahrung ihrer Nähe, auch erhalten bleibt, wenn der Verstand die ‚wahre‘ Entfernung kennt und ihr entgegen stellt. Die Vorstellung bleibt erhalten, „weil sie einen anderen Existenzgrund hat als die Erkenntnis.“²⁶⁶ Sie wird durch das Verhältnis des Körpers zur Sonne hervorgebracht und ihre Idee ist eine Aufnahme dieser körperlichen Affektion. Allerdings kann die adäquate Erkenntnis durchaus die Idee mit dem Index der Illusion versehen. Das nimmt der Erfahrung nichts an Vitalität, bringt aber eine neue Ordnung hervor, in der

²⁶³ Hier zeigt sich die Differenz zu Hegel am klarsten, der eine Erfahrung seiner selbst in den eigenen Begriffen für möglich hält, die über diese hinaus führte.

²⁶⁴ Vgl. Spinoza, Baruch de: *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, a.a.O., S. 18.

²⁶⁵ Das Sonnenbeispiel findet sich in folgenden Abschnitten der *Ethik*: (IVL1Anm.) & (IIL35Anm.)

²⁶⁶ Pfaller, Robert: *Althusser – Das Schweigen im Text*, a.a.O., S. 78.

Imaginatio und Verstand sich verbinden, so dass mit der Idee der Sonne auf zweihundert Fuß sogleich die Idee davon folgt, dass sie doch tatsächlich viel weiter entfernt ist. Nach Spinoza ist damit „der Irrtum behoben, nicht aber die Vorstellung“ (IVL1Anm.). Vorstellungen „verschwinden“ in Spinozas Darstellung nur, „weil ihnen andere stärkere entgegentreten, welche die gegenwärtige Existenz der vorgestellten Dinge ausschließen“. (ebd.) Einer Erfahrung ist also nur durch eine andere Erfahrung beizukommen, die ihr wirkmächtig entgegensteht. Dass es sich auch für Spinoza in seinen Beispielen nicht nur um das Verhältnis ‚natürlicher‘ Erfahrungen gegen sozial erworbenes Wissen handelt, wie es vielleicht das Sonnenbeispiel zunächst nahelegt, zeigt dessen Verweis auf „die übrigen Vorstellungen“ an, unter die auch solche körperlichen Ereignisse fallen, die die „Vermehrung oder Verminderung seines Tätigkeitsvermögens anzeigen“ (ebd.). Hiermit schließt Spinoza die gesamte Affektstruktur und die Erfahrungen, die Menschen in deren Bannkreis machen, mit ein. Es geht in seiner Darstellung nicht nur um eine emotionslose Erfahrung von Gegenständen, sondern um Verhältnisse, in denen Menschen affektiv stark involviert sind und gegen besseres Wissen in einer Art affektiv reagieren, die der Situation nicht gerecht wird.

In Althusser's Konzeption und auch bei Spinoza hat der Irrtum seine eigenen Existenzgründe, eine eigene Rationalität, die jenseits derjenigen der Wahrheit liegt und von dieser nicht aufgehoben wird. Der Verstand funktioniert anders als die Vorstellung, die Wissenschaft anders als die Ideologie. Althusser schließt sich Marx an, der „nie geglaubt“ habe, „dass eine Ideologie durch ihre Erkenntnis aufgelöst werden könnte“, weil die Erkenntnis einer Ideologie „die Erkenntnis der Bedingungen ihrer Möglichkeit“ und damit „ihrer Struktur, ihrer spezifischen Logik und ihrer praktischen Rolle im Schoß einer gegebenen Gesellschaft“ und damit „die Erkenntnis der Bedingungen ihrer Notwendigkeit“ sei.²⁶⁷ Ein meines Erachtens bei Spinoza wie bei Althusser verkannter Punkt liegt darin, dass die ‚Ideologie der Ideologie‘ selbst bei der Lektüre dieser beiden Autoren gemeinhin aufrecht erhalten wird, indem in der Ideologie entweder ein grundsätzliches Übel gesehen wird oder ein unpolitischer, neutraler Ort. Statt dessen stellt sie für beide ein Feld politischer Intervention dar, zu dem der Zugang, die bewusst gesteuerte Aktivität, allerdings sehr heikel ist. Wie er aussehen könnte, findet sich bei Spinoza ansatzweise in den politischen Schriften, wird von Althusser, so weit mir bekannt ist, nicht thematisiert.

²⁶⁷ Althusser, Louis: Für Marx, a.a.O., S. 180.

Bedingungen theoretischer Praxis

Die Freiheit der Wissenschaft bei Althusser ist dem Freiheitsbegriff Spinozas direkt verwandt. Sie ist nicht durch die Freiheit der Subjekte gekennzeichnet, die in ihr ihrem Willen gemäß verfahren könnten, oder durch einen direkten Zugriff auf ein Realobjekt, sondern dadurch, ihren eigenen Bedingungen als Produktionsweise gemäß zu verfahren, das heißt ‚Überdeterminationen‘ durch andere Praxisarten weitestgehend auszuschließen. Auch der Geist ist für Spinoza frei handelnd, wenn er nicht nach der ihm fremden Ordnung der körperlichen Verhältnisse, sondern nach seiner ihm genuin eigenen Ordnung, Ideen produziert.

Spinoza hat seine *Ethik* aber durchaus nicht so ‚frei‘ geschrieben, wie es die geometrische Methode uns zunächst nahelegt, der zufolge er von einer unbezweifelbaren Wahrheit ausgehend die ganze Wahrheit ableiten könnte. Vielmehr müssen bereits vorhandene Vorstellungen aus dem Weg geräumt werden, was Spinoza in den Anmerkungen, Anhängen und Vorworten ausführlich tut. Deren Stellenwert geht womöglich weit über erläuternde Beispiele hinaus, wenn er, immer mit Verweis auf ‚die Erfahrung‘, eine Instanz, der gegenüber er von Grund auf misstrauisch gegenüber sein müsste (und offenkundig ist), Evidenzen aus dem Weg räumt, die dem Verständnis seiner Ausführungen begegnen müssen. Und so hat er, wie er versichert, „die Vorurteile, die dem Verständnis“ seiner Beweisführung „im Wege standen, zu beseitigen versucht“ (IAnhang). An solchen Stellen geht es ihm nicht darum, jemanden zu überzeugen, der/die zwischen Argumenten abwägt, es gibt bereits Überzeugungen, die mit starker Kraft nicht nur seiner Argumentation, sondern deren *Verständnis* im Weg stehen. Dem Verstand steht in seiner Tätigkeit somit nicht die Aktivität des Körpers entgegen, sondern bereits vorhandene Überzeugungen, die ein Verständnis der ‚Wahrheit‘ unmöglich machen. Dieses Verständnis der theoretischen Praxis als ein Überwinden von Hindernissen kann an Althusser's Darlegung der Funktionsweise wissenschaftlicher Praxis erinnern. Sieht man sie bei Spinoza nicht nur praktiziert, sondern auch reflektiert, hätten beide ein zumindest ähnliches Verständnis von der eigenen theoretischen Arbeit an den Tag gelegt. Althusser scheint genau das behaupten zu wollen, wenn er in IISA sagt, Spinoza habe, indem er wusste, dass die Ideologie kein Außen ihrer Praxis anerkennt, während die Wissenschaft sich darüber konstituiert, die Ideologie als ihr Außen zu bestimmen, das Verhältnis von Ideologie und Wissenschaft „genau erklärt“²⁶⁸.

²⁶⁸ IISA, S. 143.

Ebenso wie Spinoza der Ordnung der Begriffe große Bedeutung beimisst, und daher etwas, das seines Erachtens unabhängig existiert, auch begrifflich unabhängig von anderem einführt (zum Beispiel die Einführung Gottes nicht auf den Menschen zurückführt), ist auch Althusser darauf bedacht, eigenständige Gegenstände durch sich selbst zu erklären, ohne Rekurs auf ‚den Menschen‘. Dabei ist es für ihn irrelevant, in welcher Form der Mensch oder ein Subjekt eine Theorie zentriert: in einer Bewusstseins- oder Subjektphilosophie, einer Theorie sich historisch wandelnder Bedürfnisse oder in Form eines retrospektiv teleologischen Moments.²⁶⁹ So wie nach Spinoza „diese Lehre vom Zweck die Natur vollständig auf den Kopf stellt“ (IAnhang), so auch für Althusser die Gesellschaftstheorien, die die Menschen in ihren Bedürfnissen, natürlichen Eigenschaften, Zielen und Handlungen zum Ausgangspunkt einer Beschreibung der Gesellschaft nehmen. Die Gesellschaft ist nicht für die Menschen da, sie *ist* einfach. Da sie weder mit einem Vertragsabschluss ins Leben kam, noch anders von Menschen begründet wurde, ist der Mensch nicht ihr ‚Ursprung‘ und auch nicht ihr ‚Zweck‘. So können die ‚humanistischen‘ Theorien Althusser zufolge ebenso wenig die eigene Rationalität von Gesellschaften erkennen, wie die teleologischen Theorien der Natur, die „zu zeigen versuchten, dass die Natur nichts vergebens (d.h. ohne Nutzen für den Menschen) tue“, Spinoza zufolge etwas anderes zeigen, „als dass die Natur samt den Göttern ebenso wahnsinnig ist wie die Menschen.“ (IAnhang) Das heißt, dass sie letztlich nicht rational zu erkennen ist.

Althusser würdigt Spinozas ‚philosophische Strategie‘, seinen Anfang mit Gott, der dadurch, dass er als unendliche Ursache kein Außen kennt, zugleich negiert werde.²⁷⁰ Damit gebe es bei Spinoza keinen Ursprung, keine Transzendenz und kein ‚Subjekt‘, weil es keine Bewegung, sondern nur volle Präsenz gebe.

Althusser und Spinozas Kritik an Theorien, die auf den Menschen zurückverweisen, sind einander darin verwandt, dass sie erstens ein hohes Maß an Reflexivität gegenüber der eigenen theoretischen Praxis und des Verlaufs der Begriffsbildung aufweisen und zweitens darüber zu einer Dezentrierung des Subjekts aus der Theorie gelangen. Dennoch sind ‚der Mensch‘ und ‚das Subjekt‘ in den Arbeiten beider stets präsent, sind nicht Voraussetzung, sondern das, was es zu erklären gilt. Als nächsten Schritt sollten

²⁶⁹ Siehe hierzu Ricoeur, der Althusser Subsumtion sehr unterschiedlicher Theorien unter den ‚theoretischen Humanismus‘ als unhaltbare Reduktion kritisiert. Ricoeur, Paul: Lectures, a.a.O., S. 116-117.

²⁷⁰ Althusser, Louis: The Only Materialist Tradition, a.a.O., S. 10/11; hier sagt Althusser auch, er sei überzeugt davon, dass Spinoza genau so, wie es ihm seine schlimmsten Feinde vorwarfen, Atheist gewesen sei.

wir daher noch Althusser's Subjekt als ideologischen Effekt und Spinoza's ‚Menschen‘ betrachten.

2.3. Das Subjekt in seinen Bedingungen

In Spinoza's Beschreibung der „Illusion des freien Willens“ und Althusser's Darstellung des „Subjekt-Effekts“²⁷¹ lassen sich einige sehr grundlegende Gemeinsamkeiten ausmachen, auch wenn ich zu Althusser's Formulierung der ‚theoretischen Szene‘ der Anrufung keine direkte Entsprechung bei Spinoza finden kann. Ich gehe im Folgenden in zwei Schritten vor; zuerst zeige ich die gemeinsame Ausrichtung der Kritik am freien Willen Spinoza's und des Subjekts bei Althusser, um dann auszuführen, wie sich Spinoza's Auffassung des Menschen in seinen/ihren Lebensverhältnissen weiter ausformulieren lässt.

Kritik der Theorie des freien Willens

Nach Spinoza ist die Aussage: „die menschlichen Handlungen hängen vom Willen ab“ inhaltlich leer; diejenigen, die sie machen, sagen „Worte, von welchen sie keine Ideen haben“ (IIL35Anm.). Es ist interessant zu sehen, dass nach Spinoza jemand Worte aussprechen kann, ohne zugleich eine Idee zu haben. Die Worte gehören für Spinoza zu den körperlichen Affektionen und Vorstellungen; sie sind nicht Repräsentanten ihnen vorausgehender Ideen und das Verhältnis von Gedanken und Worten ist keines des Ausdrucks oder der Materialisierung. Offenkundig haben Menschen allerdings eine ‚Idee‘ vom Willen und Spinoza ist an dieser Stelle polemisch. Er müsste sagen, dass sie eine sehr inadäquate Idee haben, wenn sie den Willen als ein Absolutes, völlig losgelöst von den anderen Ideen, damit von anderen Gegenständen auffassen. Sie können ihm keine Ursache zuordnen, können keine Bedingungen angeben, aber auch nicht, welche Wirkungen er auf welchem Wege hervorbringt. Damit haben sie keinen ‚Begriff‘ vom Willen, denn ein Begriff ist über sein Verhältnis zu anderen Begriffen bestimmt.

Alleine Gott (oder der Natur) kommt dieser absolute Status als Ursache seiner selbst zu und ‚er‘ ist daher auch auf keinen anderen Begriff zurückzuführen. Wir könnten sagen, als letzte Ursache ‚zentriert‘ ‚er‘ alle Begriffe oder Ideen und gibt ihnen die Geschlossenheit, die einer historisch letztlich invarianten Struktur zukommt. Für Spinoza läuft daher alle Erkenntnis letztlich auf die Erkenntnis Gottes als der Ursache aller Dinge zu,

²⁷¹ IISA, S. 141.

wie sie die dritte Gattung der Erkenntnis leistet. Diese zentrierende Wirkung Gottes im fünften Teil der *Ethik*, die zunächst an die Zentrierung der Subjekte durch die Ausrichtung an einem SUBJEKT erinnern kann, muss kontrastiert werden mit den Kritiken am anthropomorphen Gott und damit der Zurückweisung seiner Eigenschaft als SUBJEKT, wie sie in den anderen Teilen der *Ethik* zu finden sind. Spinoza weist diesen Status für ‚ihn‘ zurück, indem er ‚ihm‘ die Macht zu schöpfen nimmt und ‚er‘ als immanent Ursache, durch seine Vollständige Präsenz als Ursache immer abwesend bleiben muss und ‚ihm‘ der freie Wille, den die Menschen als Subjekte für sich beanspruchen, ebenso abgesprochen wird wie diesen. Spinozas Kritik am anthropomorphistischen Gottesbegriff kann an Feuerbachs Religionskritik in *Das Wesen des Christentums*²⁷² erinnern, wenn beide ‚ihn‘ als eine Projektion der menschlichen Natur auf ein außernatürliches Wesen verstehen. Doch für Feuerbach ist es das tatsächliche Wesen der Menschen, das sie in Gott veräußern, während Spinoza darüber hinaus dieses menschliche Wesen selbst als die grundlegendste Illusion ausweist. Grundlage der Religion, für Spinoza der Täuschung, die die Menschen am nachhaltigsten dazu veranlasst, dass sie „für ihre Knechtschaft kämpfen, als sei es für ihr Heil,“²⁷³ ist daher der humanistische Irrtum.²⁷⁴ Spinoza untergräbt in seiner Kritik der Illusion des freien Willens sowohl das SUBJEKT, als auch die Subjekte und weist deren gegenseitige begriffliche Abhängigkeit auf.

Grundlage der Theorie (der theoretischen Ideologie) vom freien Willen ist in Spinozas Kritik die Idee vom Geist als Substanz mit einem ihr eigenen Vermögen, losgelöst vom Körper. Das Vermögen der ‚Seele‘ oder des ‚Geistes‘ zu wollen ist in dieser Vorstellung weder auf das Denken noch auf körperliche Affektionen zurückführbar, kann aber sowohl auf das Denken zugreifen und es affirmieren oder beschränken als auch auf den Körper, um ihn zu lenken. Diese Formulierung eines frei schwebenden Willens entspricht ungefähr der ‚Ideologie der Ideologie‘ in Althusser's IISA. Ebenso wie Althusser keinen Gegenentwurf bietet, der eine Kausalität vom Körper zum Geist behaupten würde, begnügt sich Spinoza damit, zu konstatieren, es habe bisher noch niemand festgestellt, „was der Körper alles nach den Gesetzen seiner Natur allein, insofern sie nur als eine körperliche betrachtet wird, tun kann und was er nicht tun kann, wenn er nicht vom Geist dazu bestimmt wird“ (IIL2Anm.). Spinoza zeigt anhand mehrerer Phänomene und Erfahrungen an, dass wir nicht in der Lage sind, die

²⁷² Feuerbach, Ludwig: *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart 1994.

²⁷³ TTP, S. 6.

²⁷⁴ Moreau, Pierre-Francois: *Spinoza*, a.a.O., S. 46f.

Bestimmungsfolge vom Körper zum Geist oder vom Geist zum Körper nachzuvollziehen. Er hat an diesem Punkt der Darstellung in den Lehrsätzen nach geometrischer Ordnung längst den Dualismus von geistiger und körperlicher Substanz zurückgewiesen und damit Körperlichkeit und Geistigkeit zu zwei Hinsichten, zwei irreduziblen Ausdrucksweisen der einen Substanz erklärt. Dennoch geht er in dieser ‚Anmerkung‘ auf die Grundlage der Erfahrung (der praktischen Ideologie) des freien Willens ein und argumentiert somit ‚in der Ideologie‘, wenn er die Prämisse von Körper und Geist als zwei getrennten zunächst übernimmt. Wir haben gesehen, dass auch Althusser dafür argumentiert, das Bewusstsein von einer Handlung als Teil der Handlung anzusehen, nicht aber zu ihrem alleinigen Ursprung zu erklären. Spinoza erklärt, die Vorstellung, aus freiem Entschluss zu handeln, sei dem Bewusstsein der Menschen von ihren Trieben und Wollungen geschuldet, deren Ursachen sie aber nicht kennen (ebd.). Die Illusion der Freiheit ist die Illusion der Bedingungslosigkeit und beruht letztlich auf einer Erfahrung, der es an der Kenntnis ihrer Entstehungsgründe mangelt. Die Illusion des freien Willens kann in Analogie zum Irrtum in Bezug auf die Entfernung der Sonne verstanden werden, insofern es sich um eine Erfahrung handelt, der die Idee ihrer Entstehungsbedingungen und damit ihrer Inadäquatheit fehlt. Ebenso wie für die Irrtümer aus der *Imaginatio* gilt auch für die Illusion des freien Willens, dass sie sich nicht einfach auflöst, wenn ihr ein intellektuelles Wissen entgegen tritt und sie als Illusion entlarvt. Mit Spinoza können wir in Analogie zum Sonnenbeispiel sagen, dass die Gründe für eine Handlung zwar erkannt werden können, indem man sie zum Beispiel retrospektiv überdenkt, es aber, wenn sie nicht auch als Ursache des Verhaltens *erfahren* werden, bei der Erfahrung der Freiwilligkeit und Ursprünglichkeit des handlungsleitenden Begehrens und dessen Interpretation, sprich des unbedingten Willens, bleibt. Der Erfahrung des freien Willens liegt nun aber ein ‚Vergessen‘ der eigenen körperlichen Disponiertheit zugrunde. Wir sind, könnte man sagen, in unserem Handeln ‚selbstvergessen‘, wenn wir die vorgängigen körperlichen Leistungen übersehen, die unser Handeln erst ermöglichen.

Auch Althusser muss, hält er seinen Begriff der Ideologie konsequent aufrecht, die ‚Ideologie der Ideologie‘ in ihrer Materialität erfassen, denn auch diese Ideologie sollte doch eine materielle Existenz haben. Die Vorstellung, dass die Initiative eines freien Willens am Ursprung der Handlung liegt, ist in seiner Darstellung Effekt der Praktiken in den Apparaten, in denen das Subjekt als freiwillig handelndes angerufen wird. Althusser erklärt diese Erfahrung, ein Subjekt zu sein als ein Wieder- und Verkennen, in

dem die zeitliche Abfolge verkehrt wird. Für das Subjekt ist das ‚Vergessen‘²⁷⁵ der Bedingungen des Handelns, der Anschluss an einen Platz in den Apparaten, die Bedingung der Erfahrung der Freiwilligkeit. Dieses Vergessen wird über die zeitlich-paradoxe Anrufung als Subjekt, das immer-schon Subjekt seiner Handlung ist, vollzogen. Darauf, wie eine solche ‚Anrufung‘ bei Spinoza gedacht werden kann, komme ich später zurück.

Die Illusion der Freiheit als mächtigster Affekt der Knechtschaft

Ein Missverständnis liegt darin, in der Illusion der Freiheit bei Althusser oder Spinoza eine ‚bloße Illusion‘ in dem Sinne zu verstehen, dass sie keine Folgen hat, als eine Art ‚Überbau‘, der an den real stattfindenden Abläufen zwischen den Menschen nichts ändert. Sowohl für Althusser als auch für Spinoza stellt sich die Illusion der Freiheit wirkmächtig und folgenreich dar.

Ich hatte in der Darstellung der *Ethik* dargelegt, dass die Illusion der Freiheit, indem sie die Menschen in ihrem Selbstverhältnis wie im Verhältnis zu anderen stark beeinflusst, auch deren ‚affektiven Haushalt‘ bestimmt, damit ihre Handlungsdispositionen. Zum zweiten hält sie jeden Versuch, die Bedingungen menschlichen Handelns zu verstehen, ab und damit auch jede Möglichkeit der Einflussnahme. Die Realität der Illusion des freien Willens liegt in ihren Wirkungen. Anstatt eine vernünftige Affektivität bringen die Menschen, die sich frei wähnen, in Spinozas Darstellung eine Gesellschaft, eine Moral und ein Selbstverhältnis der Unfreiheit hervor, in denen sie sich selbst in ihren Potenzialen nicht annähernd entfalten können.

Gerade das unreflektierteste und unvernünftigste, darin unfreiste Dasein bringt in Spinozas Darstellung die hartnäckige Illusion vollkommener Freiheit eines Subjekts hervor, das wie der Schöpfergott über sich selbst bedingungslos verfügen kann. Diese Illusion der Freiheit ist zugleich der Gegner jeder wirklichen, menschlichen Freiheit, die nur durch die Einsicht in ihre Bedingungen gewonnen werden kann. Zunehmend freier und selbstbestimmter zu werden ist für Spinoza die Aufgabe, die Menschen sich vornehmen müssen, wenn sie ein gutes Leben führen wollen. Es gibt aber keine angeborene Freiheit, die sie wiederfinden müssten, die, auch wenn sie keinen Gebrauch

²⁷⁵ Was es heißt, zu ‚vergessen‘, ist eine Frage, der ich hier nicht weiter nachgehen kann. Auch hier ist eine Parallele zwischen Spinoza und Freud beeindruckend, indem beide nicht im Erinnern, im Erhalt von Eindrücken eine Aktivität sehen, sondern im Verdrängen und Vergessen. Ich hatte in der Darstellung der *Ethik* darauf hingewiesen, dass der Körper nach Spinoza nicht ‚vergisst‘, solange nicht ein anderes die Unmöglichkeit einer Erinnerung in ihm bedeutet, sie mit seiner Kraft zurück drängt.

von ihr machten, doch in ihnen schlummerte. Sie werden vielmehr in die völlige Unfreiheit geboren und sind in dieser Abhängigkeit nicht zu beneiden. (VL39Anm.)

Auch nach Althusser sind die Menschen nicht weniger frei in ihren Handlungen, weil sie verdinglicht und entfremdet ihre eigenen Handlungsspielräume nicht wahrnehmen, weil sie also ihre Freiheit nicht einsehen, sondern weil sie sie da vermuten, wo sie gar nicht ist, weil sie sich als frei erfahren, wo sie den Erfordernissen eines Apparates gehorchen, anstatt die Bedingungen, die ihr Verhalten leiten, zu durchschauen. So ist in ihrem ideologischen Verhältnis zu den Verhältnissen kein Mangel, sondern ein Überschuss, der sich den Subjekten in ihren Erfahrungen immer wieder aufdrängt.

Ich werde im Folgenden genauer darauf eingehen, wie die Menschen in ihrer Bedingtheit mit Spinoza gedacht werden können. Ich denke, viele der Motive, die ich einführe sind anschlussfähig an Althusser, auch wenn ich nicht behaupten will, sie seien in seinem Denken bereits angelegt.

Unverfügbares Sprechen

Anhand der eigenen Rede lässt sich die Reichweite der Unverfügbarkeit ebenso wie der Macht gerade dessen in unserem Verhalten, das wir nicht bedingungslos kontrollieren können, aufzeigen. Daher möchte ich noch etwas näher auf Spinozas Bemerkungen zur Sprache eingehen. Spinoza bringt der Sprache großes Misstrauen entgegen. Die Wörter bringen Verhältnisse zwischen den Dingen hervor, die diesen nicht notwendig zukommen. Das Misstrauen gegen die Sprache ist nicht Ausdruck der Skepsis gegenüber einer falschen Repräsentation, sondern die Einsicht in die Produktivität von Sprache, ihre Fähigkeit, die Dinge und damit auch die Affekte der Menschen auszurichten. Sprache ist ein Teil des Imaginären, der in weiten Bereichen geteilt wird und Konsens ebenso wie Konflikte hervorbringt. Sie ersetzt die Vernunft, indem sie eine gewisse Stabilität in der Zeit herstellt;²⁷⁶ zugleich ist sie Resultat des praktischen Umgangs, da die Wörter ihren Sinn über den praktischen Vollzug als assoziierte materielle Elemente erhalten. (IIL18Anm.) Darin stehen sie sowohl in Beziehung zu anderen Wörtern und der Konstellation, in der sie mit ihnen in der sprachlichen Praxis stehen, als auch mit Gegenständen, mit denen sie assoziiert werden. Ich hatte in der Darstellung der *Ethik* bereits aufgezeigt, dass das falsche Verständnis vom Verhältnis zwischen Ideen, Dingen und Wörtern von Spinoza für ein Großteil der Verwirrungen und Irrtümer der Menschen verantwortlich gemacht wird.

²⁷⁶ Vgl. Bertrand, Michèle: Spinoza et l'imaginaire, a.a.O., S. 31.

Für die Unverfügbarkeit des Handelns führt Spinoza eine Beweisführung an, die ich für sehr gelungen halte. Er führt die Unmöglichkeit an, etwas auszusprechen, dessen wir uns nicht erinnern, und verweist darauf, dass wir darüber, was wir erinnern, nicht mit der Macht des Geistes verfügen, wir nicht entscheiden können, etwas zu erinnern. Das Gedächtnis hängt vielmehr von körperlichen Verhältnissen ab, die Vorstellungen miteinander in Beziehung bringen, hier ist die *Imaginatio* vor jeder Reflexion bereits am Werk. Das Gedächtnis stützt sich auf die Spuren, die Erfahrungen in uns hinterlassen, und die vielfältigen Verhältnisse, die sie darin zueinander eingehen. (ebd.) Diese körperlichen Prozesse sind für uns niemals einholbar, wir können sie nicht erfahren, so dass in der Erfahrung immer eine unüberbrückbare Kluft bleibt zwischen den Bedingungen und der Erfahrung des eigenen Sprechens. Die Bedingungen des Sprechens folgen aber einer Logik, einer ‚Sprache des Körpers‘ oder des ‚Unbewussten‘, die durchaus vernünftig nachvollziehbar ist, auch wenn sie selbst keineswegs vernünftig sein muss. Das ‚Unbewusste‘ ist ein Begriff, über den Spinoza nicht verfügt, dessen Funktion aber bereits der Körper in seinem eigenen *Conatus* und der Ausbildung eines Imaginären einnimmt. Gilles Deleuze sieht das Unbewusste bei Spinoza bereits dadurch eingeführt, dass er aufweist, „dass der Körper die Erkenntnis übersteigt, die man von ihm hat, und dass ebenso das Denken das Bewusstsein übersteigt, das man von ihm hat“²⁷⁷. Yirmiyahu Yovel rückt Spinoza in die Nähe Freuds, indem er sagt, beide hätten „den Naturbegriff um den Bereich der Psyche erweitert“²⁷⁸ und beide „behaupten das Vorhandensein verborgener Kräfte, die das menschliche Bewusstsein motivieren und bestimmen, ohne dass es sich dessen bewusst ist.“²⁷⁹

In Spinozas Darstellung folgen ‚Irrsinnige‘, ‚Schwätzer‘ und andere ‚dieses Schlages‘ einem „Antrieb zum Reden“, den sie „nicht bezähmen können“ (III,2Anm.). Der ‚Antrieb‘ zum Reden macht eine gewisse Unverfügbarkeit des eigenen Verhaltens aus, das immer auch Ausdruck der Kräfteverhältnisse ist, die verschiedene Elemente im Körper zueinander unterhalten. Indem die Menschen in ihrem Sprechen immer ein Imaginäres aktualisieren, das aus ihren Interaktionen in gesellschaftlichen Verhältnissen hervorgeht, enthält ihr Sprechen gerade in dem Anteil der ihnen notwendig unverfügbar bleibt, nämlich den Assoziationen, die in der Rede aktualisiert werden, diese Verhältnisse selbst. Es gewinnt seinen ‚eigentlichen Sinn‘ erst über die Aktualisierung von Assoziationen, mit denen die Sprechenden nicht nur in anderen, sondern auch in

²⁷⁷ Deleuze, Gilles: Spinoza. Praktische Philosophie, a.a.O., S. 28f.

²⁷⁸ Yovel, Yirmiyahu: Spinoza, a.a.O., S. 428.

²⁷⁹ ebd., S. 429.

sich selbst Wirkungen hervorbringen, die sich ihrer Kontrolle entziehen. Mit Pierre Bourdieu könnte Spinoza sagen: „Weil die Handelnden nie ganz genau wissen, was sie tun, hat ihr Tun mehr Sinn, als sie selber wissen.“²⁸⁰

Die Macht der Rede ist für Spinoza kaum zu überschätzen. Zum einen können die Menschen nicht davon abgehalten werden zu sprechen, wie sie denken, da sie über ihre eigene Rede nicht verfügen, Sprechen kein Ausdruck von wohlüberlegten und zensierten Gedanken ist. Zum anderen ist die uneingeschränkte Redefreiheit der Untergang jeder Autorität, da „die Majestät mit Worten so gut wie durch die Tat verletzt werden kann.“²⁸¹ Spinozas Plädoyer für Gedanken- und Redefreiheit ist also nicht als Ausdruck seiner Überzeugung misszuverstehen, dass sie ‚nur Gedanken‘ und ‚nur Worte‘ sind, die erst in Taten übersetzt wirklich materiell und wirksam werden; vielmehr erkennt er die Materialität des Denkens wie der Sprache an und sieht in beiden das wahre Politikum. Denken und Sprechen sind was es in einer freien Gesellschaft zu demokratisieren, in einer geschlossenen zu dressieren gilt.

Körper-Subjekt

Ich hatte in der Darstellung der *Ethik* auf die Widersprüchlichkeit in Spinozas theoretischem Umgang mit dem Körper aufmerksam gemacht. Zum einen wird der Körper als Individuum in der Form eines Exkurses eingeführt, spielt alleine als Objekt des Geistes eine Rolle und scheint von einer newtonschen Physik adäquat beschreibbar zu sein. Zum anderen spricht Spinoza dem Körper einen Conatus zu und bestimmt ihn in seinem eigenen Streben, sich selbst zu erhalten, und damit auch über sich selbst hinaus zu wachsen ebenso wie er ihm vielfältige Fähigkeiten zuspricht, über die der „Geist nur staunen kann“ (III,2Anm.). Die Diskrepanz ist in diesem Fall zwischen der Darstellung auszumachen, wie sie in der Folge der Lehrsätze stattfindet, und den Ausführungen, die Spinoza in Anmerkungen, Zusätzen und Vorworten in längeren Passagen macht. Wir können nun den Körper in das Zentrum der Betrachtung rücken und ihm die volle Bedeutung zukommen lassen, die ihm in der *Ethik* im Verborgenen zukommt. Pierre-Francois Moreau zeigt auf, dass Spinoza aus zwei Richtungen Körper und Geist aufeinander zu bewegt. Ihm zufolge erweitert Spinoza nicht einfach, wie das vielleicht für Materialisten des achtzehnten Jahrhunderts gilt, „den zuvor für die Ausdehnung erkannten Determinismus auf das Bewusstsein [...]. Notwendigkeit ist nicht gleich Notwendigkeit. Die Lehre der Ethik steht nicht nur im Gegensatz zu der Radikalität des

²⁸⁰ Bourdieu, Pierre: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt am Main 1993, S. 127

²⁸¹ Vgl. TTP, S. 301.

Gott und den Menschen zugeschriebenen Willens, sondern auch im Gegensatz zu der angeblich ruhenden Materie. Was für Spinoza jedes Ding kennzeichnet, ist die ihm eingeschriebene Fähigkeit, Wirkungen zu haben, d.h. seine *Wirkungskraft*.²⁸² Es gibt bei Spinoza keine Überlegenheit des Geistes gegenüber dem Körper, weder indem er einheitsstiftender wäre als dieser, noch indem der Geist dem Körper etwas an Komplexität voraus hätte. Ebenso wie der Körper aus vielen Individuen besteht und eine Einheit nur dadurch darstellt, dass sie eine gewisse Dynamik der Verhältnisse unterhalten, ist auch „[d]ie Idee, die das formale Sein des menschlichen Geistes ausmacht, nicht einfach, sondern aus sehr vielen Ideen zusammengesetzt“ (IIL15). Indem der Geist immer die Idee ist, die ein spezifischer Körper ausbildet, kommt dem Körper sogar ein gewisser Prius gegenüber dem Geist zu und nur ein Geist, der einen vielfältig affizierbaren Körper zu seinem Objekt hat, kann auch vieles erkennen. Letztlich ist jede geistige auch eine körperliche Aktivität in Hinsicht auf das Attribut Denken.

Der Körper ist nicht nur Individuum, wird nicht nur extrinsisch beschrieben, sondern hat auch eine intrinsische Dynamik, die ihn zusammenhält. Er ist eine bedingte Wirkursache; ebenso wie dem Geist kommt ihm die Fähigkeit zu, sich handelnd zu aktualisieren. Im Unterschied zur geistigen Tätigkeit findet die des Körpers aber immer im Zusammenwirken mit anderen Körpern statt, so dass Spinoza an ihm niemals ein reines Handeln aus sich heraus erkennen kann. Dennoch handelt auch der Körper mehr oder weniger, leidet mehr oder weniger, je nachdem, welche Verhältnisse er mit anderen Körpern eingeht und in welcher Art er sich darin einbringen kann. Geist und Körper sind komplex zusammengesetzte, stets der Gefahr der Zersetzung ausgeliefert und in ihrem Streben um Selbsterhalt darum bemüht, eine Einheit aufrechtzuerhalten, die ihre Teile integriert.

Mit Spinoza dürfen wir Subjektivierung nicht mehr als einen Prozess verstehen, der sich *durch den Körper* vollzieht und die Gedanken ‚mit sich zieht‘, wenn er in Praktiken dressiert wird. Vielmehr wird der Körper erst in einem ganz spezifischen Begehren, in seinem aktuellen Conatus darüber hergestellt, in welchen Verhältnissen, zwischen welchen Bildern, Wörtern, Haltungen er selbst als ein Verhältnis produziert und reproduziert wird. Moira Gatens schlägt vor, mit Spinoza in den Fokus zu bekommen, wie Macht bestimmte Arten von Körpern konstituiert und diese zu bestimmten Arten von Handlungen ermächtigt. In ihrem subjekttheoretischen Anschluss an Spinoza ist der

²⁸² Moreau, Pierre-Francois: Spinoza, a.a.O., S. 40.

Körper vielmehr materieller Effekt der Machtverhältnisse, die an ihm greifen, als dass ‘das Bewusstsein’ von einer Ideologie konditioniert würde.²⁸³

Die einzige Art sich des eigenen Körpers gewiss zu werden, ihn zu erfahren, ist in den Verhältnissen, die er zu anderen Körpern einnimmt. Der Körper wird daher Spinoza zufolge immer notwendig inadäquat vorgestellt; dennoch gibt es massive Unterschiede darin, wie diese Vorstellung des eigenen Körpers aussehen kann und sie beeinträchtigt das Handlungsvermögen, denn „wenn sich der Mensch vorstellt, dass er etwas nicht vermag, so stellt er sich dies notwendig vor, und diese Vorstellung disponiert ihn so, dass er tatsächlich nicht zu tun vermag, wovon er sich vorstellt, dass er es nicht vermag“ (III Def. 28 der Affekte). Wir sind extrem abhängig in unserer Selbsterfahrung, in der Vorstellung davon, was dieses Selbst ist, von den Beziehungen, die unser Körper zu anderen Körpern eingehen kann.²⁸⁴ Das gilt sowohl für die Beziehungen zu anderen Menschen als auch zu anderen Gegenständen. Gegenstände und die Verhältnisse, die Menschen zu ihnen eingehen können, verbinden einige Menschen und schließen andere aus. Die Grundlage für Spinozas Denken bildet die Verletzbarkeit, die unsere Abhängigkeit von anderen für uns darstellt. Diese Abhängigkeit gilt sowohl in materieller Hinsicht, da Spinoza überzeugt ist, dass sich Menschen in der Natur nur gemeinsam zurechtfinden können, wie in der Abhängigkeit von Beziehungen, in denen die Einzelnen sich selbst erleben. Böse – also schlecht für uns – ist das, was uns in unserem Tätigkeitsvermögen schwächt, das heißt was uns von unserem Körper trennt, ihn an der Affirmation seiner selbst hindert. Ein integriertes Subjekt wäre über seinen Körper integriert, der gerade darin nicht besonders autark, sondern in besonderer Weise empfänglich für äußere Einflüsse wäre. (IVL38)

Die affektive Dimension des Imaginären

Auch wenn es bei Spinoza keine ‚Anrufung‘ im Sinne Althusser gibt, finden sich in seiner Darstellung die Einzelnen mit den Affekten konfrontiert, die andere auf sie richten. In der imaginär-affektiven Konstellation, die Spinoza beschreibt, richten sich die Affekte auf sie als Ursprung ihrer selbst. Die Gefühle, mit denen sich andere auf uns richten, bewirken nach Spinozas Darstellung in uns unweigerlich eine affektive Reak-

²⁸³ „[O]ne could argue, that gender is a material effect of the way in which power takes hold of the body rather than an ideological effect of the way power ‚conditions‘ the mind.“ Gatens, Moira: *Imaginary Bodies. Ethics, Power and Corporeality*, London and New York 1996, S. 66.

²⁸⁴ Vgl. Genevieve Lloyd im Interview: Gatens, Moira und Genevieve Lloyd im Interview mit Susan James: *The Power of Spinoza: Feminist Conjunctions*, in: *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, Vol.15, Nr.2, Indiana 2000, S. 48.

tion. Darin bestätigt sich in einer gewissen Zirkelhaftigkeit die Emotion der ersten Person, indem affektiv dem entsprochen wird, was der/die Andere in uns ausmacht. Spinoza zufolge bewirkt so ‚Hass‘ gerade dann, wenn wir uns nicht adäquat als Ursache erkannt wähnen, Gegenhass, so dass die ungerechtfertigten Begehren, die ihren Ursprung vermeintlich in uns selbst haben und keine Umstände ausweisen können, eine Reaktion hervorrufen, die sie bestätigt. Die komplexen Strukturen der Affektivität sind in Spinozas Darstellung vielfältig und widersprüchlich und hängen eng mit den Vorstellungen zusammen, die die Menschen sich, ganz ohne sich eine Rechtfertigung von sich selbst zu geben, stetig machen und bilden aber zugleich den Rahmen an Beziehungen, in denen ein Mensch selbst sein/ihr Begehren ausbildet. So steht jedeR in einer ganzen Struktur von Elementen verschiedener Materialität und wir können sagen, dass in Spinozas Darstellung nicht nur das Individuum sein/ihr Verhältnis zu den Verhältnissen lebt, sondern dass auch die Verhältnisse ein Verhältnis zu ihr/ihm vorausschicken. Die affektiven Verhältnisse, die bestimmte Individuen unterhalten, und die möglichen Beziehungen, die darin für ein bestimmtes Individuum möglich sind, das durch Ähnlichkeit und Differenz sowie durch ‚Akzidenz‘ in diese Verhältnisse eingefügt wird, bilden die Basis für die Begehren, die es im Verhältnis zu anderen ausbilden kann.

Die Menschen handeln nicht nur ihrem Glauben, sondern ihrem Begehren gemäß, sind nicht nur überzeugt von ihren Handlungen in einer rein intellektuellen Hinsicht; sie wollen sozusagen mit Leib und Seele das tun, was sie tun, sind in ihrem Verhalten sie selbst und erfahren sich darin. Was Althusser übersieht, obwohl es auf der Hand liegt, ist die affektive Komponente jeder Handlungssituation. In seinem IISA-Aufsatz werden lediglich ‚Glaube‘ und Identifikation mit einer gesellschaftlichen Position (und den Praktiken, die mit ihr einhergehen) angeführt. Althusser muss aber der körperlichen Dressur nicht nur eines, sondern zwei Elemente hinzufügen, den Glauben selbst aus freiem Entschluss zu handeln *und* ein reales, dringliches Gefühl, das das Handeln begleitet und es erst wirklich ‚meins‘ werden lässt. Erst wenn auch die affektive Komponente, die das imaginäre Verhältnis zum Selbst und ihrem/seinem Verhältnis zu den Verhältnissen begleitet, beschrieben wird, können wir wirklich sagen, dass ein Subjekt sein Verhältnis zu den Verhältnissen *lebt*.

Althusser will begründen, wieso die Subjekte freiwillig und im vollen Bewusstsein das ausführen, wofür sie qua gesellschaftlicher Position vorgesehen sind. Die Vermittlung kann meines Erachtens nur gelingen, wenn der zentrale Begriff in Spinozas Theorie des

Menschen aufgegriffen wird: der Conatus, das Streben im Sein zu verharren und das Begehren, das daraus in vielfältigen Weisen gebildet wird. Judith Butler hat Althusser danach befragt, warum die Anrufung immer ihre AdressatInnen erreicht, was deren Motivation ist, sich anrufen zu lassen. Sie antwortet mit der Einführung eines „leidenschaftlichen Verhaftetseins“, das mit dem Begehren zu sein einhergeht. Dieses muss die Bedingungen eines sozial möglichen Seins erfüllen.²⁸⁵ Dieses Begehren hat in ihrer Darstellung die Notwendigkeit für Menschen zur Grundlage, etwas zu finden, auf das sie sich liebend richten können, weil darin ihr Sein besteht. Damit führt sie ein genuin spinozistisches Motiv ein.²⁸⁶ Noch fundamentaler als von der Liebe anderer sind die Subjekte davon abhängig, etwas zu finden, worauf sie sich liebend richten können. Auch nach Spinoza ist das Begehren, das wir auf andere richten, letztlich Selbstaffirmation und die einzige Art das eigene Selbst zu sein. Das Begehren kann sich aber nur in einer Weise artikulieren, die in einer gegebenen sozialen Konstellation ‚möglich‘ ist. Nur was überhaupt sinnvoll begehrt werden kann, kann begehrt werden, denn das Begehren ist unweigerlich abhängig vom Imaginären.

In Spinozas Darstellung eines ganzen Netzes von diversen Imaginären und affektiven Bezügen gehören Widersprüche und Ambivalenzen eher zur Regel, denn zur Ausnahme.²⁸⁷ Zum einen richten sich die Menschen mit den widersprüchlichsten Vorstellungen und Affekten auf- und gegeneinander, zum anderen unterscheiden sie sich in ihren Vorstellungen davon, wer sie selbst und andere sind. Den Vorstellungen der anderen von ihrem Sein sind sie affektiv ausgeliefert, auch wenn sie sie intellektuell reflektieren können. Die Vorstellung von sich selbst als Ursache einer Affektion anderer wirkt sich immer auch auf das eigene Selbstverhältnis aus. (IIIL30) Die Widersprüche, in die die Menschen sich durch ihre imaginär-affektive Beziehungen verstricken, stehen in Spinozas Darstellung in keiner harmlosen Pluralität nebeneinander, sondern führen

²⁸⁵ Butler, Judith: *Psyche der Macht: Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001, S. 13.

²⁸⁶ Butler weist selbst in einem Interview darauf hin, dass sie mit dem ‚Begehren zu Sein‘ auf Spinoza rekurriert, bringt ihn aber mit Hegel zusammen und führt den Begriff der Anerkennung ein, so dass sie auf eine ganze Tradition anerkennungstheoretischer Konzepte Bezug nimmt, deren Verhältnis zu Spinoza hier nicht ausgelotet werden kann. Butler, Judith: *Eine Welt, in der Antigone am Leben geblieben wäre*. Interview von Carolin Emcke und Martin Saar, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* Jg. 49, 2001, S. 592ff.

Stephen K. White diskutiert die ‚ontologischen Grundlagen‘ in Butlers bisherigen Schriften und greift unter anderem das Konzept des Conatus auf. Ich bevorzuge es ebenfalls von einer ontologischen, statt einer anthropologischen Grundlage zu sprechen. Zum einen kommt der Conatus nicht nur den Menschen zu, zum anderen geht es mir im Anschluss an Spinoza auch darum, Ontologie als etwas zu begreifen, das sich in steter Veränderung befindet, während anthropologische Aussagen zumeist Ahistorizität fordern und die Unterscheidung von Natur und Kultur einführen, die ich ebenfalls mit Spinoza zu unterlaufen hoffe. Vgl. White, Stephen K.: *Sustaining Affirmation: the strengths of weak ontology in political theory*, Princeton 2000, S. 86ff.

²⁸⁷ Vgl. Bertrand, Michèle: *Spinoza et l’imaginaire*, a.a.O., S. 104.

zu Hegemoniekämpfen, in denen jedeR die eigenen Vorstellungen durchzusetzen begehrt, um das eigene Begehren aufrechterhalten und erfüllen zu können.

Wer sich weigert, Objekt der Begierde zu sein, wirft das Begehren der/des anderen auf sich selbst zurück, so dass sie/er sich darin nicht aktualisieren kann. Und das heißt nach Spinoza, dass das Subjekt in seinem eigenen Sein geschwächt wird und starke Unlust empfindet. Die Zurückweisung einer ‚Anrufung‘, wenn ein Begehren seinen Ort verfehlt, dieser Ort, sein Ziel nicht existiert, führt zu entsprechend negativen Reaktionen, die entweder gegen sich selbst oder andere gerichtet werden. Die ‚Anrufung‘ ist in dem von mir entworfenen Szenario überhaupt keine Anrufung mehr, weil sie kein Ruf, kein sprachlich explizites Ereignis ist; sie ist vielmehr ein affektives Verhältnis, das jemand einem/r anderen entgegenbringt und zu dem dieseR sich verhalten muss. Ambivalente Verhältnisse bieten damit auch ambivalente Selbstverhältnisse an, in denen sich jemand wiederfindet. So kann jemand als etwas begehrt werden, das in sich bereits eine Abwertung enthält. Das Liebesangebot wirkt verführerisch, weil es eine soziale Existenz verspricht, vielleicht die einzige derzeit vorstellbare. Gatens sagt daher, dass das Imaginäre empfangen wird und man ihm in weiten Teilen passiv ausgeliefert ist.²⁸⁸ Unabhängig davon, ob es wahr oder unwahr ist, wirkt es als die unmittelbare Erfahrung des Körpers in seinen sozialen Zusammenhängen und spezifiziert die Art, wie er in einer sozialen Situation gelebt wird. Damit bestimmen diese Verhältnisse die Art und Weise, wie ein individuelles Selbst gelebt wird.²⁸⁹ Spinoza beschreibt in der *Ethik* ein Streben, das eigentlich auf Erhalt und Steigerung des eigenen Selbst gerichtet ist, sich aber selbst im Weg steht und sich gegen sich kehrt. Er beschreibt widersprüchliche und ambivalente Verhältnisse, in denen Menschen, auch auf einer genuin körperlichen Ebene, keine vernünftigen Verbindungen miteinander eingehen und so daran gehindert werden, all das zu sein, was ihnen eigentlich offen stehen könnte. Diese Verhältnisse können als Frustration erfahren werden, wenn das eigene Tätigkeitsvermögen geschwächt wird, es kann aber auch zu perfiden Lusterfahrungen kommen, wenn das eigene Selbst in einer Art imaginiert wird, in der es eine Steigerung erfährt, auch wenn es darin als zerstückeltes, unintegriertes und handlungsunfähiges affirmiert wird. Die Verbindungen zwischen dem Körper, der selbst

²⁸⁸ Moira Gatens im Interview: “There is an imagination that is received, and which forms one, in relation to which one is fairly passive.” Gatens, Moira und Genevieve Lloyd im Interview mit Susan James: *The Power of Spinoza: Feminist Conjunctions*, in: *Hypatia*, a.a.O., S. 54.

²⁸⁹ Purdom, Judy: *Connections*, in: *Hypatia*, a.a.O., S. 22. „For Spinoza the imagination is the immediate knowledge of the body and its social practices. It might not be ‘true’ or ‘false’ but it is affective because it specifies how we think about our social situation and hence our individual selves.”

ein komplexes Verhältnis ist, den Vorstellungen, die untereinander in Hegemonieverhältnissen stehen und durchaus nicht kohärent sein müssen und den vielfältigen Begehren und Affekten, ergeben in Spinozas *Ethik* ein subtiles Netz an Verhältnissen, in denen Subjektivitäten möglich sind, die sich stets selbst in ihrem Vermögen untergraben.

III. Mit Spinoza über Althusser hinaus

1. Althusser's Spinozismus und seine Grenzen

Wir haben gesehen, dass Spinoza seine zentrale Rolle für Althusser im Verhältnis zu Hegel und dem Hegelmarxismus gewinnt. Mit Spinozas Ablehnung eines Gottes als transzendtem Ursprung und gleichzeitiger Zurückweisung der Einnahme des frei gewordenen Platzes durch ein anderes Subjekt, sei es der Mensch oder die Natur, also der Ablehnung jeglicher teleologischen Struktur in seiner *Ethik*, kann Spinoza Althusser den Weg über den humanistischen Marxismus hinaus zu einem Materialismus der Immanenz, der radikalen Zukunftsoffenheit und der Vielfältigkeit der bestimmenden Verhältnisse ermöglichen. Der Begriff der Ideologie wird daher von Althusser aus der Abhängigkeit von den materiellen Verhältnissen und der Reduktion als ideellem Epiphänomen befreit und wird zur relativ autonomen Instanz mit einer ihr eigenen gesellschaftlichen Wirklichkeit und Materialität. Spinoza kann für diesen Ideologiebegriff Pate stehen, weil er bereits die Erkenntnisse erster Gattung in einer Weise konzeptionalisiert hat, die Althusser's Vorstellung von der Wirkungsweise der Ideologie in einigen grundlegenden Hinsichten nahe steht. Zum einen haben die Vorstellungen, die die Menschen in Spinozas Darstellung aus dem Imaginären gewinnen, ihren Ursprung in den praktischen Verhältnissen, in denen sie sich bewegen; zum anderen sind sie aktiv durch sie gebildet, indem sie sich mit einem imaginären Vermögen zu ihnen verhalten, die Dinge aufeinander beziehen und verknüpfen, so wie sie ihnen begegnen. Der Körper steht im Zentrum des Imaginären, weil es sich an ihm vollzieht, er sich in seinen Gefühls- und Handlungsdispositionen in ihm ausbildet. Ich habe einige AutorInnen eingeführt, die bei Spinoza durch die Stellung, die dem Körper in seiner Theorie zukommt, bereits den Begriff des Unbewussten vorbereitet sehen. Ich habe für Althusser, der sowohl in *Für Marx*, als auch in IISA den Begriff des Unbewussten mit dem der Ideologie in Zusammenhang bringt (ohne auszuführen, was er darunter versteht) aufgezeigt, dass das Unbewusste selbst erst in der Ideologie, im Prozess der Subjektwerdung, entsteht. Wir haben gesehen, dass Spinoza im Handeln der Menschen ebenfalls einen Anteil annimmt, der durch die Imaginatio ausgebildet wurde und der nicht zu Bewusstsein kommt. Ich habe daher auch bei ihm die Bedingungen des Handelns als durchdrungen vom interaktiv hergestellten Imaginären ausgemacht.

Eine Struktur der Umkehrung erkennt Althusser bei Spinoza bereits angelegt, weil die Menschen ihrem Imaginären folgend handeln, sich selbst aber als Ursprung dieses

Handelns erfahren und ignorieren, dass sie ihr Imaginäres und ihr Begehren in ihnen vorgängigen Praktiken herausgebildet haben. Damit erklären sie die Wirkung zur Ursache um die tatsächlichen Ursachen unter den Tisch fallen zu lassen, und fühlen sich so als unbedingte, selbstmächtige Subjekte. Ebenso wie Althusser zeigt auch Spinoza die gegenseitige Abhängigkeit von Subjekt und SUBJEKT auf, um beide in Einem zurückzuweisen. Heines Verteidigung Spinozas gegen den Vorwurf des Atheismus: „Statt zu sagen, er leugne Gott, könnte man sagen, er leugne den Menschen“²⁹⁰, ist wegweisend für den Aufweis der Beziehung, die Spinozas *Ethik* mit post-strukturalistischen Philosophien wie denen Althussters oder Foucaults verbindet. Balke bemerkt, was so zahlreiche Philosophen gegen Spinoza aufbrachte, „war gerade die Insistenz, mit der er über Gott redete, um zugleich diesem Gott alle Eigenschaften abzusprechen, die ihm die traditionellen theologischen und philosophischen Gotteslehren beilegte – sie ihm abzusprechen, ohne sie aber im Gegenzug als ‚Wesenskräfte des Menschen‘ wiederauferstehen zu lassen.“²⁹¹ Hier wird der Begriff Gottes so weit von den anthropomorphen Eigenschaften befreit, dass er sich in Natur übersetzen lässt. Es entsteht eine Philosophie der Immanenz, in der mit Gott die Transzendenz aus der Philosophie entfernt wird, anstatt sie auf den Menschen zu verschieben.²⁹² Indem Spinoza dennoch Gott oder die Natur als immanente Ursache beibehält, stellt diese die abwesende Ursache dar, deren Position für Althusser die Gesellschaft in einer strukturalen Kausalität einnimmt.²⁹³

Die angeführten Momente hält Althusser für zentral an seiner Ideologietheorie und erkennt sie bei Spinoza wieder. Darüber hinaus sieht er bei Spinoza Erkenntnis als Produktion gedacht, indem dieser die Erkenntnis in unterschiedliche Produktionsweisen aufteilt, die sich nicht auseinander ableiten lassen. Die Beziehung zwischen Ratio und Imaginatio in der *Ethik* hat einige Ähnlichkeiten mit der Beziehung zwischen Wissenschaft und Ideologie in Althussters Sinn. Zum einen enthalten bei beiden Autoren die zwei Weltzugänge schon rein begrifflich die Unterscheidung in Irrtum und Wahrheit, und dennoch werden sie von beiden durch ein anderes Kriterium bestimmt,

²⁹⁰ Heine, Heinrich: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Sämtliche Schriften in 12 Bänden, Band 5, Frankfurt am Main, Berlin und Wien 1981, S. 564.

²⁹¹ Balke, Friedrich: Die größte Lehre in Häresie, a.a.O., S. 156.

²⁹² Löwith, Karl: Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit, a.a.O., S.19.

²⁹³ Die ‚abwesende Ursache‘ ist nicht abwesend, in dem Sinne, wie die transzendente Ursache nicht ‚hier‘, sondern außerhalb ihrer Wirkungen ist. Sie ist *als Ursache* abwesend, weil sie immer nur in ihrer vollen Präsenz, in ihren Wirkungen anwesend ist und ihr keine Existenz jenseits ihrer Wirkungen zukommt.

nämlich ihre Produktionsweise.²⁹⁴ Da sie in unterschiedlichen Weisen produzieren, kann die zweite die erste Art der Erkenntnis nicht aufheben. Es stehen Kräfte hinter ihr, die durch die wissenschaftlich gewonnenen Erkenntnisse nicht tangiert werden, maßgeblich die unmittelbare körperliche Erfahrung, die Evidenzen hervorbringt, die besserem Wissen standhalten und letztlich das Verhalten ausrichten. Im Vordergrund der Darstellung stehen daher sowohl für Althusser als auch Spinoza nicht die erkennenden Subjekte, sondern die Produktionsverhältnisse, in denen sie sowohl in ihrem Weltzugang, der Behandlung von Dingen und Sprache, in ihren körperlichen Praktiken, ihren Gewohnheiten, ihrer Haltung als auch in ihrem Begehren ausgebildet werden. Im Imaginären sind die Produktionsverhältnisse, wie wir gesehen haben, Hegemonieverhältnisse, die in der Praxis ausgetragen werden, ohne jemals explizit, in großen Teilen sogar, ohne jemals bewusst zu werden. Ich hatte von einer Politik der Imaginären gesprochen, die entgegen einer Auflösung durch wahre und objektive Erkenntnisse aus einer unabhängigen Wissenschaft, in die Vorstellungen, Assoziationen und Erfahrungen eingreift. Die Frage stellt sich natürlich, woher das souveräne politische Subjekt stammen sollte, das zu einer solchen Politik fähig wäre. Althusser hat, zum Subjekt letztlich weit weniger zu sagen als Spinoza und er hat, soweit mir bekannt ist, keine Wege emanzipatorischen Verhaltens aufgezeigt.

Mit Spinoza habe ich zwei Dimensionen des Subjekts eingeführt, die über Althusserns Aneignung hinausführen. Erstens das Subjekt in seiner Körperlichkeit, in seinem körperlichen Leben, das mehr ist als das Medium einer ‚Subjektivierung‘, die durch es hindurch letztlich doch ein geistiges, intellektuelles Subjekt hervorbringt. Ich habe darauf hingewiesen, dass sich mit Spinoza Subjektivierung nicht als die Herausbildung einer geistigen Disposition, sondern besser als die Ausbildung einer bestimmten Körperlichkeit verstehen ließe. Daran anschließend habe ich zweitens die Affekte in ihrer körperlich-geistigen Dimension eingeführt, die mit dem Imaginären in Spinozas *Ethik* eine unentwirrbare Verbindung eingehen und dafür plädiert, dass wir nur dann davon sprechen sollten, dass Menschen ihr Verhältnis zu den Verhältnissen *leben*, wenn darin auch die affektiven Bezüge, die Begehren und das Selbst, wie es in diesen Verhältnissen erfahren wird, Beachtung finden. Das zentrale spinozistische Motiv, das die Einführung der Affekte und der eigenen Dimension der Körperlichkeit erlaubt, ist

²⁹⁴ Sie halten damit einen affirmativen Wahrheitsbegriff aufrecht und unterscheiden sich in dieser Hinsicht von nietzscheanisch motivierten Kritiken am Konzept der Ideologie, die Wahrheit in ihrer Abhängigkeit von motivierten Interpretationen keinen Status jenseits der Perspektive, aus der sie behauptet wird, mehr zugestehen.

der Begriff des Conatus als ein Streben der Menschen, das sowohl auf sich selbst als auch auf andere gerichtet ist.

Abschliessend möchte ich auf dieser Grundlage skizzieren, wie sich mir der Mensch in Spinozas *Ethik* nach dem Durchgang durch die subjektkritische Problematik darstellt und wie sich mit Spinoza mögliche Wege aus der ‚Knechtschaft‘ denken lassen.

2. Spinozistische Subjekte

Wir können nun sagen, dass nach der *Ethik* die Menschen im Imaginären leben. Dieses Imaginäre ist ein komplexes Netz aus Elementen verschiedener Materialitäten, die sich gegenseitig zum Teil nicht direkt beeinflussen können, über Vermittlungen aber in vielfältigen Beziehungen zueinander stehen. Maßgeblich greift dieses Imaginäre am Körper der Menschen, die dadurch, dass sie in praktischen Vollzügen eine ganz bestimmte Körperlichkeit ausbilden, ihr individuelles Vermögen entwickeln, auf sich und andere einzuwirken. Jeder Körper selbst ist ein zusammengesetztes Individuum, ein dynamisches Verhältnis von Individuen, die in stetem Austausch ebenfalls in Kräfteverhältnissen stehen.²⁹⁵ Die Menschen können darüber, dass sie sich Vorstellungen von den Zusammenhängen in der Welt machen, komplexe Begehren ausbilden, die in dem Anteil, in dem sie ein Bewusstsein von ihnen haben, ihren Willen ausmachen. So können sie durch ihr imaginäres Vermögen Zukünftiges antizipieren und nach bestem Wissen darauf Einfluss üben. Das Imaginäre stellt also die Sinnzusammenhänge bereit, in denen sich die Menschen bewegen, reicht darin als Bedingung allen Handelns immer über den bewussten Sinn hinaus. In seiner Produktivität, dadurch dass es in den praktischen Interaktionen der Menschen re-/produziert wird, werden in ihm aber auch die Verhältnisse hergestellt, in denen die Menschen leben. Es konstituiert ihre Objekte und die Beziehungen, die die Menschen zu ihnen unterhalten, ebenso wie sie selbst in ihren affektiven Beziehungen zueinander und die Subjektivitäten, die sie in diesen Beziehungen ausbilden. Spinoza sieht die *Imaginatio* als ein Vermögen (*imaginandi potentiam*) und eine Fähigkeit (*imaginandi facultas*) an (IIL18). Wären die Menschen frei in ihrem Vorstellungsvermögen, das heißt hinge das Vorstellen alleine von ihrer eigenen Natur ab, wäre es ein großer Vorzug (ebd.). Sie könnten sich selbst und ihre Umgebung ganz aus ihrem eigenen Conatus heraus vorstellen und gestalten, hier und da mit der Vernunft steuernd wirken, so dass sie eine solide Grundlage in den Bedingungs-

²⁹⁵ Siehe oben ‚Der Körper‘

en behalten, die die Kausalverhältnisse der Natur für sie darstellen. Doch die Menschen sind nicht frei in ihren Vorstellungen. Sowohl das Verhältnis, das sie zu anderen, wie das Verhältnis, das sie zu sich selbst unterhalten, drängt sich ihnen vielmehr auf, noch bevor sie die Fähigkeiten des Verstandes zu nutzen gelernt haben, die ihnen bei der Organisation ihres Imaginären zu ihrem eigenen Vorteil helfen können. Die Menschen werden unfrei und abhängig geboren und zu ihrer physischen Abhängigkeit von anderen kommt hinzu, dass sie sie brauchen, um Beziehungen herzustellen. Liebe ist die Erfahrung der Steigerung des eigenen Conatus; wer sich begehrend auf anderes richtet und in diesem Begehren bestätigt wird, kann sich selbst affirmieren und sich darin in ihrer/seiner Macht erfahren. Da die Affekte der Menschen zunächst in ihren imaginären Zusammenhängen ausgebildet werden, sind sie notwendig inadäquat und fallen für Spinoza unter die Leidenschaften. Ich hatte auf Butlers Begriff des ‚leidenschaftlichen Verhaftetseins‘ hingewiesen, der mir diesen Zusammenhang aufzugreifen scheint und darauf, dass vielfältigste und widersprüchlichste, letztlich auch sich selbst in ihrem Vermögen stets untergrabende Subjektivitäten aus einem Imaginären hervorgehen können, wenn dieses für bestimmte Individuen nur solche Beziehungen ermöglicht. Der gemeine Mensch lebt Spinoza zufolge „ohne Bewusstsein seiner selbst“ (VL42Anm.), ist gefangen genommen von den äußeren Ursachen, die sie/ihn umhertreiben und „sobald er aufhört zu leiden, hört er auf zu sein“ (ebd.).

Spinoza führt in der *Ethik* als Heilmittel gegen die Leidenschaften die Fähigkeiten des Verstandes an.²⁹⁶ Wir haben gesehen, dass es sich beim Verstand um ein Vermögen handelt, das im Gebrauch erlernt und erweitert wird. Ihm stehen die Vorstellungen aus dem Imaginären entgegen, die Evidenzen, die er nicht einfach zurückweisen kann, weil sie im alltäglichen praktischen Vollzug unhinterfragt vorausgesetzt und unmittelbar erfahren werden. Am Ende der *Ethik* erklärt Spinoza, dass der Weg, sich selbst durch die Kraft der Vernunft zu befreien, schwierig ist und nur selten gegangen wird. Zu Beginn des TTP lädt er gleich „[d]as Volk und alle, die mit ihm die gleichen Affekte teilen“²⁹⁷, von der Lektüre seiner politischen Schrift aus, weil sie sie ohnehin nicht verstehen und in ihrem Unverständnis mehr Schaden als Gutes damit bewirken. Spinozas Schriften enthalten spitzfindige, herausfordernde Kritiken an Religion, Aberglaube, der Illusion der Freiheit, an Moral und Kleingeistigkeit. Er zeigt auf, wie Menschen sich unter der Leitung ihrer Vernunft über sie erheben könnten, welche

²⁹⁶ Ich gehe hier nur auf die Fähigkeiten des Verstandes ein, da mich die intellektuelle Liebe zu Gott durch die dritte Gattung der Erkenntnis hier nicht interessiert.

²⁹⁷ TTP, S. 12.

Freuden ihnen winken, wenn sie sich aus all den selbstgeschaffenen Begrenzungen ihres Daseins, Furcht und Hoffnung, Missgunst und Selbsthass, herausbegeben, um letztlich doch zu konstatieren, dass es ihnen nicht möglich ist. Nur Einzelne können es ihm zufolge schaffen, den Weg der Tugend zu gehen; er ist unbequem und schwierig und obwohl Spinoza das nicht explizit eingesteht, sind die Menschen, wie wir gleich sehen werden, darin eminent abhängig von einem Kollektiv, das ihnen die Möglichkeit dazu bereitet. Was die ‚Menge‘ und alle, ‚die ihre Affekte teilen‘, abhält, ist nicht ein Mangel an Verstand. Spinoza nimmt keine natürlichen Unterschiede zwischen den Menschen in ihrer Ausstattung mit Verstandesfähigkeiten an, setzt aber auch keinen transzendentalen Begriff der Vernunft voraus, an der sie qua Menschsein beteiligt sind. Es sind die Affekte, die die Menschen so stark im Griff haben, dass sie über sich selbst nicht hinaus können. Eingebunden in gesellschaftliche Verhältnisse, in den Zustand der Unfreiheit, wie Spinoza ihn so gekonnt skizziert und auseinandernimmt, haben sie ein Selbst herausgebildet, das sie von sich selbst trennt, es ihnen unmöglich macht, sich über sich selbst und damit über diese Verhältnisse hinaus weiter zu entwickeln. Spinoza hat nicht ausgeführt, welche Affekte die Menschen davon abhalten, den ersten Schritt zu tun, um sich selbst zu befreien, nämlich *ein Begehren zu entwickeln, sich von sich selbst und anderen zu befreien*.

Yovel nennt Spinozas Philosophie eine „Ethik der Selbstüberwindung“²⁹⁸, in der die Einzelnen aus sich selbst heraus, ihrem bereits in einer bestimmten Weise ausgebildeten Conatus eine neue Lebensform hervorbringen, die neue Werte setzt. Um über sich selbst hinaus zu wachsen, müssen die Menschen sich selbst erkennen und sich mit ihrem Wissen selbst affizieren, denn Erkenntnis ist der stärkste Affekt, den sie selbst hervorbringen können. Selbsterkenntnis ist nach Spinoza ein Prozess, der nur über die Erkenntnis zum einen der Äußerungen dieses Selbst, zum anderen der Bedingungen des Selbst erfolgen kann. In der Betrachtung der eigenen Bedingtheit liegt aber auch die Einsicht in die Unmöglichkeit, sie außerhalb des Kollektivs zu überwinden, in dem ein Mensch sich selbst über ihre/seine Beziehungen leben kann. Jeder Versuch, das eigene Imaginäre zu verändern, muss sich daher unweigerlich an diejenigen richten, die Teil der Verhältnisse sind, die es konstituieren. Hierin liegt meines Erachtens die größte Stärke Spinozas, hier ist er über den Vorwurf des Intellektualismus erhaben und weist zugleich über jede Mystik unmittelbarer Selbsterfahrung oder Innenschau sowie über Freuds unpolitische Vision individueller Heilung als Normalisierung hinaus.

²⁹⁸ Yovel, Yirmiyahu: Spinoza, a.a.O., S. 395.

Nach Spinozas *Ethik* denken die Menschen immer in ihrem und durch ihren Körper, ihr Denken ist nicht getrennt von den Affekten; die Menschen sind vielmehr was sie denken, als dass sie Gedanken haben.²⁹⁹ Erkenntnisse werden nicht unbegrenzt akkumuliert ohne eine Bedeutung für das Subjekt zu haben. Ebenso wenig wie alle Subjekte gleichermaßen Zugang zu allen Erkenntnissen haben, bleiben sie von ihren Erkenntnissen unbeeindruckt. Es bedarf einer Veränderung des Subjekts um die Wahrheit zu erkennen und die Wahrheit wirkt sich verändernd auf das Subjekt aus. Die Kraft, die Spinoza als Verstandestätigkeit bezeichnet, liegt darin, den Körper in vielfältigen Weisen zugleich affiziert zu halten, die Vorstellungen zu vergleichen, aufeinander zu beziehen und in ihren Verhältnissen zu verschieben. Die affektive Dimension des Verstandes liegt sowohl darin, dass die Begehren und Affekte mit dem Imaginären eng verbunden sind und der Verstand die Vorstellungen in ihrer Bedeutung verschieben kann, als auch darin, dass er die Affekte als Affekte ins Verhältnis setzen und somit sehen kann, dass sie kein Unmittelbares sind, dass sie Bedingungen haben. Primäres Objekt der Verstandestätigkeit ist somit das Imaginäre selbst und Resultat der Arbeit am Imaginären ist notwendig ein Imaginäres, denn darin spielt das Leben. In einem Imaginären und nicht einer Welt objektiver Erkenntnisse zu leben, scheint ein Umstand zu sein, von dem die Menschen nicht ganz zu befreien sind. Die Frage ist, *wie* dieses Imaginäre ihre Lebensverhältnisse gestaltet, welche Möglichkeiten es bietet und was es ausschließt, welche Begehren die Menschen in ihm entwickeln und ob ihr Streben, ob die Erfüllung ihrer Wünsche ihnen gut tut. Freiheit kann nicht garantiert werden, sie kann in einem Kollektiv möglich oder ganz ausgeschlossen sein, ist keine Voraussetzung, kein Zustand, sondern der Weg aus der Unfreiheit, die immer der Anfang des Menschen ist.

Spinoza preist die Freuden, die wir aus der Verstandestätigkeit schöpfen können, weil wir uns darin als selbstmächtig erfahren. Doch die Freude am freien Denken stammt nicht alleine aus der Erfahrung der eigenen Tätigkeit; Spinoza sieht das selbstmächtige Denken von allem Übel fort und auf ein Gutes hinstreben. Ein solches Denken liegt nicht im Bereich dessen, was wir als Verstandestätigkeit ausgemacht haben. Es liegt in der Macht der *Imaginatio*, über das Bestehende hinaus zu gehen, und Spinoza fordert dazu auf, nicht nur nach den Regeln des Verstandes, sondern aus sich selbst heraus frei imaginierend zu denken. Wie wir gesehen haben, ist es eine Fähigkeit, nach den Regeln des Verstandes zu denken, die alle Menschen erst lernen müssen. Mit dem Verstand zu

²⁹⁹ ebd., S. 446.

denken heißt vor allem, aus sich selbst heraus zu, in und durch sich und den eigenen Körper zu denken. Auch das freie Imaginieren aus sich selbst heraus und miteinander ist womöglich etwas, das die Menschen, gefangen in den Vorstellungen eines hegemonialen Imaginären, erst lernen müssen. Sie können es nicht alleine lernen, denn anders als die Verstandestätigkeit findet das Imaginäre immer in Beziehungen statt.

Es kann, wenn die Wahrheit der Ideologie erkannt wird, nicht darum gehen, sie als bloße Ideen in ihrer Falschheit mit Verweis auf die ‚Realität‘ zu entlarven, vielmehr muss sie in ihrer gesellschaftlich-affektiven Wirkungsweise anerkannt werden und ist auch nur auf dieser Ebene zu überwinden. Wenn wir notwendig Affekten unterworfen sind, die unser Handeln leiten, so hilft uns eine Vernunft, die den Weg zurück zu den Affekten nicht schafft, nur wenig. Der Einsatz emanzipatorischer Praxis muss immer auch im Entwurf eines Imaginären liegen, das das Begehren der Menschen befreien kann. Erst das starke Begehren nach einem anderen Leben, die Vorstellungen von einem Selbst und anderen, die Beziehungen miteinander eingehen, die ihnen Freude bereiten, können die Motivation dafür bieten, um aus dem Bestehenden hinauszutreten. Ein solches Imaginäres hat Potenziale, das Begehren aus seiner Befangenheit in den bestehenden Verhältnissen zu befreien und auf einen Zustand zu richten, in dem es sich verwirklichen kann, ohne zugleich sich selbst und andere in ihren Möglichkeiten zu begrenzen. Ein solches Begehren nimmt Teil an den Hegemoniekämpfen, die die Vorstellungen und Begehren in den Menschen austragen und kompensiert die Verluste, die mit dem Eingeständnis der eigenen Unfreiheit einhergehen, die Verluste, die die Aufgabe der Begehren bedeuten, die als selbstzerstörerisch erkannt werden und an denen wir dennoch hängen, weil wir nicht wissen, was wir sonst begehren sollen. Politiken des Imaginären loten die Bedingungen und Grenzen des Denkbaren und damit auch des Lebbaaren aus, gerade um darüber hinaus zu streben. Die *Imaginatio* in Spinozas *Ethik* ist mehr als die ‚Ideologie‘ Althusser, sie ist ein Vermögen, das immer auch über das Bestehende hinausweist.

Literatur

- Althusser, Louis: Für Marx, Frankfurt am Main 1968
- Althusser, Louis: Freud und Lacan, Westberlin 1970
- Althusser, Louis und Étienne Balibar: Lire le capital II, Paris 1971
- Althusser, Louis und Etienne Balibar: Das Kapital lesen I, Hamburg 1972
- Althusser, Louis und Etienne Balibar: Das Kapital lesen II, Hamburg 1972
- Althusser, Louis: Antwort an John Lewis, in: Arenz, Horst (Hg.): Was ist revolutionärer Marxismus? Kontroverse über Grundfagen marxistischer Theorie zwischen Louis Althusser und John Lewis, Westerlin 1973
- Althusser, Louis: Lenin und die Philosophie, Reinbek bei München 1974
- Althusser, Louis: Elemente der Selbstkritik, Westberlin 1975
- Althusser, Louis: Ideologie und ideologische Staatsapparate, Hamburg 1977
- Althusser, Louis: The Only Materialist Tradition, Part I: Spinoza, in: Montag, Warren und Ted Stolze (Hg.): The New Spinoza, Minneapolis und London 1997
- Althusser, Louis: Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan (Herausgegeben von Corpet und Matheron) Paris 1994
- Arenz, Horst (Hg.): Was ist revolutionärer Marxismus? Kontroverse über Grundfagen marxistischer Theorie zwischen Louis Althusser und John Lewis, Westerlin 1973
- Balke, Friedrich: Die größte Lehre in Häresie. Über die Gegenwärtigkeit der Philosophie Spinozas, in: Moreau, Pierre-Francois: Spinoza. Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens, Frankfurt am Main 1994
- Bartuschat, Wolfgang: Spinozas Theorie des Menschen, Hamburg 1992
- Bartuschat, Wolfgang: Baruch de Spinoza, München 1996
- Bayertz, Kurt und Vogeler, R.-D.: Ist es einfach, in der Wissenschaftstheorie Anti-Empirist zu sein, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Betr.: Althusser, Köln: Pahl Rugenstein 1977
- Bertrand, Michèle: Spinoza et l'imaginaire, Paris 1983
- Böke, Henning: Wie funktioniert Althusser? Eine Marx-Rezeption jenseits von 'Orthodoxie' und 'Revisionismus', in: Sozialistische Studienvereinigung (Hg.): Texte zur Diskussion, Heft 3, Frankfurt am Main 2001

- Böke, Henning, Jens Christian Müller und Sebastian Reinfeldt (Hg.): Denk-Prozesse nach Althusser, Hamburg 1994
- Bourdieu, Pierre: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt am Main 1993
- Brühmann, Horst: Der Begriff des Hundes bellt nicht: Das Objekt der Geschichte der Wissenschaften bei Bachelard und Althusser, Wiesbaden 1980
- Butler, Judith: Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt am Main 2000
- Butler, Judith: Eine Welt, in der Antigone am Leben geblieben wäre. Interview von Carolin Emcke und Martin Saar, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie Jg. 49, 2001
- Charim, Isolde: Der Althusser-Effekt: Entwurf einer Ideologietheorie, Wien 2002
- Deleuze, Gilles: Spinoza. Praktische Philosophie, Westberlin 1988
- Deleuze, Gilles und Felix Guattari: Was ist Philosophie?, Frankfurt am Main 2000
- Derrida, Jacques: Politik und Freundschaft. Ein Interview mit Michael Sprinker, in: Böke, Henning, Jens Christian Müller und Sebastian Reinfeldt (Hg.): Denk-Prozesse nach Althusser, Hamburg 1994
- Descartes, René: Die Leidenschaften der Seele / Les passions de l'ame (herausgegeben und übersetzt von Klaus Hammacher), Hamburg 1996
- Descartes, René: Meditationes de Prima Philosophia / Meditationen über die Erste Philosophie (herausgegeben und übersetzt von Gerhart Schmidt), Stuttgart 2001
- Dosse, Francois: Geschichte des Strukturalismus Band 1: Das Feld des Zeichens, 1945-1966, Hamburg 1996
- Dosse, Francois: Geschichte des Strukturalismus Band 2: Die Zeichen der Zeit, 1967-1991, Hamburg 1997
- Eagleton, Terry: Ideologie: Eine Einführung, Stuttgart und Weimar 2000
- Elliott, Gregory: Althusser. The Detour of Theory, London und New York 1987
- Elliott, Gregory: Further Adventures of the Dialectic: Merleau-Ponty, Sartre, Althusser, in: Griffiths, Phillips A. (Hg.): Contemporary French Philosophy, Cambridge 1987
- Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christentums, Stuttgart 1994
- Foucault, Michel: Dispositive der Macht, Berlin 1978

- Gatens, Moira: *Imaginary Bodies. Ethics, Power and Corporeality*, London and New York 1996
- Gatens, Moira und Genevieve Lloyd: *Collective Imaginings: Spinoza, Past, Present*, London und New York 1999
- Gatens, Moira und Genevieve Lloyd im Interview mit Susan James: *The Power of Spinoza: Feminist Conjunctions*, in: *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, Vol.15, Nr.2, Indiana 2000
- Gérault, Martial: *Spinoza I: Dieu*, Paris 1968
- Ghisu, Sebastiano: *Ewigkeit des Unbewussten – Ewigkeit der Ideologie: Psychoanalyse und Historischer Materialismus bei Louis Althusser*, Hamburg 1995
- Griffiths, Phillips A. (Hg.): *Contemporary French Philosophy*, Cambridge 1987
- Hecker, Konrad: *Spinozas Allgemeine Ontologie*, Darmstadt 1977
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, Werke in 20 Bänden, Band 3, Frankfurt am Main 1986
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke in 20 Bänden, Band 20, Frankfurt am Main 1993
- Heine, Heinrich: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Sämtliche Schriften in 12 Bänden, Band 5, Frankfurt am Main, Berlin und Wien 1981
- Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie, Band II: Neuzeit und Gegenwart*, Freiburg im Breisgau 1980
- James, Susan: *Power and Difference: Spinoza's Conception of Freedom*, in: *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 4, Nr.3, Oxford 1996
- Laplanche, J. Und J.-B. Pontalis: *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt am Main 1977
- Larrain, Jorge: *The Concept of Ideology*, London 1979
- Lecourt, Dominique: *Kritik der Wissenschaftstheorie*, Westberlin 1975
- Lichtheim, George: *Das Konzept der Ideologie*, Frankfurt am Main 1973
- Lloyd, Genevieve: *Spinoza and the Ethics*, London und New York 1996
- Lloyd, Genevieve und Moira Gatens: *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, London und New York 1999
- Löwith, Karl: *Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit. Sämtliche Schriften Band 9*, Stuttgart 1986

- Macdonell, Diane: Theories of Discourse. An Introduction, Oxford 1986
- Macherey, Pierre: Pour une théorie de la production littéraire, Paris 1966
- Macherey, Pierre: Hegel ou Spinoza, Paris 1979
- Montag, Warren: „Preface“, in: Ders. und Ted Stolze: The New Spinoza, Minneapolis und London 1997
- Montag, Warren und Ted Stolze (Hg.): The New Spinoza, Minneapolis und London 1997
- Montag, Warren: Bodies, Masses, Power. Spinoza and his Contemporaries, London und New York 1999
- Moreau, Pierre-Francois: Spinoza. Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens, Frankfurt am Main 1994
- Müller-Tuckfeld, Jens Christian: Gesetz ist Gesetz. Anmerkungen zu einer Theorie der juristischen Anrufung, in: Böke, Henning, Jens Christian Müller und Sebastian Reinfeldt (Hg.): Denk-Prozesse nach Althusser, Hamburg 1994
- Norris, Christopher: Spinoza & the Origins of Modern Critical Theory, Oxford und Cambridge 1991
- Pascal, Blaise: Gedanken, Köln 1988
- Pêcheux, Michel: The Mechanism of Ideological (Mis)recognition, in: Žižek, Slavoj (Hg.): Mapping Ideology, London und New York 1994
- Pfaller, Robert: Althusser – Das Schweigen im Text: Epistemologie, Psychoanalyse und Nominalismus in Louis Althusser's Theorie der Lektüre, München 1997
- Purdom, Judy: Connections, in: Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy, Vol.15, Nr.2, Indiana 2000
- Resch, Robert Paul: Althusser and the renewal of Marxist Social Theory, Berkeley 1992
- Rancière, Jacques: Wider den akademischen Marxismus, Westberlin 1975
- Ricoeur, Paul: Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretation II, München 1974
- Ricoeur, Paul: Lectures on Ideology and Utopia, New York 1986
- Röd, Wolfgang: Benedictus de Spinoza: Eine Einführung, Stuttgart 2002
- Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Betr.: Althusser, Köln: Pahl Rugenstein 1977
- Scala, André: Spinoza, Paris 1998

- Schenkel, Lambert und Simon Joosten de Vries: Umleitung. Oder: Wie heißt Bruno mit Nachnamen?, Gießen 1989
- Schnädelbach, Herbert: Was ist Ideologie?, in: Das Argument: Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften, Band 50/1969, Hamburg 1969
- Seidel, Helmut: Spinoza zur Einführung, Hamburg 1994
- Sozialistische Studienvereinigung (Hg.): Texte zur Diskussion, Heft 3, Frankfurt am Main 2001
- Spiegel, Hermes: Gramsci und Althusser. Eine Kritik der Althusser'schen Rezeption von Gramscis Philosophie, Hamburg 1997
- Spinoza, Baruch de: Briefwechsel, Sämtliche Werke in 7 Bänden, Band 6 (herausgegeben von Manfred Walther), Hamburg 1986
- Spinoza, Baruch de: Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, Sämtliche Werke in 7 Bänden, Band 5 (herausgegeben von Manfred Walther), Hamburg 1986
- Spinoza, Baruch de: Theologisch-politischer Traktat, Sämtliche Werke in 7 Bänden, Band 3 (herausgegeben von Günter Gawlick), Hamburg 1994
- Spinoza, Baruch de: Die Ethik (revidierte Übersetzung von Jakob Stern), Stuttgart 1977
- Spinoza, Baruch de: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt, Sämtliche Werke in 7 Bänden, Band 2 (übersetzt und herausgegeben von Wolfgang Bartuschat), Hamburg 1999
- Thomas, Peter: Philosophical Strategies: Althusser and Spinoza, in: Historical Materialism: research in critical marxist theory, Vol. 10/3, Leiden 2002
- Turchetto, Maria: Für eine Kritik einer Selbstkritik. Reflexionen über die Bedeutung von ‚Philosophie‘, ‚Wissenschaft‘, ‚Ideologie‘ in der theoretischen Ausarbeitung von Louis Althusser, in: Böke, Henning, Jens Christian Müller und Sebastian Reinfeldt (Hg.): Denk-Prozesse nach Althusser, Hamburg 1994
- White, Stephen K.: Sustaining Affirmation: the strengths of weak ontology in political theory, Princeton 2000
- Wiehl, Rainer: Die Vernunft in der menschlichen Unvernunft. Das Problem der Rationalität in Spinozas Affektenlehre, Hamburg 1983
- Williams, Caroline: Contemporary French Philosophy: Modernity and the Persistence of the Subject, London 2001
- Yovel, Yirmiyahu: Spinoza: Das Abenteuer der Immanenz, Göttingen 1996
- Zizek, Slavoj (Hg.): Mapping Ideology, London und New York 1994