

grundrisse

zeitschrift für linke theorie & debatte

Alice Pechriggl
Handeln

Robert Zion
spinozianische Grundlegung

Philippe Kellermann
Anarchismus/Marxismus


Clandestina Network
„Griechischer Dezember“

Karl Reitter
Marxverständnis

weilers:
Berichte, Erklärungen, kritische Anmerkungen

Buchbesprechungen zu:
Wo ist Elisabeth?, Class works, Klassismus oder
Klassenkampf, verschlungene Pfade des Kapitals

33

frühling 2010  preis 5,30 euro

Eine spinozianische Grundlegung der Linken

– Das ökonomische Tableau in Commonwealth – Teil 1

Von Robert Zion

1. Das TABLEAU ÉCONOMIQUE Quesnays

Bekanntlich hatten für Marx die Schriften der Physiokraten – vor allem die von Quesnay und Turgot – einen besonderen Vorläufercharakter für seine eigene politische Ökonomie. So schreibt er über das *Tableau Économique*¹ (Siehe: Abb.)² Quesnays von 1758:

DEPENSES PRODUCTIVES.	DEPENSES DU REVENU; l'impôt prélevé, le partage aux Dépenses productives & aux Dépenses stériles.	DEPENSES STÉRILES.
Avances annuelles. fr	Revenu. fr	Avances annuelles. fr
500 produisent.....	600	300
Productions. fr	fr	fr
300 reproduisent net.....	300	300
150 reproduisent net.....	150	150
75 reproduisent net.....	75	75
37.10 reproduisent net.....	37.10	37.10
18.15 reproduisent net.....	18.15	18.15
9.7.6 reproduisent net.....	9.7.6	9.7.6
4.13.9 reproduisent net.....	4.13.9	4.13.9
2.6.10 reproduisent net.....	2.6.10	2.6.10
1.3.5 reproduisent net.....	1.3.5	1.3.5
0.11.8 reproduisent net.....	0.11.8	0.11.8
0.5.10 reproduisent net.....	0.5.10	0.5.10
0.2.11 reproduisent net.....	0.2.11	0.2.11
0.1.5 reproduisent net.....	0.1.5	0.1.5

„In der Tat aber, dieser Versuch, den ganzen Produktionsprozeß des Kapitals als *Reproduktionsprozeß* darzustellen, die Zirkulation bloß als die Form dieses Reproduktionsprozesses, die Geldzirkulation nur als ein Moment der Zirkulation des Kapitals, zugleich in diesen Reproduktionsprozeß einzuschließen den Ursprung der Revenue, den Austausch zwischen Kapital und Revenue, das Verhältnis der reproduktiven Konsumtion zur definitiven und in die Zirkulation des Kapitals die Zirkulation zwischen Konsumenten und Produzenten (in fact zwischen Kapital und Revenue) einzuschließen, endlich als Momente dieses Reproduktionsprozesses, die Zirkulation zwischen den zwei großen Teilungen der produktiven Arbeit – Rohproduktion und Manufaktur – darzustellen, und alles dies in einem *Tableau*, das in fact immer nur aus 5 Linien besteht, die 6 Ausgangspunkte oder Rückkehrpunkte verbinden – im zweiten Drittel des 18ten Jahrhunderts, der Kindheitsperiode der politischen Ökonomie – war ein höchst genialer Einfall, unstreitig der genialste, dessen sich die politische Ökonomie bisher schuldig gemacht hat. Was die Zirkulation des Kapitals betrifft – seinen Reproduktionsprozeß –, die verschiedenen Formen, die es in diesem Reproduktionsprozeß annimmt, den Zusammenhang der Zirkulation des Kapitals mit der allgemeinen Zirkulation, also nicht nur den Austausch von Kapital gegen Kapital, sondern von Kapital und Revenue – hat

[Adam] Smith in der Tat nur die Nachlassenschaft der Physiokraten angetreten und die einzelnen Artikel des Inventariums strenger rubriziert und spezifiziert, kaum aber die Totalität der Bewegung so

¹ François Quesnay: *Das Ökonomische Tableau*, in: ders.: *Ökonomische Schriften in zwei Bänden und vier Halbbänden*, Berlin: Akademie-Verlag 1976, Band I, *Schriften aus den Jahren 1756 bis 1759*, Erster Halbband, S. 337-448. Abbildung des Tableaus: commons.wikimedia.org.

² Alle Abbildungen – sofern nicht anders angegeben – stammen vom Autor.

richtig ausgeführt und interpretiert, wie sie der Anlage nach im *Tableau Économique* angedeutet war, trotz der falschen Voraussetzungen Quesnays.“¹

François Quesnay (1694-1774) beschreibt in seinem *Tableau* erstmals einen – stationären – Wirtschaftskreislauf, mit dem er das Gleichgewicht von Investition und Konsum und die Verteilung des Nettoprodukts in einer Agrarwirtschaft darlegt. Grundlage für Quesnay ist dabei das physiokratische Prinzip, „dass der Boden der alleinige Quell der Reichtümer ist und dass es die Landwirtschaft ist, welche diese vervielfältigt“², sowie die dementsprechende Annahme von „produktiven“ (Landwirtschaft) und „sterilen“ (Handwerk, frühe industrielle Manufaktur und Grundbesitz) Ausgaben, die den sozialen Klassen der damaligen Ständegesellschaft zugeordnet sind.

Das allerdings, was Marx in seinen *Theorien über den Mehrwert* die „falschen Voraussetzungen Quesnays“ nennt, betrifft zunächst weniger die Unterschiede des *Tableaus* zu seinem eigenen Reproduktionsschema des Industriekapitalismus³, als vielmehr die Ablehnung der Physiokraten, die Arbeitszeit zum Maßstab der Wert- und Mehrwertproduktion zu erheben. Sehr deutlich wird dies in Marx' Kommentaren zu den *Betrachtungen über die Bildung und Verteilung der Reichtümer* (1766) von Quesnays Schüler Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781): „Hier also wieder: D[er] surplusvalue entsteht daher, da der Arbeiter *mehr* als das Equivalent s[eines] salaire giebt. Falsch nur, dass das Mehr nicht an der Arbeitszeit, s[on]dern d[er] Materie geschätzt wird, d[em] Stoff d[es] Gebrauchswerths.“⁴

In der Tat war insbesondere Turgot – 1774 von Ludwig XVI. immerhin zum Generalkontrollleur der Finanzen Frankreichs ernannt – gegenüber jeglichen abstrahierenden Quantifizierungen von „der zwingenden Naturordnung, kraft deren die Erde ohne Arbeit nicht produziert“⁵, äußerst zurückhaltend. So bezeichnet er selbst noch die proportionale Verteilung des Nettoprodukts (Mehrwert, Marx' „surplusvalue“) in Quesnays *Tableau* als „willkürliche Hypothesen..., aus denen man aber niemals völlig präzise Schlussfolgerungen ableiten kann.“⁶

¹ Karl Marx: *Theorien über den Mehrwert. Erster Teil*, in: ders.: *Marx Engels Werke*, Bd. 26.1, Berlin: Dietz 1965, S. 319.

² François Quesnay: *Allgemeine Maximen der Wirtschaftspolitik eines agrikolen Königreiches und Bemerkungen zu diesen Maximen*, in: ders.: *Ökonomische Schriften*, a. a. O., Band II, *Schriften aus den Jahren 1763 bis 1767*, Erster Halbband, S. 277-340, hier: S. 295.

³ Statt dem Boden – die Arbeit als einzig neuwertschöpfender Faktor; statt des Abziehens des Mehrwerts vom Grundbesitzer als Rente – der Profit des Kapitalisten und schließlich statt dem stationären Wirtschaftskreislauf – die konstante Expansion kapitalistischer Produktion.

⁴ Karl Marx: *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863)*, in: *Karl Marx/Friedrich Engels Gesamtausgabe*, Zweite Abt., Bd. 3/2, Berlin: Dietz 1977, S. 351.

⁵ Anne Robert Jacques Turgot: *Betrachtungen über die Bildung und Verteilung der Reichtümer*, Berlin: Akademie-Verlag 1981, § XVII, S. 107.

⁶ Zit. n.: Ebda.: Anm. 115, S. 168.

Das *Tableau* selbst kann aber für Turgot „dazu dienen, eine klare Vorstellung vom Verlauf der Zirkulation zu vermitteln.“¹ Das „Mehr“, das also, was im Wirtschaftskreislauf zirkuliert, ist für Turgot eine Qualität, durch Arbeit transformierte Natur: „Mithin behält der Landwirt, obgleich er auf das Entgelt seiner Arbeit beschränkt ist, jenen natürlichen Vorrang physischer Art, der ihn zum ersten Motor der ganzen gesellschaftlichen Maschine macht.“²

Damit zeichnet Turgot in gewisser Weise bereits das vor, was Michael Hardt und Antonio Negri „Netzwerke sozialer Produktion“ [S. 288]³ genannt haben. Nicht die proportionalen Fließgrößen als „willkürliche Hypothesen“ bestimmen den „Verlauf der Zirkulation“ im *Tableau*, sondern die „zwingende Naturordnung“ selbst, „kraft deren die Erde ohne Arbeit nicht produziert.“ Das *Tableau* der Physiokraten, das aus jenen „5 Linien besteht, die 6 Ausgangspunkte oder Rückkehrpunkte verbinden“, ist tatsächlich eine Karte „der Ordnung (*ordo*) und Verknüpfung (*connexio*)“ [Ethik, II, 7]⁴ der „ganzen gesellschaftlichen Maschine“ der Produktion und der Arbeitskraft. Bestünde damit nicht aber, wie Jean-François Lyotard in seiner Analyse des ökonomischen Diskurses anmerkt, die „Gefahr einer Metaphysik der Produktion, (*ενεργεια*, *energeia*), die die der Arbeitskraft (*δυναμις*, *dynamis*) vervollständigt, die Marx nach eigenem Eingeständnis (in den *Grundrissen*⁵) der Metaphysik des Aristoteles⁶ entlehnt und auf das Konto eines menschlichen Subjekts geschlagen hat“?⁷

Mit dieser Frage verschiebt sich das Problem des *Tableaus* weg von der Zirkulation und ganz hin auf das einer *Ontologie der Produktion und der Arbeitskraft*, die aber nur eine Metaphysik wäre, wenn jener „natürliche Vorrang physischer Art“, den die Arbeitskraft nach Turgot ja „behält“, wie von Marx, „auf das Konto eines menschlichen Subjekts geschlagen“ wird. Obwohl Marx sehr genau sieht, dass die Physiokraten „die Untersuchung über den

¹ Zit. n.: Ebda.: Anm. 115, S. 169.

² Ebda.: § XVII, S. 169.

³ Die im Text in eckigen Klammern angegeben Seitenzahlen beziehen sich auf: Michael Hardt/Antonio Negri: *Commonwealth*, Cambridge (Massachusetts): The Belknap Press of Harvard University Press 2009.

⁴ Die Werke Spinozas werden in eckigen Klammern im Text mit folgenden Abkürzungen zitiert: KA = *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück*, Hamburg: Meiner 1965; TPT = *Theologisch-Politischer Traktat*, Hamburg: Meiner 1976; Ethik = *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, Hamburg: Meiner 1976; PT = *Politischer Traktat*, Hamburg: Meiner 1994; Briefe = *Briefwechsel*, Hamburg: Meiner 1986. Die zitierten Textstellen werden mit Angaben zu Kapitel- und Abschnittsnummern bzw. Briefnummern bezeichnet, für den Theologisch-Politischen Traktat mit Kapitelnummer und Seitenangabe. Zitate aus der Ethik werden mit dem Buch (lateinische Zahl von I bis V) und dem Lehrsatz (arabische Zahl) und dem zum Lehrsatz gehörenden „Beweis“, „Folgesatz“, „Lehrsatz“ oder „Anmerkung“ usw. bezeichnet.

⁵ Vgl.: Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Frankfurt a. M./Wien: Europäische Verlagsanstalt/Europa Verlag o. J., S. 53ff.

⁶ Vgl.: Aristoteles: *Metaphysik*, Rowohlt: Reinbek 1966, Fünftes Buch, 12. *δυναμις*, 1019 a-1020 a.

⁷ Jean-François Lyotard: *Der Widerstreit*, München: Fink 1989, Nr. 242, S. 286.

Ursprung des Mehrwerts aus der Sphäre der Zirkulation in die Sphäre der unmittelbaren Produktion selbst verlegt“¹ haben, ist es die strikte Subjekt/Objekt-Trennung in der Nachfolge der Hegelschen Metaphysik, die ihn grundsätzlich dazu verleitet, „die ‚lebendige‘ Arbeit von der Natur abzugrenzen“², wie Teresa Brennan gezeigt hat. Dies führt dazu, „dass Marx seine Unterscheidung zwischen Arbeit und Natur (abgesehen vom Gerede über die lebendige Arbeit) im Grunde nur auf den Willen stützt.“³ Allein, es ist nicht nur der Wille, sondern – an zentraler Stelle im *Kapital* über die Arbeit – sogar „der zweckmäßige Wille“⁴, den Marx dem Arbeiter im Arbeitsprozess zuschreibt. Der freie Wille und die Zweckursache also – hier wiederholt sich René Descartes’ Irrtum eines Dualismus von Denken (*res cogitans*) und Ausdehnung (*res extensa*), der letztlich immer zu einer kausalen Bestimmung der Materie durch das Denken und damit zu dem Problem führt, wie denn der freie (lebendige) Wille den (toten) Raum der Materie überhaupt adäquat auf seine Zwecke hin ordnen kann. Descartes’ „Antwort“ ist bekannt, es ist am Ende Gott, eben *dessen* freier Wille, der „mich nicht täuschen will..., solange ich sie [die Urteilsfähigkeit] nur recht gebrauche.“⁵

Das, was Marx bei den Physiokraten an „falschen Voraussetzungen“ zu erkennen glaubt, beruht im Grunde auf zwei falschen Voraussetzungen bei ihm selbst. Zunächst auf der Annahme einer toten, quantifizierbaren Natur, die lediglich den „Stoff“ abgibt, den ein freier Wille in Gebrauchswerte verwandelt und auf seine Zwecke hin ordnet – eine vollendete Metaphysik des Subjekts, das so den Platz Gottes einnimmt, die Natur objektiviert und damit aber auch jene „zwingende Naturordnung“ Turgots negiert. Was Marx in seiner Metaphysik der Zweckursachen (*causae finalis*) fehlt, ist eine adäquate Idee des „natürlichen Vorrangs physischer Art“ (Turgot), die aber nur über die Erkenntnis von Wirkursachen (*causae efficiens*) zu erlangen ist: „Denn die Idee jedes Verursachten hängt von der Erkenntnis der Ursache ab, deren Wirkung es ist“ [*Ethik*, II, 7, Beweis]. Eine solche Idee hätte Marx’ Aufmerksamkeit auf den „Verlauf“ (Turgot), auf die Verkettung (*concatenatio*) des *Tableaus* und damit auf dessen Ordnung und Verknüpfung als die „der ganzen gesellschaftlichen Maschine“ lenken können, denn „die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge“ [*Ethik*, II, 7].⁶

¹ Karl Marx: *Theorien über den Mehrwert. Erster Teil*, a. a. O., S. 14.

² Teresa Brennan: *Jenseits der Hybris. Bausteine einer neuen Ökonomie*, Frankfurt a. M.: Fischer 1997, S. 189.

³ Ebda.: S. 192.

⁴ Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, 3 Bände, Berlin: Dietz 1966., 1. Band: *Der Produktionsprozeß des Kapitals*, S. 58.

⁵ René Descartes: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Hamburg: Meiner 1992, IV, Nr. 3, S. 99.

⁶ Der Unterschied zwischen dem orthodoxen Marxismus und einer spinozianischen Grundlegung der Linken ist so in der Tat auch auf den zwischen dem Dualismus Descartes’ und dem spinozianischen Parallelismus von Denken und Ausdehnung zurückzuführen.

Die zweite falsche Voraussetzung Marx' liegt wiederum in der ersten begründet. Die Abgrenzung der lebendigen Arbeit von der Natur und die Subjekt/Objekt-Trennung führen ihrerseits dazu, dass er das Subjekt – ganz in Hegelscher Manier – wiederum selbst objektiviert und es somit seinerseits von der Natur trennt, indem er das Lebendige in dessen Arbeit und damit der Wert- und Mehrwertproduktion schlicht auf tote, arithmetische Zeit reduziert: t^1, t^2, \dots, t^n . So bezeichnet er die „Arbeitsquantität oder Arbeitszeit“ als die „*einfache Substanz*“¹ des Werts. Auch in den *Grundrissen* (über-)setzt Marx bereits Aristoteles' „Arbeitskraft“ (*dynamis*) unvermittelt als „say x *Stunden Arbeitszeit*“.² Somit erklärt er aber die Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise zu den ontologischen Bedingungen der Wertproduktion schlechthin und begeht damit denselben Fehler, den er den Physiokraten seinerseits vorwirft, nämlich den, „daß das materielle Gesetz einer bestimmten historischen Gesellschaftsstufe als abstraktes, alle Gesellschaftsformen gleichmäßig beherrschendes Gesetz aufgefaßt wird“³ – „die Mißgeburt des dialektischen Materialismus“!⁴

Das *Tableau Économique* der Physiokraten ist Ausdruck der Gesellschaftsmaschine ihrer Zeit. Und, mag dessen Ordnung und Verknüpfung nun adäquaten oder inadäquaten Ideen entsprechen, als solcher stellt dieser den ersten Versuch einer *qualifizierten Ökonomie* dar, einer Ökonomie, die nicht die nackte Tatsache des Lebens und ökonomischen Überlebens beschreibt, sondern eines *qualifiziertes Leben* (*βίος, bios*), das eine ganze Gesellschaft zu konstituieren imstande ist. Daher hatte Marx sicherlich Recht, als er Turgot – wenn auch aus gänzlich anderen Gründen – einen „der direkten Väter der Französischen Revolution“⁵ nannte. Doch die konstitutive Ontologie der Physiokraten konnte Marx in seinem Subjektivismus und der damit einhergehenden – aus der kapitalistischen Produktionsweise einfach zurückprojizierten – Herabsetzung der Natur zu einem bloßen Objekt und damit der Quantifizierung alles Lebendigen in der Arbeit, nicht erkennen. Was hier ganz zu Beginn des industriekapitalistischen Zeitalters von den Physiokraten entworfen wurde, war die Idee eines anderen, naturbedingten Wachstums, das sich in einer „Ausweitung der sozialen Produktivkräfte“ [S. 283], in der Produktion des *Gemeinsamen* (common) selbst ausdrückte. In der Tat führte dieser Vergesellschaftungsschub in direkter Linie zur Revolution.

¹ Karl Marx: *Theorien über den Mehrwert. Erster Teil*, a. a. O., S. 319.

² Karl Marx: *Grundrisse*, a. a. O., S. 53.

³ Karl Marx: *Theorien über den Mehrwert. Erster Teil*, a. a. O., S. 12.

⁴ Antonio Negri: *Die wilde Anomalie. Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*, Berlin: Wagenbach 1982, S. 10.

⁵ Karl Marx: *Theorien über den Mehrwert. Erster Teil*, a. a. O., S. 14.

2. Das neue TABLEAU

„Wir müssen heute“, so Michael Hardt und Antonio Negri, „ein neues *Tableau Économique* erfinden, das die Produktion, Zirkulation und Enteignung von Werten in der biopolitischen Ökonomie offen legt“ [S. 286]. Dieses wird sicherlich, wie bereits für Turgot, ein *Tableau* der ökonomischen Qualitäten sein, aber darüber hinaus auch eines der sozialen Kämpfe, die mit der Ausweitung der sozialen Produktivkräfte heute hervorgebracht werden. Denn „biopolitische Produktion setzt das Leben [im Original: *bios*] in Arbeit, ohne es zu konsumieren“ [S. 283]. Seine Verkettung wird so die Ordnung und Verknüpfung einer erneuten konstitutiven Ontologie des Gemeinsamen beschreiben. Nur wird das *Tableau* heute nicht nur das eines sich im *Empire*¹ konstituierenden *Common Wealth*, also ein globales, sondern auch ein dezidiert „ethisches Projekt“ [S. vii] sein. Und der Weg, der durch die neue *spinozianische Grundlegung* beschrieben wird, wird wieder der zu einer Revolution, die „Forderung nach revolutionärer Rekonstruktion der Welt“² sein, deren Bestimmung bei Spinoza bereits vorgezeichnet ist: „Menschliche Freiheit, so klingt die *Ethik* aus³, ist gebunden an eine Weg (*via*) der Befreiung, den der Mensch zu gehen hat.“⁴

„Spinoza“, so Antonio Negri, „ist Ontologie..., die ontologische Verankerung und die Produktivität der Ethik eröffnet wieder einmal die Möglichkeit einer Neuformierung und Definition menschlicher Tätigkeit.“⁵ Das neuformierte *Tableau*, das eigentlich eine Maschine der Vergesellschaftung durch menschliche Tätigkeit und damit der Neukonstitution des Politischen ist:

¹ Vgl.: Michael Hardt/Antonio Negri: *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt a. M.: Campus 2002, passim.

² Antonio Negri: *Die wilde Anomalie*, a. a. O., S. 205.

³ Vgl.: *Ethik*, V, 42, Anm.

⁴ Wolfgang Bartuschat: *Spinozas Theorie des Menschen*, Hamburg: Meiner 1992, S. 5.

⁵ Antonio Negri: *Subversive Spinoza. (un)contemporary variations*, Manchester/ New York: Manchester University Press 2004, S. 94f.

TABLEAU ÉCONOMIQUE des *common*

1 COMMONS sind materielle Gemeingüter wie Luft, Wasser und die Gaben der Natur und Resultate sozialer Produktion, die für soziale Aktionen und Reproduktion notwendig sind wie Wissen, Sprache, Codes, Informationen und Affekte.

2 Das KAPITAL organisiert keine produktive Kooperation, es beutet diese nur aus. Kapitalistische Akkumulation findet heute zunehmend außerhalb des Produktionsprozesses durch das Finanzkapital statt, so dass Ausbeutung die Form der Enteignung des *common* annimmt.

Der Verteidigung... Der ökonomischen Qualitäten und der Kämpfe:

...der Freiheit bio-
politischer Arbeit

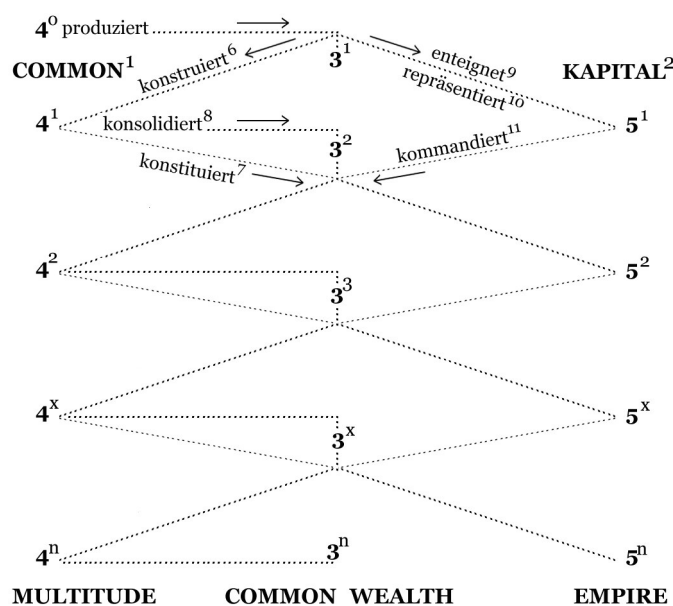
...des sozialen
Lebens

...der Demokratie

Das *common* ge-
gen die Arbeit

Das *common* ge-
gen den Lohn

Das *common* ge-
gen das Kapital



$3^{1,2,\dots,n}$ = Politische Zusammensetzung (Komposition) des **kollektiven sozialen Lebens**. $4^{0,1,2,\dots,n}$ = **Soziales Vermögen** (*potentia*). $5^{1,2,\dots,n}$ = Zusammensetzung des **Kapitals**: Mieten, Pachten, Zinsen, Börsenwerte, Finanztitel (**Renten**). **6** = Konstruktion des *common* durch das **Begehren** (*cupiditas*) und die Macht der **Affekte**. Zweite Erkenntnisgattung bei Spinoza (Gemeinbegriffe). **7** = Ontologische Konstitution des *common* als **positive kumulative Progression** und **Transformation der menschlichen Natur**. **8** = Konsolidierung der gemeinsamen Institutionen der Gesellschaft durch die **Liebe** (*amor*) und die Macht der **Vernunft** (*ratio*). Dritte Erkenntnisgattung bei Spinoza (Wesenserkenntnis). **9** = Enteignet jeweils die **Resultate des kollektiven sozialen Lebens**. **10** = Das **Finanzkapital** ist in seinem Wesen eine elaborierte Maschine zu Repräsentation des *common*: Macht der Abstraktion (Geld). **11** = Wandel von der fordistischen Disziplinargesellschaft zur **Kommando- und Kontrollgesellschaft**: Biomacht (Foucault), Gewalt (*potestas*) bei Spinoza.

Der „Motor der ganzen gesellschaftlichen Maschine“ (Turgot) im neuen *Tableau* ist nun die „biopolitische Arbeit“ bzw. die „biopolitische Produktion“ [S. 283], Ausgangspunkt hierfür der Begriff der *Biomacht* Michel Foucaults. Nach dessen „Genealogie der Machttechnologien“¹ haben die Herrschaftstechnologien in der Moderne einen radikalen Umschlag erfahren: „Jahrtausende hindurch ist der Mensch das geblieben, was er für Aristoteles war: ein lebendes Tier, das auch einer politischen Existenz fähig ist. Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht.“² Im heutigen „Bevölkerungsstaat“, der den alten „Territorialstaat“ abgelöst hat, zeigt sich die Regierung der Menschen („Das, was man regiert, sind die Menschen“³) als nahezu umfassende Macht, der Macht über das nackte Leben, wie Giorgio Agamben feststellt: „Daraus ergibt sich eine gewisse Animalisierung des Menschen, die durch die ausgeklügeltsten politischen Techniken ins Werk gesetzt wird. Gleichzeitig mit der Ausbreitung der Möglichkeiten der Human- und Sozialwissenschaften entsteht nun auch die Möglichkeit, das Leben sowohl zu schützen wie auch seinen Holocaust zu autorisieren. Von dieser Seite her betrachtet wären insbesondere die Entwicklung und der Triumph des Kapitalismus ohne die disziplinarische Kontrolle nicht möglich gewesen, welche die neue Biomacht ausgeübt hat.“⁴

Doch Hardt und Negri verschieben die Perspektive Foucaults. In der Nachfolge von Gilles Deleuzes Foucault-Interpretation stellen auch sie einen Wandel von den Disziplinargesellschaften des 18. bis beginnenden 20. Jahrhunderts zu heutigen Kontrollgesellschaften fest, die sich in einer „allgemeinen Krise aller Einschließungsmilieus, Gefängnis, Krankenhaus, Fabrik, Schule, Familie“⁵, zeigt. Und sie nehmen auf der Suche nach einer „Gegenmacht“ zur umfassend gewordenen Menschenregierung in den Kommando- und Kontrollgesellschaften über Foucault hinausgehend eine terminologische Unterscheidung vor, die zwischen der „Biomacht“ als Macht *über* das Leben und der „Biopolitik“ als Macht *des* Lebens [S. 56f.]. Das, was sich den neuen Souveränitätsstrukturen des *Empire*, der Biomacht, entzieht, ist der Mechanismus der sozialen Produktion selbst, als „eine radikal plurale und offene Politik der Körper“ [S. 37] der Menge, der Multitude (*multitudo*)⁶ – „Allerdings, was der Körper vermag, hat bisher noch niemand festgestellt“ [*Ethik*, III, 2, Anm.]. Es ist aus spinozianischer Perspektive das Vermögen (*potentia*) des Körpers – sowie das dieses adäquat erkennende Denken

¹ Michel Foucault: *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesungen am Collège de France 1977-1978*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004, S. 61.

² Michel Foucault: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977, S. 171.

³ Michel Foucault: *Geschichte der Gouvernementalität I*, a. a. O., S. 183.

⁴ Giorgio Agamben: *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002, S. 13.

⁵ Gilles Deleuze: *Postskriptum über die Kontrollgesellschaft*, in: ders.: *Unterhandlungen 1972-1990*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, S. 254-262, hier: S. 255.

⁶ Vgl.: Michael Hardt/Antonio Negri: *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*, Frankfurt a. M.: Campus 2004, passim.

–, das so der Gewalt (*potestas*) der Biomacht widersteht und eine „alternative Produktion von Subjektivität hervorbringt“ [S. 57].

Biopolitik ist die „lokalisierte produktive Macht des Lebens, die in der Produktion von Affekten und Sprachen in sozialer Kooperation und in der Interaktion von Körpern und Wünschen entsteht, in der Erfindung neuer Beziehungen zum Selbst und zum Anderen“ [S. 58f.] – die Vergesellschaftungsmaschine als Konstitution des Gemeinsamen, des Politischen selbst. Eine spinozianische Sequenz:

„Wenn zwei auf einmal zusammenkommen und ihre Kräfte verbinden, dann vermögen sie zusammen mehr und haben folglich mehr Recht auf [Dinge in der] Natur als jeder für sich allein. Und je mehr Verbündete so ihre Kräfte zusammengeschlossen haben werden, um so mehr Recht werden sie alle zusammen haben“ [PT, 2. Kap., § 13] – „Dieses Recht, das durch das Vermögen der Menge definiert wird, nennt man als Regierungsgewalt gewöhnlich die Souveränität des Staates (*imperium*)“ [PT, 2. Kap., § 17]. Das Recht des Gemeinwesens (*civitas*) begründet sich jedoch nicht auf dessen Gewalt (*potestas*, Biomacht), sondern – kumulativ – auf dem Vermögen der Menge (*multitudinis potentia*, Biopolitik), darin, „daß das Recht (*jus*) des Staates und der höchsten Gewalten (*summarum potestatum*) nichts anderes ist als eben das Recht der Natur (*naturae jus*), das durch das Vermögen (*potentia*), nun nicht mehr jedes einzelnen, sondern der wie von einem Geist geleiteten Menge (*multitudinis*) bestimmt wird. Gerade so wie im Fall eines einzelnen im Naturzustand hat also auch der Körper und der Geist eines ganzen Staates so viel Recht (*tantum juris...*) wie weit dessen Vermögen reicht (...*quantum potentiae*)“ [PT, 3. Kap., § 2]. Daraus folgt nur *eine* aus dem Recht der Natur begründete Form des Staates, „dessen Regierungsform ganz und gar uneingeschränkt ist (*omnino absolutum imperium*), die wir Demokratie nennen“ [PT, 11. Kap., § 1].¹

Diese Konstitution des Gemeinsamen erfolgt heute auf einem „sozialen Plan der Immanenz, der politisch organisiert werden muss“ [S. 15f.], in einer globalisierten „Welt, die kein ‚Außen‘ hat“ [S. vii]. Mit dem Begriff der *Immanenz* ist es an der Zeit, den Aufbau der spinozianischen *Ethik*, den ethischen Aufbau der Welt bei Spinoza, wenigstens in seinen Grundzügen zu umreißen, so wie dieser von Gilles Deleuze dargelegt wurde, dem Hardt und Negri hierin im Wesentlichen folgen.

¹ „Spinozianische Demokratie ist daher“, so Antonio Negri, „eine begründende Macht, alles, was sie uns sagt, ist: sei Macht (im Original: *essere potenza*).“ Antonio Negri: *Subversive Spinoza*, a. a. O., S. 99.

3. Spinozas ethischer Aufbau der Welt

3.1 Die Natur

Es gibt nur eine Substanz (*substantia*), die „Ursache ihrer selbst“ (*causa sui*) ist und die „in sich ist und durch sich begriffen wird“ [*Ethik*, I, Def. 1-3]: „Gott oder die Natur“ (*Deus sive Natura*) [*Ethik*, IV, Vorrede]. Diese hat unendlich viele Attribute (*attributum*) und alle Dinge oder „Kreaturen“ sind nur Modi (*modus*) dieser Attribute oder Modifikationen dieser Substanz. Der Körper (*corpus*) ist ein Modus des Attributs Ausdehnung (*extensio*), der Geist (*mens*) ein Modus des Attributs Denken (*cogitatio*).¹ „Jegliche reale Tätigkeit zwischen Körper und Geist ist ausgeschlossen, weil diese von zwei verschiedenen Attributen abhängen, wobei jedes Attribut durch sich begriffen wird. Geist und Körper, was dem einen geschieht und entsprechend, was dem anderen geschieht, sind also autonom. Dennoch gibt es zwischen den beiden eine Korrespondenz, weil Gott, der als alleinige Substanz alle Attribute hat, nichts produziert, ohne es in jedem Attribut gemäß einer einzigen und gleichen Ordnung zu produzieren“²: „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge“ [*Ethik*, II, 7]. Dieser *Parallelismus* von Denken und Ausdehnung begründet sich in der – produktiven – Einheit der Substanz, die die „inbleibende Ursache (*causa immanens*)“ aller Dinge ist [*Ethik*, I, 18]: „Die Modi verschiedener Attribute haben nicht allein dieselbe Ordnung und dieselbe Verknüpfung, sondern dasselbe Sein: es sind *dieselben Dinge*, die sich lediglich durch das Attribut unterscheiden, dessen Begriff sie einschließen.“³ „Freie Ursache“ (*causa libera*) ist allein Gott als „naturende Natur“ (*natura naturans*), d. h. „solche Attribute der Substanz, die ewige und unendliche Wesenheit ausdrücken“ (das, „was in sich ist und durch sich begriffen wird“); dahingegen ist die „genaturte Natur“ (*natura naturata*) das, „was aus der Notwendigkeit der Natur Gottes oder eines jeden von Gottes Attributen folgt, das heißt, die gesamten Modi der Attribute Gottes“ [*Ethik*, I, 29, Anm.] – der Grundsatz des *Pantheismus*.⁴

¹ Die ausführliche Darlegung der ontologischen Zusammenhänge der Triade *Substanz – Attribut – Modus* ist äußerst komplex und kann hier nicht geleistet werden. Ausführlich dargestellt sind diese bei: Gilles Deleuze: *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, München: Fink 1993; sowie: Martial Gueroult: *Spinoza I. Dieu*, Paris: Aubier Montaigne 1997.

² Gilles Deleuze: *Spinoza. Praktische Philosophie*, Berlin: Merve 1988, S. 89.

³ Gilles Deleuze: *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, a. a. O., S. 97.

⁴ Im Pantheismus Spinozas darf Gott nicht – etwa im Sinne Plotins und der Neuplatoniker – als emanative Ursache verstanden werden, von der her die „Welt“ eine – hierarchisierende – Ordnung des Seins „empfängt“. Ebenso wenig ist der Gott Spinozas ein mit einem „freien Willen“ ausgestatteter Schöpfergott. Gott oder die Natur drückt sich vielmehr in seinen Attributen und Modi aus, durch die er sich seinerseits als „unbedingt erste“ [*Ethik*, I, 16, Folgesatz 3], immanente und freie Ursache seiner selbst konstituiert: „Das Sein produziert sich.“ Antonio Negri: *Die wilde Anomalie*, a. a. O., S. 255. Vgl. hierzu auch: Gilles Deleuze: *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, a. a. O., S. 151ff.

3.2 Der Mensch

Der Mensch (*homo*) existiert nicht notwendig – dies kommt allein dem „Sein der Substanz“ zu [*Ethik*, II, 10, Beweis] –, er besteht aus Geist und Körper, Modi der Attribute Denken und Ausdehnung, genauer: „Das Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper oder ein gewisser wirklich existierender Modus der Ausdehnung und nichts anderes“ [*Ethik*, II, 13]. Als solcher ist der menschliche Körper ein komplexes Zusammensetzungsverhältnis „aus sehr vielen Individuen“, die von „äußeren Körpern auf sehr viele Arten affiziert werden“ [*Ethik*, II, 13, Forder. 1-6], denn „die Körper unterscheiden sich voneinander hinsichtlich der Bewegung (*motus*) und Ruhe (*quies*), der Geschwindigkeit (*celeritas*) und der Langsamkeit (*tarditas*), aber nicht hinsichtlich der Substanz“ [*Ethik*, II, 13]. Das Wesen des Menschen ist, wie das aller „besonderen Dinge“, ein Modus, d. h. als Affektion der Substanz oder ihrer Attribute [*Ethik*, I, 25, Folgesatz] ein Vermögensgrad: „Jedem Verhältnis von Bewegung und Ruhe, von Schnelligkeit und Langsamkeit, das eine Unendlichkeit von Teilen versammelt, entspricht ein Machtgrad, beziehungsweise ein angemessenes Vermögen. Den Beziehungen, die ein Individuum zusammensetzen, es auflösen oder modifizieren, entsprechen Intensitäten, die es affizieren, die sein Handlungsvermögen steigern oder verringern und die von äußeren Teilen oder seinen eigenen Teilen stammen. Affekte sind Arten des Werdens.“¹ So bestimmen die Zusammensetzungsverhältnisse das, was für den Menschen das Gute (*bonum*) und das Schlechte (*malum*) ist: „Gut wird jeder Gegenstand genannt, dessen Verhältnis sich mit dem meinigen zusammensetzt (*Übereinstimmung*) – schlecht wird jeder Gegenstand genannt, dessen Verhältnis das meine auf die Gefahr hin, sich mit anderen zusammenzusetzen, zersetzt (Nichtübereinstimmung)“² [Vgl.: *Ethik*, IV, 39, Beweis]. Dabei ist das Leben für Spinoza „keine Idee oder theoretische Angelegenheit. Es ist eine Seinsweise, ein gleicher ewiger Modus in allen Attributen.“³

3.3 Die Affekte

Es liegt in der Natur der Dinge – in ihrem Zusammensetzungsverhältnis von Bewegung und Ruhe, von Geschwindigkeit und Langsamkeit – zu affizieren und affiziert zu werden, denn „es existiert nichts, aus dessen Natur nicht irgendeine Wirkung folgte“ [*Ethik*, I, 36] – „Unter Affekt (*affectus*) verstehe ich die Affektionen (*affectio*) des Körpers, durch die das Betätigungsvermögen (*agendi potentia*) des Körpers vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird, und zugleich die Ideen dieser Affektionen“ [*Ethik*, III, Def. 3]: „Die

¹ Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Berlin: Merve 1997, S. 349.

² Gilles Deleuze: *Spinoza. Praktische Philosophie*, a. a. O., S. 47.

³ Ebda.: S. 22.

Ordnung der Ursachen ist also eine Ordnung der Zusammensetzung und Zersetzung von Verhältnissen, die die gesamte Natur bis ins Unendliche affiziert. Als bewusste Wesen nehmen wir aber niemals mehr als die *Wirkungen* dieser Zusammensetzungen und Zersetzungen auf: wir empfinden *Lust*, wenn ein Körper unserem Körper begegnet und sich mit ihm zusammensetzt oder wenn eine Idee unserem Geist begegnet und sich mit ihm zusammensetzt, und im Gegensatz dazu *Unlust*, wenn ein Körper oder eine Idee unseren eigenen Zusammenhalt bedrohen.“¹ Es ist das Streben (*conatus*) jedes Dings „so viel es kann und so viel an ihm ist, in seinem Sein zu beharren“ [*Ethik*, III, 6, Beweis], das „die wirkliche Wesenheit des Dinges selbst“ [*Ethik*, III, 7] ist, das uns die Lust oder Unlust in einem gegebenen Zusammensetzungs- oder Zersetzungsverhältnis empfinden lässt. Dieses Streben, „auf Geist und Körper zugleich bezogen“ ist der „Trieb“ (*appetitus*) [*Ethik*, III, 9, Anm.]. Auch für die Affekte gilt der Parallelismus von Denken und Ausdehnung: „Was das Betätigungsvermögen unseres Körpers vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt, dessen Idee vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt die Denkkraft unseres Geistes“ [*Ethik*, III, 11].

Spinoza nimmt drei Grundaffekte an: Freude (*laetitia*) und Trauer (*tristitia*), die den Empfindungen der Lust und Unlust der Zusammensetzungs- und Zersetzungsverhältnisse entsprechen, sowie das Begehren (*cupiditas*), das lediglich der „Trieb mit dem Bewußtsein dieses Triebes“ [*Ethik*, III, 9, Anm.] ist – „alle übrigen entstehen aus diesen drei“ [*Ethik*, III, 11, Anm.].² „Die Idee jeder Art von Affektionen, die der menschliche Körper von äußeren Körpern erleidet, muß die Natur des menschlichen Körpers und zugleich auch die Natur des äußeren Körpers in sich schließen“ [*Ethik*, II, 16]. Hieraus entstehen die Vorstellungsbilder im Geist (des Denkens), die „einen bestimmten Zustand (*constitutio*) des affizierten Körpers und Geistes [bilden], der mehr oder weniger Vollkommenheit impliziert als der vorhergehende Zustand.“³

3.4 Das Erkennen

„Der Mensch denkt“ [*Ethik*, II, Grundsatz 2].⁴ Das, was das Betätigungsvermögen des Körpers vermehrt oder vermindert und entsprechend die Denkkraft unseres Geistes fördert

¹ Ebda.: S. 29.

² Spinoza beschreibt insgesamt 45 aus den Grundaffekten abgeleitete Affekte [Vgl.: *Ethik*, III, Def. d. Affekte 4-48]. Neben den drei Grundaffekten ist für Hardt und Negri insbesondere einer dieser abgeleiteten Affekte von Bedeutung: „LIEBE ist Freude, begleitet von der Idee einer äußeren Ursache“ [Def. d. Affekte 6].

³ Gilles Deleuze: *Spinoza. Praktische Philosophie*, a. a. O., S. 64f.

⁴ „Ich denke, daher bin ich“ (*cogito, ergo sum*). René Descartes: *Prinzipien der Philosophie*, Hamburg: Meiner 2005, 1. Teil, 7, S. 15 – Diese „überhaupt erste und sicherste“ Erkenntnis Descartes' und die damit einhergehende Substantivierung des „Ich“ schließt Spinoza hiermit aus. Vielmehr: „Das Denken ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein denkendes Ding“ [*Ethik*, II, 1] – „Wir empfinden

oder hemmt, drückt sich in den – aktiven – Affekten der Freude und den – passiven – Affekten der Trauer aus. Daher ist die Erkenntnis dessen, was unser Betätigungsvermögen vermehrt oder vermindert, „keine Verrichtung eines Subjekts¹, sondern die Bejahung (Affirmation) der Idee im Geist“² – „So dass wir es also niemals sind, die etwas von dem Ding bejahen oder verneinen, sondern das Ding selbst ist es, das etwas von sich in uns bejaht oder verneint“ [KA, 2. Teil, 16. Kap., 5]. Dennoch gibt es einen Erkenntnisprozess, der mit der Vermehrung unseres Betätigungsvermögens einhergeht. „Die Erkenntnis ist Selbstbejahung (Auto-Affirmation) der Idee, ‚Erklärung‘ oder Entwicklung derselben, in der Art einer Wesenheit, die sich in ihren Eigenschaften oder einer Ursache, die sich in ihren Wirkungen erklärt.“³

Die aus dem Erkenntnisprozeß hervorgehende vermehrte oder verminderte Vollkommenheit (des Geistes und den Körpers), darf jedoch nicht mit einem Prozeß der Vervollkommnung der Substanz *Deus sive Natura* durch den Menschen verwechselt werden. Vielmehr bedeutet „Vollkommenheitsgrad“ hier soviel wie „Wirklichkeitsgrad“, der wiederum nur einen bestimmten „Betätigungsgrad“ ausdrückt: „Je ‚tätiger‘ in diesem Sinne etwas ist, desto ‚wirklicher‘, und je ‚wirklicher‘, desto ‚vollkommener‘ ist es, denn Tätigkeit, Wirklichkeit, Vollkommenheit sind Wechselbegriffe.“⁴ Der Schlüssel zum Verständnis dieser Wechselbegriffe liegt in der Definition des Affekts selbst, hier noch einmal – nun vollständig – wiedergegeben: „Unter Affekt verstehe ich die Affektionen des Körpers, durch die das Betätigungsvermögen des Körpers vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird, und zugleich die Ideen dieser Affektionen. Wenn wir daher von einer dieser Affektionen die adäquate Ursache sein können, dann verstehe ich unter dem Affekt eine Handlung (*actio*), im anderen Falle eine Leidenschaft (*passio*)“ [Ethik, III, Def. 3].

So handeln wir, sind erkennend aktiv und haben adäquate Ideen, insofern wir die „adäquate Ursache“ (*causa adaequata*) der Affektionen – die ja als Affektionen der Substanz oder ihrer Attribute unsere Wesen als Modi ausmachen – sind (Übereinstimmung, Zusammensetzungsverhältnisse, Reihe der von den Empfindungen der Lust begleiteten freudvollen

einen gewissen Körper wie er auf vielerlei Weisen affiziert wird“ [Ethik, II, Grundsatz 4]. Dementsprechend gibt es Modi des Denkens nur, insofern es in dem selben Individuum die Idee der Affekte gibt und wir empfinden nichts als Körper und Modi des Denkens [Vgl.: Ethik, II, Grundsatz 3-5].

¹ Für Spinoza gibt es weder ein „Subjekt“ und ein „Ich“ (Siehe vorhergehende Anm.) noch ein substantielles Bewusstsein. Es gibt nur eine Substanz: *Deus sive Natura*. Das Bewusstsein ist lediglich eine Verdoppelung der Ideen im Geist.

² Gilles Deleuze: *Spinoza. Praktische Philosophie*, a. a. O., S. 78.

³ Ebda.: S. 79. Da das Erkennen keine Operation eines „Subjekts“ ist, ist es auch nicht an einen „Willen“ gebunden. Vielmehr ist der „Wille (*voluntas*) das Vermögen zu bejahen und zu verneinen“ [Ethik, II, 48, Anm.] selbst. Folglich gilt: „Wille und Verstand sind ein und das selbe“ [Ethik, II, 49, Folgesatz].

⁴ Rudolf Schottlaender: *Einleitung zu Spinozas „Ethik“*, in: Baruch de Spinoza: *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, a. a. O., S. VII-XX, hier: S. XI.

Affekte). „Im anderen Falle“ erleiden wir, erfahren die Leidenschaften passiv und haben inadäquate, „verstümmelte und verworrene“ Ideen, insofern wir die „inadäquate oder Teil-Ursache“ (*causa inadaequata sive partialis*) der Affektionen sind (Nichtübereinstimmung, Zersetzungsverhältnisse, Reihe der von den Empfindungen der Unlust begleiteten traurigen Affekte).¹ Es gibt eine Erkenntnisgattung der ersten, eine der zweiten und eine der dritten Art; Erkenntnisgattungen, die als Wirklichkeits- bzw. Betätigungsgrade wiederum Existenzmodi sind.

Die erste Erkenntnisgattung der „Meinung oder Vorstellung“ [*Ethik*, II, 40, Anm. 2] bildet die Verkettung der inadäquaten Ideen und der passiven Affekte, Wahrnehmungen von Einzeldingen und Zeichen² unter den natürlichen Bedingungen unserer Existenz, die aus verworrenen und verstümmelten Vorstellungsbildern und Erinnerungen bestehen. Die zweite Erkenntnisgattung der „Vernunft“ (*ratio*) bildet die Gemeinbegriffe (*notiones communes*), „adäquate Ideen der formalen Wesenheit einiger Attribute“ [*Ethik*, II, 40, Anm. 2] bzw. die Erkenntnis dessen, „was allen Dingen gemeinsam (*communia*) und was gleichermaßen im Teil wie im Ganzen ist“ [*Ethik*, II, 38]. Aus der dritten Erkenntnisgattung des „anschauenden Wissens“ [*Ethik*, II, 40, Anm. 2] schließlich, entsteht die adäquate Erkenntnis der Wesenheit der Dinge, indem diese „unter einer gewissen Art der Ewigkeit“ (*sub specie aeternitatis*) [*Ethik*, II, 44, Beweis] betrachtet werden. Aus der dritten Erkenntnisgattung entspringt „die geistige Liebe zu Gott“ (*amor Dei intellectualis*) [*Ethik*, V, 33].

Die Gemeinbegriffe bilden gewissermaßen das Zentrum des Erkenntnisprozesses – wie auch die einzig mögliche Überleitung zur dritten Erkenntnisgattung³ –, sie definieren „das Bestreben der Vernunft, Begegnungen zwischen bestehenden Modi unter Verhältnissen zu organisieren, die sich zusammensetzen, und die mal *Doppelung*, mal die *Ersetzung* der passiven Affekte durch die aktiven Affekte, die den Gemeinbegriffen selbst entspringen, ergeben. Doch sind die Gemeinbegriffe... allgemeine Ideen, die sich nur auf bestehende Modi anwenden lassen – in diesem Sinne lassen sie uns nicht die besondere Wesenheit erkennen. Die dritte Gattung lässt die Wesenheit erkennen: nun wird das Attribut nicht mehr als Gemeinbegriff (d.h. allgemein) und auf alle bestehenden Modi anwendbar erfasst, sondern als gemeinsame Form (d.h. eindeutig) auf die Substanz.“⁴

¹ Vgl.: *Ethik*, III, Def. 1-2; III, Ford. 1-2; III, 1.

² „Indikative Zeichen, die die inadäquate Erkenntnis der Dinge einschließen, und imperative Zeichen, die die inadäquate Erkenntnis der Gesetze einschließen.“ Gilles Deleuze: *Spinoza. Praktische Philosophie*, a. a. O., S. 79.

³ „Das Streben oder das Begehren, die Dinge in der dritten Erkenntnisgattung zu erkennen, kann nicht aus der ersten Erkenntnisgattung entspringen, wohl aber aus der zweiten“ [*Ethik*, V, 28].

⁴ Gilles Deleuze: *Spinoza. Praktische Philosophie*, a. a. O., S. 79f.

grundrisse

zeitschrift für linke theorie & debatte

redaktion grundrisse / Antonigasse 100/8 / A-1180 Wien / E-Mail-Adresse: redaktion@grundrisse.net

teil 2 erscheint in: grundrisse 34 / mai 2010

Kritische Bemerkungen zum Artikel von Robert Zion „Eine spinozianische Grundlegung der Linken“

Karl Reitter

Eine „spinozianische Grundlegung der Linken“ kann ich nur voll und ganz unterstützen. Ich arbeite schon länger an einem Buch zu Marx und Spinoza, in dem ebenfalls die Philosophie Spinozas als Bezugspunkt für emanzipatorisches Denken vorgeschlagen wird. Gerade deswegen interessieren und berühren mich die Ausführungen zu Spinozas sehr. Der Autor orientiert sich sehr stark an Deleuze. Diesen Bezug finde ich wegen der grundlegenden Darstellung, die Deleuze dem Werk von Spinoza¹ gibt, sehr problematisch. Ich versuche, meine Kritik vorweg in einem Satz anzudeuten: Nach meiner Auffassung verkehrt Deleuze den Philosophen der Rationalität, des Subjekts und der wahren Erkenntnis in einen „nietzscheanisch-lebensphilosophisch inspirierten“ Theoretiker (Oittinen). Nun, das ist erstmals nur eine Überschrift. Ich kann meine Sichtweise hier nicht umfassend argumentieren und jeder Versuch, eine systematische Kritik an Deleuze in ein paar Absätze zu pressen, muss wohl scheitern.

26

Ich will statt dessen nur einige Passagen des Textes in aller Kürze kritisch kommentieren. Ich beginne mit eher untergeordneten Punkten, die jedoch auch ein wenig das Klima erhellen, das die Spinoza Darstellung durch Deleuze produziert. Zion zitiert Deleuze, der wiederum Spinoza zitiert: „Allerdings was der Körper vermag, hat bisher niemand festgestellt.“ Wie im Text betont, sind Körper und Geist (*mens*) „ein und das selbe Ding ...“ (Ethik, III, LS 2, A), welches bloß unter verschiedenen Attributen begriffen wird. Daher können und müssen wir mit Spinoza sagen: Wir wissen auch nicht was der Geist alles vermag. Zudem bezieht sich Spinoza in keinem Lehrsatz, in keinem Beweis auf diese nebenbei getroffene Aussage. Nichts wird mit dieser Aussage begründet, nichts davon abgeleitet. Weiters fügt sich diese Bemerkung in eine ganze Reihe von Lehrsätzen des II. Buches, in denen Spinoza klarstellt, dass wir von sehr vielen Dingen keine klare Erkenntnis haben können. Deleuze trans-

formiert nun die Tatsache des *Nichtwissens*, also eines bloßen Mangels an Erkenntnis, in eine Positivität, in das Unbewusste obwohl Spinoza immer wieder postuliert, dass der Mangel keine positive Form annehmen kann! „Es handelt sich darum nachzuweisen, dass der Körper die Erkenntnis übersteigt, die man von ihm hat und dass ebenso das Denken das Bewusstsein übersteigt, das man von ihm hat.“ (Deleuze; Praktische Philosophie, 28) Dass ich etwas nicht weiß ist eine Sache, die andere zu behaupten, dieses Nichtwissen würde Erkennen und Bewusstsein „übersteigen“ und in irgendeiner Weise unbewusst kausal wirken. Das Kalkül Deleuzes liegt auf der Hand: gegen Subjekt und Bewusstsein sollen der Körper und das Unbewusste ausgespielt und stark gemacht werden. „... Nichtwissen und Irren ist zweierlei.“ sagt hingegen Spinoza. (Ethik, II, LS 35, Beweis) Das bloße Nichtwissen kann für Spinoza nichts bewirken. Deleuze hingegen füllt es mit Nietzscheanischen und Freudschen Inhalten.

„Der Mensch (*homo*) existiert nicht notwendig...“ lesen wir. Spinoza sagt etwas ganz anderes, er sagt: „Das Wesen des Menschen schließt nicht notwendige Existenz in sich; d.h., nach der Ordnung der Natur kann es ebenso geschehen, dass dieser oder jener Mensch existiert, als dass er nicht existiert.“ (Ethik, II, Axiom 1) Der Unterschied zwischen: dieser oder jener Mensch existiert nicht notwendig oder *der Mensch* existiert nicht notwendig mag als Spitzfindigkeit erscheinen. Wenn wir uns allerdings an die Attacken von Althusser auf den Humanismus und *den Menschen* erinnern, wenn wir uns an den Ausspruch vom Menschen als Fußabdruck im Sande von Foucault erinnern, wenn wir uns also das Klima nochmals vor Augen führen, in dem die Spinoza Rezeption Deleuzes entstanden ist und in dem *der Mensch* als Ausgeburt einer tobenden Vernunft dechiffriert wurde, dann ist diese kleine Verschiebung nicht bloß eine Bagatelle. Wer nämlich Spinoza nicht kennt, könnte im Philoso-

phen der Vereinigten Provinzen durch diese Aussage einen Vorläufer des französischen Antihumanismus erblicken.

Das waren eher atmosphärische Einwände. Ich komme nun zu zentralen Punkten. Robert Zion zitiert erneut Deleuze: „Gut wird jeder Gegenstand genannt, dessen Verhältnis sich mit dem meinigen zusammensetzt (*Übereinstimmung*) – schlecht hingegen wird jeder Gegenstand genannt, dessen Verhältnis das meine auf die Gefahr hin, sich mit anderen zusammenzusetzen, zersetzt (*Nichtübereinstimmung*)“ (Deleuze, *Praktische Philosophie* 47) Sofort danach nochmals ein Deleuze Zitat bezogen auf die Definition von Lust und Unlust. „... wir empfinden Lust, wenn ein Körper unserem Körper begegnet und sich mit ihm zusammensetzt ... Und im Gegensatz dazu Unlust, wenn ein Körper oder eine Idee unseren eigenen Zusammenhalt bedroht.“ (Deleuze; *Praktische Philosophie* 29) Wir haben also ein zentrales Begriffspaar: Zusammensetzung – Zersetzung. Die Darstellung der Interpretation durch Deleuze ist nach meiner Auffassung durchaus korrekt: Für ihn ist dieser Gegensatz konstitutiv für die Ethik des Spinoza. Doch diese Interpretation ist nicht nur sachlich unrichtig, vor allem verkehrt sie den emanzipatorischen philosophischen Entwurf Spinozas ins Gegenteil. Der zweite Kritikpunkt ist klarerweise wesentlicher.

Was sagt Spinoza wirklich? Er spricht in allen zentralen Aussagen nicht von Zusammensetzung oder Zersetzung sondern definiert Lust/das Gute bzw. Unlust/das Schlechte als Steigerung bzw. Verringerung des Tätigkeitsvermögens (*agendi potentiam*) unseres Körpers und unsers Auffassungs- und Erkenntnisvermögens. Zugleich bezieht er diese Prozesse auf den Gegensatz Freiheit – Unfreiheit. Beide Aspekte zusammengefasst - den Aspekt des Tätigkeitsvermögens wie den Aspekt der Freiheit - finden wir in den abschließenden Definitionen des III. Buches. „Lust ist der Übergang des Menschen von geringerer zu größerer Vollkommenheit. Unlust ist der Übergang des Menschen von größerer zu geringerer Vollkommenheit.“ (Ethik, III, Def. der Affekte 2 und 3) Und was meint Vollkommenheit? „Je mehr Vollkommenheit ein Ding hat, desto mehr tätig und desto weniger leidend ist es, und umgekehrt, je mehr ein Ding tätig ist, desto vollkommener ist es.“ (Ethik V LS 40) Tätigsein meint bei Spinoza aus wahrer Erkenntnis frei zu handeln, das heißt

wiederum aus der Notwendigkeit der eigenen Natur heraus tätig zu sein. Vollkommenheit zielt also auf Freiheit, Autonomie und Selbstbestimmung. Autonomie und Freiheit kann nicht als Zusammensetzung gedeutet werden. Alle Einwirkungen, also Affektionen bewirken ein Steigen oder Sinken des Tätigkeits- und des Erkenntnisvermögens. Aber auch diese Wirkungen haben mit Zusammensetzung oder Zersetzung nichts zu tun. Dafür gibt es keine einzige Belegstelle in der Ethik. Deleuze verzerrt mit seinem Begriffspaar nicht nur die gesamte Affektenlehre bei Spinoza, er entledigt sich auch des Primats der wahren, adäquaten Erkenntnis. „Es gibt darum kein vernünftiges Leben ohne Erkenntnis. Auch sind die Dinge nur insofern *gut*, sofern sie den Menschen fördern, das Leben des Geistes zu genießen, welches durch Erkenntnis definiert wird.“ (Ethik, IV, Hauptsatz 5) Die Freude am Erkennen selbst, als Ausdruck des Tätigkeitsvermögens des Geistes, ist für Spinoza ganz zentral. „Wenn der Geist sich selbst und sein Tätigkeitsvermögen begreift, empfindet er Lust (nach Lehrsatz 53 dieses Teils.)“ (Ethik, III, LS 58 B)

Völlig anders ist die Thematik der *Übereinstimmung* als Bedingung der Überwindung des Konfliktes gelagert. In einer ganzen Gruppe von Lehrsätzen diskutiert Spinoza im IV Buch die Frage der Übereinstimmung zwischen den Menschen. Abgesehen von der Tatsache, dass Übereinstimmung keineswegs mit Zusammensetzung synonym ist (die Begriffe bedeuten völlig unterschiedliches) diskutiert Spinoza dort die Bedingungen des freien Gemeinwesens. „Nur insofern die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben, stimmen sie von Natur immer notwendig überein.“ (Ethik, IV, LS 35) Nach Leitung der Vernunft leben meint, sein eigenes Sein mittels wahrer Erkenntnis zu erhalten zu versuchen. Dies schließt die Erkenntnis ein, dass das Wichtigste für den Menschen der andere Mensch ist, auch wenn dieser nicht (immer) der Vernunft folgt. Die gesellschaftliche Interaktion erfordert nun keine diffuse Zusammensetzung, sondern eine politische Konstitution des Gemeinwesens auf Basis des geteilten nicht knappen Gutes. Das nicht knappe, gemeinsame Gut wird, wie zitiert, letztlich in den Lehrsätzen 36 und 37 definiert. Es ist dies die freie Gemeinschaft selbst. Daher folgt sofort auf den Lehrsatz 37 im Anhang eine Vorwegnahme der Themen und Probleme des nach Beendigung der Ethik geschriebenen Politischen Traktats. Während uns Deleuze einen Spi-

noza vorstellt, der mit einem *physikalisch-vitalistischen Konzept der Zusammensetzung* operiert, kann ich nur einen Spinoza erkennen, der das auf maximaler Vernunftkenntnis gestützte politisch konstituierte Gemeinwesen thematisiert und in diesem Kontext den Begriff der Übereinstimmung entwickelt. Zwischen einem „lassen wir die Zusammensetzung geschehen, bejahen wie sie“ und dem gemeinsamen Streben nach sozialem Leben unter dem Vorzeichen der Vernunft und der Tugend sehe ich doch gravierende Differenzen.

Gegen eine eindimensionale Identifikation von Lust mit Zusammensetzung spricht auch eine ganze Gruppe von Lehrsätzen. (Ethik, IV, LS 38, 39, 41, 42, 43, 44, ebenso 60, 61, 62) Im Kern geht es um die These: „Liebe und Begierde können ein Übermaß haben.“ (Ethik, IV, LS 44) Weit entfernt davon jede Lust (und nun meiner wegen Zusammensetzung) vorbehaltlos zu Bejahen, ist es wieder die Rationalität, die Lustempfindungen hinsichtlich ihrer Qualitäten beurteilen muss, wollen wir wahrhaft unser Sein erhalten. Diese Reflexionsfigur lässt sich im Spiel Zusammensetzung/Zersetzung nicht mehr positionieren.

Abschließend ein paar Bemerkungen zum Themenkreis Idee, Geist, Erkennen und Subjekt. Es wird die Aussage Spinozas zitiert, dass die Idee der Affektionen sowohl die Natur des äußeren wie des eigenen Körpers einschließt. Daraus wird geschlossen: „Hieraus entstehen die Vorstellungsbilder im Geist (des Denkens), ...“ Unter der Zwischenüberschrift „Das Erkennen“ wird der Gedanke teilweise mit Deleuze-Zitaten weiter geführt: „Daher ist die Erkenntnis dessen, was unser Betätigungsvermögen vermehrt oder vermindert, ‚keine Vorrichtung eines Subjekts‘, sondern die Bejahung (Affirmation) der Idee im Geist -“ Das klingt so, als ob der Geist (*mens*) eine Art passiver Behälter wäre, in dem Prozesse ablaufen, die das Bewusstsein nachträglich konstituieren, als Prozesse aber dem Bewusstsein vorgelagert sind und es übersteigen. Diese Sichtweise verstärkt der Text mit einem Zitat aus der „Kurzen Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück“: „So dass wir es also niemals sind, die etwas von dem Ding bejahen oder verneinen, sondern das Ding selbst ist es, das was von sich in uns bejaht oder verneint.“ (KA 2. Teil, 16. Kap. § 5) Wer Spinoza nicht kennt, muss aus diesen Passagen einen falschen Eindruck bekommen.

Ich skizziere zuerst die Ausgangssituation bei Spinoza: Geist bildet die Idee, sie ist sein Produkt. Die Idee ist kein Bildchen, das von den Dingen ausgesandt sich als Idee im Geist niederschlägt. „Unter Idee verstehe ich einen Begriff des Geistes, den der Geist bildet, weil er ein denkendes Ding ist.“ Und um die Aktivität des Intellekts nochmals zu betonen, setzt Spinoza hinzu: „Ich sage lieber Begriff als Wahrnehmung, weil das Wort Wahrnehmung anzudeuten scheint, dass der Geist von seinem Objekt leidet, während der Begriff eine Tätigkeit des Geistes auszudrücken scheint.“ (Ethik, II, Definition 3 plus Erläuterung) Der Mensch denkt, er denkt und er bildet aktiv Ideen. Diese aktive Tätigkeit wird von Spinoza mehrfach erläutert: Es wäre falsch zu meinen, „... eine Idee sei etwas Stummes, wie ein Gemälde auf der Tafel, und nicht eine Form des Denkens, also das Erkennen selbst.“ (Ethik II, LS 43 Anmerkung) Manche irren und missinterpretieren „... Ideen wie stumme Gemälde an einer Tafel und sehen, von diesem Vorurteil eingenommen, nicht, dass die Idee, sofern sie Idee ist, eine Bejahung oder Verneinung in sich schließt.“ (Ethik, II, LS 49, Anmerkung) Nun ist auch die Bejahung und Verneinung aufzuklären, die oben im Zitat angesprochen ist.² Der Geist bildet die Idee. Mit der Bildung der Idee werden notwendig die Merkmale des Gegenstandes bejaht oder verneint. Spinoza benützt zur Erläuterung zu meist folgendes Beispiel: Bilde ich die Idee des Dreieckes, so bejahe ich damit notwendig, dass die Winkelsumme 180 Grad beträgt. Ich kann die Bejahung nicht von der Bildung der Idee trennen und umgekehrt, das ist mit Bejahung gemeint. Die Idee des Dreiecks und die willentliche Bejahung der Tatsache der Winkelsumme ist ein und dasselbe. Daher kann Spinoza sagen: „Der Wille und der Verstand ist ein und dasselbe“ (Ethik, II, LS 49 Z) Was in der zitierten Frühschrift noch unklar sein mag, ist in der Ethik eindeutig.

Deleuze trennt die Idee vom Geist, um aus der Idee das Bewusstsein ableiten zu können. „Bewusstsein – Eigenschaft der Idee [sic!], sich auseinanderzufalten, sich bis ins Unendliche zu verdoppeln: Idee der Idee.“ (Deleuze; Praktische Philosophie 70) Das ist nicht Spinozistisch. Auch die Idee der Idee bildet der Geist. Der Begriff Bewusstsein kommt in der Ethik nicht vor. Das bedeutet nicht, dass das Bewusstsein keinen Platz hätte. Robert Zion selbst zitiertes Spinozas Lehrsatz: „Der Mensch denkt“. Nun sind Denkvor-

gänge ohne das Bewusstsein von diesen Denkvorgängen nicht möglich. Dem denkenden Menschen im Sinne Spinozas das Bewusstsein absprechen zu wollen, das eigene Denken zu denken, wäre eine abstruse Konstruktion.

Deleuze bildet die dreidimensionale Philosophie Spinozas auf die zweidimensionale Fläche Zusammensetzung/Zersetzung ab. Das führt zum Verlust wesentlicher Problematiken und Einsichten, vor allem der Argumentation, wie trotz des scheinbaren „Egoismus“ der Menschen – „Niemand strebt, sein eigenes Sein um eines anderen Dinges willen zu erhalten.“ (Ethik, IV, LS 25) – die Notwendigkeit und Möglichkeit des freien Gemeinwesens begründet werden kann. Die Dimension der Freiheit/Gezwungenheit wie die Dimension des Tätigkeitsvermögens werden verflacht und dadurch nicht mehr unterscheid-

bar. Wesentliche Thesen Spinozas können nicht mehr rezipiert werden: Der Mensch, wie jede Modifikation der Substanz, ist ohne inneren Widerspruch, ohne Kluft, ohne innere Gegensätze. Unser Körper besitzt eine Einheit der Form, deren Bewahrung unser Weiterleben sichert. (Vergl. Ethik IV, LS 39) Wir streben notwendig nach Tätigkeitsvermögen und Erkenntnis und wir haben sehr wohl ein Ziel: unsere Freiheit zu optimieren. Die Subjekte haben zwar Illusionen, *sind* aber keine Illusionen! Deleuze hingegen löst alle diese Bestimmungen in Grade der Zusammensetzung und Zersetzung auf. Das bedeutet für mich, er löst die emanzipatorische, revolutionäre Substanz der Philosophie Spinozas in einen flachen Dualismus auf.

E-Mail: k.reitter@gmx.net

1 Eine brauchbare Übersetzung der Ethik: <http://bdsweb.tripod.com/pdf/spinoza-ethik.pdf>

2 Nur nebenbei, vor der „Kurzen Abhandlung“ existiert kein Original. Die durchgehende Autorenschaft Spinozas ist zumindest fragwürdig. Der bedeutende Spinoza Forscher Jonathan Bennett etwa weigert sich z.B. deshalb, diesen Text überhaupt zu interpretieren.

Anmerkungen zu Karl Reiters „Kritischen Bemerkungen zum Artikel von Robert Zion“

29

Robert Zion

Ich widerspreche Karl Reitter keineswegs grundsätzlich in den Fragestellungen, würde jedoch meinerseits anmerken, dass dieser Text in erster Linie einen Versuch darstellt, die Spinoza-Interpretation Hardt/Negris zu umreißen, wie sie in Commonwealth ausgearbeitet ist (die ihrerseits wiederum eine Art Abbildung von Negris Knast-Buch über Spinoza auf die Thematiken von Empire darstellt). Dass diese Interpretation ihrerseits wiederum stark deleuzeianisch geprägt ist, ist richtig und in der Tat zu diskutieren.

Sollte das hier umrissene Feld jedenfalls zu weiteren Debatten führen, dann kann dies nur positiv sein. Höchst unglücklich fände ich es aber, wenn diese Debatte – wieder einmal – zu einer über

den „französischen Antihumanismus“ werden würde. So sehr ich Karl Reiters Betonung der zweifellos vorhandenen cartesianischen Momente bei Spinoza (gewissermaßen der schulphilosophische Rationalist) nachvollziehen kann, so sehr würde ich aber auf der – in der Tat – Verflachung (auf eine zweidimensionale Fläche) des ontologischen Raumes beharren wollen (Analog zum „glatten Raum“ des Empire). Nun ist das Begriffspaar Zusammensetzung/ Zersetzung zwar in der Tat ein Schematismus, aber keineswegs ein Dualismus, eher ein Dynamismus.¹ Obwohl viele Deleuzeianer diese Tendenz haben, denke ich dennoch, dass wir damit nicht notwendigerweise bei Bergson/Nietzsche landen. Eben was das „geistige Klima“ betrifft, so scheint doch Deleuze

immer auf ein „Dazwischen“ zu zielen: der „Philosoph der Vereinigten Provinzen“ (wie übrigens auch Leibniz!) steht für Deleuze und Negri zwischen Theologie und rationaler Metaphysik, zwischen Humanismus und Aufklärung, zwischen Konstitution und Repräsentation, Naturrecht und positivem Recht, Markt und Kapitalismus etc. Und es ist sicherlich einer der wichtigsten Ansätze von Hardt/Negri in *Commonwealth*, dieses „Dazwischen“ auch historisch auszudeuten, so, wenn die Desaster des zwanzigsten Jahrhunderts eben nicht einfach auf das „geistige Klima“ einer irrationalistischen Metaphysik (Dilthey, Nietzsche, Bergson) zurückgeführt werden, sondern ebenso auf die „Wehrlosigkeit“ der rationalistischen, bürgerlichen Metaphysik (insb. des Neukantianismus).

Die Ablehnung jeglicher Eminenz, die sich im Immanenzgedanken ausdrückt, scheint mir doch notwendigerweise in ein differenzielles, a-dialektisches Denken zu münden, dass aber doch nicht unbedingt antihumanistisch sein muss. Ist es nicht vielmehr so, dass der Humanismus den Menschen als Möglichkeitsform definiert? Und wie kann ich dies – auch heute wieder – tun, wenn ich nicht zugleich sein Noch-Nicht (vielleicht sogar sein Nicht-Mehr?) zumindest als möglich annehme (ebenso den Kommunismus, der mit dieser Frage in einem engen ontologischen Zusammenhang steht)?

Und abschließend: ja, Deleuzes Interpretation lässt an Freud denken. Aber, haben wir Freud – hat er selbst sich – nicht immer als Psychologen missinterpretiert? Was ist die Psychoanalyse? Eigentlich doch nur ein Gedanke: „Die Kette der physiologischen Vorgänge im Nervensystem steht ja wahrscheinlich nicht im Verhältnis der Kausalität zu den psychischen Vorgängen. Die physiologischen Vorgänge hören nicht auf, sobald die psychischen begonnen haben, vielmehr geht die physiologische Kette weiter, nur dass jedem Glied derselben (oder einzelnen Gliedern) von einem gewissen Moment an ein psychisches Phänomen entspricht. Das Psychische ist somit ein Parallelvorgang des Physiologischen.“² Also: „Die physiologischen Vorgänge hören nicht auf, sobald die psychischen begonnen haben.“ „Wir“ sind „uns“ in dem, was wir das „Subjekt“ nennen, also immer zugleich hinterher wie auch voraus.

Auch der Parallelismus ist also ein Dazwischen (und was haben Foucault, Althusser, Deleuze etc. eigentlich anderes gesagt, wenn wir ihr Denken als nicht-vermittelndes Denken der produktiven Differenzen auffassen?). Wenn denn eine spinozianische Grundlegung der Linken Sinn machen sollte, dann doch nur als Philosophie einer alternativen Produktion von Subjektivität und eben nicht als Denken des Subjekts in der Linie Descartes-Kant-Hegel.

1 Die Verflachung des ontologischen Raumes auf eine zweidimensionale Fläche bei Deleuze, geschieht ja eben auch in der Absicht, die Illusionen der „Tiefe“ der gesamten bürgerlichen Metaphysik zu überwinden (so etwa, wenn Deleuze Leibniz' Weltbeschreibung als Faltungen einer Oberfläche deutet). Hinsichtlich Spinoza führt dies in der Darstellung der Triade Substanz – Attribut – Modus zu einer Ausdeutung, die eben nicht lebensphilosophisch-vitalistisch, sondern eher „kinematografisch“ ist.

2 Sigmund Freud: Zur Auffassung der Aphasien. Eine kritische Studie, Frankfurt a. M.: Fischer 1992, V, S. 98.