

Roland Braun

## IM SCHATTEN SPINOZAS – CARL SCHMITT UND LOUIS ALTHUSSER<sup>1</sup>

*Dem doctor  
salutis, Jürgen Frese,  
zum Tribute*

### Einleitung

Carl Schmitt und Louis Althusser: zwei Dissidenten<sup>2</sup> der politischen Theorie, zwei Objekte eines diskriminierenden „Wille(ns) zur Ausgrenzung“<sup>3</sup>, zwei Selbst-Denker, was nichts anderes heißt als: Häretiker<sup>4</sup> - auch: „other heretics“<sup>5</sup>? Genauso wie sich betreffs Schmitts ein erstaunlicher Weg von der „persona ingrata“ zum „Klassiker des politischen Denkens“<sup>6</sup> konstatieren lässt, umhüllt Althusser nach wie vor ein Schweigen, an dessen Undurchdringlichkeit nur eine Diskurs-Normalisierung wie im Falle Schmitts zweifeln lässt. Im vorliegenden Text geht es jedoch nicht allein um die Zuerckeroberung Althussserscher Waffen, sondern darüber hinaus um den Blick ins Ar-

---

<sup>1</sup> Für Korrekturen und Anregungen danke ich Manfred Lauermann.

<sup>2</sup> Die Diskussion um Schmitts Nähe zu Nationalsozialismus und Antisemitismus ist so groß, daß sogar ein „digest-digest“ (Ray Bradbury) hier nicht zu bewältigen ist. Verwiesen sei nur auf: Thomas Heerich/Manfred Lauermann: Der Gegensatz Hobbes-Spinoza bei Carl Schmitt (1938), in: *Studia Spinozana*, Bd 7, *The Ethics in the 'Ethics'*, Würzburg 1991, S. 97-160, S. 112ff. und 138ff; sowie: Manfred Lauermann: Carl Schmitt - jenseits biographischer Mode, Ein Forschungsbericht 1993, in: Bernd Wacker (Hg.): *Die eigentlich katholische Verschärfung... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München 1994, S. 295-319, S. 307-313.

Die *Dissidenz* Althussters liegt offen zutage: So sprechen die Herausgeber einer Festgabe von einem Namen, „den keiner mehr kennen will“ (Vorbermerkung der Herausgeber, in: *kultuRRevolution*, Nr. 20, Essen 1988, S. 2). Daran änderte auch die 1994 erfolgte „Nouvelle Edition“ von Althussters Autobiographie (Louis Althusser: *L'avenir dure longtemps suivi de Les Faits*, Paris 1994) nichts, die auf den Seiten 467-487 „Fragments“ zu Spinoza enthalten. Auch vor 1980 erschienene Untersuchungen erlauben sich kein „crossing“ (Spencer Brown) im links/rechts-Diskursfeld: Sie setzen Althusser neben Gramsci und Bucharin (German Perez: Gramscis Theorie der Ideologie, Frankfurt (M.) 1979) oder neben Lukács, Kofler, Adorno/Horkheimer (Waldemar Schmidt: Probleme einer Metakritik der Anthropologie, Über Althussters Versuch einer ahumanistischen Neuinterpretation der marxistischen Theorie, Bochum 1980) - alles ausgewiesen 'linke' Intelligenz.

<sup>3</sup> Vgl.: Michel Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt (M.) 1993.

<sup>4</sup> Vgl.: Dietmar Kamper: Der Augenblick des Ketzers, in: Rudolf Heinz: Revival 2. Szenen einer Nicht-Karriere in der Düsseldorfer Philosophie, Essen 2002, S. 9-13, S. 9.

<sup>5</sup> Vgl.: Yirmiyahu Yovel: *Spinoza and Other Heretics*, 2 Bde., Princeton 1989.

<sup>6</sup> Vgl.: Bernard Willms: Carl Schmitt - jüngster Klassiker des politischen Denkens?, in: Helmut Quaritsch (Hg.): *Complexio Oppitorum, Über Carl Schmitt*, Berlin 1988, S. 577-598.

senal, aus dem sich Althusser und Schmitt gemeinsam bedienen,<sup>7</sup> und welches ich in den Kellern der Werkstatt Spinozas versteckt vermute.<sup>8</sup> Als Gliederung bietet sich an:

- I. Schmitt & Spinoza,
- II. Althusser & Spinoza und
- III. Schmitt & Althusser.

## I. Schmitt & Spinoza

Schmitts „Wert des Staates“, eine seiner frühesten Buchveröffentlichungen,<sup>9</sup> lediglich *prolongiert* von „Gesetz und Urteil“<sup>10</sup> und der Dissertation „Über Schuld und Schuldarten“<sup>11</sup>, lässt sich vor allem im ersten Kapitel „Recht und Macht“ (WdS 15-38)<sup>12</sup> als Auseinandersetzung mit Spinoza verstehen. Letzterer wird von Schmitt namentlich an keiner Stelle genannt, doch liegt der Bezug offen zutage, wenn Schmitt das Schreckensbeispiel der neuzeitlichen Rechtstheorie schlechthin, den „Satz von den grossen Fischen, die das Recht haben, die kleinen zu fressen“ (WdS 23) *evoziert*, um die „Machttheorie“ (WdS 20) des Rechts zu veranschaulichen:<sup>13</sup> Schmitt kopiert Spinozas Eröffnungsbeispiel des 16. TIP-Kapitels (TIP 232) in einem heutzutage gewagt erscheinenden hermeneutischen Vorgriff auf den Kenntnisstand seiner Rezipienten einfach in seinen eigenen Text hinein! An dieser ‘Machttheorie des Rechts’ wird daraufhin kein gutes Haar gelassen (WdS 18-24), bis endlich Schmitts konstruktiver Gegenvorschlag und Versuch einer Neubegründung der ‘Rechtstheorie der Macht’ mit dem Hegelschen Waffenarsenal der Dialektik<sup>14</sup> ins begriffliche (Kampf-)Feld geführt wird: „[...] nicht das Recht wird aus der Macht, sondern die Macht wird aus dem Recht erklärt.“ (WdS 24) Wie das? Zumindest ein allgemeines Suchprogramm wird vorgegeben, worin Schmitt seine Zwischenposition im Streit von Normativismus und Positivismus (‘positiv gesetztes Recht’) angibt: Es kommt nicht darauf an, daß das Recht

<sup>7</sup> Siehe: Manfred Lauermann: Althusser und Carl Schmitt: ‘Vereinigung durch den Feind hindurch?’, in: kultuRRevolution, Nr. 20, Essen 1988, S. 32-35, S. 32.

<sup>8</sup> Im Gegensatz zu Lauermann (*ibid.*), der Machiavelli als „*tertium comparationis*“ vorschlägt.

<sup>9</sup> Siehe: Carl Schmitt: Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen, Tübingen 1914 (Habil.) (fortan im Text: WdS) - das in der Universitätsbibliothek Düsseldorf vorrätige Exemplar enthält freilich eine Widmung „meiner Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf“ vom 5. Januar 1914, was darauf schließen läßt, daß das Buch schon 1913 gedruckt wurde.

<sup>10</sup> Siehe: Carl Schmitt: Gesetz und Urteil, Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis, Berlin 1912.

<sup>11</sup> Siehe: Carl Schmitt: Über Schuld und Schuldarten, Eine terminologische Untersuchung, Breslau 1910 (Diss.).

<sup>12</sup> Die Zahlen hinter den Kürzeln bezeichnen die Seitenzahlen.

<sup>13</sup> Spinoza dürfte auch angesprochen sein, wenn Schmitt auf diejenigen zu sprechen kommt, die „angesichts irgend eines Ereignisses“ sagen, „wer die Macht habe, der habe auch das Recht“ (WdS 24): „[...] so folgt, daß jedes Individuum das höchste Recht zu allem hat, was es vermag, oder daß sich das Recht eines jeden so weit erstreckt, wie seine bestimmte Macht sicht erstreckt“ (Baruch de Spinoza: Tractatus Theologico-Politicus (Sämtliche Werke, Bd. 3) (3. ND der Ausgabe von 1976) Hamburg 1994 (fortan: TTP), S. 232).

<sup>14</sup> „Die Prädikate, in denen die Besonderheit des Rechts gefunden wird, führen in ihren Konsequenzen eine genaue Umkehrung der Antithese herbei [...]“ (WdS 24).

von der Macht ‘gesetzt’ wird - was ja auf die Formel Macht = Recht hinauslief -, sondern darauf, durch das von der Macht ‘gesetzte’ Recht eine *Emergenz*-Ebene entstehen zu lassen, die aus dem machtmäßig ‘Gesetzten’ *mehr* macht als bloß ein ‘Gesetztes’ (WdS 32-33). Der Machtaspekt, den Schmitt entgegen der normativistischen Lehre für unabdingbar hält, soll gleichwohl vom Recht transzendent werden. Da das Recht aber immer von der Macht ‘gesetztes’ Recht ist, soll die Macht sich quasi selbst transzendieren. Wie löst Schmitt diese Paradoxie auf? Indem er einen anderen Begriff des Rechts einführt: Das Recht ist nun plötzlich „eine überempirische Macht“ (WdS 33), die ‘gesetzt’ wird, nicht, indem sie als „Mittel“ (*ibid.*) aus der Macht entspringt, sondern gewissermaßen ‘immer schon’ da ist, im Setzungsakt also nicht gesetzt, sondern lediglich ‘aktualisiert’ wird:

Ist nun das Recht der Zweck und die Macht ein Mittel, es zu bewirken, so kann das Recht aus der Macht hervorgehen, wenn der Satz, die Macht sei Mittel des Rechts, die Macht zu einem Stoffe macht, aus dem das Recht geformt wird. (WdS 33)

Das Recht ist ein ideales Sein, welches eines realen Seins bedarf, um in Existenz zu treten, ganz so wie der christliche Schöpfergott des Erlösersgottes bedarf. Vorgängig ist aber nicht das reale, sondern das ideale Sein, wie der göttliche Sohn ja auch nicht ohne himmlischen Vater sein kann. Scheinbar ganz unspinozistisch kommt also dieses Werk Carl Schmitts daher: eine rechtstheoretische Etablierung schlimmster katholischer *Transzendentalismen*, vermengt mit Hegelscher *Emergenz*-Lehre. Vielleicht hilft es zunächst, daß Schmitt wieder *plastisch-konkretestisch* wird und sich zur Untermauerung seiner These plötzlich und erstmalig auf eine Praxis bezieht, auf die Praxis des Richters:

Die ‘gegebene Sachlage’ wird vom Richter in keinem Falle als nur gegebene beurteilt, das logische Verhältnis<sup>15</sup> hat hier seine empirisch-psychologischen Reflexe: der Richter kann keinen Tatbestand aufnehmen, ohne daß ihm Gesetze, die Anwendung finden sollen, bereits ‘vorschweben’ oder mehr oder weniger bewußt sind. (WdS 32)

Der Einzelfall wird auf eine höhere Ebene transportiert, auf der ‘Neues’ entsteht: Als Unterfall eines Seins, das in der richterlichen Praktik so *real*, wie in der Person des Richters *ideal* vertreten ist. Die Verschiebung des methodologischen Backgrounds von der Jurisprudenz zur Soziologie ist bemerkenswert.<sup>16</sup> Verständlich wird sie im Kontext des rechtswissenschaftlichen Denkens der Kaiserzeit, dessen Erbe Schmitt ist.<sup>17</sup> Die

<sup>15</sup> „Logische(s) Verhältnis“ von Empirie und Über-Empirie, d.h. die Verwandlung eines „realen Vorgang(s), der zur rechtlichen Qualifizierung gegeben ist, in einen Tatbestand, wie er vom [idealen; Anm. von R.B.] Recht vorausgesetzt wird [...]“ (WdS 32).

<sup>16</sup> „Während die Soziologie bestimmte Begriffe für kollektives menschliches Handeln (Staat, Verband etc.) auf ‘verstehbares’ Handeln reduziert, das heißt auf das Handeln von Individuen, befaßt sich die Jurisprudenz mit dem Staat, dem Verband etc. als ‘Rechtspersonen’. Die Soziologie als Rechtssoziologie interessiert sich nicht für den logisch richtigen ‘objektiven’ Inhalt der Rechtsnormen sondern für das Handeln, das in signifikanter Weise von Vorstellungen über ‘Sinn’ und ‘Geltung’ gewisser Rechtsregeln beeinflußt ist.“ (Gary Ulmen: Politischer Mehrwert, Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt, Weinheim 1991, S. 231).

<sup>17</sup> Siehe: Okko Behrends: Von der Freirechtsschule zum konkreten Ordnungsdenken, in: Ralf Dreier/Wolfgang Sellert (Hg.): Recht und Justiz im ‘Dritten Reich’, Frankfurt (M.) 1989, S.

sog. „Freirechtsschule“, in deren Tradition Schmitt steht, bezeichnet sich selbst als „offen soziologisch“.<sup>18</sup> Als schulbildendes Programm der „Freirechtler“ fungierte „die Überwindung des neukantianischen Gegensatzes von Sein und Sollen“<sup>19</sup>, die unschwer Schmitts Vermittlung von realem mit idealem Sein erahnen lässt. Doch nicht nur das Programm, auch der *Operationsmodus* ist derselbe: *Transferiert* Schmitt die *systémische* Rationalität der Rechtsprechung auf den Staat (dazu gleich mehr), *intronisiert* die Freirechtsbewegung ebenfalls einen „Richterkönig“<sup>20</sup>, dessen Praxis die „intuitive (d.h. die unmittelbare) Rechtsfindung“<sup>21</sup> ist und der das Recht „erfühlt“<sup>22</sup>. Hängt in WdS der Personalismus des Richters von dem idealen Sein des Staates ab und ‚materialisiert‘ sich umgekehrt der Staat nur im und durch den Richter, so ist für die Freirechtslehre der Richter immer nur als Teil eines Ganzen legitimiert, wobei sich dieses „Ganze“ als (National-)Staat entpuppt - Ergebnis einer Uminterpretation des römischen Rechts durch die freie Rechtslehre.<sup>23</sup> Erklärter Gegner der Freirechtsbewegung war ein „Beamtenstaat“, in dem Recht „nur staatlicher Befehl oder Norm einer technisch-formalen Jurisprudenz ist“<sup>24</sup>. Wer wird da nicht Schmitts Angriff auf den „bouche qui prononce les paroles de la loi“ (WdS 72) heraushören? So überlebt die juristische Methodologie einer Konzeption der Begriffe ‚von oben‘, indem die richterliche *Dezision* sich nach Schmitt einer restlosen *Subsumtion* unter ein System lückenlosen Rechts entzieht. Die *superiore* Stellung des Richters fungiert dabei gleichzeitig als der gesuchte Generator ‚rechtlichen Mehrwerts‘:<sup>25</sup>

Die Autorität des Staates liegt trotzdem nicht in der Macht, sondern im Recht, das er zur Ausführung bringt. Gerade daraus, daß er vollstreckt, folgt die Superiorität des Rechts in dem selben Sinne, wie im heutigen empirischen Rechtsleben mit größter und bedeutsamer, wenn auch kaum beachteter Bestimmtheit der urteilende Richter gegenüber dem Exekutionsbeamten als der höhere und wertvollere erscheint. Niemand wird das Gegenteil aus dem Umstande

---

34-79.

<sup>18</sup> Vgl.: Ibid., S. 34-79, S. 48, Anm. 42.

<sup>19</sup> Vgl.: Ibid., S. 40.

<sup>20</sup> Vgl.: Ibid., S. 41.

<sup>21</sup> Vgl.: Ibid., S. 50.

<sup>22</sup> Vgl.: Ibid., S. 38; bezogen auf den oben erwähnten „Einzelfall“ kann man dann z.B. lesen: „Nicht aus der Regel folge die Entscheidung des Einzelfalls, sondern aus dem Einzelfall, der zu entscheiden ist, folge die Regel“ (Eugen Ehrlich) (ibid., S. 49).

<sup>23</sup> Siehe: Ibid., S. 48-51; glaubt man der Historischen Rechtsschule, war das, was im römischen Recht „erfühlt“ wurde, „die grundsätzlich für alle Völker geltenden universalen Prinzipien des Rechts in ihrer dem Volke eigentümlichen Einkleidung“ (ibid., S. 48).

<sup>24</sup> Vgl.: Ibid., S. 66.

<sup>25</sup> Wie man in Analogiebildung zu Webers ‚sozialem Mehrwert‘ sagen könnte: dazu Gary Ulmen: Politischer Mehrwert, Eine Studie zu Max Weber und Carl Schmitt, Weinheim 1991, S. 237-238: „Damit war ein einleuchtendes Beispiel dafür gegeben, daß ‚Recht, Konvention oder Sitte‘ nicht die einzigen Faktoren oder Kräfte sind, auf die man als Garanten erwarteten Verhaltens rechnen kann. [...] Doch zwischenzeitlich wäre das Problem in einer der ‚konkreten Situation‘ angemessenen Form durch irgendein gemeinsames, einverständliches oder gesellschaftliches Handeln gelöst worden.“ In „Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches, Der Sieg des Bürgers über den Soldaten“ (Hamburg 1934) zeigt Schmitt, ein genuin Webersches Thema, die Budgetierungskrise 1890-1917 (ibid., S. 31ff.), aufgreifend, wie Webers Hoffnung auf sozialen Konsens an den *Binnendifferenzierungen* und -gruppierungen (Staat/Gesellschaft, Politik/Ökonomie) zerbricht.

folgern, daß der Richter innerhalb der Befugnisse der geltenden Gesetze ohne den Vollstreckungsbeamten hilf- und machtlos ist und sein Spruch erst durch die Tätigkeit eines anderen faktische Wirkung und Eindrucksfülle erhält. Nur das Urteil ist juristisch interessant, nicht die Hinrichtung. Das richtigste Urteil ist nicht das, welches am gründlichsten vollstreckt wird [...] (WdS 69).

Der Staat ist das einzige Subjekt des Ethos im Staate,<sup>26</sup> weil er als einziger die Verbindung von Recht und Wirklichkeit herzustellen imstande ist, weil der Staat nur als „erster Diener des Rechts“ seine Legitimation sicherstellen kann (WdS 53). Das ‘transzendentale’ „Subjekt“, das der Staat ist, fungiert bei Schmitt gleichzeitig als ‘transzentaler Signifikant’<sup>27</sup>, der die - bei Schmitt immerhin titelgebenden<sup>28</sup> - „Einzelnen“ als ‘transzendentale Signifikate’ bezeichnet: „Somit ist nicht der Staat eine Konstruktion, die Menschen sich gemacht haben, er macht im Gegenteil aus jedem Menschen eine Konstruktion.“ (WdS 93) Der Staat spendet seinen Untertanen einen „politischen Mehrwert“<sup>29</sup>, der aus Leuten erst Subjekte macht. Wie man sieht, gelingt Schmitt die Etablierung seines ‘rechtlichen Mehrwerts’ nur als ‘richterlicher Mehrwert’, wodurch die Juristerei (Recht) mit der Soziologie (Richter) synthetisiert wird; eine Fusion, die etwas später mit der „Politischen Theologie“<sup>30</sup> im Terminus „Begriffssjurisprudenz“ klassifiziert wird. Wenn ich im folgenden den genaueren Zusammenhang dieser Schmittkonstruktion mit Spinozas Philosophie erläutern will, sollte cinemascop auf einer rückwärtigen Leinwand diese *paradoxal* verschränkte Argumentationsfigur Schmitts stets mitlaufen: Schmitt gelingt der Aufweis einer juristischen Betrachtung des Staats vs. einer soziologischen nur dadurch, daß er das Recht auf die Ebene soziologischer Rechtspraxistheorie herunterzieht. Die Wendung zur Soziologie scheint mir aber immer schon eine Wendung zur Theorie Spinozas zu implizieren: Schmitt meint, in seiner abstrakten Diskussion über Zweck und Mittel (WdS 53-60) noch mit Augustinus und Kant argumentieren zu müssen. Fragt sich bloß, ob solche ‘philosophischen’ Reminiszenzen nach der ‘soziologischen’ Wende des Textes, der Wende zur Gerichtspraxis, nicht grundlos ausbleiben? Schmitt gelingt zwar noch der Verweis auf Vaihingers Fiktionalismus, den ich gleich referieren werde, doch wird sich gerade hinter diesem nichts als *originärer* Spinozismus ausmachen lassen.

<sup>26</sup> „Da das Individuum - wenn es vom Standpunkt des Rechtes und der Aufgabe des Staates, Recht zu verwirklichen, aus betrachtet wird - als eine empirische Einheit verschwindet, und da der Staat die Einheit der geistigen Welt des Rechts mit der empirischen Welt erzwingt, stellt er das einzige Subjekt des Ethos im Recht dar.“ (Gary Ulmen: Politischer Mehrwert, Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt, Weinheim 1991, S. 112).

<sup>27</sup> Was nicht zu vorschnellen *Lacanisierungen* Schmitts (ver)führen darf, wie Schmitts Fußnote (WdS 87/88) deutlich macht: Der Sprachtheoretiker Lacan wäre analog zum Sprachphilosophen Mauthner der Reduktion des „Ueberindividuellen“ auf das „Interindividuelle“ (*ibid.*) anzuklagen.

<sup>28</sup> Siehe: Carl Schmitt: *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tübingen 1914 (Hervorhebung von R.B.).

<sup>29</sup> Vgl.: Carl Schmitt: *Die legale Weltrevolution: Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität und Superlegalität*, in: *Der Staat*, Bd. 17/3, 1978, S. 321-339, S. 322, zit. nach: Gary Ulmen: Politischer Mehrwert, Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt, Weinheim 1991, S. 1-2.

<sup>30</sup> Siehe: Carl Schmitt: *Politische Theologie*, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, 7. Auflage (1. Auflage: Berlin 1922), Berlin 1996.

Die einzelnen Zugangsweisen zum Komplex Schmitt-Spinoza lassen sich wie folgt unterscheiden:

**ad 1.:** Ich bin Marxist *insofern* ich die ökonomischen Begriffe des Marxismus zu ihrem *politischen* Ende geführt habe; ich bin *kein* Marxist, weil ich den ökonomischen Mehrwert als rein politischen Mehrwert auch auf proletarischer Seite erkannt habe.<sup>31</sup>

Vor dem Hintergrund der WdS-Konstruktion lässt sich *gegen Schmitts eigene Intention* („...ich bin *kein* Marxist...“ - s.o.) der Marx-Bezug noch enger knüpfen, weil der Mehrwert nicht auf Proletarier-, sondern Souveränitäts-Seite ‘gemessen’ wird, von wo er dann zum Teil, analog zum Verhältnis von Kapital und Lohnarbeit bei Marx,<sup>32</sup> in Richtung „Einzelne“/Staatsbürger ‘fließt’. Schmitt war nicht zuletzt ein Zauberlehrling, der Geister herbeirief, die gegen ihn gekehrt werden können. Den *spinozistischen* Machtkreislauf, den Heerich/Lauermann<sup>33</sup> für den Schmitt des „Leviathan“-Buches von 1938 ausmachen, ließe sich so auf das Jahr 1914 und den WdS vorverlegen: Die Bürger spenden Gehorsam, wofür der Staat sich damit revanchiert, daß er die Bürger überhaupt als Bürger konstituiert/subjektiviert - „Rechtssubjekte“ als Fiktionen (WdS 105ff.).

**ad 2.:** Den im „Wert des Staates“ verankerten „soziologische(n) Moment“<sup>34</sup> bestätigt die Übereinstimmung von Schmitts „Eine richterliche Entscheidung ist heute dann richtig, wenn anzunehmen ist, daß ein anderer Richter ebenso entschieden hätte“<sup>35</sup> mit neueren Formulierungen z.B. Luhmanns:

Der Richter müsse in Zweifelsfragen auf das zurückgreifen, was er für die ‘moral aspiration’ der Rechtsgenossen halte. [...] Klar ist, daß [...] es also nur darum geht, daß der Richter *sich selbst* fragt, was er für die moralische Auffassung *anderer* hält.<sup>36</sup>

Schmitt *transferiert* den rechtspraktischen *Dezisionismus* des Richters in seine „Soziologie der Souveränität“<sup>37</sup>, besonders deutlich wird dies in „Politische Theolo-

---

<sup>31</sup> Vgl.: Carl Schmitt, Brief an Pierangelo Schiera vom 3.10.1979; zit. nach Ilse Staff: Staatsdenken im Italien des 20. Jahrhunderts, Ein Beitrag zur Carl Schmitt-Rezeption, Baden-Baden 1991, S. 169.

<sup>32</sup> Siehe: Manfred Lauermann: Im Irrgarten der Interpretationen, in: *Sociologia Internationalis*, Bd. 32/1, Berlin 1994, S. 103-125, S. 125.

<sup>33</sup> Siehe: Thomas Heerich/Manfred Lauermann: Der Gegensatz Hobbes-Spinoza bei Carl Schmitt (1938), in: *Studia Spinozana*, Bd 7, *The Ethics in the 'Ethics'*, Würzburg 1991, S. 97-160, S. 133-136. Heerich wird später den TTP-Machtkreislauf als „Nullsummenspiel“ (Thomas Heerich: Transformation des Politikkonzepts von Hobbes zu Spinoza, Das Problem der Souveränität (Schriftenreihe der Spinozagesellschaft, Bd. 8) Würzburg 2000, S. 51) bezeichnen. Der von WdS ließe sich dann als *Nicht-Nullsummenspiel* konzipieren. Dazu: Parsons (Talcott Parsons: Zur Theorie der sozialen Interaktionsmedien, Opladen 1980, S. 98-112) und Luhmann (Niklas Luhmann: Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat, München 1981, S. 42-49).

<sup>34</sup> Siehe: Gary Ulmen: Politischer Mehrwert, Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt, Weinheim 1991, S. 91-129.

<sup>35</sup> Carl Schmitt: Gesetz und Urteil, Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis, Berlin 1912 (also vor 1914 und dem „Wert des Staates“ verfaßt!), S. 71.

<sup>36</sup> Niklas Luhmann: Das Recht der Gesellschaft, Frankfurt (M.) 1993, S. 88-89.

<sup>37</sup> Vgl.: Gary Ulmen: Politischer Mehrwert, Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt,

gie“<sup>38</sup>. Systemtheoretisch gesprochen gelingt Schmitt so die Legitim/Illegitim-Codierung des „Staatlichen“ - welche die in Freund/Feind des „Politischen“ voraussetzt.<sup>39</sup> Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet und dennoch „im“ Recht bleibt. Nicht nur ist es so, daß, „wenn es ein Recht geben soll, [...] es nicht aus der Macht abgeleitet werden“ (WdS 29) darf, es ist sogar so, daß dies auch noch nie der Fall war:

Vom Recht bis in jedes Element beherrscht, kann der Staat nur das Recht wollen. Er würde sich selbst aufgeben und ausliefern, wenn er sich auf bloße Macht berufen wollte, da ein vollkommener Widerspruch darin läge, eine Autorität statt auf eine Norm, auf einen konkreten Zustand zu stützen. Es hat auch historisch noch keinen Staat gegeben, der das getan und bei dem das Moment der Objektivität gegen sich selbst, der Hinweis auf ein in irgend einer Gestalt vorgestelltes Drittes, an dem sich die Macht als höchste und verdiente legitimierte, gänzlich gefehlt hätte. (WdS 54)

Schmitt spricht auch davon, daß dieser Gedanke zu allen Zeiten wirksam gewesen sei (WdS 71) und die Autonomie der juristischen Souveränität „jahrhundertelang ein politisches Postulat war“ (WdS 72; Hervorhebung von mir, R.B.). Kein Regime konnte - und wollte - jemals auf seine rechtliche Legitimation verzichten.<sup>40</sup> Dazu heißt es parallel bei Luhmann:

Nie liest man in einem Gerichtsurteil, daß das Gesetz sich einem parteipolitischen Schachzug verdankt, oder dem Umstand, daß neuerdings auch das Vertreten von Gegenpositionen zum big business politisch Karrierewert hat.<sup>41</sup>

Als Paradigma dieser Rechts- und Staatssoziologie von Schmitt bis Luhmann fungiert aber kein geringerer als Spinozas TTP, der zwischen der Herrschaft als Herrschaft über Körper und der Herrschaft über Seelen unterscheidet, wobei letztere eindeutig im Vorteil ist und - analog zu Schmitt und Luhmann - historisch favorisiert wird:

Eine Gewaltherrschaft, sagt Seneca, hat noch niemand lange behauptet. (TTP 238) Das ergibt sich schon daraus ganz klar, daß der Gehorsam sich nicht so sehr auf die äußere als auf die innere Handlung des Gemütes bezieht. Darum steht derjenige am meisten unter der Herrschaft eines anderen, der willens ist, aus ganzem Herzen dem anderen in allen seinen Befehlen

Weinheim 1991, S. 242-251.

<sup>38</sup> Siehe: Carl Schmitt: Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, 7. Auflage, Berlin 1996, S. 38-40.

<sup>39</sup> Siehe: Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 6. Auflage (4. ND der Ausgabe von 1963) Berlin 1996, S. 20.

<sup>40</sup> So läßt sich z.B. die Politik im Bürgerkrieg Abrahams Lincolns als typischer Fall von Souveränität im Ausnahmezustand klassifizieren: Der Präsident, ein früherer Rechtsanwalt, ist peinlich genau darauf bedacht, alle seine Entscheidungen rechtlich legitimieren zu lassen, ob es sich nun um die Ersetzung der Zivilgerichte durch militärische handelt (vgl. Jörg Nagler: Abraham Lincoln und die ‘Nation unter Gott’, in: Wilfried Nippel [Hg.]: Virtuosen der Macht, Herrschaft und Charisma von Perikles bis Mao, München 2000, S. 137-154, S. 144) oder um die berühmte „Emanzipationserklärung“ (ibid., S. 148) geht. Sogar die (politische) Wahl wird von Lincoln als (rechtliche) Legitimation geplanter Verfassungserweiterungen benutzt (ibid., S. 151).

<sup>41</sup> Niklas Luhmann: Das Recht der Gesellschaft, Frankfurt (M.) 1993, S. 89.

zu gehorchen, und folglich hat der die größte Herrschaft, der über die Herzen der Untertanen gebietet. (ITP 250).

Die *Koizidenz* von soziologischer mit einer spinozistischen Wende kann darüberhinaus rezeptionsgeschichtlich unterstützt werden.<sup>42</sup>

**ad 3.:** Die These wäre hier, daß Schmitts Staatstheorie mit den Mitteln von Spinozas allgemeiner Ontologie, dargelegt in der „Ethik“<sup>43</sup> (im folgenden: E<sup>44</sup>), rekonstruiert werden kann. Wenn der Staat in Schmitts Konzeption „das einzige Subjekt des rechtlichen Ethos“ (WdS 85) genannt werden kann, der die „Einzelnen“ überhaupt erst zu vollgültigen Subjekten im Staate macht, liegt eine Konstruktion vor, die sich aus den Strukturen der „Ethik“ ableiten läßt:<sup>45</sup> Spinozas „conatus“ (aus E III P6) ist ein Streben (conatus), das sich in seinem Selbst („in suo esse“) zu erhalten („perseverare“) strebt<sup>46</sup>. Dieses Streben ist „Ausdruck“ der Macht Gottes (E III P6 D1), d.h. die Modi sind, indem sie streben, Modifikationen der Essenz Gottes, denn „Gott ist nicht nur Ursache der Existenz, sondern auch des Wesens der Dinge.“ (E I P25). Nicht darin, daß die Modi von einer ontologisch höherwertigen Instanz geschaffen sind, liegt die Relevanz des Schmitt-Vergleichs, da Spinoza die Konstitutionsfrage mit seiner Unterscheidung von „natura naturans“ und „natura naturata“ (E I P29 S1) *strukturell* bestätigt. Im Unterschied zu Schmitt liegt für Spinoza hier keine aufzuklärende Problematik vor, er muß keinen ähnlichen argumentativen Aufwand betreiben, um das eine aus dem anderen *deduzieren* zu können, da die Sache sowieso klar ist. Die Ebene, auf der ich den *Rationalitätstransfer* durchführen will, betrifft daher nicht die Staats-/ Substanzkategorie, sondern die Modus-/Subjektivitätsthematik: Hier liegt für Spinoza umgekehrt das Problem darin, wie im Kontext eines vollständig determinierten Universums (E I P29) Autonomie eingebaut werden kann, kurz: wie aus Modi Subjekte werden. Die angemäßte Autonomie der Einzelnen, die Schmitt nicht müde wird, zu kritisieren (WdS 1-3, 66-67, 100-101), kann von Spinoza schon deshalb nicht abgekanzelt werden, da sie im Rahmen der Strukturtheorie in E I gar nicht vorliegt. Spinoza muß aber erklären können, wieso das, was Schmitt beobachtet, die Subjekt-Semantik der Einzelnen, als Semantik überhaupt *sein* kann. Es geht also um (Gesellschafts-)Struktur und

---

<sup>42</sup> So appliziert Thomas Heerich (Transformation des Politikkonzepts von Hobbes zu Spinoza, Das Problem der Souveränität (Schriftenreihe der Spinozagesellschaft, Bd. 8) Würzburg 2000) Spinoza auf verschiedene moderne Sozialtheoretiker: auf Parsons (ibid., S. 55, Anm. 137), auf Luhmann (ibid., S. 13ff., 56), auf Tronti (ibid., S. 75-79), auf Marx (Thomas Heerich/Manfred Lauermann: Der Gegensatz Hobbes-Spinoza bei Carl Schmitt [1938], in: Studia Spinozana, Bd. 7, The Ethics in the 'Ethics', Würzburg 1991, S. 97-160, S. 135).

<sup>43</sup> Unter Benutzung der Jakob-Stern-Übersetzung des Reclam-Verlags (Benedictus de Spinoza: Die Ethik, Stuttgart 1990), revidiert von Irmgard Rauthe-Welsch.

<sup>44</sup> Kürzel nach dem „E“ bezeichnen im folgenden Lehrsätze, Beweise, Scholien, Anhänge etc. der „Ethik“, wie sie abzukürzen im „Appendix“ einer jeden Ausgabe der Studia Spinozana (Hannover 1985ff., seit 1989: Würzburg) vorgeschlagen werden.

<sup>45</sup> Ich behaupte nicht, daß Schmitt und Spinoza das Gleiche dachten, sondern *konstatiere indirekte* theoretische Berührungspunkte, die im Nachhinein *signifikant* erscheinen und vor der Spinoza-Matrix interessant sein könnten.

<sup>46</sup> Von Schmitt wurde das „in suo esse perseverare“ immerhin in der 3., der Nicht-Duncker-&-Humblot-Ausgabe des „Begriff(s) des Politischen“ (Hamburg [=Hanseatische Verlagsanstalt] 1933) auf S. 8 - wenn auch ohne Quellenangabe - untergebracht.

Semantik. Vom Theoriertyp ist die „Ethik“ so gelagert, daß jegliche Subjekt-Modifikation als bloße Fiktion aufgedeckt werden muß. Gleichwohl ist es aber etwas anderes zu sagen, daß keine subjektive Freiheit existiert, als zu sagen, daß die Vorstellung autonomer Freiheit *notwendig* vom Subjekt *imaginert* werden muß. Dies gelingt erst durch den „*conatus in suo esse perseverare*“. Dieses „Bestreben, womit jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, ist nichts anderes als das wirkliche Wesen des Dinges selbst“ (E III P7). Spinoza bezieht sich auf die in E I P24 und P25 vorgenommene Unterscheidung von Existenz und Essenz eines Dinges: „Gott ist nicht nur die wirkende Ursache der Existenz, sondern auch des Wesens des Dinges.“ (E I P25) Spinoza „vernäht“ (Lacan) den ersten und den dritten Teil der „Ethik“ in E I P24 C1: „... daß Gott nicht bloß die Ursache dafür ist, daß die Dinge zu existieren anfangen, sondern auch dafür, daß sie im Existieren *verharren*...“ (Hervorhebung von mir, R.B.). Auch die zeitliche Enthobenheit der Modi wird *antizipiert*:

Denn mögen die Dinge existieren oder nicht existieren, sobald wir auf ihr Wesen achten, finden wir, daß dieses weder Existenz noch Dauer in sich schließt. (E I P24 C1) - Das Bestreben, womit jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, schließt keine bestimmte, sondern eine unbestimmte Zeit in sich. (E III P8)

Spinoza demonstriert die Autonomie-Illusion zunächst ex negativo („Denn würde es eine begrenzte Zeit in sich schließen, welche die Dauer des Dinges bestimmt, so würde aus dem bloßen Vermögen selbst, wodurch das Ding existiert, folgen, daß das Ding nach jener begrenzten Zeit nicht existieren könnte, sondern der Zerstörung anheimfallen müßte. Nun ist dies aber [nach Lehrsatz 4 dieses Teils] widersinnig“ - E III P8 D1), um sie zugleich zu *funktionalisieren*: Widersinnig ist die Annahme nämlich nicht nur aufgrund E III P4, sondern schon aufgrund des oben erwähnten E I P25. Die beiden Gegenbeweise korrelieren miteinander: Wenn ein Ding nur von äußeren Ursachen zerstört werden kann - dies der Inhalt von E III P4 -, so ist als innere Ursache leicht die „Essenz“ aus E I P25 auszumachen, die aber Teil des Wesens Gottes ist, wobei Gottes Essenz = Gottes Existenz. Beim Subjekt klaffen Essenz und Existenz dagegen auseinander, wodurch Spinoza die Autonomie-Semantik überhaupt erst *plausibilisieren* kann. Die Essenz, d.h. der „*conatus*“, ist es, der - gottgleich - „unbestimmte Zeit in sich“ schließt (E III P8; Hervorhebung von mir, R.B.), obwohl *aus<sup>47</sup>* der Zeit, d.h. in seiner Existenz, vollständig determiniert. Die Kontingenz-Illusion (nach E I P29), die daraus entsteht, kann daher als Effekt des (göttlichen) potentia-Mehrwerts verstanden werden, der dem Modus als „*conatus*“ gespendet wird, kurz: Das Subjekt ist Effekt eines Mehrwert-Flusses vom Souverän in Richtung Modus. Die Substanz „schafft“<sup>48</sup> den Subjektivitäts-Status der Modi wie der Staat den Einzelnen als Subjekt konstituiert. Gleichsinnig mit Spinoza nennt Schmitt diese Konstitution eine „Fiktion“ (WdS 104) und thematisiert die Relevanz solcher Fiktionen für die Struktur der Gesellschaft. Auch Schmitt *funktionalisiert* den Fiktionalismus des Subjektstatus' so, daß die Illusion nicht einfach als zu beseitigender Beobachtungsdefekt eliminiert wird, sondern bemüht sich vielmehr aufzuzeigen, daß die *staatliche* Strukturbeschreibung, so wie er sie vornimmt, notwendig auf *gesellschaftlicher* Seite von einer Semantik der Autonomie des Einzelnen begleitet wird - einer Semantik, die ihrerseits für das Funktionieren des Staat-und-Gesellschaft-Komplexes unabdingbar ist, wie an den

<sup>47</sup> Zur entscheidenden Differenzierung von „in-der-Zeit-Sein“ zum „aus-der-Zeit-Sein“ siehe Wolfgang Bartuschat: Spinozas Theorie des Menschen, Hamburg 1992, S. 56.

<sup>48</sup> Siehe: E I P29 S1!

Beispielen von Kirchenrecht (WdS 102-103), Vererbungsrecht (WdS 103-104) und Korporationsrecht (WdS 104) belegt wird.

## II. Althusser & Spinoza

Althusser gewann einige seiner wichtigsten Thesen aus Texten, „die in der orthodoxen Tradition keineswegs als ‘Vorläufer’ des Marxismus gehandelt werden“<sup>49</sup>. Dazu gehören Autoren wie Montesquieu, Rousseau, Machiavelli oder Locke.<sup>50</sup> Eine ausgewiesene Bezugnahme auf Spinoza findet sich aber ebensowenig in dem eigens zur Sammlung dieser Referenzen herausgegebenen Band der Schriften Althussters<sup>51</sup> wie im vorläufigen Inhaltsverzeichnis der bedauerlicherweise nicht zu Ende geführten Althusser-Edition des Argument-Verlags.<sup>52</sup> Gleichwohl ist der Spinozismus Althuslers nicht einfach nicht existent - Spinoza ist Althusser vielmehr so nah, daß es nahezu „unheimlich“<sup>53</sup> wird: Spinoza ist Dreh- und Angelpunkt in Althuslers intellektueller Semi-Autobiographie „Ist es einfach, in der Philosophie Marxist zu sein?“<sup>54</sup>. Spinoza wird zum Weg, den Althusser gehen muß, „um zu verstehen, weshalb Marx über Hegel gehen mußte“<sup>55</sup>:

Marx stand Hegel nahe wegen der Hartnäckigkeit, mit der jener jede Philosophie des Ursprungs und des Subjekts zurückwies [...] so muß man wohl konstatieren, daß Marx Hegel nahestand aufgrund dessen, was Hegel ganz offen von Spinoza übernommen hatte, denn all das läßt sich bereits nachlesen in der ‘Ethik’ und im ‘Theologisch-Politischen Traktat’.<sup>56</sup>

Der eigentliche Subtext hinter der Marxschen Theorie ist also - tausender geschriebener Seiten zum Trotz<sup>57</sup> - nicht Hegel, sondern Spinoza! Diese These aufrechtzuerhalten, gelingt Althusser aber nur unter Berufung auf sein Konzept eines „epistemologischen Einschnitt(s)“<sup>58</sup> zwischen Ideologie und Wissenschaft im Werk

---

<sup>49</sup> „Vorbemerkung der Herausgeber“, in: Louis Althusser; Machiavelli - Montesquieu - Rousseau, Zur politischen Philosophie der Neuzeit (Schriften, Bd. 2) Berlin 1987, S. 7.

<sup>50</sup> Siehe: Ibid.

<sup>51</sup> „[...] dokumentieren diese Texte [...] Althuslers intensive Beschäftigung mit der ‘klassischen’ politischen Theorie [...]“ (ibid.).

<sup>52</sup> Siehe: Ibid., S. 9-10.

<sup>53</sup> I. S. der Freudschen „Unheimlichkeit“, die Althusser beim Lesen Machiavellis überkommt (ibid., S. 15).

<sup>54</sup> Louis Althusser: Ist es einfach, in der Philosophie Marxist zu sein?, in: Ders.: Ideologie und ideologische Staatsapparate, Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg/Berlin 1977, S. 51-88.

<sup>55</sup> Vgl.: Ibid., S. 52.

<sup>56</sup> Ibid., S. 62-63.

<sup>57</sup> Siehe: Andreas Arndt: Karl Marx, Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie, Bochum 1985; Helmut Reichelt: Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx, Frankfurt (M.) 1970; Jindrich Zelený: Die Wissenschaftslogik und ‘Das Kapital’, Frankfurt (M.)/Wien 1968 - ob der Aufweis der „Wissenschaftslogik“, d.h. der Wissenschaft *der Logik* Hegels, im „Kapital“ nicht auch ein indirekter Beleg der Spur Spinoza-Marx ist, kann zumindest seit Hans-Christian Lucas: Spinoza in Hegels Logik, Leiden 1982, angenommen werden.

<sup>58</sup> Vgl.: Louis Althusser: Ist es einfach, in der Philosophie Marxist zu sein?, in: Ders.:

Marxens. Pate eines solchen Projekts ist aber über Bachelard<sup>59</sup> hinausgehend Spinoza<sup>60</sup>: „Wahrlich, wie das Licht selbst und die Finsternis sich offenbart, so ist die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen.“ (E II P43 S1) Spinoza differenziert so das „Wissenschaftssystem als Wahrheitsproduktion mit der Codierung wahr/falsch“<sup>61</sup> aus, worunter die Operationsfähigkeit von „Wahrheit und Ideologie“<sup>62</sup> gleich mitbegriffen werden kann. Das Ideologische unterscheidet sich vom Falschen nur dadurch, daß es die „Unendlichkeit der Negativität“<sup>63</sup> dadurch reduziert, daß es „die Welt auf bestimmte Probleme zusammenzieht“<sup>64</sup>. Die Menge aller ideologischen Sachverhalte ist daher als bloße Teilmenge der Menge aller falschen Sachverhalte zu betrachten, was an der generellen Operationsweise des Wissenschaftssystems aber nichts ändert: „Sie sind daher im traditionellen Sinne nicht wahrheitsfähig. Sie haben nur die Bedeutung von Ideologien.“<sup>65</sup> Althusser sieht, daß die spinozistische wahr/falsch-Unterscheidung selbst - ganz luhmannesk - immer nur eins sein kann, nämlich *re-entry*.<sup>66</sup>

Weil wir *nämlich* und nur weil wir eine wahre Idee haben, können wir andere Ideen produzieren, die ihrer Norm entsprechen. Und weil wir *nämlich* und nur weil wir eine wahre Idee haben, können wir wissen, daß sie wahr ist, denn sie ist ein ‘index sui’. [...] Damit macht Spinoza jede Erkenntnistheorie, die über das *Recht* zu erkennen räsonniert, *im voraus* abhängig von der *Tatsache* der gewonnenen *Erkenntnis*.<sup>67</sup>

Worauf es Althusser ankommt, ist nicht so sehr das, was Spinoza *sagt*, sondern das, was Spinoza *macht*, man könnte auch sagen: Was Spinoza macht, wenn er sagt, daß jede *Aussage* von einem *konkreten Standpunkt*, auf den man sich immer schon gestellt haben muß,<sup>68</sup> von einer *Tatsache* aus erfolgen muß?<sup>69</sup> Althusser sagt im Prinzip, daß Spi-

Ideologie und ideologische Staatsapparate, Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg/Berlin 1977, S. 51-88, S. 73.

<sup>59</sup> Siehe: Ibid., S. 73.

<sup>60</sup> Siehe: Ibid., S. 71-73.

<sup>61</sup> Vgl.: Manfred Lauermann: Freiheit als zivilreligiöses Formular bei Spinoza: Diverse Bielefelder Dekonstruktionen, in: Fünfzehnte Etappe, Bonn Oktober 2000, S. 49-99, S. 61.

<sup>62</sup> Siehe: Niklas Luhmann: Wahrheit und Ideologie, in: Ders.: Soziologische Aufklärung, Bd. 1, 6. Auflage, Opladen 1991, S. 54-65.

<sup>63</sup> Vgl.: Ibid., S. 58.

<sup>64</sup> Ibid..

<sup>65</sup> Ibid., S. 59.

<sup>66</sup> „Und, frage ich, wer kann wissen, daß er ein Ding erkennt, wenn er nicht vorher das Ding erkennt? D.h., wer kann wissen, daß er über ein Ding Gewißheit hat, wenn er nicht vorher über dieses Ding Gewißheit hat?“ (E II P43 S1).

<sup>67</sup> Vgl.: Louis Althusser: Ist es einfach, in der Philosophie Marxist zu sein?, in: Ders.: Ideologie und ideologische Staatsapparate, Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg/Berlin 1977, S. 51-88, S. 71 - vgl. weiterhin E II P43.

<sup>68</sup> „[...] wenn er nicht vorher über dieses Ding Gewißheit hat [...]“ (E II P43 S1; Hervorhebung von R.B.). Auf einen solchen Standpunkt stellt sich Spinoza, wenn er schreibt: „Dennoch war, wie gesagt, die Gewißheit des Propheten bloß eine moralische; denn niemand darf sich vor Gott gerecht fühlen und sich rühmen, ein Werkzeug der göttlichen Gnade zu sein, wie die Schrift es lehrt und wie die Sache selbst es zeigt.“ (ITP 33)

<sup>69</sup> Auch dies ein Hinweis zur „Soziologie juristischer Begriffe“ (Carl Schmitt: Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, 7. Auflage, Berlin 1996, S. 49)? - zum

nozas „Erkenntnis(se) zweiter und dritter Gattung“ (E II P42), die „lehrt [...] das Wahre vom Falschen [zu] unterscheiden“ (ibid.), zu der jene Ideen gehören, die adäquat sind (E II P41 D1), die sich darüberhinaus auf Gott beziehen (E II P43 D1) bzw. mit denen wir an Gottes Natur teilhaben (E II P43 S1), nur als *Tatsachen* erfolgen können, daß es weiterhin gar keine allgemeinen Erkenntnisse gibt, daß diese vielmehr nur *Imaginationen* eines *Abstraktums* wie „Allgemeinheit“, „Produktion“<sup>70</sup> oder „Bevölkerung“<sup>71</sup> sind, die einem *Konkretum* oder einer gelebten Erfahrung entsprechen, der spinozistisch die erste Erkenntnisart und bei Althusser der Status des Ideologischen zukommt.<sup>72</sup> Auf die gleiche Art und Weise, so Althusser, hätte Marx die Allgemeinbegriffe kritisiert, und zwar vom *Konkretum* einer je spezifischen Gesellschaftsformation aus: Jede Produktion existiert als Produktion nur in Form einer „bestimmte(n) Produktionsweise und dies in konkreten Gesellschaftsformationen“<sup>73</sup>. Die Differenz zwischen allgemeinen nationalökonomischen Erkenntnissen à la Malthus, Ricardo oder Smith und Kritik(en) der politischen Ökonomie(n) bei Marx ist eben dieser Einschnitt zwischen „menschlichen“ Erkenntnissen<sup>74</sup> bzw. „Interpretation(en)“<sup>75</sup> und geschichtlicher Gesellschaftsanalyse, die Analyse zugleich ihrer radikalen Geschichtlichkeit wie auch der *Ungeschichtlichkeit* im Erleben der Subjekte ist:

Der Mensch als freies Subjekt (Untertan), der Mensch als freier Herr (Subjekt) über seine Handlungen und Gedanken, das ist zunächst einmal der Mensch, der frei ist zu besitzen, zu verkaufen und zu kaufen, das Subjekt des Rechts.<sup>76</sup>

Der Humanismus wird zur ideologischen Waffe der bürgerlichen Klasse im Kampf gegen das Proletariat,<sup>77</sup> die Kampfbedingungen dieses „Aufteilungsverhältnis(ses)“<sup>78</sup> können aber im „Produktionsverhältnis“<sup>79</sup> der kapitalistischen Gesellschaftsformation ausgelotet werden. Besonders zu beachten sind die (rechtlichen, ökonomischen, politischen) Freiheitsvorstellungen, die Althusser aufzählt,<sup>80</sup> vor dem Hintergrund von Lauermanns These: „Freiheit als zivilreligiöses Formular bei Spinoza.“<sup>81</sup> Tatsächlich hat Spinoza weniger den „Gedanke(n), daß Einsicht befreit“<sup>82</sup> denn eine *theorietechni-*

---

<sup>70</sup> „Situationsrecht“ (ibid., S. 19)?

<sup>71</sup> Vgl.: Louis Althusser: Ist es einfach, in der Philosophie Marxist zu sein?, in: Ders.: Ideologie und ideologische Staatsapparate, Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg/Berlin 1977, S. 51-88, S. 72.

<sup>72</sup> Vgl.: Ibid., S. 73.

<sup>73</sup> Siehe: Ibid., S. 73.

<sup>74</sup> Ibid., S. 72.

<sup>75</sup> Siehe: Ibid., S. 78-80.

<sup>76</sup> Vgl.: Ibid., S. 81.

<sup>77</sup> Ibid., S. 80.

<sup>78</sup> Vgl.: Ibid., S. 85.

<sup>79</sup> Vgl.: Ibid., S. 83.

<sup>80</sup> Siehe: Louis Althusser: Ist es einfach, in der Philosophie Marxist zu sein?, in: Ders.: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg/Berlin 1977, S. 51-88, S. 80, 85.

<sup>81</sup> Siehe: Manfred Lauermann: Freiheit als zivilreligiöses Formular bei Spinoza: Diverse Bielefelder Dekonstruktionen, in: Fünfzehnte Etappe, Bonn Oktober 2000, S. 49-99.

<sup>82</sup> Rüdiger Bittner: Spinozas Gedanke, daß Einsicht befreit, in: DZPhil 42, 1994, S. 963-971.

sche Strategie, die Freiheit als „Selbstsimplifikation“<sup>83</sup> desjenigen Modus‘, der der Mensch ist, ins System einbaut: Nicht jedoch so, als gäbe es 1. den Menschen und 2. dessen Vereinfachungsoperation, sondern dergestalt, daß der Modus durch seine Selbstverkenntung überhaupt erst zum Menschen wird.<sup>84</sup> Die ‘nützlichen’ „Fiktionen“ aus Kap. I dieses Textes lassen grüßen! Zusammenfassend: E II P41 ist die luhmannske *Ausdifferenzierung* von Wissenschaft und Ideologie, E II P42 macht den marxistisch-bachelard-althusserschen „epistemologische(n) Bruch“ zwischen Ideologie und Wissenschaft perfekt und eröffnet so eine perspektivische Flucht, in die sich mühelos noch Hegel („sinnliche Gewißheit“ vs. „abstrakten Verstand“<sup>85</sup>), Kant („Anschauung“ vs. „Begriff“<sup>86</sup>) und Foucault („Materialität“<sup>87</sup> vs. „Aussage“<sup>88</sup>) einreihen lassen<sup>89</sup> - und hinter allen steht, als Paradigma, Spinoza! Fast will es scheinen, als könnten alle nach-spinozianischen Philosophen seine allgemeinen Strukturvorgaben nicht nicht ausfüllen!

### III. Schmitt & Althusser

Ich eile dem Ende entgegen: Spinozas *funktionalistische* Betrachtung von Ideologie eröffnet ein Feld, in das sich - Achtung: Abschlußthese (!) - Schmitts staatsapogetischer Fiktionalismus ebenso einschreibt wie Althussters staatskritischer Marxismus! Wenn ich im folgenden zeigen werde, wie Althussters „Ideologie und ideologische Staatsapparate“<sup>90</sup> die Schmitt-Fusion zumindest theoretisch möglich macht, so natürlich nicht ohne den Hintergedanken, daß dies an den Spinoza-Latenzen Althussters (Kapitel II) sowie Schmitts (Kapitel I) liegt! Die *strukturelle Homologie* Schmitts und Althussters wäre so weniger als *kontingente Koinzidenz* divergenter Theoriertypen als vielmehr als Folge ein und derselben Hintergrundstruktur zu denken: als Spinoza-Effekt. Althusser referiert zunächst marxistische Gemeinplätze: die (zur Erhaltung des Kapitalismus) notwendige Reproduktion:

<sup>83</sup> Vgl.: Niklas Luhmann: Soziale Systeme, Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt (M.) 1994, 5. Auflage, S. 234.

<sup>84</sup> Deshalb kann Bartuschat schreiben, „[...] daß ein Ding sich nicht selbst gegen Gott bestimmen kann, daß also die Freiheit einer Selbstbestimmung [...] eine Illusion ist. Die Funktion des Determinismus-Lehrsatzes besteht darin, diese Illusion aufzuzeigen“ (Wolfgang Bartuschat: Spinozas Theorie des Menschen, Hamburg 1992, S. 50).

<sup>85</sup> Siehe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke, Bd. 3, Phänomenologie des Geistes, 3. Auflage, Frankfurt (M.) 1991, S. 82-92 (Die sinnliche Gewißheit oder das Diese und das Meinen).

<sup>86</sup> Vgl.: Gilles Deleuze: Kants kritische Philosophie. Die Lehre von den Vermögen, Berlin 1990, S. 30f.

<sup>87</sup> Vgl.: Michel Foucault: Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt (M.) 1993, S. 11.

<sup>88</sup> Siehe: Michel Foucault: Archäologie des Wissens, 6. Auflage, Frankfurt (M.) 1994.

<sup>89</sup> Siehe: Manfred Lauermann: Begriff und Erfahrung, Studie zur ‘diskursiven Konfiguration’ der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, MS. Hannover 1977 (Diss.): S. 48 (Hegel), S.98 (Kant), S.4-11 (Foucault).

<sup>90</sup> Siehe: Louis Althusser: Ideologie und ideologische Staatsapparate (Anmerkungen für eine Untersuchung), in: Ders.: Ideologie und ideologische Staatsapparate, Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg/Berlin 1977, S. 108-153; (nachfolgend: ISA).

- des konstanten Kapitals (ISA 109-110)
- des variablen Kapitals (Arbeitskraft) (ISA 110-113)
- der Basis-Überbau-Struktur (ISA 113-115)
- des Staates (ISA 115-118).

Originell wird Althusser erst in dem Moment, wo er die Basis-Überbau-Metapher angreift (ISA 114): Diese verleite schnell zu der Ansicht, daß nur die Basis die Last der gesamtgesellschaftlichen Reproduktion trage, der Überbau lediglich ein *parasitäres* ‘Anhängsel’ sei. Demgegenüber sei die „Autonomie“ des Ideologischen verstärkt zu beachten (ISA 114). Die „ideologischen Staatsapparate“ (ISA 119) erfüllen für den kapitalistischen Gesamtkomplex überlebenswichtige Funktionen, seien als solche aber bislang am wenigsten erkannt worden (ISA 126). Ihr reibungsloses Funktionieren führt vielmehr von der ihnen eigenen Unauffälligkeit her: Während der „repressive Staatsapparat“, „die Regierung, die Verwaltung, die Armee, die Polizei, die Gerichte, die Gefängnisse usw.“ (ISA 119) von öffentlicher Seite - mit viel Getöse - ins Private eindringen (ISA 120), wirken die ideologischen Staatsapparate jenseits der Unterscheidung von Öffentlichkeit und Privatheit. Im Gegenteil: Der Staat ist - mittels seines ideologischen Apparats - „Bedingung jeder Unterscheidung zwischen öffentlich und privat“ (ISA 120). Im Unterschied zum hierarchisch organisierten Repressionsapparat läßt sich der ideologische Apparat eher als *heterarchisches* Netzwerk relativ autonome Gebilde verstehen (ISA 123). Beispiele für solche sind „das System der verschiedenen Kirchen; [...] das System der verschiedenen öffentlichen und privaten Bildungsinstitutionen; (...) Presse, Radio, Fernsehen“ (ISA 119-120). Insbesondere die Schule hat es Althusser im folgenden angetan (ISA 126-129), als ein Disziplinarmechanismus der Subjekte konstituiert. Althussters These ist jedoch nicht einfach die Foucaults (die Disziplinarregime konstruieren sich ihre Untertanen, die Kliniken ihre Patienten, die Gefängnisse ihre Delinquenten etc.), sondern enthält ein *Surplus*, das ihn in die Nähe Schmitts bringt: Die Konstitution der Subjekte gelingt nur, insofern der Staat, die Religion, das Recht etc. selbst Subjektstatus haben! Die Subjekte reproduzieren zwar nach wie vor den Kapitalismus, doch heißt das etwas ganz anderes als daß die Staatsapparate die Subjekte konstituieren. Der ideologische Staatsapparat wirkt durch einen ‘Subjekt-Mehrwert’, wie Althusser über die „Praxis der ideologischen Wiedererkennung“ (ISA 141-143) und eindrucksvoller noch mittels der Besonderheit der „Anrufung“ bzw. Berufung im christlich-religiösen Staatsapparat deutlich macht:

Denn wenn die religiöse Ideologie sich an die Individuen wendet, um sie ‘in Subjekte zu transformieren’, indem sie das Individuum Petrus anruft, um aus ihm ein Subjekt zu machen, das die Freiheit hat, dem Ruf, d.h. den Geboten Gottes zu gehorchen oder nicht; wenn sie sie bei ihrem Namen ruft und damit anerkennt, daß sie immer-schon als Subjekte, die über eine persönliche Identität verfügen, angerufen sind [...]; wenn sie die Individuen in einer Weise anruft, daß das Subjekt antwortet: Ja, ich bin es!; [...] - wenn sich dies alles so abspielt (in den Praxen der bekannten Rituale der Taufe<sup>91</sup>, der Firmung, des Abendmahls, der Beichte und der letzten Ölung usw...), dann müssen wir feststellen, daß diese ganze ‘Prozedur’, durch welche die christlichen religiösen Subjekte in Szene gesetzt werden, von einem eigenartigen Phänomen beherrscht wird: daß die Existenz einer solchen Vielzahl religiöser Subjekte nur unter der absoluten Voraussetzung möglich ist, daß es ein Einziges Absolutes anderes SUBJEKT gibt, nämlich Gott (ISA 145-146; Kursivierung von mir, R.B.).

---

<sup>91</sup> Siehe: ISA 144.

Analog zu Schmitts Einzelnem, den es als Subjekt nur gibt, weil es dem „einzige(n) Subjekt des rechtlichen Ethos“ (WdS 85), dem Staat (*ibid.*) unterworfen ist (Kap. I), analog zu Spinozas menschlichem Modus, dem seine „conatus-potentia“ (und damit: Individualität<sup>92</sup>) nur aus der göttlichen potentia zufließen kann (Kap. I) konzipiert Althusser ein Subjekt (kleingeschrieben), das nicht im Unterschied zu einem (großgeschriebenen) Souveränitäts-SUBJEKT existiert. „Es gibt Subjekte nur durch und für ihre Unterwerfung.“ (ISA 148) Schmitt drückt das so aus, daß es keine Rechtssubjekte ohne Rechtsstaat gibt (WdS 104f.), meint aber strukturell dasselbe. Der Rechtsstaat wäre dann als „ideologischer Staatsapparat“ zu bezeichnen, was Althusser auch tut (ISA 120). Die Ideologie zeichnet sich darüberhinaus durch einen generellen Verken-nungs-(Verneinungs-)Effekt aus, d.h. durch eine *Illusionsfunktion*, die für die Reproduktion des Gesamtsystems notwendig ist. Bei Schmitt verkannte der Einzelne sein Sein *im Staate* (Kap. I); bei Spinoza der Modus die Determination seines „conatus“ durch Gott (Kap. I); bei Althusser nun schließlich das Individuum seine Subjektivati-on in der alltäglichen Praxis (ISA 142-143). Ein weiterer Berührungs punkt ließe sich daran festmachen, ob der von Althusser aufgerissene Übergang der Epoche der repressiven zu der der ideologischen Staatsapparate - der vor der ökonomischen Matrix des Übergangs von *formeller* zu *reeller Subsumtion* zu deuten wäre<sup>93</sup> - nicht auch mit dem von Schmitt proklamierten Ende des staatlichen und Beginn des technisch-ökonomischen Zeitalters zusammenhängt<sup>94</sup> Damit ist nicht gesagt, daß das Politische am Ende sei.<sup>95</sup> Doch immerhin wählt Althusser einen explizit technisch-ökonomischen Ausdruck, um den Gegner zu bezeichnen: „Apparat“. Es scheint eine Veränderung der *Sprache*, des *Codes*, zu sein, die Althusser herbeizuführen gedenkt, um die „neutralisierenden“ Verkrustungen des Orthodoxmarxismus aufzubrechen und diesen wieder kampffähig zu machen. Es kommt nicht so sehr darauf an, ob Althusser Thesen richtig oder falsch sind. Was er jedoch erreicht, ist, daß über Systeme wie Schule, Familie oder das Ressort der Information (ISA 119-120) *anders* - dämonisie-rend und dramatisierend - gesprochen wird. Die „Unheimlichkeit“<sup>96</sup>, die Althusser bei der Lektüre Machiavellis überfällt, bei der Lektüre Machiavellis als eines Denkers des Bruchs, des Übergangs zwischen „Altem und Neuem“<sup>97</sup> - drückt sie sich nicht auch in Althusser's These von den ideologischen Staatsapparaten als „*private(n)* Institutionen“

<sup>92</sup> E III P6, „Jedes Ding strebt, *soviel an ihm liegt*, in seinem Sein zu verharren“ (Hervorhebung von R.B.), interpretiert Bartuschat wie folgt: „Jedes Ding strebt, aber in unterschiedlichem Ausmaß, nämlich soviel in ihm ist („unaquaeque res, quantum in se est...“). Das in-se-esse kann nicht der conatus in seiner allgemeinen Bestimmung sein; es qualifiziert den je modifizierten conatus je nach der Beschaffenheit des einzelnen Dinges. [...] Es ist [...] die Faktizität einer bestimmten Beschaffenheit, durch die ein Individuum gegenüber anderen ausgezeichnet ist [...]“ (Wolfgang Bartuschat: Spinozas Theorie des Menschen, Hamburg 1992, S. 136).

<sup>93</sup> Immerhin ist Althusser's Lieblingsbeispiel, die Schule, auch ein klassisches Beispiel reeller Mehrwertproduktion.

<sup>94</sup> Siehe: Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 6. Auflage (4. ND der Ausgabe von 1963) Berlin 1996, S. 88ff.

<sup>95</sup> Siehe: *Ibid.*, S. 94. Auch Althusser spricht von Eroberung, Zerschlagung und Ersetzung des bürgerlichen Staatsapparats (ISA 118) - Formulierungen, die an nichts weniger denn das Ende der Freund-Feind-Unterscheidungsintensität denken lassen.

<sup>96</sup> Vgl.: Louis Althusser: Machiavelli - Montesquieu - Rousseau, Zur politischen Philosophie der Neuzeit (Schriften, Bd. 2) Berlin 1987, S. 15.

<sup>97</sup> Vgl.: *Ibid.*, S. 18.

(ISA 120) aus? Ist das „Unheimliche“<sup>98</sup> im strengsten Freudschen Sinne das Heimliche, das Heim?<sup>99</sup> Verbirgt sich - wenn man die These vom Machiavelli-Text als „Selbstporträt“<sup>100</sup> ernst nimmt - hinter Machiavellis Klassifizierung als Übergangsdenkernicht auch die Idee vom Ende einer alten und Anfang einer neuen, unerkannten Weltordnung - so wie Schmitt sich im Aufgang einer dritten Weltordnung, einer Weltraum-Ordnung sieht?<sup>101</sup> Und - wieder auf die ideologischen Staatsapparate bezogen - ließe sich dieser „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ nicht doch wieder mit spinozistischen Mitteln fassen, mit Machttechniken, die Seelentechniken sind und die Macht-Körpertechniken ablösen (ITP 250)? Das ‘Missing link’ zwischen Schmitt und Althusser wäre dann: Schelsky, Helmut!<sup>102</sup> (Was aber Thema eines anderen Aufsatzes wäre.)

Die Epoche einer *zentralisierend-monopolisierenden* Souveränität, an deren Anfang Beobachter wie Machiavelli, Hobbes und Spinoza stehen, darin kommen Schmitt<sup>103</sup> und Althusser (ISA 123) überein, ist beendet. Die Suche nach den ideologischen Staatsapparaten kommt dann der Fahndung nach den neuen Freund-Feind-Linien gleich, die auch Schmitts Studien leiten.

---

<sup>98</sup> Von Althusser im Original deutsch geschrieben (*ibid.*, S. 15).

<sup>99</sup> Siehe: Sigmund Freud: Das Unheimliche, in: Ders.: Der Moses des Michelangelo, Schriften über Kunst und Künstler, Frankfurt (M.) 1993, S. 135-172, S. 140ff.

<sup>100</sup> Vgl.: Manfred Lauermann: Althusser und Carl Schmitt: ‘Vereinigung durch den Feind hindurch?’, in: *kultuRRevolution*, Nr. 20, Essen 1988, S. 32-35, S. 33.

<sup>101</sup> Siehe: Carl Schmitt: Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum, 4. Auflage, Berlin 1997, S. 293-298.

<sup>102</sup> „Sein Buch über Thomas Hobbes [...] verdient eine ausführliche Interpretation: der griechische Knoten wird zerschlagen, das ‘Innen’ wird zugelassen und beherrscht, manipulativ über Medien sozialisiert. Eine ‘Typologie des Sozialen’ neutralisiert die Autonomie des Politischen“ (Thomas Heerich/Manfred Lauermann: Der Gegensatz Hobbes-Spinoza bei Carl Schmitt [1938], in: *Studia Spinoziana*, Bd 7, The Ethics in the ‘Ethics’, Würzburg 1991, S. 97-160, S. 124, Anm. 39).

<sup>103</sup> Siehe: Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 6. Auflage (4. ND der Ausgabe von 1963) Berlin 1996, S. 10.