

So geht moderne Geisteswissenschaft, Teil II: „*Immanenz der Macht*“ -  
oder

## Dem Saar sein Spinoza

Von G. S.\*

„Negris Spinoza ist in der Tat  
einzigartig – und zunächst kaum  
wiederzuerkennen.“ (Martin Saar)

**Z**ur Erinnerung: Anlass für die zwei Teile dieses Aufsatzes (Teil I findet sich hier: [www.magazin-auswege.de/data/2016/11/Schuster\\_Dem\\_Saar\\_sein\\_Nietzsche.pdf](http://www.magazin-auswege.de/data/2016/11/Schuster_Dem_Saar_sein_Nietzsche.pdf)) war mein Interesse, nach einer recht langen Zeit der Abwesenheit aus Deutschland wieder einen Einblick in sein universitäres Geistesleben zu gewinnen. In dieser Absicht ging ich dem Literaturhinweis eines Alternativseminars in Frankfurt vom Sommersemester 2016 nach: Saar, Martin: *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. 2007. Davon handelte der erste Teil. Teil II befasst sich nun mit einem weiteren Werk, genauer der überarbeiteten Habilitationsschrift des Leipziger Professors für Politische Theorie und Didaktik der Gemeinschaftskunde: *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*. 2013 (nachfolgend mit IdM abgekürzt). Damit, dass mir ausgerechnet Herr Saar in den Blick geraten ist, hat es keine besondere Bewandnis. An seinem Fall lässt sich lediglich etwas ‚Orientierungswissen‘ über die Strickmuster im zeitgemäßen bürgerlichen Wissenschaftsbetrieb vermitteln, wie dies auch bei anderen Repräsentanten einer modernen Hochschullehrerschaft möglich wäre. Dass daraus keine leichte Lektüre resultiert, liegt an der Sache.

\*\*\*\*\*

Die dialektischen Materialisten der sowjetischen Schule hielten Baruch de Spinoza (1632-1677) für einen Wegbereiter des Marxismus. Auch die französische Linke der 1960er und 70er Jahre sah in ihm einen Ideengeber, und noch heute benutzen Gesellschaftskritiker (z.B. der im Eingangszitat erwähnte Antonio Negri) einige seiner Begriffe. Man braucht die Wertschätzung Spinozas nicht zu übertreiben, aber immerhin hat er mit seiner Theorie der *Immanenz*, also der Ineinssetzung von Natur und Gott, ein wenig zum Verschwinden des Letzteren aus Ersterer und zur Befreiung der Wissenschaft von ihrer Rolle als „Magd der Theologie“ beigetragen. Das verschaffte ihm zu Lebzeiten und danach einigen Ärger, die jüdische Gemeinde von Amsterdam sprach einen Bann aus, der bis heute gilt, und die christliche

Konkurrenz setzte ihn erfolgreich auf ihre Liste der verbotenen Bücher, die bis 1966 in Gebrauch war.

Die Immanenz, die Saar bei Spinoza sucht und findet, ist allerdings nicht diese dem Glauben anstößige Anwesenheit von Gott in der Welt, sondern, wie der Buchtitel sagt, die Immanenz *der Macht*, also die Behauptung, dass die Macht aus der Welt einfach nicht wegzudenken ist. Vorbereitet hat sich diese Überzeugung schon in Saars „Genealogie als Kritik“, von welcher es hieß, sie sei eine „*Form der Kritik, die sich vom Phantasma eines Jenseits der Macht verabschiedet hat*“, weil es „*ohne Macht und ohne Subjektivierung keine Subjekte gibt*“. (S. 330) Die tautologische Begründung besticht: Weil die Macht uns bestimmt, kommen wir einfach nicht um sie herum.

### **Die Deutung**

Der Vorsicht und Vollständigkeit halber sei hier eingangs betont, was im ersten Teil schon angemerkt wurde. Wir befinden uns bei Saars Machttheorie nicht im gesellschaftlichen Erdgeschoss, wo eine demokratische Staatsmacht oder ein staatliches Gewaltmonopol dafür sorgen, dass jeder Bürger seiner Ausweis-, Schul- und Steuerpflicht, bis neulich auch der Wehrpflicht nachkommt, dass er sich den Möglichkeiten und Geboten des Geldverdienens einschließlich der Hartz-IV-Bestimmungen unterordnet und dass die Fälle des Zuwiderhandelns mittels Polizei und Justiz sanktioniert werden. Wir sprechen hier nicht davon, dass dieses umfassende staatliche Reglement an den bürgerlichen Individuen charakteristische Eigenschaften hinterlässt, die vom Patriotismus und der Xenophobie über die Tugenden der Moral und Heuchelei bis hin zu persönlichen Unarten und psychologischen Selbstinszenierungen reichen. All das ist unerfreulich bis schädlich, wäre aber im Prinzip zu ändern. „*„Macht“ als Namen für dynamische Beziehungen zwischen Elementen und für Wirkungs- oder Potentialitätsverhältnisse*“ (IdM S. 134) redet nicht von solchen Dingen. (Einzig im dritten Teil des Buchs, der auch noch „*Anwendungen einer Machttheorie*“ (ebd. S. 217) heißt, streift Saar in Gestalt der Europäischen Union einmal einen realen politischen Gegenstand. Und hier tut er es so, wie es die Kolumnisten der FAZ oder SZ vormachen: „*Reflexives [also besonnenes] Regieren*“ sei dort „*zu einem fast utopisch besetzten Terminus geworden*“ (ebd. S. 257). Als würden die EU-Kommissare nicht so recht wissen, was sie anordnen.)

Saars Machtdenken findet im akademischen Überbau statt, sozusagen auf der „*ontologischen*“ Etage (um mit einem Lieblingsbegriff von ihm zu reden), wo es um das Wesen des Seins geht, in unserem Fall um den unhintergehbaren Grund der Macht schlechthin.

Natürlich ist es nicht verboten, sich beim Befassen mit den daran angeknüpften „Theorieprojekten“ (die ich weiter hinten anspreche) die Wirklichkeit der deutschen oder einer anderen Staatsgewalt mitzudenken. Saar selbst wird wohl in Anspruch nehmen, ein originelles Modell für sie in den Kreis der pluralistischen ‚Erklärungsansätze‘ eingebracht zu haben. Fortschrittliche und linke Jungakademiker können aus diesen Deutungen sogar Bausteine ihrer sozialkritischen Auffassungen heraus- bzw. in sie hineinlesen. Die Ebene der professoralen Theoriebildung ist das aber nicht.

Um sich also dergestalt „vom Phantasma eines Jenseits der Macht [zu] verabschiede[n]“ (s.o.) – natürlich auch, um sich über ihre Immanenz zu habilitieren – ist Saar, warum auch immer, auf den alten Spinoza „und eben nicht noch einmal [auf] Hobbes, Rousseau, Kant oder Hegel [als] Stichwortgeber für heutiges politisches Denken“ (ebd. S. 10) gestoßen. Nur muss Herr Saar, wie schon bei seinem Nietzsche zu sehen war, auch bei seinem Spinoza ein paar „Stichwörter“ erst ein wenig aufbereiten, damit sie für die beabsichtigte Machttheorie brauchbar werden. Das räumt er selber ein, wenn er von einem „dynamische[n] Feldbegriff der Macht“ redet, „wie man ihn Spinoza zuschreiben [!] kann oder wie man ihn aus dem bei ihm gegebenen Grundzügen entwickeln [!] kann“. (ebd. S. 167) „Im allerweitesten, kategorialen Sinn“ – man muss nur stark genug abstrahieren, „[...] ist daher Spinozas gesamte Philosophie ein Machtdenken“. (ebd. S. 134) Wenn Spinoza im ersten Teil seiner „Ethik“ zum elften Lehrsatz anmerkt: „Nicht existieren können ist ein Unvermögen, existieren können dagegen ein Vermögen“, und dieses Vermögen im lateinischen Originaltext *potentia* heißt, dann ist es schon ziemlich kühn, daraus Folgendes entnehmen zu wollen:

„Menschliches Sein im Sinne von Sein als Körper und Geist ist dann für Spinoza vor jedem Handeln schon eine Form von Mächtigkeit. [...] Macht ist vielmehr das, was immer schon da ist, wenn überhaupt etwas da ist, weil es den Potentialitätsraum von möglichen aktiven oder passiven Verhaltensweisen bezeichnet.“ (ebd. S. 140) Macht gleich das, was da ist, wenn was da ist – ob ausgerechnet das Spinozas „Stichwort“ vom *conatus*, also dem Streben nach Selbsterhalt, „für heutiges politisches Denken“ entnommen werden kann?

## Die Sache selbst

Wie schon bei Nietzsche, wo die interessierte Darstellung durch Saar den Sachverhalt verunklart hat, ergibt sich also auch hier der Bedarf, das Original heranzuziehen, um sich selbst ein Bild zu machen. Dazu empfiehlt sich Spinozas „Tractatus politicus“ (TP), in welchem er sich ans Werk macht, die Notwendigkeit des Staates *schlechthin* zu begründen und zu prüfen, wie die einzelnen Staatsformen derselben genügen.

Spinozas Staatsableitung beginnt bei Gott, und da dieser in der Welt ist, verleiht er ihr seine Macht als ihr Recht: „Die Macht der natürlichen Dinge, durch die sie existieren und durch die sie folglich tätig sind, [kann] keine andere sein als genau Gottes ewige Macht. (TP, Kap. II, §2) Daraus „folgt, dass ein jedes natürliche Ding von Natur aus so viel Recht hat, wie es Macht hat zu existieren und tätig zu sein.“ (II, §3)

Diese Gleichung, nach der sich die Macht, etwas zu tun, unmittelbar in das Recht dazu übersetzt, gilt für Spinoza in dem von ihm imaginierten Naturzustand ganz ohne moralische Einschränkung. „Sünde“, sagt er, „ist somit nur im Staat denkbar, dort also, wo von dem gemeinsamen Recht [...] her entschieden wird, was gut und was böse ist“. (II, §19) Als Naturwesen handelt „der Mensch, mag er von der Vernunft oder bloß von der Begierde geleitet sein, [...] lediglich den Gesetzen und Regeln der Natur gemäß, d.h. kraft des Rechts der Natur. (II, §5) „Was auch immer ein jeder, weise oder töricht, erstrebt und tut, das erstrebt und tut er mit dem höchsten Recht der Natur. [... Dieses] verwirft nicht Rivalitäten, Hass, Zorn, Schmerzen, ja

überhaupt nichts, wozu der Trieb einlädt.“ (II, §8) (Weiter hinten dehnt Spinoza dies sogar auf die Staatenwelt aus: „Zwei Gemeinwesen [sind] von Natur aus Feinde. [...] Wenn demnach ein Gemeinwesen einem anderen den Krieg erklären [...] will, um es dem eigenen Recht zu unterwerfen, dann ist es ihm erlaubt. III, §13)

Gedanken wie diese hat Friedrich Nietzsche (1844-1900) sicher im Sinn seines „Willens zur Macht“ verstanden, mit dem die Bestie Mensch die Moral hinter sich lässt und ihre „natürlichen Hänge“ auslebt. Nur bezweckt Spinozas Argumentation so ziemlich das Gegenteil, nämlich Gründe dafür anzugeben, warum und wie der Naturzustand zu *überwinden* sei:

Weil angeblich „die Menschen mehr von der blinden Begierde als von der Vernunft geleitet“ werden (II, §5) und es „nicht in der Gewalt eines jeden Menschen [ist], seine Vernunft immer zu gebrauchen“ (II, §8) – „weil [also] Menschen nun größtenteils diesen Affekten von Natur aus unterworfen sind, sind sie von Natur aus Feinde“. (II, §14) Um diesen destruktiven Status der Feindschaft hinter sich zu lassen, entwickeln Spinozas Menschen eine zweite Natur und „[erstreben] von Natur aus den staatlichen Zustand und [können] diesen niemals gänzlich auflösen“. (IV, §1) Dieses kollektive Streben bringt die Gleichung von Macht und Recht auf eine neue Ebene:

„Von einem Recht der Natur, das dem Menschengeschlecht“ – also der Gesellschaft im Unterschied zu den Einzelnen – „eigen ist, [kann] kaum anders als dort gesprochen werden, wo sie zusammen die Macht haben, Ländereien zu verteidigen, um sie zu bewohnen und zu bebauen, die Macht, sich selbst zu schützen, alle Gewalttätigkeit zurückzuweisen und gemäß einem Gutdünken zu leben, das allen gemeinsam ist. (II, §15)

Spinozas Mensch ist also – wohl oder übel – ein Staatenbildner: „Das Prinzip des Gemeinwesens [erlaubt es keinem], nach seiner eigenen Sinnesart zu leben; und folglich verschwindet das natürliche Recht jedes einzelnen, Richter über sich selbst zu sein.“ (III, §3) „Weil der Körper des Staates wie von einem Geist geleitet sein muss, [...] ist das, was das Gemeinwesen als gerecht und gut beschließt, so anzusehen, als sei es von jedem Einzelnen beschlossen worden.“ (III, §5)

Die Gemeinsamkeit mit der Staatstheorie von Thomas Hobbes (1588-1679), in der ein „Gesellschaftsvertrag“ den „Krieg aller gegen alle“ beendet, ist nicht zu übersehen (bloß dass der Mensch bei Hobbes etwas böser und der Staat etwas monströser ausfällt).

Beide Theoretiker trifft daher die spätere Kritik von Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), dass sie es sich „mit dem Begründen leicht“ machen:

„Nach der Fiktion des Naturzustandes wird er um der Übel willen, die er mit sich führt, verlassen, was nichts anderes heißt als: es wird vorausgesetzt, wohin man gelangen will, dass nämlich eine [staatliche Vereinheitlichung] des als Chaos Widerstrebenden das Gute oder das sei, wohin man kommen müsse“. (Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, Abschnitt I)

In der Tat ist der Anfang der naturrechtlichen Staatsableitung so konstruiert, dass das Erwünschte daraus folgt. Es ist nämlich nicht einzusehen, dass die Menschen „von Natur aus

Feinde“ seien oder sich als „Wölfe“ begegnen. Wenn dieses Menschenbild Hobbes und Spinoza am Fall des Dreißigjährigen Kriegs oder der erlebten Bürgerkriege eingefallen sein sollte, dann hätten sie durchaus bemerken können, dass hier keine Naturburschen, sondern veritable Staaten oder politische Fraktionen aufeinander losgingen. Auch die Gegensätze zwischen Arm und Reich, die der beginnende Kapitalismus hervorbrachte, waren ökonomisch bzw. staatlich erzeugte, folgten jedenfalls keinen „Regeln der Natur“ und dem, „wozu der Trieb einlädt“. Dazuhin ist es ein wissenschaftlich nicht haltbarer Widerspruch, dem Menschen zuerst eine *Wolfsnatur* zuzuschreiben, über die er sich zugleich kollektiv oder in Gestalt von Fürsten, die auch nur Menschen sind, erheben kann; dann wäre sie schließlich keine Natur.

Der Standpunkt solcher Theorien war allerdings praktischer Art. Den Ideologien, die sie erzeugten, ging es darum, Staatsverhältnisse zu begründen, *„die im Hinblick auf ein einträchtiges Leben der Menschen denkbar sind“*. (TP, I, §3)

Spinoza kam auf drei davon: Das *„Recht, das durch die Macht der Menge definiert wird, nennt man als Regierungsgewalt gewöhnlich die Souveränität des Staates. [...] Kommt diese [...] einer Versammlung zu, die sich aus der gesamten Menge zusammensetzt, dann nennt man den Staat Demokratie; man nennt ihn Aristokratie, wenn sich die Versammlung nur aus wenigen Auserwählten zusammensetzt; liegt [...] sie] in den Händen nur einer Person, dann nennt man ihn Monarchie.“* (II, §17)

Zwar hat Spinoza fünf Jahre vor dem hier zitierten Text, nämlich in seinem „Tractatus theologico-politicus“ (TTP) von 1670, der Demokratie ein Extralob spendiert: Über den demokratischen Staat wolle er *„vorzüglich handeln [...], da er der natürlichste scheint, und der, welcher der Freiheit, welche die Natur jedem gewährt, am nächsten kommt.“* (TTP, Kap. 16)

Wichtiger jedoch erscheint es ihm, die Staatsgewalt als ‚effizientes‘ Regelwerk so einzurichten, dass sie Stabilität hat und dem Allgemeinwohl dient. Ihn interessiert, wie verbürgt werden kann, dass Regieren gelingt. In diesem Weggehen vom jeweiligen Inhalt und Zweck staatlichen Handelns hat er das Denken der bürgerlichen Politikwissenschaft antizipiert:

*„Die Geschäfte eines Staates müssen vielmehr, damit er Bestand haben kann, so geordnet sein, dass diejenigen, die sie verwalten, seien sie dabei von der Vernunft oder von einem Affekt geleitet, gar nicht dahin gebracht werden können, sich unredlich zu geben oder schlecht zu handeln.“* (TP, I, §6) Der Staat ist *„so einzurichten, dass alle, Regierende wie Regierte, mögen sie wollen oder nicht, dasjenige tun, was im Interesse des gemeinsamen Wohls ist.“* (VI, §3) *„Folglich ist jener Staat der beste, in dem die Menschen ihr Leben in Eintracht verbringen und in dem die erlassenen Rechtsgesetze unangetastet aufrechterhalten bleiben.“* (V, §2)

Die entsprechenden Sätze des Politologen Saar, die das Staatsgeschäft als ein ähnlich inhaltsleeres Ausüben von Macht definieren, lauten so:

*„Ganz allgemein gesprochen ist Regieren nichts anderes als effizientes politisches Handeln und erfolgreiches Einwirken auf die politischen Subjekte seitens der dazu autorisierten Instanzen.“* (IdM S. 218) *„Gute oder vernünftig eingerichtete Institutionen sind vielmehr solche, in denen*

*das Handeln und die Freiheit der Bürger auf eine solche Weise beeinflusst werden, dass bestimmte Effekte erzielt werden, die wieder zu Stabilität des Staatswesens und weitestgehender Freiheit führen – den beiden Staatszwecken in Spinozas politischen Denken.“ (ebd. S. 238)*

Letzteres stimmt in der Hinsicht, dass Spinoza als früherer Politologe sich den Zusammenhalt der bürgerlichen Gesellschaft imaginiert und ihn idealisiert, wie er sie im Entstehen betrachtet. Als wären ihr „Bestand“ und ihre „Eintracht“ Ergebnis einer Staatskunst, die nur den Zweck kennt, eine abstrakte zwischenmenschliche Harmonie zu erstreben. Als wären umgekehrt die gesellschaftlichen Gegensätze, die auch zu Zeiten des frühen Handelskapitals schon sichtbar waren, nicht das, was der Staat betreut und haltbar macht – was also seine Zwecke bestimmt –, weil er seinen Erfolg darauf gründet, sondern ein zu überwindender Zustand. Dabei bleibt Spinozas Idealismus bezeichnenderweise ‚realistisch‘:

- Den Materialismus des Reichtums weist er nicht zurück, sondern baut ihn als stabilisierendes Element in sein Staatsgebäude ein: *„Der Staat [muss] in solchen Grundlagen verankert [werden], dass die meisten [...] sich wenigstens von solchen Affekten leiten lassen, die von erheblichem Vorteil für die Republik sind. So hat man darauf bedacht zu sein, dass die Reichen, wenn sie nicht haushälterisch sein können, doch wenigstens gewinnsüchtig sind. Wenn sich [...] dies] noch mit der Ruhmsucht verbindet, werden [...] die meisten Menschen alle Kraft daransetzen, ihr Vermögen auf anständige Weise zu vergrößern.“ (X, §6)*

- Bezogen auf die Staatsform der Demokratie bemerkt er auf dem Hintergrund der Klassengesellschaft seiner Zeit, hier hätten nur die *„das Stimmrecht in der Obersten Versammlung [...]“*, die *„den Gesetzen ihres Landes unterworfen“*, also keine Ausländer sind, *„unter eigenem Recht stehen“*, also keine *„Frauen und Knechte“* [!] sind, *„und ein anständiges Leben führen“*, also nicht *„wegen eines Verbrechens oder einer schimpflichen Lebensweise verrufen“* sind. (XI, §1)

- Für die ideale Monarchie sagt er explizit, was er auch für die anderen Formen gelten lassen dürfte, nämlich dass *„nun meines Wissens nie ein Staat nach den genannten Bedingungen errichtet worden ist“*. (VII, §30)

Das hält ihn natürlich nicht davon ab, diese Bedingungen einer gelungenen Staatenbildung – in praktischer Hinsicht, daher bis ins Kleingedruckte – auszuformulieren:

- Wenn es denn ein König sein soll, *„ist es zur gehörigen Stabilität eines monarchischen Staates unabdingbar, ihn auf festen Grundlagen zu errichten, aus denen Sicherheit für den Monarchen und Frieden für die Menge derart folgen, dass der Monarch dann im höchsten Maße sein Recht behauptet, wenn er im höchsten Maße für das Wohl der Menge sorgt“*. (VI, §8) Dazu muss aber *„männlichen Adligen, die mit dem König im dritten oder vierten Grad blutsverwandt sind, [...] die Heirat verboten werden. (VI, §14)* Auch *„die Zahl [der höchsten] Richter muss nicht nur groß, sondern auch ungerade sein, nämlich einundsechzig oder mindestens einundfünfzig“*. (VI, §27) Solche Details setzen sich seitenweise fort.

- In den Aussagen zur aristokratischen Herrschaftsform relativiert sich Spinozas zitierte Wertschätzung der Demokratie: „Bei der Bestimmung der Grundlagen des aristokratischen Staates ist in erster Linie zu beachten, dass sie allein auf dem Willen und der Macht der genannten Obersten Versammlung beruhen [...] und dass ihr von der Menge keine Gefahr droht“. (VIII, §7) „Wenn überhaupt, dann [wird es diese Staatsform] sein, die immerwährend [ist] und die nicht durch eine innere Ursache [...] zerstört werden [kann]. (X, §9) Und „wäre es mit den Patriziern freilich so bestellt, dass sie, frei von jeglichem Affekt und geleitet allein von der Rücksicht auf das öffentliche Wohl, ihre Kollegen wählten, dann wäre kein Staat dem aristokratischen gleichzustellen“. (XI, §2) Unter staatstechnischen Gesichtspunkten erscheint Spinoza die Herrschaft einer vernünftigen Elite glatt als die beste Lösung.

- Zur dritten Form, dem demokratischen Staat, konnte Spinoza im „Tractatus politicus“ (abgesehen von der Bemerkung zu Ausländern, Frauen und Knechten) nichts Näheres mehr ausführen, weil sein früher Tod zum Abbruch des Manuskripts führte.

### **„Theorieprojekte“**

Dass aber die Demokratie – und damit zurück zu Saar – „Spinozas Vision der Politik“ sei, weil hier „die Macht geteilt und dadurch größer [wird und sie] niemandem allein und darin eher noch allen gemeinsam“ gehöre (IdM, S. 436), ist nach dem eben Besprochenen eine bemühte Interpretation. Regierende und Regierte hat er schon noch unterschieden, und dass der Gebrauch der Freiheit zur Unterwerfung gut ist, war ihm gewiss. Die erwähnte Absicht, zu begründen, warum Herrschaft nötig ist und wie sie gelingt, unterscheidet Spinoza und Hobbes von Saar und Kollegen. Heutige Politologen können, dürfen und sollen die durchgesetzten demokratischen Machtverhältnisse frei deuten, und dieser Vorgang ist ganz getrennt vom wissenschaftlichen Ergebnis bereits ihr affirmativer Beitrag zu denselben.

Es nimmt daher kein Wunder, dass der Durchgang durch Spinozas ‚politischstes‘ Werk keinen Grund ergeben hat, ihn als Machttheoretiker aufzurufen, der es „denkbar erscheinen [lässt], den Machtbegriff breiter anzulegen als üblich und auf diese Weise eine handlungstheoretische Verengung zu vermeiden“ (ebd. S. 167), also „auch dort Macht erkennbar“ zu machen, wo sonst „keine zu sehen oder zu beschreiben wäre.“ (ebd. S. 193)

Lieber breiter als eng, lieber sichtbar als nicht: Leerformeln dieser Art künden, wie gesehen und gezeigt, vom Vorhaben, Spinoza auf akademische „Projekte“ (noch ein Modewort) hin auszudeuten, die kein Ende nehmen und mit ihm nicht viel zu tun haben müssen. Daher kann Saar auch gleich formulieren, Spinozas „Theorieoperationen [... entfalten] einen heuristischen [= erfindungsreichen] Impuls, der auch in ganz anderen [!], heutigen Theorieprojekten genutzt werden kann“ (ebd. S. 133), „auch wenn diese der Theorieform nach nur wenig [!] mit Spinozas Metaphysik verbindet“. (S. 134)

In einige solcher „Theorieprojekte“, die Saar hier anschließt, sollten wir noch hineinschauen:

Dank und mit Spinoza sei es „möglich, dem methodologischen Individualismus der meisten gegenwärtigen Machttheorien entgegenzutreten, die beharrlich die Intentionen, Interessen und

den ‚Willen‘ von Einzelakteuren zum zentralen Brennpunkt machen.“ (ebd. S. 168) Zu erfahren, was an Machtheorien falsch sei, die die Interessen der Akteure in den Blick nehmen, ist in dieser „Theorieform“ eine Fehlanzeige. ‚Kritik‘ an ihnen geht offenbar so, dass der politische Wille in Anführungszeichen, also als existente Sache in Frage steht und die Eigenschaft „beharrlich“ andeutet, ein Ding namens „methodologischer Individualismus“ sei mindestens seit Foucault schon veraltet.

Daraus, es anders (und mit Foucault) zu halten, also „den Machtbegriff breiter anzulegen“ folgt zwar – wer hätte das gedacht –, „etwas recht Triviales, nämlich dass, auch was die Macht angeht, fast alles mit allem zusammenhängt. Aber für die konkrete Explikation und auch schon für das hypothetische Formulieren von kausalen Zusammenhängen hat dies enorme Folgen.“ (ebd. S. 198) Ein „direkter Anwendungsfall“ hierzu sei das „in der feministischen Theorie seit vielen Jahren diskutierte Phänomen der ‚Intersektionalität‘.“ (ebd.) Darunter wird gefasst, dass Ismen oft gebündelt daherkommen und sich überschneiden: Gegenüber farbigen Frauen zum Beispiel kann sich der Rassismus mit dem Sexismus und bezüglich ihrer sozialen Lage auch mit dem „Klassismus“ paaren, im Fall einer Behinderung sogar mit dem „Handicapismus“. Wer jetzt auf die „konkrete Explikation“ oder wenigstens auf „ein hypothetisches Formulieren“ dergestalt wartet, dass die Gründe dieser Überschneidung erhellt würden, hat sich geschnitten. Das wäre zwar nicht übermäßig schwer, wenn man der Frage folgte, warum eine Konkurrenzgesellschaft Unterschiede macht oder hervorbringt, die sie bevorzugt den Verlierern als persönliche Defizite anrechnet. Aber um eine Erklärungsleistung in dieser Hinsicht geht es nicht – sondern um die „enormen Folgen“ einer „Trivialität“: Mit ihr lässt sich „das Wirken der Macht entlang verschiedener, untereinander verbundener Linien denken, die sich überkreuzen können und zwischen denen es zu Interferenzen und Störungen ebenso kommen kann wie zu Verkopplungen und Verstärkungen“. (ebd.) Wie schon bei Saars Genealogie als angepriesene Methode der Kritik (siehe Teil I) steht man hier – fast etwas fassungslos – vor dem Faktum, dass ein soziales Phänomen nur zu dem Zweck aufgeführt wird, um damit Reklame für einen leeren, aber enorm ‚komplexen‘ Modus des Erklärens, oder besser Deutens, zu machen. Und so geht es voran:

„In diesem Theoriemodus kann man [...] beschreiben, wie genau politische Subjekte und Institutionen, Ordnungen und Räume, Zeitlichkeiten und Intentionalitäten, Konflikte und Dissoziationen, Akkumulationen und Assemblagen entstehen, erscheinen, wie sie sich verändern, interagieren und wieder verschwinden.“ (ebd. S. 419)

„Kann man“ wirklich die disparatesten Dinge von „Assemblage“ bis „Zeitlichkeit“, also Kraut und Rüben, unter dem Dach einer passenden Theorie vereinen? Man kann: „In all diesen so disparat scheinenden Fällen“ – Saar nennt hier kollektives Handeln, Lobbyismus, Bevorteilung, Traumatisierung, unterminierte Identifikationskraft, durch Technologie eröffnete Partizipation – „würde eine an einem relationalen Machtdenken orientierte politische Philosophie eminente Fälle und Szenen der Macht erkennen und entsprechende Explikationen versuchen.“



(*ebd.* S. 199) „Würde“ ist als sogenannter *Potentialis* ein Modus des Verbs, der die Wahrscheinlichkeit von Ereignissen ausdrückt. Es steht also noch einiges an „Explikationsversuchen“ zu befürchten.

### **Kommen wir mit zwei Nachbemerkungen zu einem Ende.**

Zu Negris Spinoza, den Saar „kaum wiederzuerkennen“ meint (s. Eingangszitat), kritisiert er wortschraubend, aber irgendwie zurecht, Negri verschreibe sich einem „*anti-institutionalistischen Impuls*. [...] Spinoza entwirft vielmehr einen affirmativen politischen Institutionalismus, dem zufolge die eigentlichen Zwecke der Politik in erster Linie durch Akte der Verfahrensbestimmung und des Institutionendesigns zu erreichen sind“. (*ebd.* S. 245) Ich will aber daran erinnern, dass Saar hier im Zweifelsfall die Ideologie von Spinoza *teilt* und politische Herrschaft als selbstbezügliche Technik betrachtet, nach der „die eigentlichen Zwecke der Politik“ *tatsächlich* durch „Institutionendesign zu erreichen sind“.

Ein anderer Selbstbezug, den der Professor entdeckt hat, liegt Spinoza allerdings wieder etwas ferner: „*Demokratie hat und braucht keinen anderen Grund als sich selbst, denn sie ist nichts anderes als eine Form, die sich das Volk (oder die Menge) selbst gibt. [...] Menschliche, dem Menschen angemessene Politik ist Ausdruck und Artikulation der Immanenz der Macht.*“ (*ebd.* S. 395f) Hier formuliert Herr Saar fast wie das Sozialkundebuch, das der Jugend die gute Herrschaft ans Herz legen will. Ansonsten ist sein bisheriges Hauptwerk aber ein etwas *verzwicktes* Loblied auf den Staat.



### **\*Über den Autor**

Georg Schuster (G.S.) ist ein Pseudonym. Er ging im Jahr 2000, nach über 20 Jahren Hauptschuldienst in Bayern, an eine große deutsche Auslandsschule, von der er im Sommer 2016 nach Deutschland zurückkehrte. Er schreibt regelmäßig für das Magazin Auswege.

#### **Kontakt:**

[antwort.auswege@googlemail.com](mailto:antwort.auswege@googlemail.com)

„Georg Schuster“ schreibt regelmäßig für das Magazin AUSWEGE.

☛ [Hier geht es zu seinen weiteren Beiträgen](#)

---

**AUSWEGE – Perspektiven für den Erziehungsalltag**  
Online-Magazin für Bildung, Beratung, Erziehung und Unterricht  
[www.magazin-auswege.de](http://www.magazin-auswege.de)  
[antwort.auswege@gmail.com](mailto:antwort.auswege@gmail.com)