

Diefenbach, Katja: *Spekulativer Materialismus. Spinoza in der post-marxistischen Philosophie*. Wien/Berlin: Turia+Kant 2018. 604 Seiten. [978-3-85132-888-2]

Rezensiert von Christian Hammermann (Universität Hamburg)

Mit *Für Marx* und *Das Kapital lesen* hat Louis Althusser 1965 zwei Bücher veröffentlicht, die bis heute die akademischen Debatten um Marx' Werk prägen. Während Althusser zunächst als strukturalistischer Marxist rezipiert wurde, gilt seine damalige Marxrezeption heute vor allem als spinozistisch: Mit Spinozas Philosophie, behauptet Althusser, ließen sich Marx' idealistische Anleihen bei Hegel umgehen. Sein Konzept immanenter Kausalität liefere „das Modell ‚der Einwirkung einer Struktur auf ihre Elemente‘ beziehungsweise einer komplexen Variation von Verbindungsformen“ (14), auf das Marx' Argumentation hindränge, obwohl er sie nach Hegelscher Terminologie formuliere.

Der Versuch, Marx von Hegel zu trennen, bringt Althusser aber in erhebliche theoretische Schwierigkeiten, die zunächst dazu führen, dass er immer weitere Teile des Marxschen Werks als unmarxistisch ausschließt – zunächst nur Frühschriften wie die *Pariser Manuskripte* oder die *Deutsche Ideologie*, dann aber auch die *Grundrisse* oder die Werttheorie und Fetischkritik des *Kapital* (vgl. etwa Schoch 1980: 225–239; Elbe 2010: 48–58; Egger 2017) – bis er schließlich das Terrain wechselt und beginnt, „via Spinoza Hegel von sich selbst zu trennen und einen ‚Hegel jenseits von Hegel‘ zu kreieren“ (30). Katja Diefenbach stimmt zwar Slavoj Žižek zu, dass dieser Versuch scheitert, weil im postmarxistischen Denken „ein klandestiner Hegelianismus“ (33) überlebt, doch anders als Žižek hinterfragt sie den zugrundeliegenden Antihegelianismus nicht. Stattdessen wechselt sie wieder das Terrain und wiederholt die Althusser'schen Trennungen innerhalb seiner eigenen Theorie:

Dass Althusser in *Das Kapital lesen* auf Lacans *causa ablata* und Jacques-Alain Millers Modell ‚metonymischer Kausalität‘ Bezug nimmt, zeigt in symptomatologischer Weise, dass er sich beim Versuch, das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung aus mechanischen und teleologischen Modellen zu lösen, zwischen der Lacan'schen Idee einer unmöglichen und der spinozistischen Idee einer immanenten Ursache nicht entscheiden kann – auch wenn das ontologische Subjektmodell der Lacan'schen Psychoanalyse (das Subjekt als Operator des Unbewussten oder Unmöglichen) mit seiner eigenen Position, das Reale als unpersönlichen Prozess zu denken, unvereinbar ist. (34)

Sicher ist das Buch nicht überall so kryptisch geschrieben, die Tendenz zu Adjektivketten, Fachjargon und unerklärten Anspielungen zieht sich aber

durch. Man muss beim Lesen ein bisschen kreativ übersetzen. Althussers Ursachenbegriff vermischt also zwei Vorstellungen: In Lacanscher Tradition ist die Ursache letztlich transzendent, eine Art Leerstelle, die metonymisch, durch ihre Verschiebungen auf andere Phänomene wirkt; in der spinozistischen hingegen ist sie immanent, entsteht aus bzw. besteht in dem Wechselspiel verschiedener Elemente. Sie ist dann Teil der Struktur, kein Loch in ihr. Beide Verständnisse vermischen sich bei Althusser, korrespondieren aber - darauf läuft Diefenbachs Argumentation hinaus - mit zwei sehr unterschiedlichen Vorstellungen des Politischen: Nach dem Modell der immanenten Ursache gehört der Souverän der Gesellschaft an, er erwächst aus den sozialen Verhältnissen und ist de facto oder zumindest potentiell demokratisch legitimiert; nach dem Modell der metonymischen Ursache hingegen steht der Souverän außerhalb der Gesellschaft und entscheidet autoritär, wie er mit dieser verfährt.

Diefenbach versteht ihr Buch als „einen theoriepolitischen Eingriff“ (17) und will eine von ihr diagnostizierte Re-Idealisierung Spinozas ebenso zurückdrängen wie ihn gegen alternative Philosophien von Hobbes, Descartes, Hegel und Lacan in Stellung bringen. Hauptsächlich rekonstruiert sie dafür philosophische Debatten, in denen sie die in ihrem Sinne nicht-spinozistischen Positionen kritisiert. Im ersten Kapitel, das fast ein Drittel des Buches einnimmt, kritisiert sie Negris Spinozalektüre hauptsächlich anhand von *Die wilde Anomalie* (44–220). Anders als in der Einleitung angekündigt (38–42), kontrastiert sie im zweiten Kapitel Negris und Balibars Versuche, Spinozas Philosophie zu historisieren (221–292) und widmet sich im dritten Kapitel Balibars Rekonstruktion von Spinozas politischer Philosophie (293–352) und dessen Materialismus (353–408). Im vierten Kapitel, das umfänglich dem ersten ähnelt, rekonstruiert sie die französischen Debatten um Descartes und Spinoza und kritisiert vor allem Lacans Cartesianismus sowie Žižeks und Badiou Lacanianismus (408–554), um mit einer affirmativen Darstellung der spinozistischen Politikkonzeption von Deleuze und Guattari zu enden (554–574). Statt diese erhebliche philologische Arbeit nun selbst wieder en detail zu rekonstruieren und zu kritisieren, werde ich mich auf die Grundzüge von Diefenbachs politischer Intervention konzentrieren: Was versteht sie unter einer (Re-)Idealisierung Spinozas? Gegen welche Politik richtet sie sich? Was für ein Politikverständnis setzt sie dem entgegen?

Ursprung, Subjekt, Ziel

Unter Idealismus versteht Diefenbach anscheinend ein Hauptwiderspruchsd Denken, nach dem die ökonomischen Widersprüche die Geschichte treiben und einen damit verbundenen Determinismus, nach dem diese notwendig im Kommunismus ende. Dagegen ziele Althusser's spinozistische Marxlektüre darauf ab, die „Idealisierungsfiguren von Ursprung, Subjekt und Ziel (Zweck) aus dem Marxismus zu entfernen“ (24). Leisten soll das vor allem der Begriff der immanenten Kausalität:

Spinozas Idee, dass die Substanz eine differentielle Einheit von Attributen darstellt, die sich in einer Unendlichkeit von Modifikationen aktualisiert, übersetzt er [Althusser] in die Idee eines gesellschaftlichen Ganzen, das aus einer differenziellen Einheit von Instanzen und Praktiken besteht, die sich wechselseitig in ihren Wirkungen bedingen und verschieben. (25)

So konzipiert könnten die ökonomischen Verhältnisse „nicht als Grund, Subjekt, Ursprung oder ‚einfacher Widerspruch‘“ (27) bestimmt werden, sondern stünden in Wechselwirkungen mit anderen, etwa juristischen, kulturellen oder ideologischen Verhältnissen. Gesellschaftliche Entwicklungen verweisen in diesem Verständnis also nicht auf ein stabiles Zentrum, sondern entstehen aus der Wechselwirkung verschiedener Instanzen und Elemente, von denen mal die eine, mal die andere den Gesamtprozess dominiert. Dieses „Modell der Überdetermination“ (527) habe den Marxismus repolitisiert, weil politische Praxis nicht nur in ihrer Wirkung auf die sozialen Verhältnisse denkbar, sondern aufgrund des nicht länger garantierten Geschichtsverlaufs auch wieder notwendig werde.

Diefenbach wirft Negri vor, Spinoza wieder re-idealisiert zu haben. Er knüpfe „an die anthropologischen und teleologischen Tendenzen des Marxismus“ (61) an und gehe von einem ökonomischen Hauptwiderspruch aus, dessen Ausgang „ontologisch vorentschieden ist“ (62):

Diese idealisierende Bewegung [des Deutschen Idealismus und der Junghegelianer] scheint Negri zu wiederholen, wenn er die Geburt einer gesellschaftlichen Arbeitskraft diagnostiziert, deren Aufmerksamkeits-, Innovations- und Koordinationsfähigkeiten zu den wichtigsten Produktionsmitteln der postfordistischen Regulationsweise geworden sind und die Konstitution des Realen bestimmen. Regierungs- und Ausbeutungsmechanismen sind dann tendenziell nur noch äußerlich als Management und Abschöpfung von Wert und Rente wirksam. (63)

Möglich werde das, weil Negri Spinozas *Ethik* nicht nach der Ordnung ihrer Begründungen, sondern der Chronologie ihrer Entstehung interpretiere, was ihm erlaube, die Attributenlehre der ersten beiden Bücher für überholt zu er-

klären und die Modi aufzuwerten: Statt als Individuationen von Wechselwirkungen lese er sie als „Erzeuger und Eigentümer“ von „unendlicher Potentialität“ (98). Als solche müssten sich die Menschen nur noch selbst erkennen, d.h. durch Erkenntnis Gottes bzw. der Substanz einsehen, dass ihre Produktion alles, Regierung und Ausbeutung nichts sind, um in einer „Gemeinschaft der Massenintellektualität und der göttlichen Liebe“ (S. 209) aufzugehen. Für diese Heilslehre zahle Negri den Preis, dass er sich um das Verständnis der negativen Affekte und der reaktionären Politik bringt. Dagegen verweist Diefenbach auf Balibars Spinozalektüre, die von solchen Idealisierungen der Masse absehe, ohne sie im Umkehrschluss zu verdammen. Balibar rücke dagegen vielmehr „die kritischen Wendepunkte in den Massenvermögen“ in den Blick.(17).

Die Genealogie des Leninismus

Negris re-idealisierte Spinoza ist für Diefenbach zwar hoffnungslos naiv, die Lacansche Rezeptionslinie dagegen aber potenziell autoritär. Neben dem spinozistischen Modell immanenter Kausalität finde sich bei Althusser noch ein zweites, vom Lacanianismus übernommenes Modell metonymischer Kausalität. Dieses kenne wieder ein Zentrum, das als abwesende Ursache verstanden werde, „welche als interne Negativität reflexiv auf die Elemente der Struktur zurückwirkt“ (34). So würden „Fehlen und Leere zu konstituierenden Faktoren der Struktur (und des Subjekts) mit denen ein paradoxales Objekt des Exzesses korrespondiert“ (528). In dieser Tradition bezeichne der Begriff des Ereignisses eine Art Ausnahmezustand im Sein selbst, Politik werde tautologisch heroisiert als etwas, das sich von allen Determinationen löst und einfach so aus sich selbst heraus vollzieht. Das Modell basiere letztlich auf einer „Hypostasierung von Grundlosigkeit“ (42).

Diefenbachs Diskussion der verschiedenen Gegenpositionen zum Spinozismus enthält eine implizite Genealogie dieser *causa ablata*, die vom Hobbesschen Leviathan zum Stalinismus führt: Weil Hobbes das Sein als „Kombination einzelner biologischer Leben und atomistischer Körper“ (163) denke, könne er – anders als Spinoza – keine kooperative, sondern nur eine konkurrierende Selbsterhaltung der Individuen ersinnen: „Die Angst vor dem Tod ist das Ursächlichste“ (ebd.). Deshalb instituierten die Menschen einen Souverän, der zwar keine neuen sozialen Beziehungen stiftet, aber immerhin die alten zerstört, indem er sich selbst als abwesende Ursache konstituiert:

Souveräne Herrschaft basiert nicht auf den Kräfteverhältnissen der Vielen, sondern vereitigt deren Unterbrechung. Der extremste Sinn des Hobbes'schen Absolutismus ist die

Verallgemeinerung der Trennung im Staat, die Verbindung aller in dieser Nichtrelation, in dieser ‚Eliminierung jedes Inter-esse‘, im vollkommenen *ab-solvere*. [...] Der Inhalt des Naturzustandes wird durch dialektische Umkehrung in eine Form gebracht, in der er mitten im Zentrum des Gesellschaftszustands überlebt: Statt einer Fülle egoistischer Akte herrscht im Staat die Leere aufgehobener Handlungsrechte, die im Souverän abgelegt oder qua Autorisierung auf ihn transferiert sind. Die Bedingung des Naturzustandes – tun, was man kann, an der Grenze töten – ist nicht verschwunden, sondern unter Spekulation auf umgekehrte Wirksamkeit – ‚Schutz gegen auswärtige und innere Feinde‘, Produktion kollektiver Sicherheit – im Souverän konzentriert, der durch sein Tötungsrecht die Kontinuität des Naturzustandes in invertierter Form als Ausnahme von der Regel verkörpert. (169)

Darauf baue auch Hegels Theorie der Herr-Knecht-Beziehung auf, überführe aber die biologische Todesfurcht in das soziale „Verlangen nach intersubjektiver Anerkennung“ (187). Der Knecht, der es nicht gewagt hat, sein Leben im Kampf aufs Spiel zu setzen und der sich deswegen unterwirft, müsse nun für den Herrn arbeiten, seine Todesfurcht werde zur Quelle des Fortschritts erklärt. Er selbst erkenne sich „in der Todesfurcht als Nichts und aufgehobener Tod“ (188). Dieses knechtische Bewusstsein und die Affirmation des Souveräns kehre schließlich wieder in der Lacanschen Analysand*in. Die Analyse ziele auf „Preisgabe sozio-ideologischer Zugehörigkeiten, sodass man als exkrementeller Überrest dasteht, [...] und das Kreisen um das Fehlende, um die Leerstelle Gottes, die Bejahung des Entzugs selbst zum Ziel wird“ (490): In der Analyse erfahre die Analysand*in ihre eigene Nichtigkeit und lerne gleichzeitig, die sie aufs Nichts reduzierende Analytiker*in zu vergöttern. Die autoritäre Konsequenz dieser Denkfigur sieht Diefenbach bei Žižek, der Lenin und die Bolschewiki als Lacansche Ursache deute, als Ereignis, das „aufgrund seiner außergewöhnlichen Performativität nachträglich seine eigenen Bedingungen einsetze“ (508):

Es geht um die Bereitschaft, in ‚absoluter Hingabe an eine Aufgabe (...) zu töten (sowie) das eigene Leben zu riskieren‘. Žižek affirmiert hier den souveränen Autoritarismus der kleinen Gruppe als Weg, auf dem sich nicht Lenins Scheitern, sondern seine ‚Größe‘ erweise. Nur wer die Gründungsgeste eines neuen Herrn wage und den Machtüberschuss, der mit der ‚unmöglichen Position totaler Verantwortung‘ verbunden sei, auf seiner Seite verbuche, könne von infantiler Opposition zum politischen Akt übergehen. (508f.)

Wie der Hobbessche Leviathan zerstöre Žižeks Lenin die sozialen Beziehungen, weil seine Macht nicht mehr aus ihnen erwächst, sondern sie erst stiftet. Analog habe der reale Lenin die Räte entmachtet, die Geheimpolizei aufgebaut, tayloristische Produktion und autoritäre Erziehung eingeführt und so „die Selbstzerstörung des revolutionären Prozesses ein[ge]leitet“ (515).

Wir Antihegelianer*innen

So treffend Diefenbachs Kritik an Žižeks Leninismus sein mag, so absurd ist es, ihn Hegel anzulasten. Die ganze antihegelianische Verve des Buches, samt der zentralen Bedeutung, die Diefenbach deshalb dem spinozistischen Antifinalismus beimisst, speist sich daraus, dass sie Hegel mit Kojève identifiziert (vgl. insbesondere 186-190). Kojève hat mit seiner Interpretation der *Phänomenologie des Geistes* Generationen französischer Hegelrezipient*innen und nicht zuletzt Lacan geprägt, das Werk aber quasi auf das Herr-Knecht-Kapitel reduziert und die Lehre vom Ende der Geschichte auf Stalin übertragen (vgl. Rockmore 2013). Diese Tradition lebt fort: Noch der Leninist Žižek, der sich als einziger im Buch kritisierte Autor explizit als Hegelianer versteht, zieht seine philosophischen Konklusionen aus einem Hegel, den er ständig auf Lacan reduziert (Burmans 2018). Diese Rezeptionsgeschichte erklärt zu einem Teil die Aversion, die unorthodoxe französische Linke im 20. Jahrhundert gegen Hegel hegten – aber nicht, warum man im 21. Jahrhundert nahtlos daran anknüpft.

Diefenbachs Identifizierung von hegelianischem Marxismus und autoritärem Kommunismus ist reichlich geschichtsvergessen: Die von den hegelianischen Marxschen Frühschriften inspirierte Kritik, die Autoren wie Merleau-Ponty oder Lefebvre am Sowjetmarxismus und der extrem orthodoxen Linie der KPF geübt haben, wird im Buch nicht erwähnt, jedoch der orthodoxe Parteimarxist Althusser zum Kritiker des autoritären Kommunismus verklärt (vgl. zur Geschichte des französischen Marxismus und Kommunismus Schoch 1980). So verzichtet Diefenbach darauf, Althusser's Marxlektüre in die Geschichte des Marxismus einzuordnen. Dass er sich 1965 auf Spinoza beziehe, sei „umso bemerkenswerter, da die Spinozaforschung in der philosophischen Öffentlichkeit Frankreichs [...] bis weit in die 1960er Jahre hinein ein unbearbeitetes Feld geblieben war“ (14). Weniger überraschend scheint dieser Rückgriff allerdings, wenn man die lange Tradition spinozistischer Marxdeutungen der II. Internationale und in der Sowjetunion berücksichtigt (Schoch 1980: 270–290). Bruno Schoch, dessen Studie über den französischen Marxismus Diefenbach nirgends erwähnt, erklärt die sowjetische Spinozabegeisterung – nicht nur seine Werke wurden viel gelesen, auch sein 250. Todestag 1927 und sein 300. Geburtstag 1932 wurden in der ganzen Sowjetunion gefeiert (ebd.: 284) – mit einer Kongruenz von Autoritarismus und Antisubjektivismus: „Was Marx an Hegels Idealismus so geschätzt hat, die ‚tätige Seite‘ der Subjektivität, bleibt im Sowjetmarxismus wie in der sowjetischen Gesellschaft ein ungelöstes Problem“ (ebd.: 290).

Nach Schoch seien nichthegelianische Marxdeutungen unfähig, Subjekt und Gesellschaft zu vermitteln, weswegen sie zwischen Fichteschen und spinozistischen Positionen hin und her pendelten (ebd.: 127, 270). Der autoritäre Zug Althusser ergäbe sich besonders daraus, dass seine Theorie gleichzeitig die Massensubjekte erniedrige und den Theoretiker voluntaristisch aufwerte, weil er zwischen erster und zweiter Erkenntnisart nicht vermitteln könne, also keine Möglichkeit kenne, vom Imaginären zu den Gemeinbegriffen zu kommen. Während die Althusser'schen Massen in ihren Imaginationen gefangen blieben und der Ideologie bedürften, könne einzig der Parteitheoretiker die wahren sozialen Gesetze durchschauen. Für Schoch folgt das logisch aus Spinozas Erkenntnislehre (ebd.: 197–208, 259–269). Diefenbach hingegen kann minutiös zeigen, dass man mit Spinoza sehr wohl immanente Übergänge zwischen den Erkenntnisarten denken kann, also – anders als Schoch suggeriert – keinen ausnahmetheoretischen Sprung in die zweite Erkenntnisgattung annehmen muss (136–151, 202–220). Die höheren Erkenntnisgattungen seien nicht notwendig das Privileg einer Partei-Elite, sondern könnten auch Ausdruck von Demokratisierung sein:

Anders als bei Platon findet sich bei Spinoza keine Zuweisung von sozialen Plätzen und Funktionen, mit der die Unterscheidung von Sinnlichem und Intelligiblem im Feld der Politik reproduziert worden ist. Die Menge ist in diesem Sinne eine potenziell entklassifizierende Klasse, die Klassenverhältnisse abzuschaffen in der Lage ist. Ihr Denken ist jeweils so vollkommen wie die institutionellen und politischen Verhältnisse, in deren Rahmen sie es erprobt. (340)

Die Frage ist: Gelingt es Diefenbach darüber hinaus eine nicht-autoritäre spinozistische Politik entwerfen?

Wird Spinoza Kommunist gewesen sein?

Eine Alternative zu Althusser und den Lacanianismen sieht Diefenbach in Deleuze. Seine Spinozarezeption liefere das „Modell einer Heterogenese unendlicher Mannigfaltigkeit“ (527), mit dem Unterschiede „nicht ausnahmerechtlich als Abgründe oder Leerstellen im Sein, sondern als Spannungs- oder Potenzialitätsdifferenzen konzipiert“ (528) werden könnten. Diese würden dann nicht als „Differenz der Zwei (Widerspruch), sondern der Vielen (Differenziation)“ (ebd.) theoretisiert. Was bedeutet das? Eine einfache Analogie liefern die Farben (546–548): Man kann beispielsweise Gelb und Blau als zwei diskrete Zustände einer Fläche betrachten, zwischen denen ein Widerspruchsverhältnis existiert, sodass die Fläche entweder Gelb oder Blau sein kann, aber nicht beides. Oder aber man betrachtet sie als Differenziationen

gradueller Übergänge auf dem Farbspektrum, sodass sich gelbe und blaue Farbtöne bis hin zu ihrer Ununterscheidbarkeit, nämlich grünen Tönen annähern können – oder alle Farben Zusammen im Weiß, der quasi-spinozistischen Substanz der Farbenlehre, aufgehen. Übertragen auf die Politik fokussiere ein solches Denken nicht mehr „die Null- und Höhepunkte“ (576) sozialer Ordnung oder die Gegenüberstellung von reaktionärer und progressiver Politik, sondern die graduellen Übergänge, „die Wendepunkte zwischen Emanzipation und Ressentiment“ (580).

So sympathisch Diefenbachs politische Stoßrichtung auch ist, wirkt sie dabei doch hauptsächlich verbalradikal. Es geht ihr mit Spinoza um die „absolute Demokratie, die Marx als Kommunismus bezeichnet“ (580f.) und klar sei, dass „die Transformation der Gesellschaft Bürgerkrieg, Klassenkampf und gewalttätigen Umsturz erfordert“ (579):

In anderen Worten, sie [die Konstitution von Massenintellektualität] kann nur das Resultat eines Kampfes sein, in dem die Regierungsgewalt in die Hände der Vielen übergeht und die Evakuierung der Massen vom Schauplatz institutierter Politik (wie vorläufig auch immer) beendet wird. (580)

Aber auf die linke Gretchenfrage – Was tun? – antwortet sie fast schon resigniert inhaltslos: Politik erweise sich mit Spinoza „als Übung in der Differenzierung sozialer Praktiken und ihrer Wechselwirkungen“ (ebd.) oder mit Deleuze und Guattari als „eine Pragmatik, die statt auf programmatische Ziele auf programmatische Handlungen bezogen ist“ (572). Man kann das als Mahnung zur Vorsicht lesen. Oder es so verstehen, dass Diefenbachs antifinalistisches Politikverständnis bzw. ihre „Politiktheorie zweiter Ordnung“ (579) nicht mehr über Zwecke, sondern nur noch über Mittel nachdenkt. Walter Benjamin unterscheidet Naturrecht und positives Recht hinsichtlich ihrer normativen Maßstäbe: „Kann das Naturrecht jedes bestehende Recht nur beurteilen in der Kritik seiner Zwecke, so das positive jedes werdende nur in der Kritik seiner Mittel“ (Benjamin 1991, S. 180). Insgesamt drängt sich der Eindruck auf, dass Diefenbach ganz ähnlich zwischen (naturrechtlicher) Hobbescher und (positiver) Spinozistischer Philosophie unterscheidet und die Kritik der Zwecke als autoritäre Entscheidung versteht, gegen die sie ihren spinozistischen Postmarxismus als bessere demokratische Verfahrenslehre propagiert. Als dritte Alternative politischen Denkens hat Walter Benjamin die Philosophie der Geschichte eingeführt, „weil die Idee ihres Ausgangs allein eine kritische, scheidende und entscheidende Einstellung auf ihre zeitlichen Data ermöglicht“ (ebd., S. 202). Ein solcher geschichtsphilosophischer Blick klingt auch bei Diefenbach an, wenn sie vom Kommunismus oder der Zukünf-

tigkeit Spinozas spricht, wird aber von ihrem Antihegelianismus verdrängt. Konsequenter identifiziert sie dann auch Benjamins *Kritik der Gewalt* mit Lenins Gewaltpolitik (519). Nur ist fraglich, ob sich der Begriff des Kommunismus ohne finalistische Geschichtsphilosophie überhaupt sinnvoll denken lässt. Der Verzicht darauf verträgt sich immerhin gut mit Diefenbachs Schweigen über die historischen Konstellationen, auf die Althusser & Co. oder auch sie selbst reagieren, was in krassem Missverhältnis zu ihren langen Abhandlungen über französische Ideengeschichte und die politische Ökonomie Hollands im 17. Jahrhundert steht. Wenn die heutige Linke dazu verdammt scheint, einem Prozess ohne Subjekt zuzuschauen und auf eine „günstige Gelegenheit“ (580) zu warten, so tragen die Ausblendung der eigenen historischen Situation und der hermetische Jargon jedenfalls eher zur Verdrängung und Schönrederei als zum kritischen Bewusstsein dieser Perspektivlosigkeit bei.

Literatur

- Benjamin, Walter: Zur Kritik der Gewalt. In Tiedemann, Rolf/Schweppen-
häuser, Hermann (Hg.): *Gesammelte Schriften II.1: Aufsätze, Essays, Vorträge*.
Frankfurt am Main: Suhrkamp (1991), 179–203.
- Burmann, Anders: A Lacanian Hegelianism: Slavoj Žižek’s (Mis-)Reading of
Hegel. In Bartonek, Anders/Burman, Anders (Eds.): *Hegelian Marxism.
The Uses of Hegel’s Philosophy in Marxist Theory from Georg Lukács to Slavoj
Žižek*. Stockholm: Södertörn (2018), 185–198.
- Egger, Lukas: Der „schreckliche erste Abschnitt“. Zu Louis Althusser’s Kritik
an der marxischen Werttheorie. In *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozial-
wissenschaft*, 47.188 (2017), 435–452.
- Elbe, Ingo: *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit
1965*. 2., korrigierte Auflage. Berlin: Akademie, 2010.
- Rockmore, Tom: Hegel in France. In de Laurentiis, Allegra/Edwards, Jeffrey
(Eds.): *The Bloomsbury Companion to Hegel*. London/New Delhi/New
York/Sydney: Bloomsbury (2013), 321–328.
- Schoch, Bruno: *Marxismus in Frankreich seit 1945*. Frankfurt am Main/New
York: Campus, 1980.