

## **Anmerkungen über die Entwicklung des Denkens beim späten Althusser**

**von Antonio Negri<sup>1</sup>**

### **„Etwas ist zerbrochen“**

Auf dem 1977 in Venedig gehaltenen Kongreß von Il Manifesto eröffnete Althusser seine Rede mit der folgenden Beobachtung: „Etwas ist zerbrochen“<sup>2</sup>. Jedoch war er nicht der Meinung (tatsächlich schloß er die Möglichkeit aus), daß dieser Bruch einzig und allein auf die Analyse der Auswirkungen des Stalinismus oder auf die ungeheuerliche Vervielfachung dieser Effekte seit den 30er Jahren innerhalb der internationalen Arbeiterbewegung zurückgeführt werden könnte. Die stalinistische Hinterlassenschaft ist offenkundig, tragisch und gewaltig: 1986 definierte Althusser den Stalinismus als die Gestalt, die der Imperialismus für die Ausbeutung der sozialistischen Weltbevölkerung „vorgefunden“ hatte (Althusser 1986c). Die Spannung, die 1986 zu dieser Abrechnung führen würde, war schon in seiner Rede von 1977 völlig präsent (Althusser 1992, 217). Aber genau aus diesem Grund ist es nicht möglich, die „augenblickliche Krise“, „der Zusammenbruch“, einfach auf den Stalinismus zu reduzieren. Das Problem der wiederkehrenden Krise der Arbeiterbewegung geht viel tiefer: es bezieht sich auf die Natur dieser Bewegung selbst, die aus Kämpfen, Widersprüchen und Krisen „zusammengesetzt“ ist. Das Problem stellt nicht die Krise, sondern der Bruch dar, das heißt die Tatsache, daß diese Krise keine konstruktiven, sondern nur destruktive Auswirkungen hervorbringt. Deswegen muß sich die theoretische Analyse über die Verurteilung des Stalinismus hinaus auf die schöpferischen Prozesse kommunistischen Denkens beziehen, auf die kreative und konstruktive Rolle, die die Krise in ihm spielt.

Um das Problem zu diskutieren, müssen wir einige zentrale Punkte des Marxschen Diskurses in den Blick nehmen - insbesondere die Theorie des Mehrwerts und der Ausbeutung und zweitens, die Theorie des Staates und des dialektischen Verhältnisses zwischen ökonomischem und politischem Kampf. Im ersten Fall behauptet Althusser, daß Marx eine im wesentlichen „quantitative“ Mehrwerttheorie entwarf, die auf diese Weise politische Konsequenzen nach sich zog, die für das Verständnis und die Kritik der Ausbeutung, der Funktionsweise von Ideologie und der Komplexität der kapitalistischen Subsumtion der Gesellschaft völlig unangemessen waren. Im zweiten Fall weist die Marxsche Theorie (und

noch gravierender die von Lenin) entschiedene Mängel auf - natürlich nicht in dem Sinne, wie die Eurokommunisten oder die diversen Bobbios zu dieser Zeit zu sprechen pflegten, nämlich als die Unmöglichkeit, die Elemente einer Kritik des bürgerlichen Staates in die Ausgestaltung des sozialdemokratischen Staates einzubringen. Im Gegensatz dazu hält Althusser daran fest, daß die Krise der Marxschen und Leninschen Lehre über den Staat in der Tatsache besteht, daß die radikale Kritik des bürgerlichen Staates weder mit der Aussicht darauf, die MACHT in der Praxis der Massen zu rekonstruieren, noch mit einer vorbeugenden Kritik an den Abweichungen der Diktatur des Proletariats oder mit einer produktiven Hypothese über gestaltgebende Massenpraktiken, die sich selbst zwischen der Zerstörung des Staates und der dem Aufbau einer anderen sozialen Ordnung erstreckt, verbunden wird. Im Hinblick auf diese Punkte bei den Klassikern des Marxismus erscheint die Krise verständlich.

Dennoch ist in diesen Momenten sogar die Krise funktional für die Vorstellung. Eine quantitative Vorstellung der Ausbeutung erlaubt den Zusammenschluß großer Massen für den revolutionären Kampf um Löhne; eine destruktive Vorstellung des Staates gestattet das Aufleben revoltierender Prozesse. Das ist nicht länger der Fall. Heute „ist etwas zerbrochen“, oder eher, es fehlt die Möglichkeit, die Krise positiv zu nutzen. Warum? Weil ein Element, das „anders“ ist, „aleatorisch“, ein Ding, das „außerhalb“, „dahinter“ ist, „etwas Unerwartetes“, massiv eingegriffen hat. Die marxistische Philosophie sozialer Praxis muß sich diesem Einbruch der Realität in ihren begrifflichen Apparat stellen.<sup>3</sup> Jetzt muß sie ihre Werkzeuge instandsetzen, um wieder am Kampf teilzunehmen. Aber was stellt dieses neue Element, aleatorisch, aber absolut real, dar, das die Kontinuität philosophischer Praxis durchschneidet? Wir können es noch nicht benennen; wir wissen nur, daß sich die Richtung der Krise umgekehrt hat: war sie früher funktional für die Revolution, ist aus ihr nun die Negation ihrer Möglichkeit geworden. Wie? Warum? Der Philosoph kann sich nicht an die Stelle der Wirklichkeit setzen: die Wirklichkeit spricht und der Philosoph interpretiert sie durch die Analyse der Praktiken. Warum dann die Richtungsänderung der Krise? Zu dieser Zeit gab Althusser auf diese radikale Fragestellung keine Antwort. War das vielleicht ein Fall von politischem Opportunismus, weil die Antwort nur aus der organisierten Arbeiterbewegung heraus gegeben werden konnte? Nein, denn 1977 war sich Althusser schon der Unfähigkeit der verschiedenen kommunistischen Parteien bewußt, die Frage zu beantworten. Der Artikel von 1978 in *Le Monde*, der sich mit den politischen Praktiken der französischen kommunistischen Partei und ihrer strukturellen Unfähigkeit befaßte, sich wieder der Kritik des Realen zu öffnen, war bereits implizit (Althusser 1978a).

Ebensowenig hegte Althusser Illusionen über die linksradikale Bewegung: zu lange war es ihr mißlungen, eine subversive und radikal erneuernde Bewegung darzustellen, da sie weder die Stärke noch eine ausreichend artikulierte Ideologie besaß, mit der man unmittelbar nach der durch die kommunistische Partei organisierten Erpressung der Arbeiterorganisation dieser Erpressung hätte widerstehen können. (Althusser 1986c; 1992, 231, 233)<sup>4</sup> Jetzt war es zu spät. Es war daher in einer Situation eines Vakuums der Praxis und - folgerichtig - eines theoretischen Vakuums, daß die Frage nach dem Was des Bruchs gestellt werden mußte. Deswegen konstituiert die Antwort auf den Bruch und die Definition des aleatorischen Elements, das ihn hervorrief, den roten Faden einer neuen extremen philosophischen Frage. Eine letzte Bemerkung zu diesem extremen Radikalismus der Frage: hier enthüllt Althusser's Denken einmal mehr seinen wesentlichen Charakter als symptomatisches Denken, unzeitgemäße Analyse und Entwicklung durch qualitative Sprünge. Diskontinuität und Unzeitgemäßheit sind die Seele theoretischer Praxis, genauso wie die Krise den Schlüssel zu der Entwicklung des Realen darstellt. Wenn uns also bis heute eine überzeugende Antwort zu der gestellten Frage fehlt, ist nichtsdestoweniger die Methodologie auf den Radikalismus der realen - und folgerichtig theoretischen - Transformation vorbereitet. Wie Benjaminisch dieser Althusser ist!

### **Die Einsamkeit von Machiavelli**

Die Tatsache, daß die Krise die Realität der Weltrevolution in Frage stellt, beseitigt deshalb nicht die Notwendigkeit theoretischer Praxis. Die Krise bleibt die Voraussetzung kritischen Denkens, weil sie immer wieder zum Motor der revolutionären Bewegung werden kann. Doch „etwas ist zerbrochen“ - nicht nur im Realen, sondern auch in uns selbst, in der Philosophie als einer Tätigkeit, die wir ausführen und zwischen Praxis und Theorie organisieren. Wir werden nun in Einsamkeit fortfahren müssen, die Theorie und das Projekt der Praxis hervorzubringen. Seit 1978 hat Althusser wieder begonnen - sich selbst wiederholend, noch einmal Analysen und Begriffe ausarbeitend - über Machiavelli zu arbeiten (Althusser 1962-63).

Machiavelli, der Politiker und der Philosoph, immer der einsame Mensch. Zunächst betrachtet Althusser Machiavelli als einen Politiker; später tendiert die Analyse dahin, dessen philosophische Seite herzuheben. Dieses neue Stadium der Forschung begann 1978 mit einer Konferenz am *Institut des Etudes Politiques* zu „Die Einsamkeit von Machiavelli“ (Althusser 1990). Das Prinzip, das die Analyse leitet, ist die Entdeckung eines Paradoxons:

„Das Neue in der völligen Abwesenheit seiner Bedingungen zu denken.“ Das ist Machiavelli: seine politische Entscheidung ist die Entscheidung für ein Terrain; sie ist eine unzeitgemäße Singularität, ein Denken der MACHT, das insofern rätselhaft wird, als es nicht in der Lage ist, in der Praxis diejenigen Probleme zu lösen, die aus seiner Anteilnahme am politischen Lebens eines Landes entstehen. Indem er die traditionellen Analysen vom Denken Machiavellis zusammenfaßt, die auf De Sanctis und Gramsci zurückgehen, präsentiert Althusser ihn uns als einen Denker der italienischen Einheit *ante litteram*, als einen Theoretiker einer neuen staatlichen Einheit, die befreit von den feudalen Umklammerungen befreit sein wird, die die alten Strukturen fürstlicher und republikanischer Macht kennzeichneten, einen Staat, der fortdauern und sich ausdehnen könnte. Doch das ist nicht der wesentliche Punkt. Nachdem er die traditionelle Interpretation von Machiavelli wiederhergestellt hat, stellt Althusser sie eigentlich auf den Kopf: es ist nicht mehr das Projekt, das zählt, sondern eher der Radikalismus, der in Machiavellis Denken zum Ausdruck gelangt, wenn es mit der Unmöglichkeit der Verwirklichung des Projekts kollidiert: daher das Denken des Neuen in Abwesenheit von allen Bedingungen. Oder besser: in der Abwesenheit aller Bedingungen der Möglichkeit - weil der Wunsch nach einer staatlichen Vereinigung und einem neuen Fürsten in den Massen ontologisch anwesend ist und weil der konstitutive Prozess sowohl der revolutionären Phantasie als auch der Praxis organisatorischer Zusammenführung ständig im Denken präsent ist. Trotzdem bricht all dies nicht mit den realen historischen Bedingungen; es eröffnet kein verfassungsgebendes Projekt jenseits der Schwierigkeiten, die die internationale Situation auf das Italien der Spätrenaissance ausübt.

Das wissenschaftliche Denken von Machiavelli, obwohl es durch eine konstitutive Macht ohnegleichen belebt wird, ist deshalb hier gezwungen, sich in der Abgeschlossenheit zu bestimmen - aber Abgeschlossenheit und Einsamkeit werden jenes Maximum an Radikalismus hervorbringen, das der aleatorischen Qualität des Werdens, der Historizität, durch das Denken vor einem vollkommen ateleologischen Horizont gegeben wird. Dann ist es nicht die Figur des „Löwen“, die Machiavellis Denken charakterisiert, seine realistische Verehrung von Kraft, sondern die des „Fuchses“ - der Skandal, sich anzumaßen, eine Revolution in der Abwesenheit von all ihren Bedingungen aufzuführen, und die Provokation, immer eine revolutionäre Wahrheit zu erzählen, die hinsichtlich der gegebenen Bedingungen unannehmbar erscheint. Der „Fuchs“ stellt die verbotene und genötigte Wahrheit dar: das heißt, er ist die Verletzung der Unmöglichkeit und gleichzeitig die unaufhörliche theoretische Bestimmung des Möglichen. Durch das Aufbrechen der historischen Kontinuität wird Einsamkeit deshalb zur schöpferischen Unzeitgemäßheit. Der strukturelle Rahmen von

Althusser's vorhergehender theoretischer Analyse wird vollkommen umgekehrt: Theorie weist auf keine Übereinstimmungen und Konsequenzen in einer strukturellen und systematischen Weise hin; im Gegenteil zeigt sie Brüche und Paradoxe, Mängel und Momente der Krise auf.

Die Lektüre von Machiavelli fängt an, sich von der kanonischen Interpretation Gramscis zu unterscheiden, von der aus sie ihre ersten Schritte unternommen hatte, was bedeutet, daß Gramsci und Machiavelli hier nicht mehr als Gründer einer Partei präsentiert werden, sondern als Entdecker der Hypothese von einer aleatorischen Natur, von dem unzeitgemäßen Verhältnis zwischen dem Radikalismus des Projekts der Befreiung und dem Mangel, der in der Abwesenheit seiner Bedingungen besteht. In dem unveröffentlichten Teil der Konferenz von 1978<sup>5</sup> spielt Althusser auf die „Überraschungen“ und „unmöglichen Begegnungen“ an, die diese Lektüre von Machiavelli - wenn ausgearbeitet - auslösen könnte. Sie wäre für den Aufbau eines Bildes von Machiavelli als Philosophen von Belang, „den größten aller Zeiten“, der Spinoza und Heidegger und Freud und Derrida vorwegnahm und andeutete. Bald würden Nietzsche und Deleuze hinzugefügt werden. Warum? Weil hier zum ersten Mal in der Geschichte revolutionären Denkens Historizität als ein konstitutiver Standpunkt beschrieben wird, voller Verzweiflung aufgrund des Scheiterns und entleert von jeder Vorwegnahme, die nicht dem Begehren entspricht - die Universalität eines aleatorischen Begehrens.

Einige Jahre später, während er *Die Zukunft hat Zeit* (1993) schrieb, kehrte Althusser zu Machiavelli zurück. Dieser Text, wie ein anderer über Spinoza, wurde nicht in seiner Autobiographie veröffentlicht. Althusser beabsichtigte, sie in einem separaten „Büchlein“ („*libretto*“) über diese Autoren unterzubringen. (1992, 233) In diesen unveröffentlichten Abhandlungen wird die früher vorweggenommene Loslösung von Gramscis Machiavelli-Interpretation in vollem Umfang ausgeführt. Die „Überraschungen“ und die „unmöglichen Begegnungen“ werden zustande gebracht. Die Trennung von Gramscis „kindischen Utopien“ ist vollkommen. Andererseits nimmt das Denken des „Fuchses“ eine neue Konsistenz an, weil „ein Fuchs zu sein“ - als eine Bedingung, um ein „Löwe“ zu sein - nun bedeutet, mehr mit der Macht des Körpers, der Körper und der Vielfalt (Multitude) als mit der MACHT und dem „Politischen“ befaßt zu sein. „Die MACHT“ und „das Politische“ erscheinen als der Mangel aller Bestimmungen, die nicht auf Gewalt basieren und damit als das Gegenteil einer Macht, die in den Volksmassen steckt, im Sozialen, in den mikrophysikalischen Artikulationen von Körpern und Widerständen. Trotzdem wird die Bezugnahme auf Foucault und Deleuze auf einem ontologisch anderen Feld entwickelt: Althusser ist weder ausschließlich an der Unzeitgemäßheit und Diskontinuität sozialer Macht noch ausschließlich an der mikrophysikalischen oder rhizomatischen Streuung von Widerständen interessiert; er ist an

der Enthüllung dieser Vielzahl als Zeichen von vielfachen ontologischen Fluchtlinien interessiert, von Subjektivitäten, die in der Beständigkeit einer kommunistischen Neigung gegründet sind. Machiavellis Unzeitgemäßheit - der Mangel an Bedingungen, über den das Begehren auf sich selbst trifft, und die Abwesenheit von positiven Bestimmungen - all dies hing gestern von der Irreversibilität der ontologischen Definition des Begehrens ab. Heute stützt sie sich auf die Definition eines nicht zu unterdrückenden Kommunismus.

Machiavelli, der Kommunist? Nicht wirklich - trotzdem ist Machiavelli der Denker einer Praxis, die das Begehren nach Macht auf die Fülle einer positiven Ontologie und auf das Nichts historischer Bedingungen gründet. Es ist offenkundig, daß die problematische Natur der laufenden Krise hier, an ihrer Basis, die Notwendigkeit für eine neue Definition des Kommunismus als eines unumstößlichen Horizonts menschlichen Handelns und theoretischer Praxis erfährt.

### **Ränder, Zwischenräume**

Was bedeutet es, eine revolutionäre Praxis „in der Abwesenheit aller Möglichkeiten“ zu entwickeln? Was bedeutet es, das Neue innerhalb des Mangels jedweder Bedingung zu denken? Zuerst bedeutet es, den traditionellen Standpunkt der Philosophie umzukehren, das heißt die Anmaßung, das Reale zu denken. (Althusser 1992, 207ff.) An dieser Stelle besteht Althusser's Zurückweisung der Epistemologie ausschließlich in der Wiederaufnahme und erneuten Bekräftigung einer Haltung, die sich an der Basis „theoretischer Praxis“ ansiedelt. Trotzdem verstärkt sich hier diese Zurückweisung der Epistemologie und aller idealistischen Erkenntnistheorien und erreicht eine neue Intensität, weil nun verlangt wird, „mit dem Körper zu denken“. Das Problem besteht deshalb nicht nur darin, den Idealismus, sondern auch jede Form des Materialismus abzulehnen, der keinen nominalistischen Standpunkt sowie die Körperlichkeit der Bindung an „Wahrheit“ als *index et sigillum sui* voraussetzt. Zweitens bedeutet die in Angriff genommene Aufgabe, das Neue innerhalb des Mangels jeder Bedingung zu denken, mit dem Körper zu denken. Deshalb bedeutet es, eine theoretische Praxis zu bejahen, in der Körper und Geist (*corpus et mens*) ein und dasselbe sind, ein unmittelbares Bollwerk gegen jede spekulative Praxis. Es geschieht zwischen Machiavelli und Spinoza, daß sich der *Königsweg* des Materialismus selbst geltend macht, der Weg, den Marx später selbst ebenfalls einschlagen wird.

Wir haben bereits Machiavelli diskutiert, seine Vorstellung von Politik und seine radikale Aufmerksamkeit auf die aleatorische Faktizität jeder Situation. An dieser Stelle ist es

Spinoza<sup>6</sup>, der uns weiterhelfen kann, nicht nur mit seiner Demystifizierung der Theologie (die ihn zum Schöpfer der modernen Ideologietheorie macht) oder mit seiner Wiederaufnahme und erneuten Bekräftigung des Nominalismus (der damit der Epistemologie jeden Anspruch darauf entzieht, Teil der Philosophie zu sein), sondern vor allem mit seiner spezifischen Theorie des Körpers und der unmittelbar gelebten Welt. In Althusser's früheren Werken erscheint Spinoza vor allem als der Gründer eines strukturalistischen materiellen Horizonts, als der grundlegende Repräsentant der Theorie des *Prozesses ohne Subjekt*. (Althusser 1965, 2: 50, 171) Hier vertieft sich die Interpretation von Spinoza und Althusser's Antihumanismus, eng Spinoza's Gedanken folgend, verdichtet sich und wird dynamisch. In Spinoza's Theorie des Körpers findet Althusser diese Einheit des Projekts von Körper und Seele, diese Macht ohne Bedingungen und diese erstaunliche Vorwegnahme einer positiven „Libido“, die uns dazu führt, an der Welt teilzunehmen, in der die Beziehung zwischen Individualität und Universalität innerhalb der theoretischen Praxis gegeben ist.

Durch die Unterstützung dieses Standpunktes eröffnet Althusser eine breite Diskussion über die „Erkenntnis der dritten Art“ bei Spinoza. Aus der Sichtweise spinozistischer Philologie ist diese Interpretation wahrscheinlich fragwürdig und in jedem Fall klärt sie dieses eher mysteriöse Konzept nicht völlig auf. Trotzdem erhellt die Interpretation in aller Deutlichkeit Althusser's Vorstellung eines „Denkens durch den Körper“: eine Art und Weise des Denkens, das in dem Erfassen der Realität den höchsten Grad der Macht der Subjektivität vor dem Horizont einer nominellen, doch tendenziell realen Universalität entfaltet; das ständig eine Grenze hervorbringt, auf dem das reale und konkrete Sein und das abstrakte Nicht-Sein aufeinandertreffen, in einer Nähe und einer Distanz, die ständig neu rekonstruiert werden. Es ist wieder die „Methodologie des Fuchses“, die wir hier in Aktion erleben, in der spinozistischen „Erkenntnis der dritten Art“ - bei Althusser wird die spinozistische „Liebe“ praktisch und die Weisheit Gottes (*intellectualis Dei*) zur Verschiebung der Schwelle des Begehrens, zur Universalität, die wir in der Praxis erfassen und tendenziell verwirklichen.

Doch laßt uns zum Realen zurückkehren, also zu Marx. Wie geht diese neue Lektüre des abstrakt-konkret Dynamischen mit der theoretischen Analyse des revolutionären Projekts zusammen? Was wird aus dem Verhältnis - von Marx beschrieben (und fortgesetzt von Althusser als dem Autor von *Das Kapital lesen* und vor allem als dem Autor des ISA-Aufsatzes) - zwischen der Singularität der lebendigen Arbeit und der Herrschaft des abstrakten Kapitals und des Staates? Das Verhältnis, das zu anderen Zeiten als das von gegenseitiger Beeinflussung angesehen wurde, kann heutzutage nicht mehr auf diese Weise betrachtet werden: „Jetzt haben sich die Dinge stark geändert.“ Was ist tatsächlich passiert?

Eingetreten ist, daß die Ideologie ihre Herrschaft über das Ganze des Realen gewaltig ausgedehnt hat. In hohem Maße vermengt sich das Reale mit Ideologie. Brachten die Ideologischen Staatsapparate (ISAs) noch eine Herrschaft hervor, die in ihnen vermittels der unterschiedlichen Institutionen auf mechanische Weise vereinheitlicht wurde, vermischt sich diese Herrschaft heute mit dem ganzen sozialen Prozeß. Wir können sagen, daß die Welt unter das Kapital subsumiert wurde. In diesem Fall folgt Althusser - ohne explite Bezugnahme - den Vorstellungen seines Schülers und Freundes Foucault. Doch wie für Foucault, so geht auch für Althusser diese postmoderne Ausdehnung der Macht der ISAs, diese weitere Überdeterminierung von Herrschaft, die ihre Vereinheitlichung bewirkt, nicht ohne Widerstand vonstatten: Widerstand des Körpers, Widerstand von Körpern. Aber wo und wie innerhalb der Logik totaler Subsumtion der Gesellschaft unter das Kapital? Innerhalb einer Fabrik, wo jede allgemeine Alternative zerbrochen wurde („Sozialismus ist Scheiße“)? Es sind die Körper, das unmittelbar Gelebte, auf das sich das Denken wie bei Spinoza richten muß, wo die Körper sich selbst in den Zwischenräumen kapitalistischer Herrschaft organisieren, in denen gemeinschaftliche Beziehungen leben (wie in der Vergangenheit, während der ursprünglichen Kapitalakkumulation), wo die Widerstände Zonen hervorbringen, in denen die „Marktbeziehungen nicht herrschen“ (Althusser 1992, 217-218)<sup>7</sup> Wieder ist es das ontologische Gefüge des Kommunismus, das sich gegen die Totalität der Herrschaft selbst überprüft, widersetzt und erneuert.

Kommunismus stellt sich heute nicht als Projekt, sondern als Widerstand, als Gegenmacht und als Singularität dar. Dergestalt geht er im Zentrum des Systems („Inseln von Kommunismus“, „Zwischenräume“, einzelne Interpretationen der epikureischen „clinamen“ im Namen von Widerstandsgruppen) oder an den Rändern des Systems vor sich, wo der Totalitarismus der kapitalistischen Subsumtion des Sozialen noch nicht angelangt ist. Gegen den Staat, das Kapital und die Parteien ist es notwendig, sich auf Massenbewegungen zu verlassen, auf die schöpferische Weise, auf die sie sich selbst bemerkbar machen (Koordination ohne hierarchische Herrschaft) - nur sie allein können Befreiung hervorbringen und insulare Widerstände und machtvolle Randbereiche gegen die Logik der Herrschaft vereinen. Hier löst sich Althusser erneut von Gramsci und den Teilen seiner Theorie, der sich der Dritten Internationalen verdankt. So behauptet Althusser, daß wir keinen „Pessimismus der Vernunft“ und keinen „Optimismus des Willens“ benötigen, um auf diesem Terrain handlungsfähig zu sein; Voluntarismus zahlt sich nicht aus. Im Gegenteil brauchen wir einen „Optimismus der Vernunft“ als Intelligenz des notwendigen Widerstandes und jenes unvermeidbaren Antagonismus, der auf diesem „Holzweg der Holzwege“ wieder entstehen



wird, auf diesem „Weg der Wege, der nirgendwohin führt“, dem wir nichtsdestotrotz ohne Plan folgen wollen, „auf den fahrenden Zug springend“ und immer nach dem Territorium des unbekanntem Seins aufbrechend.

### **Althusser's *Kehre*\***

Es gibt einen Moment beim späten Althusser - vor der Lebenskrise, die ihn in eine relative Isolation führte - in dem sich ein Wendepunkt seines Denkens ereignet. Wie in jeder philosophischen Kehre verflochten sich Elemente der Kontinuität und der Innovation, jedoch erreichen die letzteren ein Übergewicht. Heutzutage ist die Kontinuität des Denkens Althusser's - selbst in seinen Veränderungen - nachprüfbar, vor allem wenn man seine Methodologie betrachtet; im Grunde setzt er die Entwicklung einer symptomatischen Lektüre (Vincent 1991) des Realen (von Texten und Ereignissen) fort, das heißt eine Lektüre, die sich nicht so sehr für Elemente, die logisch den Begriff oder das Ereignis konstituieren, sondern vor allem für jene Elemente interessiert, die ihre Ordnung durcheinanderbringen und schwächen. Die symptomatische Methode, auf Marx in *Das Kapital lesen* angewandt, weitet sich - und hierin liegt die Neuheit von Althusser's Forschung - auf die Analysen der Krise des Marxismus, der Katastrophe des real existierenden Sozialismus und vor allem der Kohärenz kapitalistischer Herrschaft aus, die sich wieder infolge des Übergangs zur realen Subsumtion der Gesellschaft unter das Kapital als Totalität ideologischer Kontrolle herstellt. Die Innovation besitzt ein enormes Ausmaß. Um ihre Bedeutung zusammenzufassen, sollte es ausreichend sein, darauf hinzuweisen, daß hier die Definition des Materialismus selbst modifiziert wurde. Ausgehend von der Fokussierung auf die Kritik der „Produktionsverhältnisse“ hat sich die Aufmerksamkeit nun auf den konstitutiven Prozess der neuen „Produktivkräfte“ verschoben - mit einigen wichtigen, entscheidenden Konsequenzen: erstens eine offene und - zweifellos - nicht mehr strukturelle und hermeneutische Betrachtung der Beziehungen, die sich zwischen den „Produktivkräften“ und den „Produktionsverhältnissen“ erstrecken; zweitens ein ständig wachsendes Insistieren auf den subjektiven Faktoren gesellschaftlicher Entwicklung, die gemäß einer „schizophrenen“ Logik der Fragmentierung des objektiven Prozesses in Betracht gezogen werden; drittens eine stärkere Betonung der Betrachtung des „Aleatorischen“, des Zufalls und der Ereignisse, die folgerichtig als offenstehende Möglichkeiten für das konstitutive Eingreifen von Subjektivität angesehen werden.

Es ist nicht nötig zu betonen, auch auf die Gefahr hin, ein wenig hart zu erscheinen, daß Althusser lange Zeit benötigte (und wahrscheinlich verpaßte er ein paar entscheidende historische Gelegenheiten), um zu akzeptieren, was ihm Rancière (immer ein Lieblingsschüler, laut dem, was Althussters Autobiographie aussagt) vor Beginn der 70er Jahre vorgeschlagen hat.<sup>8</sup> Es ist besser, auf die Reichweite des Übergangs zu bestehen: von einer methodologischen und hermeneutischen Vorstellung einer grobschlächtigen Theorie (die „symptomatische Lektüre“) zu einer ontologischen Vorstellung der Krise als Schlüssel für das Verständnis von historischen Prozessen und der Macht als Motor der Transformation des Realen. Macht, wie „das Politische“ bei Machiavelli, wie Spinozas *potentia* und wie Nietzsches *Wille zur Macht*\*. An dieser Stelle ist nicht mehr der Klassenkampf in der Theorie oder die theoretische Praxis in der Ideologie zentral. Vielmehr besteht dies alles noch, aber vor allem steht die Suche nach einer offenen Subjektivität im Vordergrund, die Theorie und Kampf gemeinsam konstruieren wird, das heißt nach einer Idee von Praxis, in der sich die Philosophie auflöst. Hier wird nun der Status der Philosophie als *Kampfplatz*\* vollkommen anerkannt.

Es ist unerläßlich, noch einen Moment bei der Wichtigkeit dieses Übergangs zu verweilen, um darauf zu insistieren, daß es sich hierbei nicht um einen Sprung ins Ungewisse, um eine willkürliche Entscheidung handelt. Kontinuitäten sind genauso wichtig wie Diskontinuitäten, auch wenn das Neue über den methodologischen Rahmen die Oberhand gewinnt. Tatsächlich wird die begriffliche Transformation - jenseits methodologischer Überlegungen, aber mit entscheidenden Konsequenzen für dieselbigen - auf die fortlaufende Vertiefung des Themas gestützt, das an anderer Stelle als das der ISAs zur Sprache kam. Althusser sieht dieses als einen seiner grundlegendsten Beiträge zur marxistischen Theorie an. Im Grunde wird hier das Verhältnis „Basis-Überbau“ endgültig auf den Kopf gestellt. Aber der Einheit des wiedergewonnenen Theorierahmens wird nicht ausreichend Geltung verschafft, wenn man nicht innerhalb desselbigen die Stabilisierung einer neuen historischen Situation zur Kenntnis nimmt. Althusser liefert hier in seiner Terminologie aufgrund der Logik eines Prozesses, dessen monströsen Entwicklungen er folgte, die Definition des „Postmodernen“ als die fortlaufende Ausdehnung und das sich ständig intensivierende Zusammenfließen der totalitären Funktionsweisen der ISAs. Über die Kontinuität und das Zusammenfließen findet deswegen ein qualitativer Einschnitt statt. Und wenn die alte Definition der ISAs die Bestimmung des Klassenkampfes in der Theorie erlaubte, führt jetzt der Klassenkampf - das heißt, der politische Kampf für Demokratie, für den Ausdruck der Macht der Massen - dazu, sich dem neuen Gegner und seiner aktuellen Ausgangslage zu stellen, die seiner

ideologischen Macht entspricht. Folglich ist es kein Trick, wenn wir uns auf die Subjektivität berufen; im Gegenteil stellt sie die Bestimmung des erforderlichen Terrains für eine antagonistische Antwort auf die kapitalistische Restrukturierung dar. Es ist hier offenkundig, daß der Diskurs - in völliger Übereinstimmung mit Althussers Definition der neuen Subjektivität - auf die neue Natur der Produktivkräfte, auf den immateriellen, abstrakten und kooperativen Charakter gesellschaftliche Arbeit übertragen werden kann. Es findet in der Tat genau hier statt, daß die neue Subjektivität Gestalt annimmt und daß sie die Möglichkeit besitzt, erneut ein revolutionäres Begehren einzubringen. Aber diese sozialen und politischen Dimensionen des Diskurses berührt Althusser nur von Zeit zu Zeit.<sup>9</sup>

Schließlich geschieht es an dieser Stelle, daß wir die Bedeutung dieser Idee, daß „etwas zerbrochen ist“, verstehen, von der aus die ganze Krise des Althusserschen Denkens ihren Anfang nahm. Zerbrochen ist die Möglichkeit des Kampfes von Angesicht zu Angesicht, weil der Kapitalismus die Grundlage der Differenz zwischen Staat und Gesellschaft bis zu dem Punkt eingeebnet hat, daß diese identisch geworden sind (dies ist ein weiterer Punkt, warum die Bezugnahme auf Gramsci nicht mehr möglich ist); weil aus dem Staat folgerichtig ein leerer Ort geworden ist und nur die Gesellschaft als ein Terrain in Erscheinung tritt, das sowohl von der MACHT vollkommen reabsorbiert worden ist, als auch vollkommen der Explosion des Aleatorischen ausgesetzt ist; weil hier Ausbeutung eher quer durch das Bewußtsein und die subjektiven Dimensionen sozialer Akteure als an den Klassengrenzen entlang verläuft; weil es demzufolge keinen Sinn mehr macht, von einem „Übergang“ zum Sozialismus zu sprechen. Die Kritik an dieser letzten Vorstellung erlaubt es uns, vielleicht besser als an jedem anderen Punkt, eine Klärung von Kontinuität und Differenz des Denkens Althussers während der *Kehre*\* vorzunehmen. Tatsächlich beinhaltet die Kritik der Vorstellung eines „Übergangs“ zum Sozialismus auch die Ablehnung jeder teleologischen Perspektive, die für Althussers Denken von Beginn seines philosophischen Unternehmens an charakteristisch war; und auf der anderen Seite entsteht - was neu in Althussers Denken ist - eine Vorstellung von dem „Übergang zu etwas anderem“, von dem revolutionären Prozeß, das heißt, als aleatorischer Übergang - sowohl plötzlich als auch sehr real - zum Kommunismus. Die von der theoretischen Praxis auferlegte tabula rasa gegenüber jedem Rest an Teleologie entspricht - der Lage angemessen - der neuen Situation der totalitären sozialen Herrschaft der Ideologie, in der uns die kapitalistische Entwicklung gefangenhält. Daran ist die letzte Möglichkeit des Sozialismus zerbrochen: nur der Kommunismus ist real. Hierin besteht die Bedeutung der *Kehre*\* in Althussers theoretischer Praxis.

## Aleatorischer Materialismus

Zwei große Traditionen treffen deshalb in der Geschichte philosophischen Denkens aufeinander, vorausgesetzt, daß Philosophie einen *Kampfplatz*\* darstellt. Doch diese zwei antagonistischen Traditionen sind nicht die des Idealismus und die des Materialismus. Sie bestehen aus der Tradition des „aleatorischen Materialismus“ und dem ganzen Rest. (Althusser 1988). Es gibt Formen des Materialismus, wie die vom Stalinismus sanktionierten, die ein Element der „geheiligten“ Tradition philosophischen Denkens vollständig konstituieren, das heißt, die Tradition, die die MACHT rechtfertigt und den Staat anpreist. Auf der anderen Seite kommt es vor, daß idealistische oder spiritualistische Philosophien fast an die „verdammte“ Tradition philosophischen Denkens heranreichen, das heißt, diejenige, die sich auf Macht gründet und die in der Lage ist, die praktische Kritik der Macht und der Ideologie zum Ausdruck zu bringen. Die beiden Traditionen, der aleatorische Materialismus und die idealistische Rechtfertigung der Macht, sind durch die ganze Geschichte westlichen Denkens hindurch aufeinander gestoßen - oft in wechselnder und rätselhafter Gestalt. Hier bestätigt Althusser, daß er in seiner ersten Erfahrung als ein marxistischer Philosoph einer idealistischen Abweichung (*Theoretizismus*) nachgegeben hat, um gegen das Elend desjenigen sozialistischen Denkens zu kämpfen, das durch den „Diamat“ repräsentiert wurde, während er selbst in den Grenzen der offiziellen Arbeiterbewegung verblieb. Aber heute haben sich die Zeiten geändert; diese theoretischen Strategien sind nicht mehr zu gebrauchen.

Auf jeden Fall beginnt es mit Machiavelli, daß diese lange Tradition, die von Epikur an Ketzerei und Kampf begünstigt hat, explizit zum Ausdruck kommt. Auf dieser Grundlage wird der ideologische Kampf in der Philosophie, den Natur- und Humanwissenschaften zugänglich. Mit Machiavelli wird der aleatorische Materialismus für die Moderne begründet; mit Spinoza wird er ausdrücklich zu einem allgemeinen Standpunkt, was die Natur, „den Menschen“ und die Geschichte anbetrifft. Ein grundlegendes Merkmal des aleatorischen Materialismus besteht in der Zerstörung jeglichen teleologischen Horizonts - deswegen die positive Behauptung einer Logik des Ereignisses. Diese Logik offenbart sich bei Machiavelli, wo die Vorstellung des Ereignisses und der Historizität nach dem Schema „Wenn ... dann ...“ festgelegt wird. Die Kausalität beugt sich der aleatorischen Natur der Oberfläche. Bei Spinoza verwirklicht sich die Kausalität vollkommen an der Oberfläche - ihre ganze interne Notwendigkeit wird beseitigt und jede Zielgerichtetheit außer Acht gelassen - aus dem einfachen Grund, daß ausschließlich die Wirkung die Ursache bestimmt. Doch lassen wir Althusser direkt sagen, was den aleatorischen Materialismus ausmacht und was seine

grundlegenden Bestimmungen sind. (1988, 1986b, „Postface à l'interview de Fernanda Navarro“ [o. J.], „Sur le matérialisme aléatoire“ [o. J.]) Wenn man über die Metaphern von Demokrit und Epikur hinausgeht und eine Metaphysik des Mangels, der Atome und des „Clinamen“ berücksichtigt, so definiert sich - erzählt uns Althusser - die Bedeutung der philosophischen Praxis in der Moderne (die sich trotzdem durch diese Metaphern inspirieren läßt) durch die radikalste Kritik der Dialektik, des Humanismus und des Historizismus. Dies ist die materialistische Philosophie, diejenige, die Marx inspirieren könnte, nachdem sein Werk selbst einer Kritik unterzogen worden ist; folglich die materialistische Philosophie, die sich selbst als eine theoretische Praxis organisiert, die auf dem Schlachtfeld zwischen den von der Philosophie repräsentierten Ideologien einen antidialektischen, antihumanistischen und antihistorizistischen Standpunkt unterstützt und erzwingt. Tatsächlich stellt die Dialektik nichts anderes als eine Figur des Idealismus und der Historizismus nichts anderes als eine Verkleidung des Relativismus dar; was den Humanismus betrifft, so ist er das Ergebnis bürgerlicher Kultur als solcher und muß aus diesem Grund zerstört werden.

Gegen diese Gegner ankämpfend, bietet uns der aleatorische Materialismus die Geschichte als konkrete Historizität an und bringt den „Menschen“ wieder ein - und zwar nicht als ein Subjekt der Geschichte, sondern als ein Subjekt in der Geschichte. Deshalb stellt der aleatorische Materialismus zuallererst einen „vollkommen nackten“ Materialismus dar, etwas, das nicht mehr als „eine letzte Instanz“, sondern als ein gegenwärtiger Horizont begriffen wird, und etwas, daß immer existiert, egal worin die Ordnung oder die Verschiebung der strukturell herrschenden Elemente bestehen könnte. Zweitens präsentiert sich der aleatorische Materialismus selbst als die Geltendmachung von Historizität, *Geschichte\** gegen *Historie\** - mit anderen Worten: *res gestae* gegen *historia rerum gestarum*. Aus diesem Grund ist hier drittens die Struktur völlig offen: „der Mensch“, „der Mensch“ in der Geschichte, als ein Subjekt in der Geschichte - in dieser Öffnung ohne Zielgerichtetheit oder Notwendigkeit, sondern schlicht für jedes aleatorische Vorkommnis und jedes Ereignis zugänglich - errichtet auf dieser Grundlage die geeigneten Praktiken. In der Philosophie einige „Positionen“ („Thesen“) aufzustellen und in der Praxis den Wegen zu folgen, die sich selbst unablässig wieder öffnen, und den Richtungen, die sich fortwährend gabeln - alles ist im aleatorischen Materialismus festgelegt, aber nachträglich (*après coup*) festgelegt.

Auf diese Art und Weise gelangen wir zu einer außergewöhnlichen philosophischen Definition, die uns zur Erklärung des Zusammenhangs zwischen der Krise, dem ontologischen Gehalt des Kommunismus und der absoluten Unbestimmtheit der Oberfläche zurückführt. Im aleatorischen Materialismus „erscheint jede fortschreitende Determinierung

als die aleatorische Variable einer existierenden, tendenziellen Invarianten.“ (Althusser 1986c)<sup>10</sup> Diese Feststellung Althusser wird durchaus verständlich, wenn die stattfindende Determinierung als theoretische Praxis begriffen wird, das heißt, als der Standpunkt einer These; wenn die aleatorische Variable als die historische Sprechhandlung angesehen wird, im freien Zugang zur Oberfläche; und wenn die tendenzielle Invariante als der ontologische Gehalt des Kommunismus verstanden wird, der die Freiheit des Subjekts in der Geschichte nährt. An dieser Stelle - im Rahmen dieser theoretischen Verflechtung - können wir erneut die Vormachtstellung von Philosophie und Politik bestätigen, nachdem wir im Namen des aleatorischen Materialismus, seiner Methodologien und seiner Öffnungen eine einschneidende Revision der Dialektik, der Idee der Vermittlung, der Perspektive des Übergangs und damit der Vorstellung des Sozialismus (so viele unzulässige und schädliche Ideen) erarbeitet haben; und es ist im Rahmen dieser unserer Entscheidung, vollständig antiteleologisch und aleatorisch, daß wir der Bedeutung der ideologischen und politischen Massenbewegungen Rechnung tragen können, die sich in den Zwischenräumen und/oder den Rändern einrichten.

Befreien wir uns also von den Mythen und von jeder linearen Vorstellung des Übergangs; stützen wir uns auf die Vormachtstellung des Existierenden - was der Vormachtstellung des Kommunismus entspricht, weil er als Praxis existiert. Dieser Weg theoretischer Praxis ist möglich, wenn wir verstehen, daß der Bruch der Kontinuität des revolutionären Prozesses um eine grundlegende Tatsache herum stattgefunden hat: der Verschiebung des Klassenkampfes, einer endgültigen Verschiebung, von der Ökonomie und der Politik auf die Ideologie. Es ist innerhalb des Klassenkampfes in der Ideologie, daß der Klassenkampf im allgemeinen, der Kampf gegen Ausbeutung, entschieden werden wird. Die „linguistische Wende“, die die Philosophie mit und nach Wittgenstein (den die französischen Philosophen, außer - bis zu einem gewissen Grad - Derrida und Deleuze, nicht verstanden haben) eingeschlagen hat, ist eine historische Wende; sie zeigt den Übergang der herrschenden produktiven Strukturen von der materiellen Produktion zu der immateriellen Produktion an - und hier findet nun der Kampf statt. Hierin liegt die Möglichkeit, die Ränder ins Zentrum zurückzubringen<sup>11</sup>, wie es Marx getan hatte.

### **Die Macht des Negativen**

In der Entwicklung der Theorie des aleatorischen Materialismus geht Althusser noch weiter als die in früheren Texten verstreuten Intuitionen über die Funktion der „Ränder“ und der

„Zwischenräume“ innerhalb der Organisation des realen Seins. Er versucht ebenfalls, eine allgemeine Perspektive von Befreiung zu definieren, oder eher, die Bedingungen für eine geeignete Praxis. Allmählich konzentriert sich seine Aufmerksamkeit auf ein Thema, auf das seine Studie über Machiavelli schon hingewiesen hat und das nun immer zentraler wird: die Macht des Negativen - das heißt, der Ort und die Dimension, die das Negative, der Mangel, in der gegenwärtigen Phänomenologie des realen Seins und in den praktischen Bestimmungen, die daraus folgen, einnimmt. Tatsächlich beseitigt die postmoderne Totalisierung der Macht, wie wir gesehen haben, jede Möglichkeit einer Dialektik. Folglich entfaltet sich die Fülle der MACHT als reine und übersteigerte Negativität, als einfacher Überbau des Mangels. Die Verwirklichung der Ideologie als der einzigen Grundlage ökonomischer, sozialer und politischer Rationalität versammelt um sich die Totalität der Bedeutungslosigkeit und drängt jede Erfahrung von Widerstand in die Irrationalität. Das ist die Situation, in der wir uns befinden und in der sich der aleatorische Materialismus selbst auf die Probe stellt: eine Situation, in der sich theoretische Praxis, Widerstand und Macht nur am Rande des Seins, nur an der Grenze des Mangels zum Ausdruck bringen kann.

Heute ist es nicht mehr an den Rändern oder in den Zwischenräumen, sondern an den äußersten Punkten einer leeren Totalität, an der Grenze, wo sich die theoretische Praxis selbst engagieren muß, um das Terrain der Subversion hervorzubringen. Wie während der Großen Mystik, muß hier jeder Kontakt und, noch mehr, jeder Kompromiß mit der Welt, der MACHT, ausgeschlossen werden - mit der Dialektik, mit der Idee der Vermittlung und mit dem Sozialismus. Die Sprache selbst muß sich von der Versuchung freimachen, das Reale zu wiederholen. Dieser Mystizismus der Subversion und diese neue Sprache werden materialistisch und aleatorisch sein. Wie ist es dann möglich, das Paradox der Wahrnehmung des Mangels aufzulösen, das seine Bedeutungslosigkeit überwinden und das sich selbst auf eine materialistische und praktische Weise zum Ausdruck bringen würde? Wie ist es möglich, ein entschieden materialistisches Denken der Praxis auf der Grundlage dieser Negativität in Bewegung zu setzen? Wie ist es möglich, innerhalb derselben die Geltung des Klassenkampfes wiederherzustellen? Wie kann in der Praxis aus Negativität Macht entstehen? Die Antwort auf diese Fragen kann in der Situation, in der Althusser Philosophie betrieb (während der 80er Jahre, in den Jahren der größten Rezession revolutionären Denkens und Handelns), nur theoretischer Natur sein (Althusser 1986c, These 2). Ich werde versuchen, sie weiter unten auf der Ebene der Theorie zu bestimmen. Doch dieser Althusser unternimmt eine äußerste Anstrengung, zu der Reihe von Fragen, die wir formuliert haben, auch eine praktische Antwort oder wenigstens einige Andeutungen zu geben. Zu diesem Zweck - dabei

zu einem einheitlichen und bevorzugten Beispiel Zuflucht nehmend - untersucht er die Befreiungstheologie Südamerikas. (Althusser 1985b). Nun ist es genau diese Befreiungstheologie, in der er in der Praxis eine Vielzahl theoretischer Hypothesen findet, die in die Perspektive der Macht des Negativen passen. Worin bestehen in diesem Beispiel die praktisch-theoretischen Hypothesen? Sie drehen sich um einige Punkte, die ich versuchen werde zusammenzufassen.

In der Befreiungstheologie erblickt Althusser zuallererst einen einfachen Materialismus, einen „völlig nackten Materialismus“, der um eine Anzahl von Verben (essen, trinken, sich anziehen, wohnen) herum artikuliert wird, die sowohl für den Marxismus als auch für die Sprache des „Jüngsten Gerichts“ charakteristisch sind: mehr einen Materialismus christlichen Ursprungs und eine materialistische Praxis unter religiösen Vorzeichen, als eine materialistische Theologie (letztere präsentiert genau wie der frühere dialektische Materialismus, begrifflich betrachtet, den gleichen komischen Eindruck, wie wenn man versucht, von einem „gelben Logarithmus“ zu sprechen!) - dies, soweit es den Inhalt betrifft. Zweitens wird die praktische Hypothese um die Definition der Armut als des Anlasses (subject), der die Dringlichkeit des Handelns zum Vorschein bringt, herum artikuliert. „Der Schock namenlosen Elends ist der erste Auslöser dieser Theologie. Die Befreiungstheologen haben sich um das gekümmert, was am dringendsten war - genauso wie es Christus selbst tat.“ Dies stellt, soweit es das Subjekt anbelangt, und in Althusser's Perspektive folgerichtig eine nichtmetaphysische Position dar; stattdessen ist sie postmetaphysisch da postbourgeois, außerhalb der metaphysischen Konzeption des Subjekts, die der bürgerliche Rationalismus von ihm gegeben hat. Demgegenüber wird das neue Subjekt nun durch den irrationalen Ort seiner Bedürfnisse und seiner Praxis bestimmt. Schließlich, soweit es die Methode betrifft, wird die Praxis dieses Volkes von Armen nicht mehr im Rahmen einer Theologie der Erlösung, sondern, und dies ist der Punkt, in einer praktischen Perspektive von Befreiung bestimmt - eine Praxis, die kritisch, konkret und revolutionär ist. Althusser betont, daß es genau an dieser Stelle geschieht, daß sich theoretische Praxis wieder selbst zum Ausdruck bringen kann, innerhalb neuer Bedingungen der Möglichkeit, und zwar als die Position und Entwicklung des „Mangels an Nähe“ von jeder götzendienerischen Vorstellung - gegen die Anbetung des Geldes oder gegen den Aberglauben an einen Gott, der die soziale Ordnung gründet und ihren Erhalt gewährleistet - mit anderen Worten: der Mangel, wie er in anderen Texten des späten Althusser's auftaucht. (Althusser 1985a), „der Mangel an Nähe“ zu allen dialektischen und damit idealistischen Vorstellungen, ein Gefühl des Mangels, das all die Eigenschaften des Negativen und der mystischen Auffassung des Seins besitzt (Althusser's



Bezugnahme reicht von Eckhart bis Silesius und von Nietzsche bis zu Heidegger), doch eine „Loslösung“, die genau in ihrer höchsten Not wieder die Seite des Größtmöglichen, die Seite der Macht, enthüllt.

Es ist nicht zufällig, daß Althusser hier sowohl diese Richtungen der christlichen Interpretation (die augustinische und die franziskanische) der aristotelischen Idee der Macht als Perspektive und schöpferisches Potential diskutiert, als auch auf der anderen Seite diejenigen vitalistischen Positionen, die, indem sie den Positivismus scharf kritisieren, seine wissenschaftliche Hülle zerstören und die den Horizont der Notwendigkeit durch die Sinnbilder von Zufall und Ereignis beschreiben. Hier wird der aleatorische Materialismus folglich von einem anderen Standpunkt aus erklärt, nicht mehr bloß als die Position einer theoretischen Alternative, sondern als die praktische Position einer umgekehrten Totalität, als dieses äußerste Spannungsverhältnis zwischen einer Distanz und einer Armut, die, nicht nur paradoxerweise sondern im realen Sein, der einzige Ursprung wirkungsmächtigen Handelns darstellt.

### **Machiavelli, der Philosoph, oder *le Jet de l'Étre***

Feuerbach schrieb, daß sich jede neue Philosophie durch ein neues Wort ankündigen wird: für ihn war es der Begriff des „Menschen“; für Althusser ist *aléa* das neue Wort. An dieser Stelle kann Machiavellis philosophische Dimension demonstriert werden (Althusser 1986a), eine philosophische Dimension, die das neue Politische hervorbringt und die es in einer allgemeinen Art und Weise als Figur des Seins organisiert. Die *aléa* ist folgerichtig: eine *aléa*, die kein Würfelwurf (*coup de dés*) jemals erfolgreich beseitigen wird (der Würfelwurf, der niemals den Zufall abschaffen wird). Mallarmé konnte mit seinem Würfelwurf noch annehmen, daß er das Sein determinieren würde: es handelte sich um eine dialektische Operation. Jenseits der Dialektik determiniert der Würfelwurf das Sein nur insofern, als er es als negatives Sein, als Mangel, ausfindig macht. In diesem Spiel ist es nicht die Determination, die zuerst kommt, sondern der einfache Würfelwurf (*jet du dé*). Der Wurf ist eine *aléa* - die Determination ist aleatorisch, nicht dialektisch, und wenn der Wurf das Sein determiniert, dann macht er das nur als Mangel an Vorbestimmtheit, Zielgerichtetheit und Fixierung. Die Determination ist das Unbestimmte: „Wurf“, um es mit dem Sein bei Heidegger in Zusammenhang zu bringen, oder das Öffnen der Leere. Was innerhalb dieser Leere eröffnet wird, sind die unendlichen Möglichkeiten des dekonstruktiven Eingreifens in die Unbeweglichkeit des Realen, in die herrschende Ideologie, und gleichzeitig die

unendlichen Möglichkeiten revolutionärer Praxis, von der Definition Epikurs über die „permanente Revolution“ bis hin zum Maoismus. Philosophie ist immer, schlicht und einfach, Politik. Der dialektische Materialismus, wie alle anderen bastardisierten Formen des Materialismus, kann nur überwunden werden, indem wir auf den Grund der Definition von Philosophie als *Kampfplatz*\* gehen, als die Grundlage, auf der die verschiedenen aleatorischen Eigentümlichkeiten der Positionen ausgespielt werden. Doch die einzig wahre philosophische Position ist die, die ausschließlich dem Wurf des Seins, den Wurf ins Sein voraussetzt. Der Philosoph des aleatorischen Materialismus ähnelt gewissen amerikanischen Helden des Alten Westen, die auf einen fahrenden Zug springen und sich mitnehmen lassen, wo auch immer er hinfährt. Dieser philosophische Held hat nichts mit demjenigen Materialisten gemein, der bürokratisch den Fahrplan überprüft und das Reiseziel des Zuges festlegt. Die Philosophen des aleatorischen Materialismus sind neue IWW-Agitatoren<sup>12</sup>, die die Revolution dorthin bringen, wo der Zug des Seins sie hinfährt. Wenn wir in einer Machiavellischen und Marxschen Weise von der Metapher zur philosophischen Vorstellung zurückkehren, können wir das Reale nicht länger als Vertikalität beschreiben, die von einem Oben zu einem Unten führt, von einer Spitze zu einem Sockel, vom Staat und dem kapitalistischen Zentrum zur Gesellschaft und dem Zyklus der Reproduktion, sondern als eine Oberfläche, auf der wir ein Zentrum, eine kompakte Peripherie und schließlich die Ränder besetzen, die sich selbst jenseits der Grenze der Peripherie ausdehnen. Wenn wir das Zentrum analysieren, dann werden wir entdecken, daß es einem leeren Ort gleichkommt. Der Staat, die politischen Parteien und die ideologischen Produzenten des Seins sind in ihm zusammengefaßt: es hat allerdings jegliche Konsistenz eingebüßt: es stellt ein Loch dar, das nur noch die Ideologie möglich macht. Wenn wir die Peripherie analysieren, die das leere Zentrum umgibt, dann werden wir in ihr die Existenz der postmodernen Gesellschaft registrieren, die die ununterbrochene und sich abzeichnende Vereinheitlichung der ISAs hervorgebracht hat. Dieser Kreis ist das Ganze: das Ganze der Dialektik, der Triumph der Hegelschen Philosophie des objektiven Geistes - die absolute Verwirklichung des Geistes, das „Ende der Geschichte“, wie es Kojève richtig verstanden hatte. Hier hat sich Geschichte in Administration verwandelt; in ihr zeigt sich die effektive Verwirklichung der Arbeit der ISAs als Ordnung, Regelmäßigkeit und bedeutungslose Dichte des Realen. Abschließend der dritte Raum: der Raum jenseits des Realen, der Raum, der genau da eröffnet wird, wo die Bürokratie ihre Grenzen setzt: „jenseits dieser Grenze sind die Tickets nicht mehr gültig“, wie es Queneau über die Pariser U-Bahn gesagt hat. Dies ist der Rand, der einzige lebendige Ort, weil er durch die „Würfe des Seins (*jets de l'Être*)“ konstituiert ist. Dieser Rand drückt gegen

den Kreis der Totalität und sickert durch Zwischenräume des Widerstands und Inseln des Kommunismus hinein. Doch vor allem gehen von diesem Rand freie Bewegungen kultureller Rekonstruktion aus, jenseits von Ausbeutung und politischer Unterdrückung, Momente kollektiver kommunistischer Existenz. Die Philosophie kehrt zu den Menschen zurück, entwirft neue Subjekte und entfaltet sie aggressiv gegen die Leere des Zentrums und seines Kreises - erstens die Leere; zweitens das Ideologische; beide unwesentlich.

Hierin liegt Machiavellis Lehre als Philosoph, und wir können nun sehen, wie all die Fäden, die in der letzten Phase des Denkens Althussers gesponnen wurden, um die Vorstellung einer Wiederbegründung des Politischen herum, wie in Machiavellis Philosophie definiert, zusammenlaufen. In der postmodernen Gesellschaft, die durch das Vorgehen der ISAs zu einer kompakten ideologischen Gesellschaft gemacht wurde, besteht noch nicht einmal mehr Raum für die Fiktion der Dialektik. Dies ist der Bruch, den wir durchgemacht und erlitten haben, dies ist der Zusammenbruch, den zu überwinden die sozialistische Bewegung nicht in der Lage war. Doch diese postmoderne Gesellschaft, kompakt zusammengefügt und ideologisch organisiert, die Gesellschaft des Endes der Geschichte, ist leer, bedeutungslos und vollkommen negativ. Der Totalitarismus, der sie zusammenhält und der ihr Gestalt verleiht, ist zerbrechlich. Das ontologische Kennzeichen dieser Struktur ist aleatorisch. Nur jenseits ihrer Grenzen, an ihren Scheidelinien, entwickelt sich eine Ontologie von Widerstand und Macht. Innerhalb dieser Ränder wird der völlige Sturz der zentralen Totalität hervorgebracht - oder eher wird er als eine ununterbrochene Wiederentdeckung der aleatorischen Natur der Strukturen der MACHT, der Leere des Zentrums, errichtet. Widerstand und die Suche nach dem Kommunismus entwickeln sich auf der Grundlage der Ideologie, an dieser Stelle völlig die Dimensionen des Seins bejahend und in sich selbst zusammenfassend. Hier endet Althussers Lehre. Sie führt die kritischen Prinzipien, von denen aus die Analyse des Marxschen Denkens in den 60er Jahren ihren Ausgang nahm, zu den äußersten Konsequenzen, und gleichzeitig eröffnet sie die Perspektive einer Ausdehnung dieser Analyse der realen Subsumtion innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft, wo der Kampf gegen die Ideologie ebenfalls der Kampf gegen die Ausbeutung in der Produktion ist. Es wird nicht leicht sein, diese Intuitionen von der Zukunft, von dem kommenden kommunistischen Kampf, zu begraben.

---

\* Im Original deutsch.

<sup>1</sup> Mein Beitrag wäre weder ohne die brüderliche Unterstützung von Yann Moulier Boutang, Autor von *Louis Althusser, Une Biographie: Vol. 1, La Formation du Mythe (1918-1956)* (Paris: Bernard Grasset, 1992), noch ohne die Zusammenarbeit des Archivs des *Institut de l'Édition Contemporaine* (IMEC) in Paris, wo Althussers

Abhandlungen heute zusammengetragen werden, möglich gewesen. Mein Dank geht an Yann Moulier Boutang und Olivier Corpet, Direktor des IMEC.

<sup>2</sup> Althusser (1977), vgl. auch: Althusser (1978b).

<sup>3</sup> Althusser: Sur la philosophie marxiste, (o. J.).

<sup>4</sup> Vgl. auch: Althusser: Postface a l'interview de Fernanda Navarro, (o. J.).

<sup>5</sup> Althusser: La solitude de Machiavel, (o. J.).

<sup>6</sup> Vgl: Althusser: Spinoza (1986b); ein Manuskript, das für die Autobiographie ausgearbeitet wurde.

<sup>7</sup> Vgl. auch die anderen Hinweise über das selbe Thema in der Diskussion weiter oben.

<sup>8</sup> Althusser (1992, 227ff.); vgl.: Ranciere (1973).

<sup>9</sup> Althusser bringt die Vorstellung der „Kommunikationsgesellschaft“ zur Sprache, besonders in: Althusser: Postface a l'interview de Fernanda Navarro, (o. J.).

<sup>10</sup> Ab hier folge ich der Entwicklung von Althusser's Überlegungen in diesem Text.

<sup>11</sup> Ich folge noch: Althusser (1986c) und: Althusser: Postface a l'interview de Fernanda Navarro, (o. J.).

<sup>12</sup> Agitatoren der "Industrial Workers of the World": U.S.-amerikanische Gewerkschaft Anfang dieses Jahrhunderts (1905-1918), die als Gegenorganisation zum offiziellen U.S.-amerikanischen Gewerkschaftsbund gegründet wurde und die nicht "marxistisch", sondern "syndikalistisch" orientiert war. Die IWW war eine der ersten Gewerkschaften, die mit dem amerikanischen Gewerkschaftsmodell der weißen, rassistischen Kernarbeiter-Logenbruderschaft brachen und begannen, die Ungelernten, die Wanderarbeiter, die Schwarzen etc. zu organisieren. Näheres dazu in: Guérin, Daniel (1970): Die amerikanische Arbeiterbewegung 1867-1967, Frankfurt/M.: Suhrkamp. [Anm. d. Übers.]

## Literatur

Althusser, Louis (1962-1963): Cahiers Machiavelli, IMEC Archiv.

- (1965): Lire le „Capital“ 2 Bde., Paris: Maspero. [dt.: (1972): Das Kapital lesen, 2 Bde., Hamburg: Rowohlt]

- (1977): Intervention au colloque de Venise sur la crise du marxisme, Manuskript, November, IMEC Archiv.

- (1978a): Ce qui ne peut durer dans le PCF, Paris: Maspero. [dt.: (1978): Wie es in der FKP nicht mehr weitergehen kann, in: Die Krise des Marxismus, Hamburg: Rowohlt, S. 80-146.]

- (1987b): Enfin la crise du Marxisme, in: Il Manifesto (Hg.): Pouvoir et opposition dans les sociétés postrevolutionnaires, S. 242-253. [dt.: (1979): Endlich geht aus der Krise des Marxismus etwas Neues hervor, in: Bettelheim et. al. (Hg.): Zurückforderung der Zukunft, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 225-234.]

- (1985a): Conversation avec le P. Breton, Manuskript, IMEC Archiv.

- (1985b): Sur la theologie de la liberation: Suite a une entretien avec le P. Breton, 25. März, Manuskript, IMEC Archiv.

- (1986a): Machiavel philosophe, Manuskript, 11 Juli, IMEC Archiv.

- (1986b): Spinoza, Schreibmaschinenmanuskript, IMEC Archiv.

- (1986c): Theses de Juin 1986, Schreibmaschinenmanuskript, IMEC Archiv.

- (1988): Filosofia y Marxismo: Entrevista por Fernanda Navarro. Mexico City: Siglo XXI Editores.

- (1990): La solitude de Machiavel, in: Futur Anterieur 1 (Herbst): 26-40. [dt.: (1987): Die Einsamkeit Machiavellis, in: Machiavelli, Montesquieu, Rousseau (= Schriften 2), Hamburg: Argument, S. 11-29.]

- (1992): L'avenir dure longtemps, suivi de Les faits, Paris: Stock-IMEC. [dt.: (1993): Die Zukunft hat Zeit & Die Tatsachen, Frankfurt/Main: S. Fischer.]

- (o. J.): Postface a l'interview de Fernanda Navarro, Schreibmaschinenmanuskript, IMEC Archiv

- (o. J.): La solitude de Machiavel, Manuskript, IMEC Archiv.
- (o. J.): Sur le materialisme aleatoire, Manuskript, IMEC Archiv.
- (o. J.): Sur la philosophie marxiste, Manuskript, IMEC Archiv.

Ranciere, Jacque (1973): Sur la theorie de l`ideologie: La politique d`Althusser, in: L`homme et la Societe, Nr. 27. [dt.: (1975): Zur Theorie der Ideologie: Die Politik Althusser, in: Ders.: Wider den akademischen Marxismus, Berlin: Merve, S. 5-36.]

Vincent, J. M. (1991):La lecture symptomale chez Althusser, präsentierte Abhandlung auf der Konferenz über Althusser, Universität von Paris VIII-St.Denis.

Aus dem Englischen von Michael Heister und Richard Schwarz