



Conatus und Lebensnot: Schlüsselbegriffe der Medienanthropologie, hg. v. Astrid Deuber-Mankowsky und Anna Tuschling, *Cultural Inquiry*, 12 (Wien: Turia + Kant, 2017), S. 124–49

KATJA DIEFENBACH

Conatus versus cogito

Der Streit um Spinozas spekulativen Materialismus in der postmarxistischen Philosophie

ZITIERVORGABE:

Katja Diefenbach, »*Conatus versus cogito: Der Streit um Spinozas spekulativen Materialismus in der postmarxistischen Philosophie*«, in *Conatus und Lebensnot: Schlüsselbegriffe der Medienanthropologie*, hg. v. Astrid Deuber-Mankowsky und Anna Tuschling, *Cultural Inquiry*, 12 (Wien: Turia + Kant, 2017), S. 124–49 <https://doi.org/10.37050/ci-12_06>

ANGABE ZU DEN RECHTEN:

© by the author(s)

This version is licensed under a [Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/).

SCHLAGWÖRTER: Agamben, Giorgio; Badiou, Alain; Deleuze, Gilles; Negri, Antonio; Philosophie; Postmarxismus; Sein; Spekulativer Materialismus; Spekulativer Realismus; Spinoza, Benedictus de – Ethik; Žižek, Slavoj

CONATUS VERSUS COGITO

Der Streit um Spinozas spekulativen Materialismus in der postmarxistischen Philosophie

Katja Diefenbach

1. SPEKULATIVER MATERIALISMUS

Immer wieder haben sich Leserinnen und Leser der *Ethik* gefragt, warum der Sinn von Spinozas Metaphysik, der in einem komplexen Zusammenhang von Lehrsätzen, Beweisen und Anmerkungen dargelegt wird, so umstritten ist. Wieso bleiben die Bedeutung seiner Philosophie als auch der »Gegenstand, über den sie spricht«,¹ trotz der geometrischen Methode und der Unmenge innertextueller Querverweise beim ersten Lesen der *Ethik* rätselhaft? Dass dieses Buch in ungekanntem Ausmaß Anlass zu antithetischen Interpretationen geboten hat, liegt daran, dass der Autor seinen Gegenstand – die Artikulation des Endlichen im Unendlichen – ohne jede einführende Erklärung durchgängig in doppelter Logik konzipiert hat: Die Idee, dass die Transindividuation der Dinge anarchisch verläuft, weil sie ihr Organisationsprinzip erst im Zuge ihres eigenen Prozesses als immanentes *principium individuatio-nis* erzeugt, verhandelt Spinoza sowohl in physikalischer als auch in metaphysischer Hinsicht. Wie zwei Kontinentalplatten ragen Ontologie und Physik in seinem Denken ineinander. In einem System, das man als spekulativen Materialismus bezeichnen könnte, verbindet Spinoza die physikalische Idee einer naturgesetzlich bestimmbaren Selbstformierung der Materie mit der »vitalistischen oder energetischen«² Idee einer kausalen Selbsterzeugung des Seins, das er als unendliche Potentialitätsdifferenz begrift. Beide Perspektiven schließen Transzendenz, Wunder, Ratschlüsse Gottes und jede andere Form metaontologischer oder anti-wissenschaftlicher Kausalitätsbrüche aus, mit denen die Naturgesetze

¹ Étienne Balibar, »Individualité, causalité, substance: réflexions sur l'ontologie de Spinoza«, in *Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, hg. v. Edwin Curley u. Pierre-François Moreau (Leiden: Brill, 1990), S. 58–76 (S. 58).

² Ebd., S. 68.

überstiegen oder eine äquivoke Ursache eingeführt würde, die anders als das Sein wäre, das sie erzeugt. Gleichzeitig wird die Vorstellung der Natur als homogener Raum mechanischer und kinetischer Bewegungen, aus dem jede Emergenz ausgeschlossen ist, zurückgewiesen.

So überkreuzen sich in Spinozas Denken zwei Perspektiven, die im Kontext seiner Zeit von anomaler Extremität sind: 1. In der Metaphysik wird die Kategorie eines willentlichen Schöpfergottes und damit verbunden die mittelalterliche Idee einer kontingenten, sich nicht selbst erhaltenkönnenden Welt zerstört. Gott wird von Spinoza als Heterogenese begriffen, als emergenter Zusammenhang (Substanz) unendlich vieler, in sich selbst unendlicher Potenzen (Attribute), von denen uns nur die Seins- und die Denkpotenzen bekannt sind. Diese Vermögen werden von den weltlichen Dingen (Modi) in nicht-nachahmenden Handlungen raumzeitlich ausgedrückt und differenziert. Hinter der Oberfläche der Weltproduktion existiert nichts Erstes, kein äußeres oder eminentes Prinzip, kein entzogenes oder enthobenes Sein. 2. In der Physik erteilt Spinoza sowohl der qualitativen Erfassung der Natur durch Aristoteles als auch dem neuen cartesischen Modell einer quantifizierbaren, aller Potenzen beraubten Ausdehnung, in die erst von Gott die Bewegung hereingebracht werden muss, eine Absage. Bei der vehementen »anticartesischen Reaktion«, auf die wir in Spinozas und Leibniz' Schriften stoßen, geht es in erster Linie »um die Wiederherstellung der Rechte einer mit Kräften und Vermögen begabten Natur«, ohne die wissenschaftliche Rationalität Descartes', das im »Mechanismus Erreichte«³ aufzugeben und auf naturmagische oder hermetische Vorstellungen der Renaissance zurückzuschreiten. Statt die physikalische Bewegung als Zeichen für die Abwesenheit wirklicher Aktivität zu nehmen, die Descartes nur dem denkenden Subjekt und Gott zuerkennt, erklärt Spinoza die Materie in ihren Intra- und Interaktionen als das, was sich selbst Form und Bewegung gibt. Sie bringt Körper hervor, deren physikalischer Aktivitätsgrad mit einem seelischen Vermögensgrad korrespondiert.

Mit der Korrelation von Bewegungs- und Potentialitätsgraden, die ohne Bewusstseinsintegration auskommt, verabschiedet Spinoza die cartesische Spaltung der Welt. Er suspendiert die Trennung zwischen einem homogenen, objektivierbaren und wissenschaftlich erfassbaren

³ Gilles Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, übers. v. Ulrich Johannes Schneider (München: Fink, 1993), S. 200.

Bereich der Ausdehnung, der ohne wahrhaftiges Sein ist, und einem heterogenen, notwendig subjektiven und auf Gottes äquivoke Alterität verweisenden Bereich eigentlichen Seins, der in letzter Instanz ontologisch grundlos und unbegründbar bleiben muss.⁴ Indem er bei Descartes sowohl die Idee einer untätigen Materie als auch die unverständliche Äquivokität von Gottes Unendlichkeit verwirft, radikalisiert er den Rationalismus, ohne die Partialität und Perspektiviertheit menschlichen Wissens zu leugnen. Dabei übersetzt Spinoza naturmagische und mystische Themen von der Potentialität der Natur und der Glückseligkeit der Liebe in den Produktionsprozess der Rationalität selbst. Das Übernatürliche wird »in einen integrelem Naturalismus«⁵ aufgelöst, in dem alle Dinge »zum Existieren und Wirken«⁶ bestimmt sind, ohne dass das Verhältnis von Totalität und Unendlichkeit in einem gesamtstrukturellen Ziel aufgelöst würde. Aus der Übertragung mystischer und natur-enthusiastischer in spekulative und naturwissenschaftliche Motive gehen die außergewöhnlichen Charakterzüge, aber auch die außergewöhnlichen Verständnisschwierigkeiten hervor, die Spinozas System kennzeichnen. Ein Großteil seiner Unklarheiten treten an der Nahtstelle von Physik und Metaphysik hervor, an der Körper- und Vermögenslehre miteinander verbunden werden. Sowohl die physikalischen als auch die metaphysischen Perspektiven Spinozas bleiben von der spekulativen Äquivalenz abhängig, die er zwischen der Bewegungsregel eines Modus und der Idee stiftet, dass dessen Essenz aus nichts anderem als der Affirmation seines Handelns besteht, das dieser Bewegungsregel entspricht. Das Conatusprinzip, das Spinoza zu Beginn des dritten Buchs der *Ethik* entwickelt, dient der theoretischen Artikulation dieser auf Bejahung begründeten Beziehung zwischen Bewegungs- und Vermögensgraden. Ohne Rekurs auf höhere Transzendentalien wie das Eine, das Wahre, das Gute oder Vollkommene besagt das Conatusprinzip, dass das Wesen jedes Dings darin besteht, »in seinem Sein zu

⁴ Vgl. Ferdinand Alquié, *Descartes*, übers. v. Christoph Schwarze (Stuttgart-Bad Canstatt: Friedrich Frommann, 1962).

⁵ Martial Gueroult, *Spinoza I. Dieu (Éthique I)* (Hildesheim u. New York: Georg Olms, 1968), S. 9.

⁶ Baruch de Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Lateinisch – Deutsch, übers. v. Wolfgang Bartuschat (Hamburg: Meiner, 2015), E1p28, S. 59. In der Folge zitiert unter E, Ziffer des Buches, des Lehrsatzes, der Anmerkung usw.

verharren«,⁷ das heißt, in der Exzessivität seiner Vermögen nicht nachzugeben und all die körperlichen und geistigen Affektionen zu erleben, zu denen es im Rahmen seiner Situation in der Lage ist, indem es nichts anderes tut als handelnd zu existieren. Unschwer erkennbar, haben wir es hier mit einem Zirkelschluss zu tun, in dem die Essenz aus der Begierde besteht, eine Handlungsbestimmung zu bejahen, in der sich die Essenz ausdrückt. Im Versuch diesen Zirkel materialistisch auszugestalten, gründet Spinoza die *Ethik* sowohl auf der Physik als auch auf der Metaphysik, um in der Kombination zweier Sprachen, der der neuen Naturwissenschaften und der immanenter Kausalität, eine univoke Seinslehre zu verfassen, in der eine absolut unendliche Essenz sich in der unbedingten Bejahung der Existenz ausdrückt, die in raumzeitlichen Akten unter der Bedingung vorangegangener Handlungen und ihrer sozialen Instituierungen aktualisiert und transformiert wird.

2. DIFFERENTIALITÄTSAUSDRUCK VS. SUBTRAKTIONSEXZESS

Seit den 1960er Jahren stoßen wir im Strukturalismus auf einen Streit um diese Korrelation von Bewegungs- und Vermögensgraden, der sich in seinen postmarxistischen Spielarten auf die Frage zuspitzt, ob mit dem Conatusprinzip ein neues Denken der Politik eröffnet werden kann. Die radikal unterschiedlichen Konzeptionen einer solchen Politik der Potentialität gehören einer Serie randständiger Marxlektüren an, in denen Marx durch nicht-ökonomietheoretische und nicht dem deutschen Idealismus entstammende Konzepte gelesen worden ist, um das Problem der Politik, das im Marxismus durch geschichtsphilosophische, evolutionistische oder anthropologische Narrative verdeckt war, zu radikalieren.

Im Folgenden geht es mir darum, das Conatusprinzip aus der Verknüpfung von physikalischen und metaphysischen Argumenten zu rekonstruieren und die politischen Implikationen herauszustellen, die mit der philosophischen Anarchie dieses Prinzips verbunden sind. Dabei sollen die Kritiken nicht unerwähnt bleiben, die im Strukturalismus gegen das Conatusprinzip vor allem aus dem Umfeld der lacanschen Psychoanalyse vorgebracht worden sind, wo seit Lacans heterodoxer

⁷ E3p6, S. 239.

Descartesrezeption im Seminar XI eine alternative Rückkehr zur Philosophie des 17. Jahrhunderts stattgefunden hat.⁸ In der Tat sind in der gesamten Theoriegeschichte des Strukturalismus zwei alternative Wiederaufnahmen der Philosophie des 17. Jahrhunderts zu verzeichnen, um das Denken der Kausalität von mechanischen und totalisierenden Bestimmungs- und Begründungsschemata abzulösen und durch neue Ereignis- und Differenzbegriffe zu revolutionieren. Eröffnet durch Althussers Überlegungen in *Das Kapital lesen* und den Publikationsschub des Jahres 1968 schließt die eine Wiederaufnahme an Spinoza, die andere an Descartes an, der seit Husserls Pariser Vorlesungen in der theoretischen Öffentlichkeit Frankreichs ein phänomenologisches Revival erlebt hatte, das durch Lacan in den Strukturalismus importiert wurde.⁹ Paradigmatisch ist hier der Einwand Badiou's zu werten, dass Spinoza die Existenz der Einzeldinge mathematisch bestimme, sodass seine Philosophie unfähig bleibe, »die Rück- oder Kehrseite des Mathematischen zu erklären«¹⁰ und ein Ereignis als Ausnahme von den Naturgesetzen zu erfassen. Žižek hat darüber hinaus eingewandt, dass dem Conatusprinzip »der grundlegende Dreh dialektischer Verkehrung fehlt, der die Negativität kennzeichnet, [...] mit der sich die Zurückweisung des Begehrens in das Begehren nach Zurückweisung verwandelt«. Undenkbar werde, was Freud mit dem Todestrieb beschreibe, nämlich »die Vorstellung dass der Conatus auf einem basalen Akt der Selbstzerstörung oder -sabotage basieren«¹¹ könne. In unterschiedlicher Weise schließen Badiou und Žižek an Lacans Modell einer Kausalität des Supplements, des primären Ersatzes oder überzähligen Elements an, in der das, was eine Totalität intelligibel macht und für ihre Struktur konstituierend ist, dieser Totalität entgeht und als Operator des Unbewussten oder Unmöglichen wiederkehrt. Dass sich jede Stelle der Struktur »von sich selbst und der Leere ihrer Abwesenheit«¹² unterscheidet, macht

⁸ Vgl. Jacques Lacan, *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Das Seminar. Buch XI*, übers. v. Norbert Haas (Weinheim u. Berlin: Quadriga, 1987).

⁹ Vgl. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie* (Hamburg: Meiner, 2012).

¹⁰ Alain Badiou, »Spinoza's Closed Ontology«, in ders., *Theoretical Writings* (London u. New York: Continuum, 2004), S. 83–96 (S. 96).

¹¹ Slavoj Žižek, »Philosophy: Spinoza, Kant, Hegel ... and Badiou!« <www.lacan.com/zizphilosophy1.htm> [Zugriff: 1.3.2016].

¹² Mladen Dolar, »Das Cogito als Subjekt des Unbewussten«, in *Bewußtsein und Unbewußtes, Mesotes, Jahrbuch für Philosophischen Ost-West-Dialog*, hg. v. in Jürgen Trinks (Wien: Turia + Kant, 2000), S. 42–74 (S. 47).

Fehlen und Leere zu konstituierenden Faktoren dieser Struktur, mit denen ein paradoxales Objekt des Exzesses korrespondiert. Ursache und Gesetz werden dabei voneinander getrennt. Gesetze beschreiben, wie Mechanismen aufeinander einwirken und sich in ihren Wirkungen verschieben. Die Ursache aber verweist auf den Mangel oder die Nicht-Funktionalität, durch die diese Gesetze oder Mechanismen des Seins und der Psyche erst eingesetzt werden. Lacan hat das in dem Satz zusammengefasst, es gebe nur die Ursache dessen, was nicht funktioniere,¹³ oder auch in dem *bonmot*, »den Wirkungen [...] ergeht es nur in Abwesenheit der Ursache [gut]«. ¹⁴ Das heißt in einem ganz und gar antispinozistischen und äquivoken Sinne taucht Ursächlichkeit dort auf, wo die Kette der Begründungen zerbricht, wo sich zwischen Ursache und Wirkung ein Spalt öffnet, der keiner Begründungsordnung untersteht. Im Loch, das die Ursache in die Wirkungsketten schlägt, nimmt etwas objekthafte Form an, das selbst keine determinierte Wirkung darstellt, sondern in den symbolischen Körper der Struktur und der Kette der Bestimmungen nicht integrierbar ist – der Rest des Sinns, der nicht in ihn hineinpasst. Zwischen Gesetz, Totalität, Struktur auf der einen Seite und Ereignis, Detotalisierung, Nicht-Allem auf der anderen Seite wird ein Schnitt aufgedeckt, in dem sich das Ursächliche bildet, das in keiner Ordnung der Begründungen ausdrückbar ist und deshalb als »Funktion des Unmöglichen«¹⁵ bezeichnet wird.

In Spinozas Modell immanenter Kausalität geht es nicht um einen derartigen Subtraktionsexzess, sondern um Differentialitätsausdruck. Eine univoke Substanz, die von unendlichen Attributen konstituiert wird – »noch vor jeder Hervorbringung gibt es also Unterscheidung«¹⁶ – drückt sich in Modifikationen aus, die »Entsprechungen ohne Ähnlichkeit«¹⁷ produzieren. Spinozas Ontologie der Differenz setzt deshalb mit einer originellen Theorie der Unterscheidung im Unendlichen ein. Die Attribute sind keine einfachen Teile der Substanz, die sich durch negative Bestimmung untereinander wie x von y unterscheiden. Sie sind weder zählbar noch miteinander vergleichbar, sondern stellen

¹³ Vgl. Lacan, *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, S. 28.

¹⁴ Ebd., S. 135.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S. 162.

¹⁷ Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, übers. v. Joseph Vogl (München: Fink, 1997), S. 235. Vgl. auch ders., *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S. 162–65.

»dynamische oder genetische Elemente«¹⁸ dar, die sich in der Substanz durch ihre innere Differentialität artikulieren. Sie sind das, was Deleuze als »Differenz an sich selbst«¹⁹ bezeichnet hat, unendliche Potenzen intensiver oder virtueller Art, die durch die Dinge ausgedrückt und verkörpert werden. So weigert sich Spinoza, das Sein durch die von der negativen Theologie tradierte Figur der Abwesenheit des Einen zu denken, die sich als Differenz eines Fehlens, als Spaltung des Einen (in es selbst und seine Abwesenheit) in die Struktur der Welt einschreibt. Hegels Alternative, entweder das Unbestimmte oder eine bereits als Negation bestimmte Differenz, die Hegel selbst so gerne auf Spinoza zurückführte, wird von diesem *avant la lettre* verworfen.²⁰ Anomalien und Ereignisse entspringen nicht dem Durchgang durch die Negativität des Seins, sondern einer Heterogenese, in der sich kritische Wendepunkte und radikale Transformationen ereignen können.

Drei Fragen stellen sich demnach: 1. Wie hat Spinoza die Physik der Körper mit der Metaphysik der Vermögen in einem Modell immanenter Kausalität verbunden, in dem sich die Handlung direkt auf das Handeln selbst und dessen innere Kasuistik des Wie, des Wieviel, des In-welchem-Fall bezieht? 2. Wie lässt sich in das Feld der politischen Schlussfolgerungen eingreifen, die im Postmarxismus aus diesem Modell gezogen worden sind? Welche von ihnen werden der ursprünglichen Motivation der strukturalistischen Spinozaforschung gerecht, den Materialismus von subjekttheoretischen und finalistischen Idealisierungen zu trennen? 3. Inwieweit entkräften diese Schlussfolgerungen die Kritiken, die aus dem Umfeld einer cartesisch inspirierten Kausalität des Unmöglichen vorgebracht worden sind?

3. PHYSIK UNENDLICHER DIFFERENTIALITÄT

Die Physik der Körper findet sich in der *Ethik* in einer kurzen, auf den 13. Lehrsatz des zweiten Buches folgenden Abhandlung, die sich auf nur wenige Axiome, Definitionen, Hilfssätze und Postulate zusammen-

¹⁸ Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S. 72.

¹⁹ Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 49–98.

²⁰ Zur Dekonstruktion der Formel *omnis determinatio est negatio*, die Hegel irrtümlicherweise Spinoza zuschreibt, vgl. Pierre Macherey, *Hegel or Spinoza*, übers. v. Susan Ruddick (Minneapolis u. London: University of Minnesota Press, 2011), S. 113–22.

drängt. Thema ist die Zusammensetzung und Zersetzung von Körpern in einem transindividuellen Milieu von Materieteilen. Die Körper gehen ihren Relationen nicht voraus, sondern werden in ihnen gebildet. In sich mannigfaltig können sie weder durch Unteilbarkeit – das Eine, das einzig ist – noch durch Teilbarkeit – das Eine, durch das das Sein in seine Letzteinheiten dividierbar ist – charakterisiert werden. Spinoza überwindet damit die traditionelle Mehrdeutigkeit, die dem Konzept des Individuums zu eigen ist, das »bald eine absolut einfache Sache bezeichnet [...], bald eine Sache, die ein Ganzes darstellt, das, unabhängig von der Nebeneinanderstellung seiner Teile [...] ist.«²¹

Wir können sagen, dass Spinozas Physik der Körper zwei außergewöhnliche »Grenzbegriffe«²² umfasst – den der einfachsten Körper und den des mittelbar unendlichen Modus, der Summe aller Variationen und Differentiale der Materie. Diese Begriffe bilden das terminologische Zentrum einer Physik des Unendlichen, die nicht auf die analytische Zerlegung der Dinge in ihre einfachsten Bestandteile, sondern auf deren Syntheseprozesse abhebt. Wo es Descartes darum ging, unter dem Vielfältigen und Zusammengesetzten das Einfache zu entdecken, das für den Geist vollkommen evident ist, weil er es getrennt betrachten kann, zielt Spinoza darauf, unter dem Einfachen das Vielfache seiner Verhältnisse aufzudecken. Gegenstand der Physik ist die Genese der Dinge aus der unendlichen Differentialität ihrer Bewegungs- und Ruheverhältnisse, ohne dass es Spinoza gelingen würde, das Konzept dieser Genese in eigenständigen physikalischen Gesetzen zu formalisieren. Aber auch wenn er »uns seine Physik [nicht] [ge]geben« hat, hat er spekulative Vorschläge entwickelt, die Matheron zufolge von einer »singulär modernen Wissenschaftskonzeption« zeugen.²³

In mikrologischer Perspektive erklärt Spinoza die Selbstformierung der Materie aus der Bewegung einfachster Körper. Das sind spekulative Einheiten verschwindend kleiner Materialität, aus denen der basalste Typ von Körpern ersten Grades hervorgeht, die sich zu größeren Konglomeraten zusammensetzen. Die *corpora simplicissima* besitzen keinerlei Interiorität, sie sind nur durch Ruhe und Bewegung unter-

²¹ Balibar, »Individualité, causalité, substance«, S. 60.

²² Étienne Balibar, »From Individuality to Transindividuality«, *Mededelingen vanwege Het Spinozahuis*, 71 (Delft: Eburon, 1997), S. 17.

²³ Alexandre Matheron, »Physique et ontologie chez Spinoza«, in ders., *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique* (Lyon: ENS Éditions, 2011), S. 579–99 (S. 582).

schieden. Sobald unendliche Mengen dieser einfachsten Körper ein bestimmtes Verhältnis von Ruhe und Bewegung untereinander etablieren, bilden sie einen Körper ersten Grades. Augenscheinlich werden die *corpora simplicissima* als letzte Terme definiert, aber das geschieht nicht in atomistischer Logik. Anders als bei Demokrit oder Epikur repräsentieren sie nicht das Unteilbare, durch das das Sein in Leere und Etwas aufgespalten wird, eine These, die Hegel so begeisterte: »Die Ansicht, dass das Leere den Grund der Bewegung ausmache«, heißt es in der *Logik*, »enthält den tieferen Gedanken, daß im Negativen überhaupt der Grund des Werdens, der Unruhe der Selbstbewegung liegt [...]«. ²⁴ Spinoza artikuliert hingegen eine genetische Logik, die ohne Rekurs auf Negativität und Leere auskommt, in der die einfachsten Körper in unendlichen, durch Zählung nicht definierbaren Mengen existieren und sich qua Variation ihrer Bewegungsrelationen selbst positiv bestimmen. Sie sind »unendliche Sammlungen des Unendlichkleinen«, die nicht »unabhängig von den Differentialverhältnissen« existieren, »die sie in Kraft setzen«. ²⁵ Die »Verhältnisse [beruhen] nicht mehr auf ihren Termen«, ²⁶ sondern es wird ein dritter Term eingeführt, die Beziehung ohne ihre Relata, deren schöpferischer Charakter in der Entwicklung des Barocks immer stärker reflektiert wird.

Gueroult und Deleuze gehen davon aus, dass die Theorie der *corpora simplicissima* auf der Idee des extensiven Aktualunendlichen basiert, das Spinoza im 12. Brief an Meyer einführt. ²⁷ Er nutzte dafür ein geometrisches Beispiel, das die Aufmerksamkeit von Leibniz und Hegel erregte: zwei nicht-konzentrisch ineinanderliegende Kreise, deren Zwischenräume durch fortlaufend größer beziehungsweise kleiner werdende Abstände charakterisiert sind, da sie nicht die gleichen Mittelpunkte besitzen. Für Spinoza stellt dieses geometrische Unendliche eine

²⁴ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (1832) (Hamburg: Meiner, 2008), S. 170. Zu Hegels Interpretation des antiken Atomismus vgl. Mladen Dolar, »Tyche, clinamen, den«, *Continental Philosophy Review*, 46 (2013), S. 223–39.

²⁵ Gilles Deleuze, *Sur Spinoza. Cours Vincennes 1978–1981*, Sitzung vom 10.3.1981 <www.webdeleuze.com/groupes/2> [Zugriff: 22.3.2017].

²⁶ Deleuze, *Sur Spinoza*, Sitzung vom 17.2.1981.

²⁷ Vgl. Baruch de Spinoza, »12. Brief an Ludwig Meyer«, in ders., *Briefwechsel*, übers. v. Carl Gebhardt (Hamburg: Meiner, 1986), S. 47–53. Vgl. Martial Gueroult, »Spinoza's Letter on the Infinite (Letter XII to Meyer)«, in *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, hg. v. Marjorie Grene (New York: Anchor, 1973), S. 182–212.

relationale oder differentielle Größe dar, die nicht aus der Summe der Kreiszwischenräume, sondern aus der ihrer Ungleichheiten erzeugt wird. Es geht nicht um die »unendliche Summe endlicher Quantitäten« – in den Worten Hegels um die »schlechte Unendlichkeit«²⁸ –, sondern um die Summe unendlicher »Differenziale und Variationen«.²⁹ Die Lehre der einfachsten Körper nimmt hier den logischen Sprung vorweg, den die Mathematik bei Leibniz und Newton an der Berechnung von Kurvensteigungen (Differentialrechnung) sowie krummlinig begrenzter Flächen (Integralrechnung) vollzieht. Deleuze schreibt: »Die Philosophen der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts – das gilt nicht nur für Leibniz, sondern ist auch für Malebranche und Spinoza wahr – weisen mit einer Differentialrechnung, die aus der Perspektive des Unendlichkleinen interpretiert, auf die Idee unendlicher Mengen voraus«,³⁰ in denen Terme, die keinen definiten Wert und keine definite Existenz haben, sich in ihren Relationen im Unendlichen wechselseitig bestimmen.

4. TRANSINDIVIDUATION DER KÖRPER

Im zweiten Teil seiner Physik behandelt Spinoza die Zusammensetzung von größeren Körpern, die nicht mehr von basaler, allein aus *corpora simplicissima* gebildeter Art sind. In makrologischer Perspektive öffnet er damit den Zusammensetzungsprozess der Individuen auf den mittelbar unendlichen Modus, der den Strukturzusammenhang der gesamten Natur im Sinne einer unendlichen Modifikationsfläche umfasst, die Spinoza im Brief an Schuller als »Angesicht des gesamten Weltalls«³¹ (*facies totius universi*) bezeichnete. An die spekulative Physik der einfachsten Körper schließt so eine konkrete Physik an, die sich mit der Komposition und Rekomposition von zusammengesetzten Körpern in variablen, zunehmend komplexeren Aggregaten beschäftigt, bis zu dem Punkt, an dem »die ganze Natur ein Individuum ist, dessen Teile, d. h. alle Körper auf unendlich viele Weisen sich verändern, ohne daß sich

²⁸ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, S. 269.

²⁹ Guerout, »Spinoza's Letter on the Infinite«, S. 207.

³⁰ Deleuze, *Sur Spinoza*, Sitzung vom 10.03.1981.

³¹ Baruch de Spinoza, »64. Brief an G. H. Schuller«, in ders., *Briefwechsel*, S. 250.

dabei das ganze Individuum irgendwie veränderte«. ³² Dass die Natur ein Feld immer größerer Zusammensetzungen darstellt, ist erst einmal ein recht konventioneller Gedanke, der das Ganze aus der aufsteigenden Konvergenz seiner Teile begreift, wie Balibar betont. ³³ Außergewöhnlich ist der Begriff der Form, mit dem Spinoza die »Regel« bezeichnet, nach der mehrere Körper »ihre Bewegungen [...] untereinander verknüpfen«, ³⁴ sodass sie einen größeren Körper oder ein zusammengesetztes Individuum bilden. Es handelt sich um eine biophysikalische Idee der Form, der ein spezifischer Vermögensgrad entspricht. Anders als im aristotelischen Hylemorphismus wird hier keinem passiven Stoff von außen durch die Seele eine substantiale Form aufgeprägt. Stattdessen umschreibt der Formbegriff die Idee eines prä- und transindividuellen Emergenzfelds, in dem »jedes Individuum (menschliche Individuen eingeschlossen) Wirkung oder Moment in einem allgemeineren und flexibleren Prozess der *Individuation* und der *Individualisierung* ist«. ³⁵ Jedes Ding erhält seine ausgedehnten Teile aus Wechselwirkungsprozessen mit seiner körperlichen Umgebung und fasst sie unter einer spezifischen Regel von Ruhe und Bewegung zusammen. Das heißt, sowohl zu seiner Erzeugung als auch zu seiner Erhaltung benötigt ein Individuum »sehr vieler anderer Körper«. ³⁶ In der Ausdehnung zu existieren, bedeutet unaufhörlich materielle Teile auszutauschen, neue hinzuzugewinnen, alte zu verlieren, und dabei die Verknüpfungsregel unter den Teilen beizubehalten (oder eben zu modifizieren). Deleuze erklärt:

In abgestuften Zusammenhängen gruppieren sich die extensiven Teile zu verschiedenartigen Gesamtheiten, die verschiedenen Graden an Vermögen entsprechen. Extensive Teile bilden eine mehr oder weniger große unendliche Gesamtheit, insoweit sie in diesen oder jenen Zusammenhang eintreten; in einem solchem Zusammenhang entsprechen sie einem gewissen modalen Wesen und setzen die Existenz dieses Modus selbst zusammen; in einem anderen Zusammenhang sind sie Teil einer anderen

³² E2p13lem7s, S. 137.

³³ Vgl. Balibar, »Spinoza: From Individuality to Transindividuality«, S. 17.

³⁴ Definition nach E2p13ax2, S. 133.

³⁵ Balibar, *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*, S. 9. Zur Neuprägung des Formbegriffs bei Spinoza vgl. François Zourabichvili, *Spinoza. Une physique de la pensée* (Paris, PUF, 2002), S. 13–49.

³⁶ E2p13pos4, S. 139. Dieses Postulat bezieht sich auf den menschlichen Körper, gilt aber auch für weniger komplexe Individuen.

Zusammensetzung, entsprechen einem anderen Wesen, setzen die Existenz eines anderen Modus zusammen.³⁷

In Vorwegnahme des modernen Metastabilitätsbegriffs verwandelt Spinoza alle Individuen in Entitäten, die ihre Zusammensetzung in einem transindividuellen Milieu variieren. An der Oberfläche seines Textes privilegiert er die Erhaltung der Zusammensetzungsformen über alle ihre Variationen hinweg. An den Rändern seiner Argumentation aber stoßen wir auf Lehrsätze, die von tiefgreifenden Körper- und Vermögenstransformationen sprechen, bei denen sich die Individuen nicht mehr in ihrem Selbst erkennen, weil sich unter ihren ausgedehnten Teilen eine neue Verknüpfungsregel herausgebildet hat, die einen radikal anderen Könnens- oder Handlungsgrad ausdrückt. Étienne Balibar, Catherine Malabou oder Kiarina Kordela haben auf unterschiedliche Weise gezeigt, wie Spinoza seine konservative Behauptung unterläuft, dass die Erhaltung der Bewegungsregel für einen Modus gut, seine Veränderung aber schlecht sei.³⁸ Mit Verweis auf die Amnesie eines spanischen Dichters und die mangelnde Wiedererkenntnis von Erwachsenen in der Person, die sie als Kind waren, erklärt Spinoza, dass der Tod nicht in der Erfahrung des Sterbens aufgeht, sondern desubjektivierende Metamorphosen umfasst, in der sich die Dinge auf die Kräftedifferentiale öffnen, aus denen sie komponiert sind. Das kommt einem frühen Denken des Todestriebes gleich, der nicht als Rückkehr zum Anorganischen, sondern, wie Jahrhunderte später auf getrennten Wegen von Deleuze und Lacan formuliert, als Vektor einer unpersönlichen Triebexzessivität begriffen wird.

5. DIE DEKONSTRUKTIVE STELLUNG DER PHYSIK

Von hier aus zeigt sich die dekonstruktive Stellung, die Spinoza der Physik einräumt, indem er die »Untersuchung der Seele über die des Kör-

³⁷ Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S. 183.

³⁸ Vgl. E4p39, S. 449. Vgl. Balibar, Spinoza: »From Individuality to Transindividuality«, S. 18–19; Catherine Malabou, *Ontologie des Akzidentiellen*, übers. v. Ronald Vouillé (Berlin: Merve, 2010), S. 39–45, sowie Kiarina Kordela, »A Thought Beyond Dualisms, Creationist and Evolutionist Alike«, in *Spinoza Now*, hg. v. Dimitris Vardoulakis (Minneapolis u. London: University of Minnesota Press, 2011), S. 321–50 (S. 335–40).

pers einführt«,³⁹ sodass der Begriff des Wesens jedes onto-theologische Erklärungsprivileg verliert. Die physikalische Abhandlung der *Ethik* beginnt dementsprechend mit dem Lehrsatz, dass das »Objekt der Idee [...] der Körper ist«,⁴⁰ und gibt dem von Platon bis Descartes zu findenden Prinzip, dass die Vollkommenheit einer Idee sich an der Vollkommenheit ihres Gegenstandes misst, eine ganz neue Wendung: Spinoza richtet die essentiellen Handlungsvermögen am Bau der Materie aus. »Die Exzellenz der menschlichen Seele«, schreibt Gueroult, »wird an der höheren Vollkommenheit des Körpers gemessen, der ihr Gegenstand ist.«⁴¹ Das heißt, dem Bewegungsgrad eines Körpers entspricht jeweils ein Affiziertseinkönnen, eine Plastizität oder Fähigkeit, Wirkungen empfangen und ausüben zu können, kraft derer ein Ding seine Existenzkräfte vergrößert oder verkleinert. Durch die Zusammensetzung mit anderen Körpern können Individuen, katalysiert durch die Erfahrung freudiger Leidenschaften, soviel Handlungsvermögen akkumulieren, dass der Geist fähig wird, Gemeinbegriffe zu bilden, das heißt, adäquate Ideen dieser Zusammensetzungsprozesse und Affekterfahrungen zu produzieren. Der Körper wird der Philosophie hier als Modell angeboten, um die Genese des Denkens begreifen zu können, die mit ersten imaginären Affektideen einsetzt. Anders als bei Descartes geht es nicht darum, dass sich ein Subjekt in der Denkerfahrung dessen gründet, was sich seiner Gewissheit entzieht, sodass selbst wenn die ganze Welt entschert und verschwunden ist, die Evidenz des *ego cogito, ego sum* bleibt. Die Selbsterkenntnis der *res cogitans* durch sich selbst, durch die Selbstgewissheit ihres eigenen Akts, wird von Spinoza verworfen. Der unendliche Prozess des Denkens kann in keiner ersten Wahrheit und keinem ersten Akt gegründet werden, und sei er noch so entgründend und wahnsinnig wie der metaphysische Zweifel der cartesianischen *Meditationen*.⁴² Das Denken bezeichnet nicht die Selbstgegenwart des Bewusstseins, sondern prozessiert von den Wahrnehmungs-ideen des Körpers aus. Es entwickelt sich nicht als äußere Reflexion,

³⁹ Martial Gueroult, *Spinoza II. L'âme (Éthique II)* (Hildesheim u. New York: Georg Olms, 1974), S. 145. Vgl. Balibar, »Individualité, causalité, substance«, S. 65.

⁴⁰ E2p13, S. 125.

⁴¹ Gueroult, *Spinoza II*, S. 144.

⁴² Vgl. Jacques Derrida, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, in ders., *Die Schrift und die Differenz*, übers. v. Rodolph Gasché u. Ulrich Köppen (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976), S. 83–101.

sondern als innere Vermögenssteigerung, sobald der Geist die wirklichkeitserzeugenden Kräfte des Körpers, die von Affekten und Imaginationen umhüllt sind, rational absorbiert.

In mehreren Texten hat Badiou diese Korrelation von Bewegungs- und Vermögensgraden auseinander gebrochen und den 28. Lehrsatz des ersten Buchs der *Ethik* zum Zentrum des spinozistischen Systems erklärt. Dieser Lehrsatz hat die äußerliche, transiente und mechanische Verursachung jedes endlichen Dings durch ein anderes endliches Ding zum Gegenstand.⁴³ Die Individuen sind in einer mathematisch bestimm- baren Verursachungskette in der Unendlichkeit Gottes eingeschlossen. Wie weit auch immer wir in dieser Kette zurückgehen, erweist sie sich als ein Prozess ohne Anfang und Ende, in dem alle Individuen in einer bestimmten Weise von anderen Individuen erzeugt und in ihren Wirkungen verschoben werden.⁴⁴ Badiou mathematisiert und idealisiert Spinozas Denken, indem er es auf die geistige Erfassung dieser unendlichen Verursachungskette zwischen endlichen Dingen beschränkt. Der schöpferische und konstitutionslogische Aspekt des spinozistischen Systems verschwindet: »Handlung«, schreibt Badiou, »ist kein Name für Leben, Handlung ist ein Name für Wahrheit und adäquate Ideen.«⁴⁵ Durch diese Unterdrückung des vitalistischen und potentialitätstheoretischen Rahmens von Spinozas Denken bleibt unverständlich, wie ein Individuum je dazu in die Lage kommen soll, aus der unendlichen Verkettung äußerer Determinationen, die es anfänglich immer nur inadäquat und verworren wahrnimmt, auszustei- gen, um die »göttliche Geometrie«⁴⁶ des Seins in adäquaten Denkakten auszudrücken. Der Argumentationsfortschritt vom universalen Determinismus in E1p28 zur Physik der Körper im zweiten Buch der *Ethik* liegt genau darin, dass bei Spinoza nicht »alles außer Gott Konsequenz ist«,⁴⁷ wie Badiou annimmt, sondern den Dingen bereits in ihrer physikalischen Konstitution schöpferische Potentialität zukommt. Indem Badiou die modale Existenz in reine

⁴³ Vgl. E1p28, S. 59: »[J]edes Ding, das endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, kann weder existieren noch zu einem Wirken bestimmt werden, wenn es nicht von einer anderen Ursache zum Existieren und Wirken bestimmt wird [...].«

⁴⁴ Vgl. Alain Badiou, »What is a Proof in Spinoza's Ethics?«, in *Spinoza Now*, hg. v. Dimitris Vardoulakis, S. 39–49.

⁴⁵ Ebd., S. 48.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd.

Notwendigkeitsbeziehungen einträgt, zerstört er die Korrelation von Bewegung und Vermögen, die Spinoza in einem komplexen Feld konfliktueller Begegnungen situiert. Nur so kann Badiou die Immanenz in ein Gefängnis verwandeln, in eine »geschlossene Ontologie«,⁴⁸ in der das Ereignis untersagt ist.

6. BEGEHREN BEGEHREN

Wenn Spinoza erklärt, dass die Dinge ihrem Wesen nach in ihrem Sein zu verharren streben, meint er eine Verharrung in der Exzessivität des Könnens: im Rezipierenkönnen, Bewirkenkönnen, Handelnkönnen, Handlungen Steigernkönnen. In der *Kurzen Abhandlung* und den *Gedanken zur Metaphysik* hat Spinoza das Streben noch im Sinne des Galileischen Trägheitsprinzips als Tendenz verstanden, in Bewegung zu bleiben. Wie Hobbes hat er Seiendes, Bewegen und Bewirken miteinander identifiziert: Die Wirkung einer Ursache verharrt solange, bis sie durch eine andere Ursache modifiziert wird, und diese wiederum von einer nächsten und so weiter und so fort. In der *Ethik* untersteht der Conatus nicht mehr dem Trägheitsprinzip, sondern stellt einen kausalen Dynamismus dar, in dem die Dinge mit der unendlichen Potentialität der Substanz kommunizieren und dadurch alle Wirkungen zu produzieren streben, zu der sie im Rahmen ihrer gegebenen Situation in der Lage sind: Conatus, Aktualisierung des Wesens, Bejahung des Handlungsvermögens, Steigern des Könnens umschreiben ein- und denselben Prozess. Der Begriff des Wesens ist hier durch und durch anarchisch konzipiert und besteht in der Bejahung seiner eigenen Praxis, in einem »Begehren begehrende[n] Sich-Erschaffen«,⁴⁹ wie es Agamben einmal ausgedrückt hat. Die Essenz ist immer so vollkommen, wie es der transindividuelle Rahmen ihrer Situation ermöglicht. So gründet das Wesen eines Dings nicht in äußeren Werten oder höheren Qualitäten, sondern wird durch den Conatus entlang von zwei affektiven Tonarten artikuliert. Die Steigerung des Könnens wird als Freude, die Minderung als Traurigkeit erlebt. Die Anarchie dieses Prinzips besteht darin, dass die Menschen ihre Existenzkräfte von unten zusammensetzen, ohne aprio-

⁴⁸ Badiou, »Spinoza's Closed Ontology«, S. 83.

⁴⁹ Giorgio Agamben, »Die absolute Immanenz«, in ders., *Die Macht des Denkens. Gesammelte Essays*, übers. v. Francesca Raimondi (Frankfurt a.M.: Fischer, 2013), S. 428–61 (S. 453).

rische Zwecksetzung, ausgehend von den Bedingungen, in die sie geworfen sind, den körperlichen Zufallsbegegnungen, die sie erfahren, den imaginären und affektiven Bildern, die sie sich von diesen körperlichen Begegnungen machen. Die Möglichkeit einer geglückten Begegnung erwägend, einer *causa occasionalis*, in der mindestens zwei Körper ihre Bewegungen kombinieren und dadurch »eine größere [...] Kraft des Existierens als vorher bejah[en]«,⁵⁰ die sie als Freude erleben, weist Spinoza auf die Exzessivität affektiver Erfahrungen hin. Kraft ihrer können Individuen soviel Tätigkeitsvermögen akkumulieren, dass es ihnen gelingt, in die Produktion von Gemeinbegriffen zu springen.

Genausowenig wie Spinoza die Massen aus der Produktion der politischen Republik ausschließt, genausowenig verbannt er die passiven Affekte aus der Produktion der Vernunft, sondern versteht sie als deren Bedingung und Grenze. Egal wie vorläufig die leidenschaftsgetriebenen Vermögenssteigerungen sind, sie resultieren aus einem objektiven Kräftezuwachs. Sie bilden eine reale Ressource, die die Individuen dabei unterstützt, über den Bereich leidenschaftlicher Affektideen hinauszugehen und eine rationale Idee von ihren Begegnungen und deren physikalischen und affektiven Kompositionslogiken zu bilden lernen. Im Gegensatz zu Descartes, für den der Irrtum und die Imagination reine Negativa darstellen, denkt Spinoza das Inadäquate und Affektive auf der Ebene der Realität, weil sie wirklichkeitserzeugende Kräfte des Körpers umhüllen, die es intellektuell zu aktualisieren und als Induktionskräfte des Denkens in Gebrauch zu nehmen gilt.

So treibt der Conatus einen Auswahlprozess in den Leidenschaften voran, der, wie Deleuze erklärt, im Bestreben besteht, »Freude zu empfinden, das Tätigkeitsvermögen zu vermehren, die Ursache der Freude vorzustellen und herauszufinden, was diese Ursache unterhält und begünstigt; und ebenso [im] Bestreben, die Trauer zu entfernen, vorzustellen und herauszufinden, was die Ursache der Trauer zerstört.«⁵¹ In dieser immanenten Teleologie, aus der die negativen Affekte und Handlungsverminderungen nie ganz verschwinden, streben wir nicht nach dem, was wir in einem Zusammenhang von Zwecken als gut bewerten. »[I]m Gegenteil«, so Spinoza, »wir halten etwas für gut, weil wir es

⁵⁰ E3aff.gen.def, S. 369.

⁵¹ Gilles Deleuze, *Spinoza. Praktische Philosophie*, übers. v. Hedwig Linden (Berlin: Merve 1988), S. 133 [Übersetzung verändert].

erstreben, es wollen, nach ihm verlangen und es begehren.«⁵² Der Mensch ist nichts anderes als dieses Handelnd-Werden, Vermögend-Werden, Verursachend-Werden, das eine Reihe kritischer Wendepunkte umfasst. So ereignet sich im Übergang von der ersten zur zweiten Erkenntnisgattung ein interner Kausalitätsbruch im Körper-Geist-Parallelismus, der in der Umkehr seiner Korrelationsrichtung besteht: Zuerst verbinden sich die Ideen des Geistes gemäß der Affektionen des Körpers. Das Imaginäre ist hegemonial. Der Geist registriert die Wirkungen des Körpers. Der Körper agiert zufällig. Dann aber, im Übergang zur zweiten Erkenntnisgattung, wird die Vernunft hegemonial, und die Affektionen des Körpers verknüpfen sich gemäß der Ideen des Geistes.⁵³ Die Existenzkräfte sind so stark affirmiert, dass die Körper sich in ihren Bewegungen rational koordinieren. Während Descartes in den *Leidenschaften der Seele* erklärt, dass der Geist nur da aktiv sein kann, wo der Körper leidet (und umgekehrt),⁵⁴ insistiert Spinoza auf der parallelen Steigerung (und Minderung) von Körper und Geist. Ihr immanenter Umschlagsmoment ist nur durch die Funktion der positiven Leidenschaften und der aktiven Affekte erklärbar. Erstere induzieren den Sprung ins Denken, letztere entfalten die Performativität des Wahren. Denn das Wahre wird nicht aufgrund seiner Richtigkeit hegemonial, sondern aufgrund seiner höheren Affektivität.

7. POLITIK DES CONATUS

Seit der Veröffentlichung von Negris Buch *Die wilde Anomalie* 1981 hat sich in der postmarxistischen Philosophie ein nicht endenwollender Konflikt über den politischen und existentiellen Sinn des Conatusprinzips entzündet. Das Streben wird dabei mit alternativen Ontologemen identifiziert, mit der Exzessivität der Freude bei Negri, mit untätiger Kontemplation bei Agamben, mit extremer Singularisierung bei Deleuze. Obwohl diese Ontologeme dekonstruktiv verfasst sind, scheinen sie der Politik ein Prinzip vorzuschreiben, das dem Fehlgehen, der inneren Korruption oder Verwandlung enthoben ist. Aber steht nicht

⁵² E3p9s, S. 243.

⁵³ Vgl. André Tosel, *Du matérialisme de Spinoza* (Paris: Éditions Kimé, 1997), S. 37.

⁵⁴ Vg. René Descartes, *Die Passionen der Seele*, übers. v. Christian Wohlers (Hamburg: Meiner 1996), S. 5.

gerade das im Widerspruch zur anarchischen und nichtvorschreibenden Struktur des Conatusprinzips?

In seinem im Gefängnis verfassten Buch *Die wilde Anomalie* deutet Negri den Conatus als Motor einer positiven Affektakkumulation, in der sich immer mehr Individuen in ihren Handlungen zusammensetzen, Kräfte vermehren, Antagonismen auflösen und Beschränkungen überwinden. Ausgehend vom 18. Lehrsatz des vierten Buchs – eine »Begierde, die Freude entspringt, ist bei sonst gleichen Umständen stärker als eine Begierde, die Trauer entspringt«⁵⁵ – isoliert Negri einen Vektor der Selbstaffirmation, der »von der Materialität des Conatus über die Körperlichkeit der *cupiditas* zur Spiritualität der Liebe aufsteigt«.⁵⁶ Diese Existenzsteigerung führt die Individuen in eine Gemeinschaft der Übereinstimmung, in der sie sich in der Synergie ihrer Tätigkeiten selbst regieren. Mit der Übereinstimmung nimmt die Singularität ihrer Tätigkeiten zu, sodass sich die gegenseitige Handlungskomplementarität immer weiter steigert und in den Individuen anwächst, was Spinoza die partielle Ewigkeit der Seele nennt:⁵⁷ »Fortwährender Übergang zu immer höherer Vollendung«, schreibt Negri, »das Sein produziert sich.«⁵⁸ Mit dieser idealen Figur zeigt er sich von Matherons Idee einer Gemeinschaft *sans restriction* inspiriert, in der alle »Entfremdungen und Divergenzen« überschritten sind und »die Aktualisierung des Ichs in vollkommener Klarheit«, »die Aktualisierung des Wir in der vollkommensten der Kommunionen«⁵⁹ erreicht werden. Er hebt den Aspekt kollektiver Selbstaneignung bei Spinoza hervor, der in der dritten Erkenntnisgattung am stärksten zutage tritt. Die Einzeldinge begreifen ihre singulären Essenzen im Zusammenhang aller anderen singulären Essenzen und erfahren die »Befriedigung einer Produktion, die die Vollendung der eigenen Zusammensetzung erlebt«.⁶⁰ Unnachgiebig spitzt Negri Spinozas Denken auf eine große theoretische Umkehrung

⁵⁵ E4p18, S. 407. Vgl. Antonio Negri, *Die wilde Anomalie. Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*, übers. v. Werner Raith (Berlin: Wagenbach, 1981), S. 183.

⁵⁶ Antonio Negri, *Spinoza et nous*, übers. v. Judith Revel (Paris: Éditions Galilée, 2010), S. 10.

⁵⁷ Vgl. E5p39, S. 585: »Wer einen Körper hat, der zu sehr vielem befähigt ist, hat einen Geist, dessen größter Teil ewig ist.«

⁵⁸ Negri, *Die wilde Anomalie*, S. 255.

⁵⁹ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1968), S. 613.

⁶⁰ Negri, *Die wilde Anomalie*, S. 255.

zu: die Umkehrung von Hobbes' Besitzindividualismus, in dem das Individuum »Eigentümer seiner eigenen Person oder seiner Fähigkeiten« ist, »für die es nichts der Gesellschaft schuldet«,⁶¹ in einen possessiven Transindividualismus. Dadurch dass Negri die desubjektivierenden und dezentrierenden Bestimmungen modaler Handlungen zusammen mit der Attributenlehre verworfen hat, kann er die Praxis in der Menschlichkeit des Menschen gründen, in seinen konstituierenden Artikulationen, die er in den Rahmen einer verallgemeinerten Theorie lebendiger Arbeit stellt. Er erklärt das menschliche Tätigkeitsvermögen zur Voraussetzung und zum Resultat seiner selbst und erneuert damit die Idee einer subjektiven Tathandlung des Menschen, deren Anspruch, die weltliche Verwirklichung des Allgemeinen, Intelligiblen und Unendlichen zu leisten, uns aus der idealistischen und junghegelianischen Tradition bekannt ist. So steuert Negri auf das Paradox zu, in der Verbindung von Marx und Spinoza einen vom hegelianischen Erbe losgelösten Materialismus der Praxis schaffen zu wollen, indem er auf Begriffe rekurriert, in denen Materialismus und Idealismus aufs Engste miteinander vernäht sind – Subjektivität, Aneignung, Vervollkommnung.

Wie Antonio Negri ist auch Giorgio Agamben an der Umkehrung des Besitzindividualismus interessiert, nur in umgekehrter Richtung. Nicht die Aneignung des Gemeinsamen, sondern die gemeinsame Entaneignung kennzeichnet die kommende Gemeinschaft, nicht die Ewigkeit der Tätigkeit, sondern die Ewigkeit der Untätigkeit. Lange Jahre entwickelte Agamben die entsprechende Figur des Nichttunkönnens unter Bezugnahme auf Heideggers Aristoteleslektüre, in der das Mögliche nicht durch Verwirklichung, sondern durch das Vermögen, etwas nicht zu tun oder nicht zu denken, bestimmt wird.⁶² Dass das Mögliche impliziert, nicht eintreten zu können, weil es sonst als bloß logische Modalität schon immer in den Akt übergegangen wäre, stellt für Agamben das politische Geheimnis der aristotelischen Lehre dar. Vermögen

⁶¹ C. B. Macpherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*, übers. v. Arno Wittekind (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1967), S. 15. Vgl. Antonio Negri, »Considerazioni su Macpherson«, in ders., *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza* (Mailand: Feltrinelli 1980), S. 269–74.

⁶² Vgl. Giorgio Agamben, *Die Macht des Denkens*, insbesondere den gleichnamigen Aufsatz, S. 313–330. Vgl. Martin Heidegger, *Aristoteles. Metaphysik* Θ 1–3. *Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Gesamtausgabe, II, Abteilung: Vorlesungen 1923–1944 (Frankfurt a.M.: Klostermann, 1990).

ist nicht, dies oder das tun zu können, sondern etwas »nicht tun [zu können]«. ⁶³ Die kapitalistischen und biopolitischen Mechanismen von Ausbeutung und Regierung kennzeichnet Agamben dementsprechend durch die Entfremdung von der ursprünglichen Fähigkeit zum Unterlassen. In den letzten fünfzehn Jahren hat sich Agamben zunehmend mit Spinoza beschäftigt, auch wenn das Thema, das Nicht zu können, in seiner Bezugnahme auf die negative Theologie und den mystischen Aristotelismus mit Spinozas Denken schwer vereinbar ist. Aber die Conatuslehre antwortet auf ein Problem, das Agamben in der gesamten *Homo sacer*-Reihe verfolgt: Wie ist »eine gänzlich in nacktes Leben umgesetzte Lebensform« denkbar, ein *bíos*, »der nur seine *zoé* ist«? ⁶⁴ Dadurch dass Spinoza den Einteilungen des Lebens in Arten und Gattungen, Prinzipien und Funktionen entgegentritt, postuliert er die Untrennbarkeit von Lebensform und Lebensfunktion. Agamben betont, dass Aristoteles' Bestimmung der Ernährungsfunktion als basalstem Lebensprinzip allen weiteren Unterscheidungen von gutem und bloßem, relativem und vegetativem Leben den Weg geebnet hat, während bei Spinoza Ernähren und Glückseligwerden nicht voneinander getrennt sind. ⁶⁵

In *Herrschaft und Herrlichkeit* gleicht Agamben den politischen Sinn der Conatuslehre der Idee des Unterlassens an, wodurch auch er den konstitutions- und produktionslogischen Charakter von Spinozas Denken verdrängt. Die Selbstzufriedenheit des weisen Menschen, die *acquiescentia in se ipso*, von der Spinoza am Ende der *Ethik* spricht, erklärt Agamben zum »Kulminationspunkt der Bewegung der immanenten Ursache«. ⁶⁶ Ausgehend vom 36. Lehrsatz des fünften Buches erinnert er daran, dass die Selbstzufriedenheit die Freude eines Menschen ist, der »sich selbst und seine Wirkungsmacht betrachtet«. ⁶⁷ Daraus schließt er, dass Spinoza Kontemplation zur ursprünglichsten

⁶³ Giorgio Agamben, »Über das, was wir nicht können«, in ders., *Nacktheiten*, übers. v. Andreas Hiepko (Frankfurt a.M.: Fischer, 2010), S. 77–80 (S. 79).

⁶⁴ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, übers. v. Hubert Thüring (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002), S. 197.

⁶⁵ Vgl. Aristoteles, *De anima*, Philosophische Schriften, Band 6, übers. v. Willy Theiler (Hamburg: Meiner, 1995), 413 a, S. 30–31. Vgl. Agamben, »Die absolute Immanenz«, S. 444–50; sowie Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, übers. v. Andreas Hiepko (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2010), S. 299.

⁶⁶ Agamben, »Die absolute Immanenz«, S. 456.

⁶⁷ E3def.aff25, S. 353.

aller Handlungsweisen erklärt, aus deren Verrichtung nichts anderes als die ihr »innewohnende Untätigkeit«⁶⁸ hervortritt. Mit diesem Rückzug in die Selbstbetrachtung wird die Ethik in eine Weisheitslehre und Spinoza in einen Theoretiker mystischer Gelassenheit verwandelt, des Loslassens der Dinge und Seinsweisen, der Spinoza wohl eher nicht ist. Agamben bietet hier eine letzte Form des Besitzindividualismus auf, in dem das Subjekt seine Eigenheit im Fehlen alles Eigenen erfährt.

Wie Agamben ist auch Deleuze an einem Tun interessiert, das Intentionen und Zielsetzungen suspendiert. Während jener auf einen Menschen zielt, der sich in der Erfahrung des Entzugs bewahrt, geht es bei Deleuze um eine Ausdruckspraxis, die von so verwandelnder Kraft ist, dass sich kein Mensch, kein Selbst, kein Ich in ihr wird bewahren können. Wir befinden uns nicht mehr auf aneignungstheoretischem Terrain und bleiben diesseits aller besitzindividualistischen Optionen. Deleuzes Spinozalektüre steht im Zusammenhang des umfassenderen Projekts, eine moderne Ontologie unendlicher Mannigfaltigkeit zu entwerfen, in der die kanonische Vorstellung der westlichen Tradition, dass sich intensive Quantitäten in extensive Quantitäten und dann in Qualitäten übersetzen, zurückgewiesen wird. Wir nehmen die unendliche Differentialität des Seins, seine Intensitätsspannung, zwar in Form von Ausdehnung, Eigenschaft und Qualität wahr, in Wirklichkeit aber sind die intensiven Quantitäten die unerschöpflichen Bedingungen aller qualitativen Formen. Intensive Quantitäten liegen im Bereich des Unwahrnehmbaren, weil sie wie Vermögenszuwächse und -minderungen, Temperaturzu- oder abnahmen, Farbverstärkungen oder -verringernungen weder qualitativer noch numerischer Logik zugänglich sind. Sie sind das ungeformte und disparate Sein, durch das raumzeitliche Unterschiede und Differenzen erst gegeben sind. Man muss sie als Differenz an sich selbst und als Übergänge im Differentiellen begreifen: »Damit Kraftgegensätze oder Formbegrenzungen Gestalt annehmen, ist zunächst ein tieferes, reales Element nötig, das sich als eine ungeformte und potentielle Mannigfaltigkeit definiert und bestimmt.«⁶⁹ Gegen die Neutralisierung der Intensität in der abendländischen Philosophie entwickelt Deleuze ein metaphysisches System, in dem sich Intensität und Extensität ko-artikulieren statt ineinander zu konvertieren. Als Intensität oder reine Differenz an sich ist für ihn das Sein eine Spannungsdiffe-

⁶⁸ Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 299.

⁶⁹ Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 76.

renz, die wir in ihrer unendlichen Selbstabweichung und -permutation »nur als bereits in der Ausdehnung entfaltete und von Qualitäten verdeckte«⁷⁰ wahrnehmen. Das Sein dieser Intensität ist durch drei Charakteristika bestimmt: Es ist ungleich und unausgleichbar, bejahend und ausdrückend, implizierend und impliziert.⁷¹ Deshalb werden intensive Differenzen nie durch ihre qualitative Ausgleichung negiert, sie bleiben eingeschlossen und einschließend, indem sie die Beziehungen zwischen den Dingen, ihre Distanzen und Abstände, umhüllen. Deleuze zufolge ist das Sein wechselseitig sich implizierende und gegenstrebig individuierende Unterschiedlichkeit, eine identitätslose, chaotische Welt implizierter Distanzen und umhüllter Zwischenräume, die ohne Vereinheitlichungs- oder Konvergenzpunkt auskommen und durch kein transzendentes Bewusstsein, keine subjektive Intentionalität oder begriffliche Subsumption totalisiert werden kann.

Oft ist darauf hingewiesen worden, dass Deleuze in *Differenz und Wiederholung* bei der Ausarbeitung dieses Projekts kaum mehr auf Spinoza zurückkommt. Aber diese Einschätzung scheint mir nicht richtig zu sein. Wenn Deleuze die Idee reiner Intensitätsdifferenzen entwirft, korrespondieren seine Überlegungen mit seinen Interpretationen der Attributen- und Conatuslehre und der These von der Antizipation der Differentialrechnung in der Physik der Körper. Die gesamte Originalität von Deleuzes Spinozalektüre besteht darin, die Lehre korrelierter Bewegungs- und Vermögensgrade in eine Lehre extensiven und intensiven Differenzausdrucks umzubauen, indem Spinoza mit mittelalterlichen Denkern der Intensität wie Oresme und Duns Scotus in Verbindung gebracht wird. Sowohl auf körperlicher als auch auf geistiger Ebene sind die Dinge bei Spinoza komplexe Integrationen von Differentialen und Variationen, die sich in wechselnden Verhältnissen gegenseitig angehören, verstärken, aber auch behindern und zersetzen. Sie sind alle Mannigfaltigkeiten von Mannigfaltigkeiten, Unendlichkeiten unterschiedlicher Größe, die aus ihren Geschwindigkeitsrelationen und korrespondierenden Handlungspotentialen definiert werden müssen.

Dabei geht es nicht um die Unendlichkeit differentieller Modulatonen an und für sich, sondern um ihre kritischen Wendepunkte. Sie sind der eigentliche Gegenstand von Deleuzes Spinozalektüre. Sie werden nicht auf die gelebte Erfahrung eines Subjekts bezogen, sondern auf

⁷⁰ Ebd., S. 187.

⁷¹ Vgl. ebd., S. 294–308.

die Überschreitung des Subjekts durch die Kräfteverhältnisse, aus denen es komponiert ist und durch die es überbietet, entformt, entsetzt, entfunktionalisiert wird, so wie Kapitän Ahab in Melvilles *Moby Dick* oder Josephine, die Maus, bei Kafka. Es gibt für Deleuze nur eine einzige immanente Verpflichtung, »seine ganze Fähigkeit oder sein Sein in der Grenze selbst zu entfalten«, ⁷² in der sich Entformung und Entfugung, Desubjektivierung und Einsetzung ereignen. Dabei fragt er sich vor allem in seinen späteren Arbeiten, wie eine Individuation von Bewegung, Psyche und Denken aussehen könnte, in der eine maximale Differentialität von Kräften mit steigender Passivierung, steigender Außerkraftsetzung von Form, Funktion und Eigenschaft einhergehen würde. Wie können Potentialitäts- und Intensitätsdifferenzen, die eine Farbe, einen Klang, ein Leben konstituieren, so aktualisiert werden, dass alle Handlungen und Ausdrücke deaktivierend wirken: Kein Ziel wird mehr verwirklicht, keine Option realisiert, keine Form gebildet, »man tut etwas, aber zu nichts« ⁷³ – ein wahrhaftig negatives Ereignis jenseits aller Verneinung, eine Schöpfung der Erschöpfung, ein Leben in untätiger Positivität.

Dadurch, dass Deleuze das Handlungsvermögen als Intensitätsausdruck begreift, fasst er weder die ästhetische Existenz noch die Politik unter einem bestimmten Theorem zusammen – weder der Streit noch die Entscheidung, weder die Untätigkeit noch die lebendige Arbeit. Damit gewinnt er eine gewisse Alleinstellung im nachstrukturalistischen und postmarxistischen Denken. Alle Ontologeme, unter denen der Sinn der Politik in den letzten Jahrzehnten subsumiert worden ist, wie postfundamentalistisch sie auch immer gefasst sein mögen, zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich dem Fehlgehen, der inneren Korruption oder radikalen Verwandlung zu entziehen scheinen. Diese Theoreme mögen selten sein, sie mögen nur für eine geschichtliche Periode Geltung beanspruchen, aber sie differieren nicht in sich selbst, sie verkehren sich nicht, sie scheitern nicht. Deleuzes Idee von der in jedem Akt implizierten und implizierenden Spannungsdifferenz nimmt sich von dieser Tendenz aus. Zur Frage stehen damit die immanenten Gestaltwandel politischer, ästhetischer oder ethischer Handlungen. Es

⁷² Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 64.

⁷³ Gilles Deleuze, »Erschöpft«, in Samuel Beckett, *Quadrat. Stücke für das Fernsehen. Mit einem Essay von Gilles Deleuze* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996), S. 51–101 (S. 53).

ist vor allem Étienne Balibar, der diese Perspektive auf Spinozas Denken der Politik zurückbezogen hat.

8. SPINOZAS POLITIK ZWEITER ORDNUNG

Balibar erinnert daran, dass die Sozialität der Affekte im dritten Buch der *Ethik* zuerst durch Objektwahlen erklärt wird (was man mag, was man nicht mag).⁷⁴ Mit dem 27. Lehrsatz geht Spinoza zu Mechanismen imaginärer Identifizierung über, die sich nicht mehr auf ein Ding, sondern auf das Verhalten eines Dings beziehen, genauer noch, auf das Bild, das man sich von dessen Verhalten macht. Diese Mechanismen beruhen auf dem ambivalenten Prinzip der Ähnlichkeit: Wir freuen uns über das, von dem wir uns vorstellen, dass es uns ähnlich seiende Individuen erfreuen würde. Wir trauern um das, von dem wir annehmen, dass es sie mit Trauer affizieren würde. Und wir schwanken, wenn sie mögen, was wir ablehnen.⁷⁵ Um diese Projektionen und Introjektionen zu fixieren, drängen wir schließlich darauf, »dass ein jeder den Gegenstand der eigenen Liebe oder des eigenen Hasses gutheißt«. ⁷⁶ Der Anspruch, dass andere nach unserer Sinnesart (*ingenium*) leben sollen, bezeichnet Spinoza als *ambitio*, die auch den Ehrgeiz einschließt, »etwas zu tun oder zu unterlassen, um Menschen zu gefallen«. ⁷⁷ Diese Affektnachahmungen können sich gegenseitig verstärken und gesellschaftliche Stereotypisierungen und Instituierungen hervorbringen, die »sehr mächtig und gleichzeitig sehr instabil«⁷⁸ sind. Das hat damit zu tun, dass die Logik der Gleichartigkeit von Anfang an die Sorge hervorruft, dass es mir nicht gelingen wird, den Gegenstand meiner Liebe aus eigenen Kräften zu bewahren, und deshalb regt sie die Hoffnung an, dass mir das durch den Beistand anderer, die mir ähnlich erscheinen, gelingen könnte, die ihrerseits mit der Angst verbunden ist, dass sie mir das Objekt, das ich begehre, wegnehmen werden.⁷⁹ Da Affektnachahmung auf imaginärer Identifizierung, Illusion der Ähnlichkeit und in

⁷⁴ Vgl. E3p12–26, S. 247–69.

⁷⁵ Vgl. zum Schwanken des Gemüts (*fluctuatio animi*) E3p31 und d, S. 277–79.

⁷⁶ E3p31d und s, S. 279.

⁷⁷ E3p29s, S. 275.

⁷⁸ Étienne Balibar, *Spinoza and Politics*, übers. v. Peter Snowdon (London u. New York: Verso, 2008), S. 111.

⁷⁹ Vgl. ebd., S. 111.

grundlegender Weise auf »Angst vor Differenz«⁸⁰ basiert, wechselt sie zwischen Zyklen der Verstärkung und der Verminderung von Handlungsvermögen. Diese Zyklen können Formen ideologischer Herrschaft sowie politischer oder religiöser Intoleranz katalysieren. Sie können in Klassen- und Rassenhass sowie in das Streben, Macht über andere auszuüben, übergehen.⁸¹ Eigentlicher Gegenstand von Spinozas Denken der Politik ist deshalb nicht der Aufstieg der Vermögen aus phantasmatischen Identifizierungen und sozialen Konflikten zur Kommunion der Essenzen, sondern das mehrwertige »Kommunikationsverhältnis zwischen den Affekten«,⁸² die real-imaginären Kombinationen von Einbildungskraft und Vernunft. Die Lehre der Politik orientiert sich nicht an den äußersten Polen der Vermögensprozesse – Essenzideen und Gemeinbegriffe versus Affektnachahmungen –, sondern an den Übergängen zwischen diesen Polen. In anderen Worten, die *Ethik* sollte nicht als Buch der Weisheit, sondern als Buch von der Anarchie des Seins und dem Primat der Politik gelesen werden, in dem es nicht um den Sprung in die Freuden des Denkens, sondern um die Ungarantiertheit dieses Sprungs geht. Das Paradox, das uns Spinoza zu denken zwingt, besteht darin, einen Weg zu den Freuden der Vernunft zu bahnen, auf dem wir die traurigen Leidenschaften und die Erkenntnishindernisse ernstzunehmen lernen. Lange vor Nietzsche und Foucault erklärt er die menschlichen Vermögen sowohl zu Kräften der Befreiung als auch der Unterwerfung, zu Katalysatoren von Emanzipations- und von Herrschaftsprozessen. Politik mit Spinoza zu denken, heißt deshalb, sich der Tatsache zu stellen, dass die Genese der Gesellschaft aus den Massenaffecten zwischen zwei Polen und deren unendlichen Übergängen aufgespannt ist – zwischen der Schaffung einer freien Republik von unten und dem Scheitern dieses Prozesses im Reaktionärwerden der *multitudo*. Spinoza verfasst eine ambivalenzbetonte Lehre von der Selbstemanzipation der Vielen und ihrer Kapazität zur Nichtherrschaft, in der es nicht nur um die Konstitution, sondern auch um die Destitution von Massenaffecten geht. Zur Frage steht nicht nur die Selbstaffizierung der Vielen, die Erkenntnis, dass sie es sind, die die Geschichte

⁸⁰ Ebd., S. 86.

⁸¹ Vgl. ebd., S. 111. Vgl. E3p46, S. 303.

⁸² Étienne Balibar, »Spinoza, der Anti-Orwell. Die Ambivalenz der Massenängste«, in ders., *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*, übers. v. Thomas Laugstien (Hamburg: Hamburger Edition, 2006), S. 51–92 (S. 84).

machen, sondern die Entidentifizierung von all den imaginären Bildern, die sie sich vom Geschichtemachen geschaffen haben. So finden wir bei Spinoza keine Idealisierung des Lebens, keine Heiligung der Massen, keine Teleologisierung der Geschichte. Sein Denken der Politik ist minimal zuversichtlich, weil es auf der vitalistischen Grundannahme basiert, dass die Kräfte des Lebens exzessiv sind und sich durch Bejahung vom Imaginären zum Intelligiblen wandeln können, ohne sich vom Milieu der Einbildungen und Stereotypisierungen gänzlich zu lösen. Gleichzeitig ist dieses Denken maximal realistisch und kritisch, weil es das historisch akkumulierte Ausmaß registriert, in dem die Kräfte des Lebens in den politisch-theologischen Staatsapparat investiert sind. Spinoza zieht daraus den Schluss, dass das Widerstands- und das Revolutionsrecht natürlich und in sich notwendig sind. Politische Emanzipationsbewegungen sind jedoch vor den Gewalterfahrungen, den imaginären Identifizierungen und autoritären Instituierungen, die mit der Ausübung dieses Rechts verbunden sind, nicht immunisiert, sodass die Philosophie eine Politik zweiter Ordnung denken muss, in der es um die Fähigkeit der Massen geht, das Scheitern eines Emanzipationsprozesses entlang partiell notwendiger Gewaltpraktiken, trauriger Leidenschaften und immunitärer Repräsentationen zu unterbrechen, ohne dass derartige Entidentifizierungen als eine Art letztes *telos* geschichtliche Lösungen bereit hielten.

Katja Diefenbach, »Conatus versus cogito: Der Streit um Spinozas spekulativen Materialismus in der postmarxistischen Philosophie«, in *Conatus und Lebensnot: Schlüsselbegriffe der Medienanthropologie*, hg. v. Astrid Deuber-Mankowsky und Anna Tusching, *Cultural Inquiry*, 12 (Wien: Turia + Kant, 2017), S. 124–49
<https://doi.org/10.37050/ci-12_06>

QUELLENANGABEN

- Agamben, Giorgio, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, übers. v. Hubert Thüring (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002)
- »Die absolute Immanenz«, in ders., *Die Macht des Denkens. Gesammelte Essays*, übers. v. Francesca Raimondi (Frankfurt a.M.: Fischer, 2013), S. 428–61
- Alexandre Matheron, »Physique et ontologie chez Spinoza«, in ders., *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique* (Lyon: ENS Éditions, 2011), S.579–99
- Alquié, Ferdinand, *Descartes*, übers. v. Christoph Schwarze (Stuttgart-Bad Canstatt: Friedrich Frommann, 1962)
- Badiou, Alain, »Spinoza's Closed Ontology«, in ders., *Theoretical Writings* (London u. New York: Continuum, 2004), S. 83–96
- »What is a Proof in Spinoza's Ethics?«, in *Spinoza Now*, hg. v. Dimitris Vardoulakis, S.39–49.
<<https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816672806.003.0002>>
- Balibar, Étienne, *Spinoza and Politics*, übers. v. Peter Snowdon (London u. New York: Verso, 2008)
- »From Individuality to Transindividuality«, *Mededelingen vanwege Het Spinozahuis*, 71 (Delft: Eburon, 1997), S. 17
- »Individualité, causalité, substance: réflexions sur l'ontologie de Spinoza«, in *Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, hg. v. Edwin Curley u. Pierre-François Moreau (Leiden: Brill, 1990), S. 58–76 <https://doi.org/10.1163/9789004246638_007>
- »Spinoza, der Anti-Orwell. Die Ambivalenz der Massenängste«, in ders., *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*, übers. v. Thomas Laugstien (Hamburg: Hamburger Edition, 2006), S. 51–92
- Deleuze, Gilles, *Spinoza. Praktische Philosophie*, übers. v. Hedwig Linden (Berlin: Merve, 1988)
- *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, übers. v. Ulrich Johannes Schneider (München: Fink, 1993)
- »Erschöpft«, in Samuel Beckett, *Quadrat. Stücke für das Fernsehen. Mit einem Essay von Gilles Deleuze* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996), S. 51–101
- Deleuze, Gilles, *Sur Spinoza. Cours Vincennes 1978–1981*, Sitzung vom 10.3.1981 <https://www.webdeleuze.com/docs/spinoza/fr/1978_00_02.pdf> [Zugriff: 22.3.2017].
- Derrida, Jacques, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, in ders., *Die Schrift und die Differenz*, übers. v. Rodolph Gasché u. Ulrich Köppen (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976), S. 83–101
- Descartes, René, *Die Passionen der Seele*, übers. v. Christian Wohlers (Hamburg: Meiner, 1996)
- Dolar, Mladen, »Das Cogito als Subjekt des Unbewussten«, in *Bewußtsein und Unbewußtes, Mesotes, Jahrbuch für Philosophischen Ost-West-Dialog*, hg. v. Jürgen Trinks (Wien: Turia + Kant, 2000), S. 42–74
- »Tyche, clinamen, den«, *Continental Philosophy Review*, 46 (2013), S. 223–39 <<https://doi.org/10.1007/s11007-013-9254-0>>
- Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, übers. v. Joseph Vogl (München: Fink, 1997)

- Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, übers. v. Andreas Hiepko (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2010)
- Gueroult, Martial, *Spinoza I. Dieu (Éthique I)* (Hildesheim u. New York: Georg Olms, 1968)
- »Spinoza's Letter on the Infinite (Letter XII to Meyer)«, in *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, hg. v. Marjorie Grene (New York: Anchor, 1973), S. 182–212
- Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (1832) (Hamburg: Meiner, 2008)
- Heidegger, Martin, *Aristoteles. Metaphysik Θ 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Gesamtausgabe, II, Abteilung: Vorlesungen 1923–1944 (Frankfurt a.M.: Klostermann, 1990)
- Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie* (Hamburg: Meiner, 2012) <<https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2268-8>>
- Žižek, Slavoj, »Philosophy: Spinoza, Kant, Hegel ... and Badiou!« <www.lacan.com/zizphilosophy1.htm> [Zugriff: 1.3.2016]
- Lacan, Jacques, *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Das Seminar. Buch XI*, übers. v. Norbert Haas (Weinheim u. Berlin: Quadriga, 1987)
- Macpherson, C. B., *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*, übers. v. Arno Wittekind (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1967)
- Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris: Minuit, 1968)
- Negri, Antonio, *Spinoza et nous*, übers. v. Judith Revel (Paris: Galilée, 2010)
- *Die wilde Anomalie. Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*, übers. v. Werner Raith (Berlin: Wagenbach, 1981)
- »Considerazioni su Macpherson«, in ders., *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza* (Mailand: Feltrinelli 1980), S. 269–74
- Pierre Macherey, *Hegel or Spinoza*, übers. v. Susan Ruddick (Minneapolis u. London: University of Minnesota Press, 2011) <<https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816677405.001.0001>>
- Spinoza, Baruch, »12. Brief an Ludwig Meyer«, in ders., *Briefwechsel*, übers. v. Carl Gebhardt (Hamburg: Meiner, 1986), S. 47–53
- Spinoza, Baruch de, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt, Lateinisch – Deutsch*, übers. v. Wolfgang Bartuschat (Hamburg: Meiner, 2015) <<https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2823-9>>
- Tosel, André, *Du matérialisme de Spinoza* (Paris: Kimé, 1997)