

Unbeschäftigte Positivität

Spinoza im Postmarxismus

„Am Firmament der Philosophie hat der Stern Spinozas nie aufgehört,
in einzigartigem Glanz zu leuchten.“ Martial Gueroult¹

1. An Marx' Rändern

Ende der 1970er Jahre setzt in der postmarxistischen Philosophie ein Konflikt über den Begriff der Potentialität² ein, der sich unter anderem auf die Frage zuspitzt, ob Spinozas Lehrsatz, „Begierde ist des Menschen Essenz selbst“,³ ein neues Denken der Politik eröffnet. Die unterschiedlichen Potentialitätskonzepte, die aus diesem Konflikt hervorgegangen sind, stehen im Zusammenhang mit einer Reihe randgängiger Marxlektüren, in denen Marx an seinen äußersten Grenzen durch nicht-ökonomietheoretische, ontologische und existenziale Begriffe gelesen worden ist, um die Frage der Politik, die in seinem Denken durch produktivistische und evolutionistische Themen partiell verdeckt war, zu radikalisieren. Diese liminalen Lektüren, die wir im französischen Heideggerianismus, Postoperarismus und Poststrukturalismus finden, reagieren auf eine dreifache Problematik, deren Gewicht sie verschärfen: Sie stellen sich der katastrophalen Erfahrung der Selbsterstörung des Kommunismus nach der russischen Revolution von 1917, insbesondere durch die Unterdrückung der rätedemokratischen und avantgardistischen Positionen. Sie thematisieren die Instabilität von Marx' Begriff der Politik und die Idealität, die seine dialektische Verbindung von Ökonomiekritik und Revolutionstheorie kennzeichnet und sich an einem Form-Inhalt-Zirkel sowie einer synthetisierenden, Sinn und Wahrheit stiftenden Idee der Negativität erweist. So schwankt Marx in den *Grundrissen* und im *Kapital* zwischen einer um den Wertformbegriff strukturierten ökonomiekritischen Argumentation und einer um den Gebrauchswert der Arbeitskraft als „lebendige Quelle des Werts“⁴ organisierten politischen Argumentation, die er beide in einer Negation der Negation auflöst: „Die Expropriateurs werden

1 Martial Gueroult, *Spinoza I. Dieu (Éthique I)*, Hildesheim, 1968, S. 9 [Übersetzung: K. D.].

2 Die griechischen, lateinischen und deutschen Begriffe *dynamis*, *potentia*, Potentialität und Vermögen werden synonym und abwechselnd verwandt, so auch Handlungs- und Tätigkeitsvermögen für *potentia agendum*.

3 Baruch de Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Hamburg, 2007, E3def.aff1, S. 337. Aus der *Ethik* wird unter der Sigle E, Nummer des Buchs, Nummer des Lehrsatzes usw. sowie unter Angabe der Seitenzahl der besagten Ausgabe zitiert.

4 Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 42, Berlin, 1983, S. 217.

expropriert.⁵ Gleichzeitig reagieren diese randgängigen Marxlektüren auf die Antinomien des Gemeinschaftsbegriffs, die sich an der Naht zwischen Ökonomiekritik und Revolutionstheorie gebildet und den „Mythos einer Gemeinschaft arbeitender Menschen“⁶ ins Spiel gebracht haben, deren Politik in der Selbstdurchsichtigkeit ihres Zusammenseins endet. Sie besteht aus nichts anderem als der Kombination ihrer Tätigkeiten, einer Gemeinschaft ohne Andersheit, Unsinn oder Verlust – in Althusser's Worten, dem Mythos eines Kommunismus, der einer „Produktionsweise ohne Produktionsverhältnisse“⁷ entspricht.

2. Anarchische Prinzipien

Den Ausgangspunkt meines Textes bildet die Idee eines unökonomischen Lebens, mit der sich Bataille in den 1930er Jahren einer sinnstiftenden Gemeinschaft der Tätigen entgegenstemmte.⁸ Mit den Konzepten der unproduktiven Verausgabung und der unbeschäftigten Negativität legte er eine der Bahnen, denen die Überarbeitungen des Praxisbegriffs in der nachmarxistischen Philosophie gefolgt sind.⁹ Angeregt durch die außergewöhnliche Verbindung von Bataille und Spinoza, aus der Agamben in einem langen Umweg über Heidegger eine eigene Version unbeschäftigter Negativität entwickelte, verfolge ich in diesem Text die Unterschiede zwischen Agambens und Deleuzes Spinozalektüre, die ihre Ontologisierungen des Politischen radikal auseinanderklaffen lassen. Vom Potentialitätsbegriff führt das zu einem Problem, das das Verhältnis von Politik und Philosophie betrifft: Gibt es eine Politik der Philosophie, in der die Philosophie nicht als Meisterin und Vorschreibende auftritt, die sich an die Stelle der Politik setzt, um erste Prinzipien für eine Ordnung des Handelns auszugeben, sondern eine Handlung eigener Art zu etablieren in der Lage ist, mit der sie die Problematik der Politik im Feld der Philosophie selbst artikuliert und die ihr eigene politische Potentialität ausdrückt? Der Knoten, in dem beide Probleme verknüpft sind – die politische Bedeutung des Vermögensbegriffs und das politische Vermögen der Philosophie – hat sich im Postmarxismus um die These von der Bloßheit und Unbestimmtheit des Potentiellen zusammengezogen. Zur Frage steht, inwiefern Potentialität als anarchisches Prinzip gelten kann, als ein Prinzip des Nicht-Prinzipiellen, das jede Prinzipialität im Denken dekonstruiert und die Idee einer hierarchischen Aufteilung der Vermögen im Sinne spezifischer Eigenschaften

5 Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, MEW 23, Berlin, 1962, S. 791.

6 Louis Althusser, „Marx in his Limits“, in: ders., *Philosophy of the Encounter. Later Writings*, London, New York, 2006, S. 7-162, hier: S. 36.

7 Ebd., S. 37.

8 Vgl. Georges Bataille, „Der Begriff der Verausgabung“, in: ders., *Die Aufhebung der Ökonomie. Das theoretische Werk, Band I*, München, 1975, S. 9-31.

9 Vgl. Jacques Derrida, „Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus“, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M., 1976, S. 380-421; Jean-Luc Nancy, *Die undarstellbare Gemeinschaft*, Stuttgart, 1988, S. 11-89; Maurice Blanchot, *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, Berlin, 2007; Giorgio Agamben, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt a.M., 2003; Roberto Esposito, *Communitas*, Berlin, 2004, S. 167-198.

und gesellschaftlicher Stellungen, der Platon mit der Unterscheidung von philosophischer Weisheit, kriegerischem Mut und handwerklicher Mäßigung den Weg ebnete, restlos zerstört.¹⁰ Bei näherer Betrachtung aber wird deutlich, dass die nachmetaphysischen Grundlegungen des Handlungsvermögens in anarchischen, in keiner Eigenschaft fundierten Prinzipien wie Untätigkeit, Unvernehmen, Entscheidung zur Treue oder Begehren dazu tendieren, selber der Politik, dem Konflikt oder der Kritik enthoben zu bleiben, da sie rein oder absolut konzipiert worden sind, das heißt unmarkiert von den Verhältnissen, in die sie intervenieren, oder reduziert auf eine Differenzierung, die nur die Zeit ihrer Selbstvergegenwärtigung oder -hervorbringung umfasst. Daraus ergibt sich das Problem einer Re-Idealisierung des politischen Denkens, die auch darin zum Ausdruck kommt, dass die auf die Bewegung ihrer Selbstergreifung oder Selbstberührung reduzierten Prinzipien an der Figur des sich selbst denkenden Denkens oder einer „Intelligenz einer Intelligibilität“¹¹ erörtert werden. An Agambens und Deleuzes Interpretationen von Spinozas Vermögensbegriff möchte ich zeigen, wie tief die Nichtübereinstimmung hinsichtlich der Frage reicht, was Prinzipien ohne *arché* sind, und wie extrem ihr Denken der Politik sich dadurch voneinander unterscheidet.

3. Unbeschäftigte Negativität

Angesichts der Bedeutung der Gebrauchswertkategorie in Marx' Schriften sowie der Liquidierung der Rätestrukturen in der Sowjetunion konzipiert Bataille in den frühen 1930er Jahren, als er Mitglied des antistalinistischen Cercle communiste démocratique ist, einen auf Verlust basierenden Begriff der Verausgabung, den er kurz darauf in einem Brief an Kojève als „untätige“ oder „unbeschäftigte Negativität“¹² bezeichnet. Man handelt, man verausgabt Kräfte, und sie verschwinden im Augenblick ihres Ausdrucks, ohne je zurückzukehren, um Wert, Sinn oder Wahrheit erarbeitet zu haben. Auf Kojèves geschichtsphilosophische Frage, welche Form „der Mensch und die Natur in der posthistorischen Welt annehmen würden, wenn der mühselige Prozeß der Arbeit und der Negation zur Vollendung gelangt“¹³ und die Geschichte zu ihrem Ende gekommen wäre, hält Bataille eine Antwort bereit, mit der er Hegels System von innen übersteigen will – die Existenz derer, die nichts mehr zu tun haben und in ihrem Unbeschäftigtsein das Ende der Geschichte überleben.

10 Zum Prinzip der Anarchie vgl. Reiner Schürmann, *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy*, Bloomington, 1987, S. 2-11 und 231-281. Zur Kritik des Platonismus vgl. Jacques Rancière, *Der Philosoph und seine Armen*, Wien, 2010, S. 15-79, und Gilles Deleuze, „Platon und das Trugbild“, in: ders., *Logik des Sinns*, Frankfurt a.M., 1993, S. 311-323.

11 Giorgio Agamben, *Die kommende Gemeinschaft*, Berlin, 2003, S. 10.

12 „Négativité sans emploi“, „unemployed negativity“, vgl. Georges Bataille, „Letter to X, Lecturer on Hegel“, in: *The Bataille Reader*, hg. v. Fred Botting und Scott Wilson, Oxford, Malden, 1997, S. 296-300.

13 Agamben, *Das Offene*, S. 15.

Gegen die Idealität der Hegel'schen Dialektik konzipiert Bataille eine Negativität, die nicht mehr in einem Phänomen, einem Prozess oder einem System darstellbar ist, weil sie das Wagnis des Todes nicht in Arbeit reinvestiert. Sie lässt sich nicht mehr in Positivität umkehren und streicht die synthetisierende Funktion der Hegel'schen Aufhebung durch. Was Agamben an Bataille interessiert, ist die Weise, in der er die Figur der Aufhebung wiederholt, um die Aufhebung selbst aufzuheben, indem er ihre bindenden Kräfte entkräftet. Dabei geht es Bataille darum, den Unterschied zwischen einer Ökonomie herauszustellen, die das Differentielle durchquert, um sich in dem Abstand, der zwischen den Differenzen aufklafft, auf sich selbst zu beziehen und das Anderswerden letztendlich ins Eigene einzuschließen, und einer Ökonomie, die sich dem Differentiellen und Anderen rückhaltlos, ohne Reserve, aussetzt und in ihr verloren geht. In einer solchen „allgemeinen“ oder „aufgehobenen Ökonomie“¹⁴ bleibt die Negativität unbeschäftigt. Sie arbeitet nicht mehr an der Verkettung des Sinns, des Begriffs, der Zeit und des Wahren. Bataille vernäht hier die Frage des Politischen mit einer einzigen spekulativen Frage: Wie kann die synthetisierende Kraft der Hegel'schen Aufhebung unwirksam gemacht werden? Ich möchte daran erinnern, dass sich für Hegel eine Bestimmung negiert, um in einer anderen Bestimmung, die ihre Wahrheit enthüllt, aufgehoben und aufbewahrt zu werden. So sieht er von einer unendlichen Unbestimmtheit zu einer unendlichen Bestimmung das Sein und das Denken von Bestimmung zu Bestimmung fortschreiten, und dieser Übergang durch das Negative verknüpft den Sinn.¹⁵ Dadurch sind Negativität und Aufhebung in einen Zirkel absoluten Wissens eingeschlossen, ohne die Geschlossenheit und Totalität des Sinns je zu übertreten. Mit der Idee untätiger Negativität will Bataille mit aller Gewalt zeigen, dass die Welt des Sinns an die Welt des Nicht-Sinns, des unproduktiven Verlusts und der rückhaltlosen Verausgabung gebunden ist. Durch eine Verschiebung von Hegels spekulativem Begriff *par excellence*, der Aufhebung, will er dessen System dazu zwingen, das Milieu, aus dem es sich bildet, nicht nur zu präsentieren, sondern erlebbar werden zu lassen. Die äußeren Ränder, an denen es sich hervorbringt – der Unsinn, der Verlust, die Untätigkeit –, sollen nicht nur durchquert, sondern als das dargestellt werden, was sich nicht darstellen oder vergegenwärtigen lässt, da es ohne Dauer im Augenblicklichen verschwindet. Für Hegel war die Dauer der Gegenwart der differentielle Raum, in dem das, was sich im Anderswerden auf sich selbst bezogen und aufgespart hat, zurückgewonnen wird.¹⁶ Bataille aber will in der Philosophie eine Bewegung auslösen, die die Herrschaft der Prinzipien des Sinns, des Subjekts und des Zwecks unwirksam macht, indem sie auf eine Existenz verweist, deren Verlust- und Verausgabungsfähigkeit die Philosophie übersteigt. Die Verausgabung zieht sich in einen zeitlichen Punkt ohne Dauer zusammen. Damit ist sie in Hegel'scher Perspektive dem Wissen nicht mehr zugänglich, da sie sich selbst nicht in der Zeit

14 Vgl. Georges Batailles, *Die Aufhebung der Ökonomie. Das theoretische Werk*, Bd. 1, München, 1975.

15 Vgl. Jean-Luc Nancy, *Hegel. Die spekulative Anmerkung. Die Unruhe des Negativen*, Zürich, 2011, S. 169-174.

16 Vgl. Jacques Derrida, „Die différance“, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien, 1988, S. 29-52, hier: S. 42f.

ergreifen kann. So wird das Konzept unbeschäftigter Existenz unmöglich oder paradoxal.¹⁷ Für den französischen und italienischen Heideggerianismus – für Blanchot, Nancy, Agamben oder Esposito – war Batailles Offenlegung des Unbestimmten, Nicht-Intendierten und Zwecklosen als nicht-essentielle Essenz menschlicher Existenz von größter Bedeutung in ihrer Anstrengung, auf die im Marxismus aufklaffende Lücke des Politischen mit einem neuen existenzialen Tätigkeitsbegriff zu antworten. So haben sie versucht, die Idee unbeschäftigter Negativität aus ihrer patriarchalen und heroischen Fixierung auf das Verbotene, das Heilige, das Opfer sowie aus den Aporien von Batailles heterodoxem Hegelianismus herauszulösen.

4. Nichttun können, Unterlassen

In kritischem Anschluss an Bataille entwickelt Agamben in den 1980er Jahren die Lehre von einer Autonomie des Unvermögens oder Nichttuns.¹⁸ Sie basiert auf der Vorstellung, dass das Mögliche nicht durch den Übergang ins Wirkliche, sondern durch das Vermögen, etwas nicht zu tun oder nicht zu denken, durch die Tat der Unterlassung geprägt ist, die die dem Möglichen eigene Wirklichkeit ausdrückt. Agamben schließt sich hier Heideggers Interpretation der ersten Abschnitte von Aristoteles' neuntem Buch der *Metaphysik* an¹⁹ und folgt in einer unkanonischen, „von den Vorurteilen der Tradition befreiten“²⁰ Lektüre der These, dass jedes Vermögen Unvermögen und „jedes Können (dynasthai) wesentlich Passivität (dechthai)“²¹ ist. Damit dekonstruiert er den Primat des Wirklichen, von dem Aristoteles ausgegangen war, und spricht dem Möglichen einen autonomen Existenzmodus zu. Anlass dazu bietet ihm Aristoteles' Kritik der Megariker, die die Existenz eines nicht ausgeübten, nicht in die Tat umgesetzten Vermögens bestritten hatten.²² Aristoteles hingegen erklärte, dass ein Baumeister noch dann zu bauen vermag, wenn er nicht baut, eine Kitharaspielderin noch zu spielen in der Lage ist, wenn sie untätig bleibt. Dass das Mögliche impliziert, dass es auch nicht eintreten kann, weil es sonst als bloß logische Modalität schon immer in den Akt übergegangen wäre, stellt für Agamben das politische Geheimnis der aristotelischen Lehre dar: „Die Potenz, die existiert, ist genau diejenige, die nicht zum Akt übergehen

17 Vgl. Peter Bürger, „Die Souveränität und der Tod. Batailles Einspruch gegen Hegel“, in: *Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung*, hg. v. Andreas Hetzel und Peter Wiechens, Würzburg, 1999, S. 29-40, hier: S. 37.

18 Vgl. Giorgio Agamben, *Die Macht des Denkens. Gesammelte Essays*, Frankfurt a.M., 2013, insbesondere den gleichnamigen Aufsatz, S. 313-330.

19 Vgl. Martin Heidegger, *Aristoteles. Metaphysik* © 1-3. *Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Gesamtausgabe, II, Abteilung: *Vorlesungen 1923-1944*, Frankfurt a.M., 1990, insbesondere §§ 12 und 19, S. 108-116 und 182-193.

20 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a.M., 2002, S. 57.

21 Giorgio Agamben, „Die Passion der Faktizität“, in: ders., *Die Macht des Denkens*, S. 331-364, hier: S. 354.

22 Vgl. Aristoteles, *Met.* 1046 b 29-33.

kann.²³ Damit besteht Vermögen nicht darin, dies oder das tun zu können, sondern erwas „nicht tun [zu] können“.²⁴ Zum vorrangigen Mechanismus der Biopolitik erklärt Agamben, die Menschen von dieser Fähigkeit zum Nichtstun zu enteignen. Aus Foucaults Arbeiten über die produktiven und mobilisierenden Wirkungen der Macht isoliert und verallgemeinert er ihren negativen Aspekt: Sie bestimmen nicht, was die Menschen tun, sondern sie entziehen, was sie unterlassen können. Beständig wird man dazu animiert, vom Einen zum Nächsten überzugehen, von dieser zu jener Tätigkeit fortzuschreiten, um zu vergessen, dass unser eigentliches Vermögen Unvermögen oder „Nichttunkönnen“²⁵ ist. Mit dieser Idee, dass das Mögliche über eine eigene Art der Wirklichkeit verfügt, will Agamben die ordnenden Dualismen der Ontotheologie außer Kraft setzen, so dass wir uns „gleichermaßen vom Sein wie vom Nicht-Sein“²⁶ emanzipieren und uns auf das entscheidende existenzialanalytische Experiment hin öffnen – nämlich die *epoché* zu leben, in der Aussetzung von Bestimmungen zu existieren.

Angesichts des Primats, der dem Unterlassen zugeschrieben wird, stellt sich natürlich die Frage, „[w]ie kann nun die Potenz zum Akt übergehen, wenn jede Potenz stets eine Potenz ist, nicht zum Akt überzugehen?“²⁷ Anders gesagt, was geschieht mit dem Vermögen, nicht zu spielen, wenn die Kitharaspielerin spielt? Angeregt durch eine Bemerkung von Aristoteles in *De anima* entwickelt Agamben die Idee einer *Aufhebung* des Unvermögens, die von deaktivierender Kraft ist. In *De anima* erklärt Aristoteles, dass das Unvermögen im Übergang zum Akt nicht verschwindet, sondern bewahrt und ‚gerettet‘²⁸ wird. Das Vermögen, etwas nicht zu tun, vergeht nicht im Zuge des Tuns, sondern es gibt sich, wie Aristoteles schreibt, „an sich selbst“ und „zur Vollendung“.²⁹ Diese Aufhebung des Unvermögens ist der Kern einer messianischen Dialektik, in der das Unvermögen die Gabe dessen darstellt, was im Gegebenen nicht gegeben ist und die Existenz des Abwesenden ausdrückt: Wenn das in der Wirklichkeit aufgehobene Nichttunkönnen, die in ihr eingeschlossene Potenz, untätig zu sein, in die Wirklichkeit entlassen wird, wird alles Ausgeführte, Getätigte und Gedachte der Potenz zurückerstattet. Im Buch über Paulus erklärt Agamben, dass sich in der messianischen Zeit eine Umkehrung dieser Art zwischen Akt und Potenz ereignet, in der sich eine zweite Aufhebung, die Paulus als *katárgesis* (Unwirksammachen) bezeichnet hat, vollzieht: Wenn der Messias kommt, werden die Werke ent-werkt, das Recht ent-setzt, die Vorschriften

23 Agamben, *Homo sacer*, S. 56.

24 Giorgio Agamben, „Über das, was wir nicht können“, in: ders., *Nacktheiten*, Frankfurt a.M., 2010, S. 77-80, hier: S. 79.

25 Ebd., S. 77.

26 Giorgio Agamben, „Bartleby oder die Kontingenz“, in: ders., *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz*, Berlin, 1998, S. 7-76, hier: S. 46; zur *epoché* vgl. ebd., S. 41.

27 Giorgio Agamben, „Die Macht des Denkens“, in: ders., *Die Macht des Denkens*, S. 313-330, hier: S. 325.

28 Agamben erinnert uns daran, dass *sôtéria* im Griechischen nicht nur Bewahrung, sondern Rettung bedeutet, vgl. ebd., S. 328; ders., *Homo sacer*, S. 57.

29 Aristoteles, *De anima*, 417b 2-16, zit. nach: Agamben, *Homo sacer*, S. 57, und Agamben, „Die Macht des Denkens“, S. 329.

unwirksam gemacht. Das Unvermögen wird in der Wirklichkeit tätig, indem es alles an die Potentialität des *Nicht* zurückgibt. So kann Agamben sagen, dass Ziel und Vollendung aller Gesetze und Normen in ihrer Unausführbarmachung oder ihrer Re-Potentialisierung liegen: „Was deaktiviert ist, was aus der *energeia* entlassen wird, wird deswegen nicht vernichtet, sondern bewahrt und zu seiner Vollendung festgehalten.“³⁰ Der politische Sinn dieser Aufhebung liegt darin, die Mechanismen der Macht – das Recht, die Vorschrift, die Verwaltung – in Spielzeuge zu verwandeln und so ihrer eigentlichen Gebrauchsweise zurückzugeben, dem Studium und dem Spiel.³¹ Politik wird auf die Zeit reduziert, die gebraucht wird, um Tätigkeiten zu sich selbst kommen zu lassen. In diese ohne Strategie und inneren Konflikt auskommende Politik ist ein theologischer Erlösungsmoment eingeschrieben, an dem sie zu ihrem Ende kommt und die Menschen in ihrer Untätigkeit den „Kern[...] des Humanen“, ihr „ewiges Leben“ zu erleben beginnen, die „Sabbatruhe“³², die ihre eigentlich Praxis darstellt.

5. Abwenden, Verlassen

In der *Homo sacer*-Reihe führt Agamben in dieses Konzept messianischer Dialektik ein dramatisches Problem ein. Mit Verweis auf dieselben Aristoteles-Stellen erklärt er die Potentialität, etwas nicht zu tun, plötzlich zum „Paradigma“³³ abendländischer Souveränität, die durch ein Recht charakterisiert ist, das sich in seine Ausnahme zurückziehen kann, um einen Raum für außerrechtliche Maßnahmen zu eröffnen. Es ist nun das Recht, das es vermag, untätig zu bleiben und seine Kraft auf Ausnahmeregeln zu übertragen: „[D]er Struktur der Potenz, die genau über ihr Nicht-sein-Können, mit dem Akt in Beziehung bleibt, entspricht jene des souveränen Banns, der sich auf die Ausnahme anwendet, indem er sich abwendet.“³⁴ Agamben greift hier Nancys Begriff des Banns auf, um den Ausnahmezustand als Zone einer einschließenden Ausschließung zu definieren, in der ein bloßes, von allen politischen und gesellschaftlichen Lebensformen getrenntes Leben durch ein Recht produziert wird, das sich vorbehält zu gelten, ohne ausgeführt zu werden.³⁵ Dieses nackte-Leben gehört allein in seiner Absonderung zur Gesellschaft. Es ist in eine Zone nicht-juridischer Maßnahmen und Verwaltungsregeln, im Extremfall in absolute Rechtlosigkeit und Tod verbannt, deren aktuellstes und mächtigstes Modell für Agamben das Flüchtlingslager darstellt. Die Entrechtung und straffreie

30 Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt a.M., 2006, S. 112.

31 Zur Idee des Gebrauchs vgl. Giorgio Agamben, *Profanierungen*, Frankfurt a.M., 2005, S. 70-91, und ders., *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform*, Frankfurt a.M., 2012.

32 Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, Frankfurt a.M., 2010, S. 299f.

33 Agamben, *Homo sacer*, S. 57.

34 Ebd.

35 Vgl. Jean-Luc Nancy, „Abandoned Being“, in: ders., *The Birth To Presence*, Stanford, 1993, S. 36-47, und Agamben, *Homo sacer*, S. 17.

Zerstörung des Lebens von Migrantinnen und Migranten ist für ihn die Signatur moderner Biopolitik.

Durch diese Verdopplung des Potentialitätsbegriffs drängt Agamben Souveränität und Erlösung in die Enge einer minimalen Differenz. Katastrophe und Rettung teilen sich den Raum einer nur kleinen, aber tiefen Abweichung: Im messianischen Moment verkehrt sich das Vermögen des Rechts, sich nicht auszuführen und vom Leben abzuwenden, in das Vermögen des Lebens, das Recht unausführbar und unwirksam zu machen. Diese ungeheure Oszillation des politischen Sinns des Potentiellen versucht Agamben in einer großen transhistorischen These zu stabilisieren: Die durch Suspendierung und Trennung operierende Ausnahmemacht entbehrt jeder „Begründung im Sein“,³⁶ sie ist ontologisch leer und fiktiv. Ihr Vermögen basiert allein auf einer verkehrenden Ingebrauchnahme der menschlichen Potentialität, jenseits des Rechts zu handeln beziehungsweise das Gesetz übertreten zu können. Das heißt, ihre Wirkmächtigkeit bezieht sie dadurch, dass sie in den ausgeräumten Geltungsraum des Rechts eine ihm heterogene Kraft einschließt, die anomische Gewalt der Menschen, die für Agamben keinerlei Zweck-Mittel-Relation untersteht, sondern, wie Benjamin erklärte, aus der „Sphäre der Mittel“³⁷ selbst stammt und unabhängig von ihren Zwecken betrachtet werden muss. Mit der Gegenüberstellung einer ontologisch wahren Fähigkeit, sich Zweck- und Nutzenproduktionen zu entziehen, und einer falschen Regierungs- und Verwaltungstätigkeit, die diese Fähigkeit raubt und entfremdet, erreicht Agamben maximale Distanz zu Foucault, der diese Dualität ausschaltet.

So nimmt Agamben eine Entsubstantialisierung und Fiktionalisierung der Machtmechanismen vor, die er darauf reduziert, leer, trennend, verkehrend und verfälschend zu sein. In Sprache, Metaphysik, politischer Souveränität und Theologie sieht er einen immer gleichen, transhistorischen Mechanismus illegitimer Einfriedung und Einbeziehung des Potentiellen und Unbestimmten am Werk: Die Sprache bezieht das Asemantische der Dichtung in ihren semantischen Raum ein; die Metaphysik bezieht das reine, unbestimmte oder alogische Sein in den Logos ein; das Recht bezieht die anomische Gewalt in seinen Gesetzesraum ein, und die ökonomische Theologie, aus der Agamben zufolge die biopolitische Regierung hervorgegangen ist, schließt die Untätigkeit von Gott und Mensch in Liturgie und Lobpreisung ein. Immer bedürfen Herrschaft und Regierung einer anomischen, alogischen oder anökonomischen Kraft, die sie in einer separaten Zone isolieren, „um für ihren Bezug zur Welt des Lebens den Grund legen zu können“.³⁸ So gibt es für Agamben am Ende nur ein einziges Rätsel, ein die gesamte Seinsgeschichte umflechtendes Arkanum, das es zu entflechten gilt, um den Sinn des Politischen zu erhalten: die Beschlagnahme menschlicher Potentialität, reinen ziel- und werklo-

36 Giorgio Agamben, *Was ist ein Dispositiv?*, Berlin, Zürich, 2008, S. 21.

37 Walter Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schwepenhäuser, Frankfurt a.M., 1972-1999, Bd. II.1, S. 179-202, hier: S. 179; zitiert bei Agamben, Giorgio, *Ausnahmestand*, Frankfurt a.M., 2004, S. 74.

38 Agamben, *Ausnahmestand*, S. 72.

sen Seins in seinen verschiedensten Dimensionen, durch die Souveränitäts- und Regierungsmechanismen und ihre kommende Unterbrechung durch die deaktivierende Kraft der Potentialität selbst.

6. Das Liebenswerte, die Gelassenheit

Ende der 1980er Jahre beginnt Agamben ein außergewöhnliches theoretisches Spiel: Er führt Heideggers Interpretation des aristotelischen Potentialitätsbegriffs mit Spinozas Potentialitätsbegriff eng. In einer kursorischen Lektüre konzentriert er sich vor allem auf die mystischen Dimensionen Spinozas, die im fünften Buch der *Ethik* an der These einer partiellen, bereits in der weltlichen Existenz erreichten Ewigkeit der Menschen zum Ausdruck kommen.³⁹ Das Vermögen, das Unendliche körperlich und intellektuell auszudrücken, steigert sich bis an die Schwelle, an der die Individuen in einer „kein Übermaß“⁴⁰ kennenden Liebe, zu der uns nur das Denken Zugang verschafft, ihre singulären Essenzen ergreifen. Einer von Agambens Gründen, sich der schmalen mystischen Schicht in Spinozas Denken zuzuwenden, liegt darin, einen Zusammenhang zwischen Potentialität und Liebe zu stiften, der in Heideggers Existentialanalytik unausgearbeitet geblieben ist, sodass Jaspers schreiben konnte, dass seine Philosophie „[o]hne Liebe“ und „[d]aher auch im Stil unliebenswürdig“⁴¹ sei. Agamben hingegen geht den Verbindungen von Vermögen und Mögen, Potentiellem und Liebenswertem in Heideggers späteren Arbeiten nach und fasst sie unter Bezugnahme auf Spinoza in der Figur eines kontemplativen Selbstverhältnisses zusammen, um uns das Politische im absoluten Zusammenfall mit dem Ethischen als eine Tätigkeit vorzustellen, in der man nichts anderes tut als die eigene „Wirkungsmacht [zu] betrachte[n]“.⁴² Zur gleichen Zeit wie Nancy versucht Agamben, die Existentialanalytik nicht mehr aus der Stimmung der Sorge, sondern der Freude, dem Mögen und der Liebe zu entfalten, was beide Autoren in Fußnoten ihrer Texte als spinozistisches Neulesen Heideggers bezeichneten.⁴³ In dieser Relektüre nimmt Agamben eine gewaltige Umarbeitung der Conatus- und *potentia*-Begriffe bei Spinoza vor, indem er sie in eine Lehre der *potentia passiva* und des Unvermögens integriert, die Spinozas Denken vollkommen fremd ist.⁴⁴

Ausgangspunkt ist eine Bemerkung aus dem *Brief über den Humanismus*, in der Heidegger Beaufret erklärt, dass das Vermögen einen leidenschaftlichen Aspekt besitzt, der sich im Mögen ausdrückt, durch den das Existierende sein Dasein nicht

39 Vgl. E5p39, S. 585: „Wer einen Körper hat, der zu sehr vielem befähigt ist, hat einen Geist, dessen größter Teil ewig ist.“

40 E4p61, S. 485: „Eine Begierde, die der Vernunft entspringt, kann kein Übermaß haben.“

41 Karl Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, München, 1978, S. 34.

42 E3def.aff25, S. 353. Vgl. auch E5p36s, S. 581.

43 Vgl. Jean-Luc Nancy, „The Decision of Existence“, in: ders., *The Birth to Presence*, S. 82-109, hier: Fn 56, S. 407. Vgl. auch Agamben, „Die Passion der Faktizität“, Fn 22, S. 363.

44 Vgl. Agamben, „Die Passion der Faktizität“, S. 352-355.

nur denkend, sondern leidenschaftlich erlebt. Wie bereits in den Nietzsche-Vorlesungen gilt Heidegger das Leidenschaftliche als Element, das uns auf die Erfahrung einer durch unspezifisches Möglichsein geprägten Existenz hin öffnet und zum Sein in Bezug setzt.⁴⁵ Wir ergreifen dieses Möglichsein, indem wir es in seiner Unbestimmtheit und Unzugänglichkeit mögen. Liebende Zuwendung ist das Element, „kraft dessen eigentlich etwas zu sein vermag“⁴⁶ und die Existenz sich auf die in ihr selbst liegende Essenz hin öffnet. Genau aus diesem Grund ist das Verhältnis des Möglichen bei Heidegger nichts anderes als das Verhältnis der Existenz zu sich selbst. Aus großer Entfernung ergibt sich hier eine Nähe zu Spinoza: Beide Autoren gehen in ihren radikalen Überarbeitungen der Unterscheidung von *essentia* und *existentia*, von Was-Sein und Daß-Sein, dazu über, die Existenz der Dinge ohne vorab gesetztes Wesen, das heißt ohne *Was*, zu konzipieren.

Wenn die Existenz sich mag, schreibt Heidegger im Humanismusbrief, öffnet sie sich auf das gestreute und vielheitliche Möglichsein hin, in das sie geworfen ist und das sie durch Tun und Machen nicht beherrschen kann. Aus diesem Grund ist das Mögen für Heidegger grundsätzlich passiv, genauer: in seiner Passivität aktiv. Es ist das Durchlässigwerden für ein Sein, das es in seiner Grundlosigkeit und Differentialität, mit der es sich uns entzieht, zu ergreifen gilt. Wenn wir diesen Entzug von Bestimmungen mögen und uns ihm überlassen, erfahren wir unser ursprüngliches Unvermögen. Damit ist „Mögen“ im Sinne von „Wesen schenken“⁴⁷ ein weiterer Begriff, in den Heidegger die Figur der Gelassenheit kleidet, für die er Meister Eckhart und der rheinischen Mystik so viel verdankt und in der der *Akt* der Passivität eine Gabe darstellt, die die Existenz an sich selbst erteilt, um sich dem zu öffnen, was ihr unzugänglich ist.⁴⁸ So kann sich das Dasein dort ergreifen, wo ihm nichts zu eigen ist. Es bewahrt, dass es enteignet ist. Diese äußerste Umkehrung des Besitzindividualismus, in der das Individuum nur durch seinen „Widerstand“ definiert wird, sich mit Eigentum oder „Eigene[m]“ zu identifizieren,⁴⁹ signalisiert, dass es immer noch um die Vergegenwärtigung eines Eigenen geht, wenn auch im subtraktivsten Sinn.

45 Vgl. Martin Heidegger, *Nietzsche*, Bd. 1, Pfullingen, 1961, S. 558f.

46 Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt a.M., 2000, S. 8.

47 Ebd.

48 Vgl. Reiner Schürmann, „Heidegger and Meister Eckhart on Releasement“, in: *Phenomenology*, Heft 3 (1973), S. 95-119.

49 Étienne Balibar, „Die Umkehrung des Besitzindividualismus“, in: ders., *Gleichfreiheit. Politische Essays*, Berlin, 2012, S. 121-170, hier: S. 163. Vgl. C.B. Macpherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*, Frankfurt a.M., 1967.

7. Die dem Tun innewohnende Untätigkeit

Dass in der Lehre der *potentia passiva*, des Mögenden-Vermögens oder der Gelassenheit, der Primat der Aktivität nicht einfach umgekehrt wird, sondern Passivität und Aktivität ununterscheidbar werden, zeigt Agamben zufolge, wie sehr Heidegger und Spinoza in ihrem Denken ineinander ragen. Implizit stellt er die Hypothese auf, dass Spinoza im Kontext einer Immanenzphilosophie derselben Frage nachgegangen ist, die Heidegger aus transzendenter Perspektive verfolgt: Wie lässt sich eine in sich selbst exzessive Existenz denken, die ihr Vermögen in einer Weise praktiziert, dass „das Agens und das Patiens ein und dieselbe Person sind“⁵⁰ und die Handlung sich auf das Handeln selbst bezieht? Praxis wird nicht technisch als Arbeit an einem Gegenstand, Ziel oder Zweck verstanden, auch nicht, wie in der Bewusstseinsphilosophie, kraft der „Gegenständlichkeit“⁵¹ des *cogito*, das sich allem Wahrnehmen und Denken vorsetzt, sondern als Praxis der Existenz, als Arbeit am Vermögen.

In diesem Sinne definiert auch Spinoza den Conatus oder das Streben eines jeden Dings, „gemäß der ihm eigenen Natur[...] in seinem Sein zu verharren“⁵² als immanente, von den Affekten katalysierte Tätigkeit. Sie besteht darin, Vermögen zu praktizieren, die ihr Prinzip erst im Zuge dieser Praxis hervorbringen. Das Wesen des Menschen bestimmt Spinoza nicht durch eine Qualität, sondern durch das Begehren, handelnd zu existieren, seine Vermögen zu bejahen, ihm all die Affizierungen zu geben, derer es sich fähig zeigt, das heißt, in seiner Exzessivität nicht nachzugeben.⁵³ Denn wirklich Existieren ist für Spinoza gleichbedeutend mit dem Vermögen, „zu sein, zu handeln und zu leben“.⁵⁴ Anders als in der scholastischen Tradition wird das Wesen nicht durch die Partizipation an Transzendentalien, durch die Teilhabe an der Qualität des Einen, Wahren, Guten und Vollkommenen bestimmt, sondern durch den Grad, mit dem ein Wesen sich selbst affirmiert. Nicht das *Was* die Qualität des Wesens, steht zur Frage, sondern das *Wie* und das *Wieviel*, seine Quantität. Die Kategorie der Essenz wird dabei von jeder transzendenten Vorstellung von Qualität und Ziel abgelöst und in einen immanenten Prozess umdefiniert.

Was interessiert Agamben an diesem durch interne Positivität ausgezeichneten Tätigkeitsvermögen, das mit einer Theorie der Untätigkeit, die auf anderen Prinzipien wie Erleiden des Unvermögens, Bewahrung des Entzugs oder Entaneignung basiert, nicht verträglich ist? Sein Interesse rührt daher, dass Spinozas Conatuslehre auf ein Problem Antwort gibt, das Agamben in der gesamten *Homo sacer*-Reihe

50 Baruch de Spinoza, *Compendium grammatices linguae hebraeae*, in: *Opera*, Bd. 1, hg. v. Carl Gebhardt, Heidelberg, 1925, S. 283-404, hier: S. 342, zit. nach: Giorgio Agamben, „Die absolute Immanenz“, in: ders., „Die Macht des Denkens“, S. 428-461, hier: S. 451.

51 Martin Heidegger, „Überwindung der Metaphysik“, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart, 1954, S. 67-96, hier: S. 71.

52 E3p6, S. 239.

53 Vgl. E3def.aff1, S. 337.

54 E4p21, S. 415.

verfolgt: Wie ist „eine gänzlich in nacktes Leben umgesetzte Lebensform“ denkbar, ein *bios*, „der nur seine *zōē* ist“?⁵⁵ Indem Spinoza der Isolierung spezifischer Prinzipien, mit denen Lebewesen hierarchisch klassifiziert und in Gattungen und Arten eingeteilt werden können, entgegentritt, macht er Lebensform und Lebensfunktion voneinander untrennbar. Agamben betont, dass Spinoza mit seinem Immanenzprinzip die klassifikatorische Funktion von Prinzipien zerstört. In einer von Deleuze inspirierten anti-aristotelischen Wendung macht er Spinoza zum großen Gegenspieler gegen das „Prinzip der Begründung“,⁵⁶ mit dem Aristoteles Lebensfunktionen isoliert hat, um bestimmten Wesen Leben grundsätzlich zuschreiben zu können, um also verstehbar zu machen, warum oder durch was sie lebendig sind. Wenn Aristoteles in *De anima* die ernährende Seele oder die Ernährungsfunktion als basalstes, nacktestes, noch von den Pflanzen geteiltes Prinzip des Lebens abtrennt, schafft er die philosophische Blaupause für die Unterscheidung von relativem und vegetativem, von gutem und bloßem Leben.⁵⁷ Da für Spinoza ein Leben seinem Wesen nach nur darin besteht, seine Produktivität zu bejahen – „*conatus*, aktualisiertes Wesen, Produktivität des Seins, Handlungsvermögen, all das wird identisch“⁵⁸ –, setzt er die Zuschreibungs-, Aufteilungs- oder Zurechnungsfunktion von Prinzipien außer Kraft. Als Sprungbrett der Existenz ist der *Conatus* ein anarchisches Prinzip, das mechanische Dimensionen (Beharren, Erhalten), vegetative (Ernähren), dynamisch-organisatorische (Vermehren, Begünstigen, Auswählen) und antagonistische Dimensionen (Sich dem, was sich widersetzt, Widersetzen) unlösbar zusammenbindet. Ernähren und Glückseligwerden sind kategorial nicht voneinander unterschieden, sodass „[*bios* und *zōē* [...] hier restlos zusammen[fallen]“.⁵⁹

Im Widerspruch aber zur differentiellen, aktiven und konstitutionstheoretischen Logik des *Conatus* fasst Agamben in *Herrschaft und Herrlichkeit*, einem der letzten Bände der *Homo sacer*-Reihe, den politischen Sinn von Spinozas Vermögenslehre in einer Figur zusammen, die aus der Theorie des endlichen Modus allein die Lehre der Essenzen aufgreift: Es handelt sich um die Figur der Selbstzufriedenheit, der *acquiescentia in se ipso*, die für Agamben den „Kulminationspunkt der Bewegung der immanenten Ursache“⁶⁰ darstellt. Am Ende der *Ethik* erklärt Spinoza, dass die Glückseligkeit, die die dritte Erkenntnisgattung spendet, einer Selbstzufriedenheit der Seele beziehungsweise einer Art weltlicher Herrlichkeit gleichkommt.⁶¹ Aus der Dichte der Querverweise, die den 36. Lehrsatz des fünften Buchs prägen, zieht Agamben die Schlussfolgerung, dass es Spinoza in der *Ethik* um Kontemplation und Selbstbetrachtung geht. Mit diesem theoretischen Gewaltakt ver-

sucht er, die *Conatus*lehre in die von ihm entwickelte Dialektik des Unvermögens einzufügen: Ausgehend von Spinozas Definition, dass Selbstzufriedenheit eine Freude ausdrückt, „die dem entspringen ist, daß ein Mensch sich selbst und seine Wirkungsmacht betrachtet“,⁶² erklärt er, dass Kontemplation die dem Menschen eigentlichsste und ursprünglichsste Praxis darstellt, weil aus ihrer Verrichtung (Betrachten) nichts anderes als die ihr „inwohnende Untätigkeit“⁶³ hervortritt. Vermögen wird nicht ausgeübt, sondern geschaut. Mit diesem Rückzug in die Reflexivität der Selbstbetrachtung verwandelt Agamben Spinozas Menschen, der sich im Handeln und Ausüben von Vermögen bejaht, zu einem nichtenden und deaktivierenden Menschen, der „jedes spezifische Vermögen des Tuns und Machens außer Kraft [setzt]“, um seine Existenz „der Möglichkeit [zu] öffne[n]“.⁶⁴ Aus der Verbindung von Heidegger und Spinoza gewinnt Agamben hier eine eigene Version unbeschäftigter Negativität, in der das Negative so sehr enthaupet worden ist, dass es als Subtraktion diesseits von Verneinung begriffen werden kann: Eine Existenz, die nur ihr Vermögen betrachtet und dadurch ihr Unvermögen ausübt, verneint nicht einfach die alltäglichen ökonomischen Praktiken, sondern macht sie unwirksam, während sie sie ausübt und Nutzen, Zweck und Besitzanspruch aus ihnen abzieht, sodass sie in die Sphäre des Spiels oder der Geste gleiten. Das Leben ist hier nicht dem Eigentum oder dem Gesetz gegeben, sondern seinem Gebrauch.

8. Der atheistische Vektor

Im elften Kapitel seiner Spinozamonographie verfolgt Deleuze, wie sich die Idee der Immanenz allmählich aus der neuplatonischen Idee einer schöpferischen und gebenden Ursache herauschält.⁶⁵ Er zeigt, wie sie sich ganz am Rande der Lehre eines emanativen, ausdrückenden und über dem Sein stehenden Einen bildet – ein gefährliches, beständig vom Häresievorwurf bedrohtes Nebenprodukt der mittelalterlichen Theologie, das Gott seine Transzendenz nimmt und den endlichen Dingen immanent macht, sodass sie egalitär, univok, das heißt vom selben Sein seiend gedacht werden. Wenn Spinoza schließlich das Konzept der immanenten Ursache auf das der emanativen Ursache aufpfropft, bricht er, wie auch Agamben betont, mit der *Doxa* der Analogie, derzufolge das Sein Gottes und das der endlichen Geschöpfe nicht auf dieselbe, sondern allein auf ähnliche oder übertragene Weise ausgedrückt werden können.⁶⁶ Zu erwähnen vergisst er allerdings, dass Spinoza sich gleichzeitig auch von der in Mystik und negativer Theologie formulierten Idee der Äquivokität abwendet, derzufolge das göttliche Eine gibt, was es selbst nicht ist, und sich unablässig von dem zurückzieht, was es hervorbringt und aufgrund seines

55 Agamben, *Homo sacer*, S. 197.

56 Agamben, „Die absolute Immanenz“, S. 445.

57 Vgl. Aristoteles, *De anima*, 413a.

58 Alexandre Matheron, „Le problème de l'évolution de Spinoza du Traité théologico-politique au Traité politique“, in: *Baruch de Spinoza. Issues and Directions*, hg. v. Edwin Curley und Pierre-François Moreau, Leiden, New York, 1990, S. 258-270, hier: S. 268 [Übersetzung: K. D.].

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

60 Agamben, „Die absolute Immanenz“, S. 456.

61 Vgl. E5p36s, S. 579-583.

62 E3def.aff25, S. 353.

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

64 Ebd.

65 Vgl. Gilles Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, München, 1993, S. 151-163.

66 Vgl. Agamben, „Die absolute Immanenz“, S. 437.

Entzugs verneint. Indem er das Sein univok konzipiert, verwirft Spinoza die Annahme eines unausdrückbaren und unpartizierbaren Gottes – eines *Nicht*, aus dem alles gekommen ist. Das bringt ihn dazu, das gesamte Problem des Möglichen, dem Leibniz ungefähr zur gleichen Zeit die komplexe Figur der Kompossibilität verlieh, auszulöschen, einschließlich der mystischen Interpretation dessen, was sich im Möglichen nicht verwirklicht und die Gegenwärtigkeit des Entzogenen bildet, auf die sich Agamben in all seinen Schriften, insbesondere unter Betonung der mystischen Aristoteles-Interpretationen zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert, bezieht.⁶⁷ Agamben übergeht die Wucht, mit der Spinoza das theoretische Terrain der Vermögensfrage erschüttert, die Deleuze zum Ausgangspunkt seiner gesamten Philosophie der Potentialität nimmt. Das die mittelalterliche Philosophie elektrisierende Thema der Kontingenz, das mit der Vorstellung einer sich selbst nicht erhalten könnenden, zutiefst von Gott abhängigen Welt auftaucht, schaltete Spinoza aus und identifiziert stattdessen Potentialität mit Notwendigkeit: Es gibt eine dynamische Ordnung der Zusammensetzung von Verhältnissen, die notwendigerweise in Kraft treten, sich ausführen und im günstigen Fall bejahen und steigern, sobald die Bedingungen eintreten, die sie in ihre Existenz bringen.

So zeigt sich im elften Kapitel von *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, wie stark sich die Bezugnahmen auf die Theologie bei Agamben und Deleuze unterscheiden. Für Agamben drückt die christliche Theologie ein ursprüngliches „Arkanum“⁶⁸ aus, das in der Teilung in zwei entgegengesetzte, aber funktional aufeinander bezogene Paradigmen verborgen liegt: Auf der einen Seite lehrt die Theologie die Transzendenz des einen unteilbaren Gottes. Auf der anderen Seite aber beschäftigt sie sich nicht mit dem Sein, sondern dem Tun Gottes, mit seinem Heils- und Erlösungswerk auf der Erde, das in der Lehre der Dreifaltigkeit und der ökonomischen Regierung der Menschen zum Ausdruck kommt, die Foucault Pastoralmacht genannt hat. An dieser in Gott selbst vollzogenen Trennung von Sein und Handeln lässt sich Agamben zufolge der grundlegende Mechanismus abendländischer Macht aufzeigen, das menschliche Vermögen zur Untätigkeit in den Bereichen der Liturgie und der Lobpreisung, später in denen des Konsums und des Spektakels zu isolieren und in Beschlag zu nehmen: „Aus dieser Perspektive stellen sich der Kapitalismus und die modernen Figurationen der Macht als eine Verallgemeinerung und Radikalisierung jener Absonderungsprozesse dar, die für die Religion bestimmend waren.“⁶⁹

Für Deleuze aber hat das Sein nicht die mystische Struktur eines ontotheologischen Rätsels, das von der Politik vollendet und gelöst wird. In der Spinozastudie verfolgt er die Individuation der Ontotheologie, die Immanenzschübe, die sie durchziehen und von innen in unpersönlichen und unintendierten Weisen dekonstruieren, sodass sie an ihren Rändern in Atheismus übergeht. Er untersucht die

Potentialität des Denkens, sich aus dem ontotheologischen Imaginären herauszuschälen und Begriffe zu schaffen, die dessen Motivation umkehren – ein Conatus der Philosophie, den Dogmen „nachzustellen“⁷⁰ und sie zu pervertieren. Inspiriert haben ihn dazu Gandillacs Arbeiten über Plotin und Nicolaus von Cues, die zeigen, wie in der Lehre eines „treppenförmigen Universum[s], das einer langen platonischen, neuplatonischen und mittelalterlichen Tradition entspricht“, in der das Sein aus „hierarchischen Emanationen und Konversionen“ hervorgeht, plötzlich der Gedanke der Immanenz aufgetaucht ist, „als brächte die Hierarchie eine besondere Anarchie oder die Liebe zu Gott einen ihr eigenen inneren Atheismus hervor“.⁷¹

Deleuze stellt die These auf, dass mitten in der scholastischen Theologie, mitten in dem, was Gandillac ihr „leidenschaftliches Besorgsein für die Transzendenz“ und die „Unverletzlichkeit des Einen“⁷² nennt, die Idee eines potentiellen, Wirkungen hervorbringenden Seins etabliert worden ist, die den Transzendenzgedanken von innen unterminiert. Zurückgeführt hat er das Auftauchen dieser Idee, die in der Ontotheologie einen Ort für den Atheismus aushöhlt, auf das Partizipationsproblem Platons: Mit der Trennung des Intelligiblen vom Sinnlichen, der Ideen von den Erscheinungen, der Prinzipien von den Nachahmungen produziert Platon ein schwer handhabbares Problem. Die Ideen leiden durch Teilung oder Trennung; sie sind von der Gewalt einer illegitimen Teilhabe durch das Sinnliche, das „ihrer Natur zuwider ist“,⁷³ bedroht. Wenn Platon die unberechtigten Trugbilder von den Abbildern scheidet, die eine innere Ähnlichkeit am Idealen teilhaben lässt, bringt er, ohne es zu wollen, den Gedanken auf, dass das Künstliche und Imaginäre mit der Macht einer „unproduktive[n] Wirkung“ ausgestattet ist, so dass eine egalitäre Differenzierung denkbar wird, in der alle existierenden Dinge – idealer und materialer Art – „die Macht zur Produktion eine[r] Wirkung“⁷⁴ haben. Angesichts dieser Schwierigkeit kehrt der Neuplatonismus, allen voran Plotin, das Partizipationsproblem um und leitet eine noch viel ungeheuerlichere Dekonstruktionsbewegung der Philosophie ein: Er ersetzt das Problem der Teilhabe an den Prinzipien und Ideen durch das Konzept eines produktiven oder ausdrückenden Einen. Teilhabe wird nicht mehr von unten, vom Seienden oder Partizipierenden, sondern von oben, vom Eminenten aus konzipiert. Aus dem übersubstantziellen Einen fließen das Sein und die weltlichen Dinge in hierarchischen Abstufungen heraus: „So wird das Programm von Plotin formuliert: vom Höchsten ausgehen, die Nachahmung einer Genese oder Hervorbringung unterordnen, die Idee einer Gewalt durch die einer *Gabe* ersetzen.“⁷⁵ Mit dem Konzept einer emanativen Ursache bringt Plotin eine „Kausalität durch

70 Deleuze, „Platon und das Trugbild“, S. 311.

71 Gilles Deleuze, „Die Zonen der Immanenz“, in: ders., *Schizophrenie & Gesellschaft. Texte und Gespräche 1975-1995*, Frankfurt a.M., 2005, S. 250-252, hier: S. 250f.

72 Maurice de Gandillac, *Nicolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, Düsseldorf, 1953, S. 97.

73 Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S. 151.

74 Deleuze, „Platon und das Trugbild“, S. 316 und 321 [Kursivierung im Original, Übersetzung verändert, K. D.].

75 Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S. 152.

67 Zur mittelalterlichen Idee eines *Aristoteles mysticus* vgl. Agamben, „Die Macht des Denkens“, S. 313-330, und ders., „Bartleby oder die Kontingenz“, S. 9-31.

68 Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 293.

69 Agamben, *Was ist ein Dispositiv?*, S. 35.

Schenkung⁷⁶ ins Spiel, die die Stellung des Eminenten, die sie schützen soll, subvertiert. Auf der einen Seite steht zwar die emanative Ursache über dem Geist und dem Sein und ist produktiv, ohne dass an ihr selbst teilgenommen würde, woraus sich negative Vorstellungen eines Gottes jenseits seiner Gaben bildeten, die bis zur Idee eines qualitäts- und namenlosen Nichts reichen. Auf der anderen Seite aber legt der Neuplatonismus eine Bahn für immer radikalere Immanenzlehren. Über das Sein und den Geist, die aus der ersten Ursache herausfließen, spricht Plotin in „prachtvollen und lyrischen Begriffen“⁷⁷ als das, was alle seienden Dinge enthält und versteht. So stößt man auf der Ebene der ersten Hypostase in den neuplatonischen Strömungen auf stürmische Formulierungen immanenter Kausalität, in der unendliches Sein und endliche Geschöpfe sich gegenseitig einschließen und die Geschöpfe das Sein ausdrücken. Das Eine ist im Vielen anwesend und umgekehrt. Daraus entwickelt sich ein Begriffspaar, das in der Scholastik immer bedeutsamer wird – *complicatio* und *explicatio*: „Alle Dinge sind in Gott anwesend, der sie kompliziert, Gott ist in allen Dingen anwesend, die ihn explizieren und implizieren.“⁷⁸ Diese immanente Produktivität bezeichnet Deleuze unter Bezugnahme auf Koyrés Untersuchungen zur „extreme[n] Evolution des Neuplatonismus“ in Renaissance und Reformation als „Ausdruck“⁷⁹ des Seins.

9. Bejahende Bestimmung

Mit ungekannter Radikalität greift Spinoza den dünnen Faden der Immanenz auf, der sich durch die mittelalterliche Emanationstranszendenz zieht, um eine neue, positive Idee von Bestimmung zu schaffen. Deleuze geht davon aus, dass für Spinoza die Differentialität des Seins, das sich in weiteren Differenzierungen ausdrückt, den „einzige[n] Moment von Präsenz und Präzision“⁸⁰ darstellt, in dem sich das Sein im Zuge seines Ausdrückens bestimmt. Potentialität ist hier nichts anderes als Bestimmung durch Differenzierung: Ein Sein, das aus reinen Verhältnisvarietäten besteht, drückt sich in internen Differenzierungen aus. Bei dieser Bestimmung geht es nicht um die negativen Unterschiede zwischen x und y, sondern um eine „einseitige[...] Unterscheidung“⁸¹, in der sich x in sich selbst differenziert, wenn es sich ausdrückt. Während Hegel Spinoza den Satz *omnis determinatio est negatio* zuschrieb, hatte Spinoza die entsprechende Alternative, entweder das Un-

76 Ebd., S. 152.

77 Gilles Deleuze, *Spinoza. Cours Vincennes 1978–1981*, Sitzung vom 25.11.1980 [http://www.web-deleuze.com/php/texte.php?cle=17&groupe=Spinoza&langue=2] (eingesehen am 8. März 2014); Übersetzung: K.D.].

78 Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S. 156.

79 Ebd., S. 158; vgl. auch Alexandre Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIe siècle allemand*, Paris, 1955.

80 Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, München, 1997, S. 49.

81 Ebd.

bestimmte oder eine bereits als Negation bestimmte Differenz, verworfen: „Dasjenige, dessentwegen man sagt, daß Dinge bestimmt sind, irgendetwas zu bewirken“, schrieb er, „muß etwas Positives sein“.⁸² Deleuze zufolge ist es Spinoza gelungen, das Unbestimmte als ein reines, unverkörperteres Verhältnisdifferential zu definieren, das im Akt seiner Bestimmung weder beschränkt noch negiert wird.

Diese Figur differentieller Bestimmung entwickelt Spinoza im Zuge von zwei außergewöhnlichen Lehrsystemen: der Attributenlehre, in der die Idee des Einen durch die eines differentiellen Nicht-Ganzen ersetzt wird, und der Conatuslehre, in der das Streben des Seins, sich selbst zu bejahen, vom Körper aus gedacht wird. Im ersten Buch der *Ethik* erklärt Spinoza, dass die Substanz von unendlich vielen, in sich unendlichen Attributen konstituiert wird, von denen wir nur Ausdehnung und Denken kennen: „Noch vor jeder Hervorbringung gibt es also eine Unterscheidung, diese Unterscheidung aber ist zugleich auch Zusammensetzung der Substanz selbst.“⁸³ Das Eine ist weder das absolut Einfache oder Ununterschiedene noch das Unsagbare oder Namenlose, sondern ein nicht-totalisierbarer Zusammenhang von Differenzen. Die Attribute sind dementsprechend keine zählbaren Teile der Substanz, sondern ihre „dynamische[n] oder genetische[n] Elemente“⁸⁴. Die bekannte Schwierigkeit, die Attributenlehre zu verstehen, besteht darin, in einem als unteilbar begriffenen Unendlichen (Substanz) nicht-numerische Unterscheidungen (Attribute) zu treffen, zwischen denen keine Kausal- oder Abbildungsverhältnisse existieren, weil sie dieselbe Produktivität substantiellen Seins in unendlich vielen Dimensionen artikulieren, die jeweils in ihrer eigenen Differentialität begriffen werden müssen.⁸⁵ Aber nur indem man davon ausgeht, dass die Attribute in einer Substanz zusammengefasst sind, die von ihnen konstituiert wird, kann man ihre Differentialität genetisch und positiv fassen und sie nicht auf Unterschiede reduzieren, die man durch vergleichende Geistestätigkeit erkennt, sondern als das, was die Unterschiede macht. Die vielheitliche Substanz, die für Spinoza die immanente Ursache aller Dinge darstellt und das klassische Gegenüber von Einem und Vielen zugunsten der Differentialität eines unteilbaren Milieus suspendiert, das Deleuze Immanenzebene nennt, stellt dabei weder etwas Mögliches noch etwas Entzogenes oder Abwesendes dar.

10. Das Unbekannte des Körpers, das Ungewusste des Denkens

Da Agamben das Streben der Dinge, in ihrer Exzessivität zu verharren, nur aus der Perspektive ihrer Essenzen interpretiert, verliert er den konstitutionstheoretischen Charakter der Conatuslehre aus den Augen, in der drei Dimensionen in Bezug zueinander gesetzt werden: die Körper, die Affekte, die Essenzen. Selbst der Weise,

82 E1p26d, S. 59.

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

84 Ebd., S. 72.

85 Vgl. E3p2, S. 227: „Der Körper kann den Geist nicht zum Denken bestimmen und der Geist nicht den Körper zu Bewegung und Ruhe oder zu irgendetwas anderem [...]“

der freie Mensch, der aus einem kollektiven Emanzipationsprozess hervorgeht, muss für Spinoza den Durchgang durch den Zusammenhang körperlicher, affektiver und konfliktueller Verhältnisse sowie durch sich selbst immer wieder wiederholen. Die gelebte Existenz des Modus ist durch eine irreduzible Spannung zwischen Im-Anderen-Sein (*esse in alio*) und In-Sich-Sein (*esse in se*) ausgezeichnet, die sich nie in ausschließliche Selbstzugehörigkeit auflösen lässt. Wenn Spinoza im 13. Lehrsatz des zweiten Buchs der *Ethik* schreibt, dass der Körper das „Objekt der Idee“ ist, „die den menschlichen Geist ausmacht“,⁸⁶ lässt er in einer „fanatischen Reaktion gegen Descartes“⁸⁷ das Denken von den materialen Mischungsprozessen der Körper seinen Ausgang nehmen. Reine Selbsterkenntnis der *res cogitans* durch sich selbst wird ausgeschlossen. Die Menschen erkennen sich nur kraft der materialen Affizierungs- und Austauschprozesse der Körper untereinander, von denen sie sich spontane Vorstellungen machen oder Affektionsideen bilden, die den lokalen Anlass für eine Steigerung zu Gemeinbegriffen bilden. Wenn eine Begegnung zwischen Individuen in der Ausdehnung positiv verläuft und in eine synergetische Zusammensetzung führt, die dadurch bedingt ist, dass beide Körper etwas gemeinsam haben, erfahren sie Freude, und mit dieser Freude steigern sie ihr Handlungsvermögen oder ihre Wirkungsmacht.⁸⁸ Es ist also eine zufällig gelungene Begegnung, eine von Freude begleitete, positive *causa occasionalis*, die den Sprung in das Denkvermögen katalysiert. Aufgrund der Parallelität der Attribute arbeiten körperliche und intellektuelle Vermögen für Spinoza nicht gegeneinander wie bei Descartes, sondern steigern und mindern sich parallel: „Je fähiger, verglichen mit anderen, ein Körper ist, vieles auf einmal zu tun oder zu erleiden, desto fähiger ist, verglichen mit anderen, sein Geist, vieles auf einmal wahrzunehmen.“⁸⁹ Die Frage des Materialismus löst Spinoza aus der Gegenüberstellung zum Idealismus und rückt das Denken in eine Perspektive praktischer Konstitution, in der positive Leidenschaften über eine Art Induktionskraft verfügen, um von imaginären Ideen zu den Freuden des Denkens zu leiten. Die Attributenlehre verpflichtet dazu, körperliche und geistige Genesen als parallele, aber radikal heterogene Prozesse zu denken. Deleuze betont an dieser Stelle, dass der Rationalismus Spinozas seine charakteristische Note gewinnt, sobald er im dritten Buch der *Ethik* dazu übergeht, körperliches und intellektuelles Handeln als konkretes Experiment zu verstehen, das sich an der Grenze zur Nicht-Wahrnehmung und zum Nicht-Denken ereignet. Wenn Spinoza schreibt, „daß der Körper allein bloß nach Gesetzen seiner Natur vieles kann, worüber sein Geist staunt“,⁹⁰ fordert er uns auf, die körperlichen Vermögen an ihrem Rand zu testen,

86 E2p13, S. 125.

87 Deleuze, Gilles, *Spinoza. Cours Vincennes 1978–1981*, Sitzung vom 24.1.1978 [http://www.web-deleuze.com/php/texte.php?cle=148&groupe=Spinoza&langue=2 (eingesehen am 8. März 2014); Übersetzung: K.D.].

88 Vgl. E4p59d, S. 481: „[I]nsofern Freude gut ist, stimmt sie mit der Vernunft überein (besteht sie doch darin, daß eines Menschen Wirkungsmacht vermehrt oder gefördert wird); eine Leidenschaft ist sie nur, insofern eines Menschen Wirkungsmacht nicht bis zu dem Punkt gesteigert wird, in dem er sich und seine Handlungen adäquat begreift [...]“

89 E2p13s, S. 127.

90 E3p2s, S. 229.

an dem sie uns unbekannt werden, genauso wie es gilt, das Denken am Imaginären und Nicht-Gewussten, an ungelösten Problemen und wirklichen Fragen zu entzünden: „[N]ach Spinoza“, schreibt Deleuze, „schließt das Modell des Körpers keine Entwertung des Denkens im Verhältnis zur Ausdehnung ein, sondern[...] eine Entwertung des Bewußtseins in Bezug auf das Denken: eine Entdeckung des [...] Unbewußten des Denkens, nicht minder tiefgreifend als das Unbekannte des Körpers.“⁹¹ Spinoza führt in ein absolut rationalistisches System, in dem normalerweise Wahrheit und Freiheit als selbstverständliche Rechte gelten, ein von Deleuze als „empiristisch“ bezeichnetes Problem ein: Wie kann man überhaupt eine aktive Handlung vollziehen oder etwas Wahres denken? Wie kann man eine rationale Einsicht haben und sich von dem lösen, was leidenschaftlich affiziert und festhält? In *Differenz und Wiederholung* hat Deleuze die Ausübung der Vermögen an der Grenze zum Unvermögen als ihren „transzendenten Gebrauch“⁹² bezeichnet. In diesem Zusammenhang überschreibt er Heideggers Konzept des Unvermögens, auf das er sich für einen Moment bezog, mit dem in der Spinozalektüre entwickelten Potentialitätsbegriff: Vermögen, sagt Deleuze, ist „Intensität“ oder „reine Differenz an sich“,⁹³ sie ist „Intensitätsdifferenz“, die wir in ihrer unendlichen Selbstabweichung und Permutation „nur als bereits in einer Ausdehnung entfaltete und von Qualitäten verdeckte“⁹⁴ wahrnehmen. Es ist diese Schwierigkeit, das Differentielle, die quantitativen Intensitätsminderungen und -steigerungen, die an der Grenze zur Unwahrnehmbarkeit vonstattengehen, wahrnehmen und denken zu können, die unsere Wahrnehmungs- und Denkvermögen überhaupt erst herausfordert und uns dazu bringt, diese Fähigkeiten auszuüben. Aus diesem Grund hat jeder Modus bei Spinoza eigentlich nur eine einzige existentielle „Verpflichtung“, ein einziges anarchisches Prinzip, „nämlich seine ganze Fähigkeit oder sein Sein in der Grenze selbst zu entfalten.“⁹⁵ Genau das hat Deleuze dann als höheren oder transzendentalen Empirismus bezeichnet. Das (Nicht-)Prinzip, das er uns hier als Spinozas Seinsprinzip anbietet, ist die Differenzierung von Differenz. Es geht darum, wie die Differentialität, die das Sein in den Attributen bildet, in quantitativen Graden aktualisiert, gemacht und ausgedrückt wird. Deshalb ist nicht der Aufstieg zur Selbstaffizierung und Selbstzugehörigkeit der Essenzen entscheidend, sondern das Graduelle des Auf- und Abstiegs, der in den Affekten gelebte Übergang von weniger zu mehr oder von mehr zu weniger Tätigkeitsvermögen. Diese Affektübergänge drücken Differenzierungen aus, die nicht aufgrund ihrer begrenzenden Terme begriffen werden können, sondern durch das Verhältnis, das sich zwischen ihnen entspannt. Immer wieder hat Deleuze versucht, diese Idee eines Verhältnisses ohne Zustand unter Bezugnahme auf den logischen Sprung zu erläutern, den die Mathematik im 17. Jahrhundert erfährt: In der Differentialrechnung wurde ein

91 Gilles Deleuze, „Über den Unterschied zwischen der *Ethik* und einer Moral“, in: ders., *Spinoza. Praktische Philosophie*, Berlin, 1988, S. 27–42, hier: S. 29.

92 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 187.

93 Ebd., S. 187.

94 Ebd., S. 282.

95 Ebd., S. 64.

Bereich entdeckt, in dem „die Verhältnisse unabhängig von ihren Termen behandelt werden“.⁹⁶ Die Terme werden auf verschwindend kleine Entitäten reduziert, und doch entspricht das Verhältnis zwischen diesen beiden verschwindenden Quantitäten nicht Null. Das Verhältnis selbst wird zum dritten Term, durch den quasi „im Reinzustand die gegenseitige Immanenz des Unendlichen und der Relation ausgedrückt wird“.⁹⁷ Deleuze interessiert sich hier nicht für die vermögensstheoretische Figur der Potentialdifferenz an sich, als ob es nur um die innere Veränderlichkeit des Werdens oder sein Wuchern ginge, sondern für die kritischen Schwellen und Wendepunkte in den Differenzierungsprozessen, aus denen anormale Wirkungen politischer und existentieller Art hervorgehen.

11. Unbeschäftigte Positivität

In der gängigen Rezeption von Deleuze als großem Vitalisten und Bejaher wird meist übersehen, dass er nicht aufgehört hat, mit Spinoza Negativität und Subtraktion zu denken. In diesem Zusammenhang beschäftigt er sich auch mit dem Problem, das Bataille verfolgt hat: Wie kann man unökonomisch existieren? Für einen Moment stürzen Agamben und Deleuze an der Frage, was die negativen oder subtraktiven Dimensionen singulären Seins sind, in ihrem Denken ineinander. Beiden geht es darum herauszustellen, was abgezogen und subtrahiert wird, wenn Vermögen unökonomisch ausgeübt werden, wenn der Wechsel der Tätigkeiten und Optionen aufhört, das rastlose Dies-und-das-Machen und die beständige Erneuerung von „Ziele[n], Pläne[n][...] [und] Vorlieben“⁹⁸ zerstört werden. Gleichzeitig treten sie an dieser Frage paradigmatisch auseinander, weil für Deleuze ein subtraktiver, erschöpfender oder deaktivierender Akt nichts damit zu tun hat, in der Potenz zu bleiben, die *epoché* zu leben oder sich in seiner Untätigkeit zu betrachten. In den Texten über Bartlebys Existenzminimum und Becketts Dürre mit dem Aufhören beschäftigte Figuren springt diese Differenz aus höchster thematischer Nähe umso schärfer hervor. Im Sinne bejahender Bestimmung erörtert Deleuze an diesen Figuren das positive Machen von negativen Wirkungen: „Man verwirklicht nicht mehr, obwohl man etwas durchführt. [...] [M]an ist nicht untätig, man tut etwas, aber zu nichts.“⁹⁹ Es geht ihm darum, die innere Pragmatik des Unökonomischen aufzufalten, kurz, so etwas wie unbeschäftigte Positivität durch das Konzept der Potentialitätsdifferenz zu erklären. In seinem Text über Bartleby übersetzt Deleuze dieses Konzept in eine proletarische Politik, von der alle kompositorischen, strate-

gischen und selbstkritischen Funktionen, über die Marx im 18. *Brumaire* gesprochen hat, abgezogen worden sind bis eine gänzlich nicht-machiavellistische oder nicht-leninistische Politik an der Grenze zur Nicht-Politik entsteht. Es beginnt damit, dass Bartleby einen Aufstand gegen die Mechanismen philanthropischer Moral und Disziplin führt, gegen die Verantwortung, die Voraussicht, das Erledigen und Erklären – Mechanismen, die Deleuze unter dem Begriff der „Vaterfunktion“¹⁰⁰ zusammenfasst. Dieser Aufstand richtet sich auch gegen die Logik des Aufstands selbst. Das heißt, Bartleby entzieht sich der Subjektivierung des Militanten und suspendiert die klassischen Ausdrucksformen linker Politik, insbesondere Kritik und Entwurf. Sein Spruch, *I prefer not to*, artikuliert eine Potentialität, aus deren Ausübung negative Wirkungen hervorgehen. Sie drückt sich zwischen einer Vorliebe aus, die sich auf nichts bezieht, und einer Ablehnung, die als Vorliebe auftritt, und produziert die „Zunahme eines Nichts an Willen“.¹⁰¹ Bartleby mag es *lieber*, „die Abschrift mit dem Original *nicht* zu vergleichen, und gerade dadurch auch *nicht* lieber zu mögen, die Abschrift anzufertigen“.¹⁰² Zwischen der aktiven Wiederholung dieser beiden Takte wächst ein „Negativismus jenseits jeder Negation“,¹⁰³ eine unbeschäftigte Positivität, mit der Bartleby entgegen Heideggers das Anorganische verachtenden These von der Welt- und Leblosigkeit des Steins sich in einen lebendigen „Stein“¹⁰⁴ verwandelt, dessen minimale Tätigkeit das Anwaltsbüro, in dem er angestellt ist, verwüstet.

In der Diskussion um Deleuzes Konzept einer unwillentlichen oder nicht-voluntaristischen Politik¹⁰⁵ wird eines oft vergessen: Aus der Perspektive des Spinozismus darf das subtraktive „man tut etwas, aber zu nichts“ nicht als Modell oder Vorschrift der Politik verstanden werden. Spinozas Ontologie ist grundsätzlich nicht-präskriptiv. Da sie in der Differentialität des Realen einsetzt, schreibt sie nichts vor. Die Anarchie des Conatusprinzips liegt im Unterschied zu Agambens Interpretation genau darin, dass sie auf kein Prinzip außer das des Differentialitätsausdrucks gebracht werden kann. Das heißt, Bartlebys als Vorliebe auftretende Ablehnung ist nur eine unter unendlich vielen politischen und existentiellen Vermögensweisen, die sich mindern und steigern und in ihren Wirkungen gegenseitig verschieben. An dieser Stelle öffnet Spinoza den Spalt einer minimalen Differenz zwischen Ethik und Politik, die auf einem Unterschied in der Perspektivierung beruht. Während es in ethischer Perspektive um die Frage geht, wie man vermögender, freier, singulärer und ausdrückender wird, das Unendliche entfaltet, dessen Potenz einen durchzieht, stellt sich die Politik dem Problem des Übergangs zwi-

96 Deleuze, Gilles, *Spinoza. Cours Vincennes 1978–1981*, Sitzung vom 17. Februar 1981 [http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=38&groupe=Spinoza&langue=2 (eingesehen am 8. März 2014); Übersetzung: K.D.]
97 Ebd. [Übersetzung: K.D.]
98 Gilles Deleuze, „Erschöpft“, in: Beckett, Samuel, *Quadrat, Geister-Trio, ... nur noch Gewölke... Nacht und Träume. Stücke für das Fernsehen*, Frankfurt a.M., 1996, S. 49–101, hier: S. 52.
99 Ebd., S. 53.

100 Gilles Deleuze, „Bartleby oder die Formel“, in: ders., *Kritik und Klinik*, Frankfurt a.M., 2000, S. 94–123, hier: S. 106.
101 Ebd., S. 98.
102 Ebd.
103 Ebd., S. 99.
104 Ebd., S. 109.
105 Vgl. Zourabichvili, François, „Deleuze und das Mögliche (über den Involuntarismus in der Politik)“, in: *Theorien der Passivität*, hg. v. Kathrin Busch und Helmut Draxler, München, 2013, S. 236–257.

schen freudigen und traurigen Leidenschaften, zwischen vermöglicher und unvermöglicher Werden. In realistisch, an Machiavelli anknüpfender Tradition stellt Spinoza die Frage der Freiheit an der Nahtstelle zur Unfreiheit und zu den negativen Affekten der Massen. Jahrhunderte vor Nietzsche und Foucault denkt er, dass die Kräfte, die den Menschen durchziehen, gleichermaßen Katalysatoren der Befreiung wie Verankerungspunkte der Macht sind. Erst dadurch öffnet sich das Problem der Politik. Es ist ein- und dasselbe Handlungsvermögen, erklärt Spinoza in der Anmerkung zum vierten Lehrsatz des fünften Buchs der *Ethik*, aufgrund dessen Menschen „zum einen aktiv und zum anderen leidend genannt“¹⁰⁶ werden, sich in ihrer Existenz steigern oder „für ihre Knechtschaft kämpfen, als sei es für ihr Heil“.¹⁰⁷ Nicht der Aufstieg der Vermögen, ihre Verbesserung oder absolute Singularisierung bilden den politischen Gegenstand von Spinozas Ontologie, sondern das Differentialverhältnis von aktiven und passiven Existenzkräften, in dem sich kritische Schwellen oder Wendepunkte ergeben, an denen ein bestimmtes Quantum an Vermögen eine neue Qualität zu gewinnen beginnt und sich in eher befreienderen oder unterdrückenderen Tätigkeiten aktualisiert. Man versteht diese Lehre nicht, wenn man sie auf die ideale Genese einer Gemeinschaft reduziert, in der die Singularisierung der Individuen mit ihrer transindividuellen Übereinstimmung ansteigt. Die Einsicht, dass der Dynamismus des Conatus, auch wenn sein freudiger Ausdruck ontologischen Vorrang hat, ebenso in reaktionärer Richtung funktioniert, stellt erst die Frage der Politik und unterscheidet sie von politischem und theologischem Heilsdenken: Wenn Spinozas Siegelring die Aufschrift *caute*, sei vorsichtig, gib acht, trägt, dann auch weil er weiß, dass, je stärker sich die körperlichen Verhältnisse zwischen Menschen zersetzen, je mehr sie ihrer freudigen Vermögen verlustig gehen und allein von Einschüchterung, Gewalt, religiöser und politischer Demagogie zusammengehalten werden, umso imaginärer und irrationaler sind die Ideen, die sie sich von ihrem Zusammensein bilden, umso ressentimentgeladener ihre Tätigkeiten und umso eskalatorischer ihr nationaler oder theologischer Hass.¹⁰⁸ Das Affizierungspotential der Individuen bleibt auf niedrigstem Niveau. Ihr Sein drückt sich kaum aus. Es kann nur immer mehr des Gleichen, das *Lamento* der Passivität und der Traurigkeit, aber keine radikale Transformation der Existenz hervorbringen. Unausdrückend und unausgedrückt begehrt es Zerstörung und Gewalt für sich und für andere. In diesem Sinne führt uns Spinoza auf einen komplexen, unreinen, Konflikt und Scheitern produktiv einbeziehenden Politikbegriff, der die Existenz mannigfaltiger Praktiken voraussetzt, die alle durch ihre interne Differenzierung geprägt sind. Die Fähigkeit der Massen, sich ohne Vertrag, aus ihren Leidenschaften und Imaginationen heraus, zu vergesellschaften und einen Weg zu rationaler Selbstregierung zu beschreiten, verhindert nicht, dass sie auch neue Unterdrückungsformen hervorbringen können. So pro-

duziert Spinoza eine präzise Frage der Politik: in körperlichem und intellektuellem Handeln die „kritische[n] Punkte“¹⁰⁹ zu erproben, an denen Handlungen sich in ihrem Werden wenden. Es geht darum, ihre inneren Dynamismen und Übergänge zu testen und herauszufinden, an welchen Schwellen sie nicht-normative Wirkungen zeitigen und an welchen sie reaktionär oder autoritär zu werden beginnen, an welchen sie zerstörerisch werden oder sich selbst zerstören. Das erlaubt, die Übergänge zwischen Emanzipation und Scheitern denkbar zu machen und Politik als eine unendliche Übung in der Differenzierung militanter Praktiken und ihrer Wechselwirkungen zu begreifen. Die Komplexität dieses Ansatzes ermöglicht in der Tat, das Problem der Politik schärfer zu stellen, als es Marx gelungen war.

106 E5p4, S. 539.

107 Baruch de Spinoza, *Theologisch-politischer Traktat*, Hamburg, 1994, S. 6.

108 Zur Ökonomie trauriger Affekte bei Spinoza, vgl. Etienne Balibar, „Spinoza, der Anti-Orwell. Die Ambivalenz der Massenängste“, in: ders., *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*, Hamburg, 2006, S. 51-92.

109 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 241.

Kunst und Arbeit

Zum Verhältnis von Ästhetik und
Arbeitsanthropologie vom 18. Jahrhundert
bis zur Gegenwart

Herausgegeben von
Anja Lemke und Alexander Weinstock
unter redaktioneller Mitarbeit von
Sabine Geicht und Julia Martel

Wilhelm Fink

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestattet.

© 2014 Wilhelm Fink, Paderborn
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5715-8

Die vorliegende Textsammlung fasst die Diskussionsergebnisse der Veranstaltungen zusammen, die das Netzwerk „Kunst und Arbeit. Zum Verhältnis von Ästhetik und Arbeitsanthropologie“ in den drei Jahren seiner Förderung durch die DFG veranstaltet hat. Neben der internen Diskussion im Netzwerk, die in zahlreichen Einzelveröffentlichungen seiner Mitglieder sowie in einer gemeinsam verfassten Monographie zum Thema dokumentiert ist, spiegeln die Artikel dieses Bandes Anregungen und Impulse wieder, die die Gruppe einer Reihe von Workshops in Kooperation mit anderen Institutionen verdankt. In Zusammenarbeit mit dem Graduiertenkolleg „Mediale Historiographien“ fand im Oktober 2011 der Workshop „Arbeit, Autorschaft und Biopolitik“ statt, im November 2012 war das Netzwerk zu Gast beim Hamburger Institut für Sozialforschung, um über „Experimentelles Arbeiten. Die Ästhetik der Selbstentäußerung“ zu diskutieren und eine Abschlusstagung im Februar 2013 an der Universität zu Köln hat sich der Verortung der „Künstlerische[n] Tätigkeit zwischen Arbeit und Muße“ gewidmet.

Insofern ist dieser Band in mehrfacher Hinsicht eine Gemeinschaftsarbeit. Die Herausgeber möchten daher im Namen aller Mitglieder des Netzwerks – Sabeth Buchmann (Wien), Daniel Eschkötter (Weimar), Jörn Etzold (Frankfurt), Andreas Gelhard (Darmstadt), Karin Gludovatz (Berlin), Alexandra Kleihues (Zürich), Stefan Lorenzer (Hamburg), Martin J. Schäfer (Hamburg), Kai van Eikels (Berlin) – all denen danken, die sich über mehrere Jahre engagiert und beharrlich auf die Fragestellungen der Forschungsgruppe eingelassen, sie kritisch hinterfragt und durch neue Aspekte bereichert haben. Neben den Beiträgern dieses Bandes sind hier insbesondere Heinz Bude, Helmut Draxler, die Diskussionsteilnehmer des Workshops „Kreativarbeit – Kunst und Arbeit um 1800/2000“ am Internationalen Kolleg „Morphomata“ sowie die Studierenden der zahlreichen Seminare zu nennen, die sich in den letzten Jahren dem Diskussionsfeld „Kunst und Arbeit“ gewidmet haben und ohne deren intelligente Beiträge und beharrliche Fragen die Überlegungen nicht hätten auf diese Weise vorangetrieben werden können. Der DFG danken wir für die dreijährige Förderung, die es uns ermöglicht hat, das Netz zu knüpfen und seine Ergebnisse zu publizieren. Dem Fink-Verlag sowie insbesondere den beiden Mitherausgebern Sabine Geicht und Julia Martel danken wir für die sorgfältige Einrichtung des Manuskripts, ohne die aus der Textsammlung nie ein Buch geworden wäre.

Köln, im Juni 2014

Anja Lemke

Alexander Weinstock