



⇒ Jan Kerkmann

»Der Erste unter den Philosophen« und das Versprechen der Immanenz. Thomas Kisser und Katrin Wille rufen zur Erkundung der facettenreichen Konstellation »Deleuze und Spinoza«

Wohl kaum ein anderer Denker des 20. Jahrhunderts hat sich in einer vergleichbaren Weise um die Wiederentdeckung und Aktualisierung der *Ethik* Spinozas so verdient gemacht wie der französische Philosoph Gilles Deleuze. Dabei ist nicht nur hervorzuheben, dass Deleuze zentrale Koordinaten seines *transzendentalen Empirismus* – wie z.B. die Immanenz-Konsistenzebene, die Feldbegrifflichkeit oder die Semantik der Körperlichkeit – durch seine jahrzehntelange Auseinandersetzung mit Spinoza gewinnen konnte. Vielmehr hat Deleuze auch eine enorm wirkmächtige, eigenständige Spinoza-Interpretation vorgelegt, die sich insbesondere in den Schriften *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* (Deleuze 1968) sowie *Spinoza. Praktische Philosophie* (Deleuze 1981) widerspiegelt.

Angesichts dieses bemerkenswerten Rezeptionsbefundes unternimmt es der vorliegende Sammelband, die zeitlich durch drei Jahrhunderte getrennten Philosophien Spinozas und Deleuzes unter einer synoptischen Perspektive in ein Gespräch zu bringen. Der umfangreiche Sammelband beinhaltet insgesamt vierzehn Beiträge, die im Folgenden nicht allesamt im Detail erörtert werden können. Statt einer deskriptiv verfahrenen Wiedergabe der einzelnen Aufsatzthemen bietet sich – nicht zuletzt aufgrund der inhaltlichen Architektonik des Sammelbandes – eine problemorientierte Vorgehensweise an. Dergestalt kann aufgezeigt werden, welche philosophischen Fragerichtungen und Lösungsansätze Deleuze in Spinozas *Ethik* angebahnt sieht.

Thomas Kisser / Katrin Wille (Hg.) (2019): Spinozismus als Modell. Deleuze und Spinoza, Paderborn: Wilhelm Fink. 332 S., ISBN 978-3-7705-6431-6, EUR 79,00.

DOI: [10.18156/eug-1-2021-rez-7](https://doi.org/10.18156/eug-1-2021-rez-7)

Zum Zwecke der gliedernden Übersicht können bereits an dieser Stelle zwei Schlüsselbegriffe aufgerufen werden, die in allen Beiträgen die elementaren Bezugspunkte bilden. Neben dem Begriff der *Immanenz* ist Deleuzes

ontologischer Kernterminus der *Differenz* zu nennen. Ostentativ bezeichnet Deleuze den Verfasser der *Ethik* als den »Ersten unter den Philosophen« (Deleuze/Guattari 1996, 57), weil Spinoza die Immanenz *als solche* weder zu einer derivierten Flächenordnung der Transzendenzsphäre herabstufte noch an ein transzendentes Bewusstsein rückkoppelte, dessen formal-apriorische Konstitutionsleistung die Persistenz der Wirklichkeit verbürgen müsste.

So wie Deleuze die Immanenz nicht in einer Binäropposition zur Transzendenz verhandelt, weil dadurch die zu überwindenden Dualismen der Überlieferung bestenfalls reproduziert würden, so wird auch die Figur der Differenz nicht schematisch der Identität entgegengesetzt. Deleuze möchte verdeutlichen, dass sich die Unverwechselbarkeit konturierter Eigenschaftsträger einem unvordenklichen Differenzierungsprozess verdankt. Der Vorgang einer einseitigen Absonderung wird in der Formel verdichtet: »und doch unterscheidet sich *das*, *wovon* es [ein Ding, J.K.] sich unterscheidet, nicht von ihm« (Deleuze 1992, 49; Herv. i.O.; vgl. 156). Deleuze untermauert diesen Sachverhalt mit dem plastischen Beispiel eines am dunklen Himmel aufscheinenden Blitzes (vgl. ebd.). Die zumeist mit dem Wesenssinn der Differenz konnotierte, zweistellige Relation, in der sich ein feststehendes X von einem konkreten Y segmentiert, ist somit als eine abgeleitete Distinktion zu bezeichnen.

Eine ideengeschichtliche Flankierung erfährt der Sammelband durch Deleuzes ontologisch und philosophiehistorisch ausgerichtete Figuration der *Wiederholung*. In Anbetracht der damit verbundenen Programmatik ist es kein Zufall, dass Deleuzes Hauptwerk den Namen *Differenz und Wiederholung* trägt. Im abschließenden Beitrag des Bandes ›Theater der Philosophiegeschichte. Ein Versuch über Deleuze und seine Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition« (311–327) betont Marc Rölli mit Deleuze, dass sich in der Philosophiegeschichte konstante Problemdiagnosen und wiederkehrende Muster beobachten lassen. Wie Rölli argumentiert, gelingt es Deleuze mit dem Narrativ der *Wiederholung*, sowohl die fortschreitende Entwicklungslogik Hegelscher Provenienz als auch Heideggers seinsgeschichtliches Paradigma eines Entzuges des Seins zu unterlaufen. Anders als die ewige Wiederkunft des Gleichen lässt die Wiederholung Spielräume und Verschiebungen zu.

Aufgrund der überragenden Bedeutung der Differenz-Konzeption für das Gesamtwerk Deleuzes überrascht es nicht, dass sich einige luzide Aufsätze mit diesem Themenkomplex befassen. Übersichtlich entfaltet die Mitherausgeberin Katrin Wille in ihrem Beitrag ›Ästhetik und

Metaphysik der Differenz. Warum Proust und Spinoza sich aus der Sicht von Deleuze gegenseitig erhellen« (137–157) Deleuzes ›Metaphysik der Differenz«, wobei sie vier Typen unterscheidet. Die erste und basale Figur wird mit Deleuzes Chiffre eines »Gewimmel[s] der Differenzen« (157) eingeführt. Mit der zweiten Figur zielt Deleuze auf die Veränderung innerhalb des Beständigen, die sich als beständiges Werden im Sinne Nietzsches ausgestalte und mit Bergsons Temporalform der Dauer parallelisiert werden könne. Die Elemente chiasmatisch umkehrend, wird die dritte Diversifikationsfigur als Vehikel einer Bewahrung des sich Verändernden gefasst. Diese Ausprägung bestimmt Wille als »höchste und absolute Differenz« (156; Herv. i.O.), weil sie die Essenz des Modus (und damit der endlichen Lebewesen) selbst zum Austrag bringe. In einem Akt des Sich-Differenzierens sucht sich das Einzelne kontinuierlich von dem bedingenden Feld zu lösen, um in dieser niemals gelingenden Absetzung zugleich die »immer weitere Vereinigung mit dem, was sich nicht absetzt« (157), zu erzeugen. Im Rückgriff auf poetologische Passagen aus Prousts *Recherche* wird die vierte Figur der Differenz als »Plötzliches, Drängendes, Einbrechendes« (157) präsentiert, wodurch tradierte Gewohnheiten hinterfragt werden können.

Es erweist sich als sinnvolle Entscheidung der Herausgeber, den Artikel von Kerstin Andermann ›Substanz, Körper und Affekte. Immanente Individuation bei Spinoza und Deleuze« (13–47) am Anfang des Bandes zu situieren. Klar und eindringlich arbeitet Andermann heraus, dass der Individuationsprozess für Spinoza keineswegs auf einer intelligiblen Characterschicht, der raumzeitlichen Zerspaltung des Einen oder auf einer biologischen Genese fußt. Die Physik aus dem II. Teil der *Ethik* heranziehend, wird demonstriert, dass sich der Körper in fluktuierenden Verhältnisbezügen von Bewegung und Ruhe individuiert, die durch die unberechenbaren, äußeren Affektionen vermittelt werden.

In den Theoriefokus der Leiblichkeit reihen sich auch die Beiträge von Christoph Dittrich ›Wie nur kann ein Körper? Existenzweisen und Grenzen des Vermögens« (159–182) und Stefan Büttner-von Stülpnagel ›Spinozas Konzeption der Körperwelt« (183–191) ein. Beide Autoren beziehen sich in ihren gehaltvollen Erläuterungen der komplexen Dynamik des menschlichen Körpers auf die – von Deleuze zumeist kontrahiert in der Frage »Was kann ein Körper?« (vgl. 161) wiedergegebene – Formulierung Spinozas aus dem Scholium zum 2. Lehrsatz des III. Teils der *Ethik*. Spinoza schreibt in dem thematischen Passus: »Allerdings, was der Körper kann, hat bislang noch

niemand bestimmt; d.h., die Erfahrung hat bislang niemanden darüber belehrt, was der Körper bloß nach Gesetzen der Natur, insofern diese allein als körperlich angesehen wird, verrichten kann und was allein dadurch, daß er von dem Geist bestimmt wird.« (Spinoza 2015, 229)

Es ist ersichtlich, dass der Substanzmonismus Spinozas eine gewichtige Attraktivität für den Immanenz-Zusammenhang Deleuzes besitzt. Daniela Voss (›Spinozas monistischer Naturalismus: Anstoß zu einer relationalen und materialistischen Ontologie‹; 49–74) stellt treffend heraus, dass Spinozas monistischer Naturalismus »hierarchische, essentialistische Unterschiede zwischen den einzelnen Modi oder Individuen« (53) dementiere. Voss berücksichtigt hauptsächlich Spinozas Begriff der *multitudo* aus dem *Tractatus politicus*, um deren Charakteristika mit der Lesart der Mannigfaltigkeit bei Deleuze zu verknüpfen. Während die numerische Mannigfaltigkeit – diese Klassifikation übernimmt Deleuze von Henri Bergson – aus »diskreten, abzählbaren Elementen besteht« (69), favorisiert Deleuze die Implikationen einer kontinuierlichen Mannigfaltigkeit, in der sich die »verschiedensten qualitativen Zustände« (70) unmittelbar und unaufhörlich durchdringen. Voss gelangt zu dem profunden Resultat, dass Spinoza mit seiner Idee der *multitudo* das Feld für die Immanenz-Topologie Deleuzes geöffnet habe, die ihrerseits als »flache Ontologie differentieller Beziehungsverhältnisse« (73) ausgewiesen wird.

Im dritten Beitrag des Bandes fokussiert Timon Boehm unter dem Titel ›Immanente Kausalität, Univozität und Seinsgraduierung. Spinozas und Deleuzes Wiederkehr zu drei Attraktoren‹ (75–106) auf Deleuzes Systematisierung von drei Arten der Expression, durch die Spinoza den Verbund von Substanz, unendlichen Attributen und endlichen Modi grundiere. In der ersten Expressionsstufe äußert sich die tätige Machtfülle der Substanz in den real und formal verschiedenen Attributen. Um die erste Expressionsvariante auch »gedanklich nachzuvollziehen« (83), ist es vonnöten, dass die formalen Produktionen der Substanz mental-objektiv repräsentiert werden können. Ontologisch wird die zweite Expressionsgestalt dadurch abgesichert, dass gemäß dem Axiom E1Ax4¹ die Erkenntnis jeder Wirkung aus der Erkenntnis ihrer Ursache erschlossen werden muss (vgl. Spinoza 2015,

(1) Zur Zitierweise ist anzumerken, dass der Großbuchstabe »E« für den Werktitel der *Ethik* steht und die darauffolgende arabische Ziffer den entsprechenden Teil angibt (E1 = 1. Teil der *Ethik*). »Ax« fungiert als Abkürzung für »Axiom«. Die hinter dieser Kennzeichnung angesiedelte Zahl zeigt im obigen Fall auf, dass es sich um das vierte Axiom des ersten Teils der *Ethik* handelt.

9). Demnach ist es dieselbe Substanz, die sich formal – d.h. in den Attributen – entlädt und im unendlichen Verstand simultan den objektiven Ideennexus aus der Erstsache der Idee Gottes generiert.² Mit der dritten Expression visiert Boehm die metaphysische Hauptproblematik des sachgerechten Überganges vom Unendlichen zum Endlichen an. Gemäß E1P25C³ sind die Einzeldinge terminologisch zu begreifen als »Affektionen der Attribute Gottes, anders formuliert Modi, von denen Gottes Attribute auf bestimmte und geregelte Weise ausgedrückt werden« (ebd., 57). Für Deleuzes Spinoza-Interpretation ist relevant, dass sich Gott in der dritten Expressionsserie quantitativ ausdrückt, indem er sich in dem Wesen der Modi als spezifische Intensität manifestiert. Extensiv ist die Ausdrucksweise hingegen dann, wenn die Einzeldinge zusätzlich zu existieren beginnen. In seiner konsistenten Darlegung der einzelnen Expressionsszenarien bekräftigt Boehm den Anspruch Spinozas, eine Univozität des Seins zu denken, die sich als immanente Kausalität in divergierenden Graden ausfaltet.

Aufschlussreich ist jedoch nicht nur, welche Theorieaspekte der *Ethik* Deleuze rezipierte und produktiv aufnahm, sondern auch, welche Auffassungen und Methoden Spinozas er kaum berührte. Hier ist positiv zu erwähnen, dass die Herausgeber Christof Ellsiepen (»Erkenntnis als Bewusstsein der Teilhabe – Spinozas dritte Erkenntnisart«; 287–298) und Felix Krämer (»Der intuitive Zugang in der Philosophie Spinozas und sein Fehlen in der Rekonstruktion Deleuzes«; 299–309) in zwei Artikeln zu Wort kommen lassen, die sich mit der intuitiven Erkenntnisart respektive der geistigen Liebe Gottes (*amor Dei intellectualis*) befassen. Felix Krämer vertritt die These, dass Spinoza sich von den scholastischen Disputations- und Wahrheitsstrategien abwendet, indem er eine nominalistische Skepsis gegenüber rein begriffsrelationalen Bestimmungen etabliert. Dass Deleuze den intuitiven Zugang zum Wissen bei Spinoza weitgehend ausspart, wird von Krämer plausibel begründet. Da sich Deleuze in erster Linie auf den Begriff des Ausdrucks stütze, erreiche er eine suffiziente »Geschlos-

(2) Hinsichtlich der komplexen Unterscheidung zwischen dem formalen und dem objektiven Sein der Ideen liefert der Beitrag »Ist der geistige Automat frei? – Göttliches und anarchisches Denken in Spinozas »Ethik«« (269–285) von Daniel Neumann aufschlussreiche Deutungsvorschläge, indem er die Eigenständigkeit der Ideen innerhalb des Attributes des Denkens argumentativ untermauert.

(3) Gemäß dem obigen Zitierschema verweist diese Angabe auf die folgende Textstelle: 1. Teil der *Ethik*, Lehrsatz 25, Folgesatz. »P« bildet hierbei die Abkürzung für *Propositio*, d.i. das lateinische Wort für »Lehrsatz«. Das »C« steht für *Corollarium* und korrespondiert daher dem deutschen Titel des *Folgesatzes*.

senheit der Argumentation« (307), die es Deleuze erlaube, auf »Appelle an die Erkenntniskraft des Lesers« (307) zu verzichten, wie sie Spinoza etwa in E1P31 hinsichtlich des Verstandes und in E2P45 im Hinblick auf die Intuition adressiere.

Der Beitrag von Christof Ellsiepen ist insofern ausgesprochen erhellend, als er eine hilfreiche Differenzierung zwischen der Vollzugsform und dem konkreten Gehalt der *Scientia Intuitiva* anbietet. Ellsiepen plädiert dafür, das Adjektiv ›intuitiv‹ nicht als exklusiven Gegenbegriff zum deduktiven Erkenntnisvermögen der *Ratio* zu behandeln. Die *Scientia Intuitiva* dürfe nicht mit einer mystischen Schau verwechselt werden. Stattdessen eigne ihr »eine Einsicht in jenen Zusammenhang, der in der Wesensrelation von Gott und Einzeldingen seine beiden Pole hat« (292). In Anbetracht dieser Kooperation von Intuition und Deduktion ist es einleuchtend, dass die erkannte Essenz nicht auf ein monolithisch-unbewegtes Substrat eingeschränkt werden kann. Ellsiepen geht von einer »epistemischen Priorität der Selbsterkenntnis« aus, weil »die Essenzen äußerer Dinge nur in der Affektion der Essenz unseres Leibes mental zugänglich sind« (293). Wenngleich die *Selbsterkenntnis* die Erkenntnis der Essenz von Individuen in ihrem Konstituiertsein durch das Wesen Gottes also stets begleiten müsse, schließe das intuitive Selbstbewusstsein nichtsdestotrotz ein *Gottesbewusstsein* ein, in dem sich der Mensch »Gottes als des innersten Grundes von Eigenaktivität in dessen Manifestation an einem Einzelnen bewusst wird« (294). Auf dieser Basis kann Ellsiepen die diversen Relata der Erkenntnisbeziehung konstruktiv zusammenführen, wenn er die *Scientia Intuitiva* »als ein Bewusstsein der Teilhabe der Dinge an der Ewigkeit Gottes« (294) definiert.

Es entspricht der Anordnung des spinozanischen Parallelismus, dass sich in dem vorliegenden Sammelband zum einen die antidualistische und hierarchiekritische Aufwertung des Körpers dokumentiert. Zum anderen wird jedoch auch Spinozas Philosophie des Geistes in den Blick genommen.⁴ Deleuzes Analyse des Parallelismus-Arguments,

(4) Es sind an diesem Ort zwei thematisch eigenständige Beiträge zu erwähnen, die sich weder unter dem Index der Leiblichkeit noch in spezifischer Orientierung an der Theorie des Geistes mit Spinoza auseinandersetzen. Simon B. Duffys Aufsatz ›Der »differentialistische« Blick auf die Infinitesimalrechnung: Spinoza, Leibniz, Deleuze« (107–135) befasst sich im Rekurs auf den XII. Brief Spinozas an Lodewijk Meyer mit der wahren Definition des Unendlichen. Im Fortgang des Textes lässt Duffy tief sinnige mathematische Überlegungen einfließen und er kann zeigen, wie Deleuze die Aporien eines quantitativ verstandenen Unendlichen für seine eigene Philosophie auswertet. Hingegen widmet sich der Beitrag ›The Pride and Joy of Spinoza« (193–214) von Jon Rubin der Affektenlehre im Allgemeinen und

das Spinoza im wohl meistkommentierten Lehrsatz der *Ethik* (E2P7) lanciert, wird von Andreas Schmidt in ›Die Macht zu denken und die Macht zu handeln. Zu Deleuzes' Interpretation des Parallelismusarguments bei Spinoza‹ (255–268) präzise rekonstruiert. Auch in diesem Kontext bezeugt sich die Virtuosität und Anschlussfähigkeit von Deleuzes Exegese. Deleuze fächert drei verschiedene Identitätsthesen auf, die sich als Identität der Ordnung (*Isomorphie*), Identität der Verknüpfung unter gleichen Prinzipien (*Isonomie*) und drittens als Identität des Seins (*Isologie*) enthüllen.

Die Identität der Ordnung bedeutet Schmidt zufolge die »eineindeutige Abbildungsbeziehung zwischen Idee und Ding« (257), ohne dass die Gegenstände und ihre mentalen Repräsentationen derselben Gesetzmäßigkeit folgen müssten. Darauf aufbauend, ist die Identität der Verknüpfung dadurch charakterisiert, dass die Korrespondenz von Dingen und Ideen durch denselben Typus von Ursächlichkeit erklärbar ist. Somit fungiert das Ding 1 als kausale Bedingung für das Ding 2, wie auch die Idee 2 wirkursächlich von der Idee 1 abhängt. Schließlich wird die Identität des Seins anhand des Scholiums zu E2P7 nachgezeichnet (vgl. Spinoza 2015, 111). Immerwährend ist es dasselbe Sein, dessen energetische Handlungsmacht die singulären Dinge durchwaltet. Das allein aus sich selbst zu begreifende Produktionsvermögen Gottes gestattet es, jedes Ding als Modus im Attribut der Ausdehnung und zugleich als Idee des zugehörigen Körpers im Attribut des Denkens zu betrachten.

Der Mitherausgeber Thomas Kisser skizziert in seinem immens lesenswerten Aufsatz ›Wie kann man ein Bild des Denkens geben? Immanenzebene, Begriffe und Begriffspersonen bei Deleuze, Spinoza und Descartes‹ (215–253) zunächst Deleuzes Immanenz-Konzeption, um dessen allgemeine Auffassung der Philosophie zu umranden. Daraufhin erörtert er – im Rekurs auf Deleuzes Deutung – Spinozas Theorie des Denkens und des Seins. Hierbei legt Kisser besonderen Wert auf die Abgrenzung gegenüber Descartes' Zweifel an der Wahrheitsfähigkeit der Fundamentalbegriffe. Kenntnisreich zeigt er auf, dass Descartes die Anwendbarkeit der grundsätzlichen Begriffe aus der vollkommenen Güte und Wahrhaftigkeit Gottes ableitet. Deswe-

Spinozas Beurteilung der Leidenschaft des Stolzes im Besonderen. Dabei vertritt Rubin die These, dass Deleuze den Affekt der Freude in einer zu wenig differenzierten Perspektive als generellen Ausdruck für die Steigerung der Handlungsmacht des Subjekts begreife. Dem widerspreche allerdings, dass Spinoza den Stolz zwar ebenfalls im Sinne einer Ausweitung der *potentia agendi* interpretiere, um jedoch zugleich auf die sozial ruinösen Folgen des Hochmutes aufmerksam zu machen.

gen werde der ideentheoretische Gottesbeweis bereits in der *dritten Meditation* eingeführt und stütze den ontologischen Gottesbeweis der *fünften Meditation*, obwohl letzterer in stichhaltiger Logik von der Ursache auf die Wirkung schließe. Dass die ubiquitäre Täuschungssensibilität bei Spinoza entfällt, illustriert Kisser in Bezug auf die aposteriorische Beweisführung von E2P1D. Aus der Faktizität der geistigen Ideen habe folgert Spinoza die notwendige Existenz eines Attributes, »dessen Begriff alle einzelnen Gedanken in sich schließen und durch das sie auch begriffen werden« (Spinoza 2015, 103).

Insgesamt lässt sich resümieren, dass der auf eine im Jahre 2013 veranstaltete deutsch-französische Tagung zurückgehende Sammelband die in der Einleitung formulierte Zielsetzung mustergültig erfüllt, einen der aktuell »meistdiskutierten und bearbeiteten Philosophen« (2) zu interpretieren. Dabei werden jene maßgeblichen Theorieelemente in den Vordergrund gerückt, die Deleuze durch die produktive Lektüre Spinozas profilieren konnte. Kritisch ist allerdings anzumerken, dass sich die Beiträge aufgrund des durchgehend hohen Reflektionsniveaus kaum als erster Zugang zu Spinozas *Ethik* respektive zu Deleuzes Philosophie der Immanenz eignen. Auch wird die interessierte Leserin des vorliegenden Sammelbandes wenig über entwicklungsgeschichtliche Diskontinuitäten und Schwerpunktverlagerungen in Deleuzes Auseinandersetzung mit Spinoza erfahren können.

Nichtsdestotrotz ist sehr zu hoffen, dass die perspektivenreichen Studien des Sammelbandes sowohl in der Spinoza- wie auch in der Deleuze-Forschung als ein lebendiges Plädoyer für eine »Ontologie der Immanenz« (2) rezipiert werden. Eine solche Ontologie vermag den »Versuchungen zur Transzendenz« (2) zu widerstehen, ohne die genuin philosophische Aufgabe einer Beschreibung und Deutung der »Konstitutionsprozesse- und regularitäten von Seiendem« (2) suspendieren zu müssen.

⇒ Literaturverzeichnis

Deleuze, Gilles (1992): Differenz und Wiederholung, München. Fink.

Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1996): Was ist Philosophie? Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Spinoza, Baruch de (2015): Ethik, übers. und hg. von Wolfgang Bartuschat, 4. Aufl., Hamburg: Meiner.

Jan Kerkmann, *1991, Dr. phil, Wissenschaftlicher Mitarbeiter,
Philosophisches Seminar, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
(jan.kerkmann@philosophie.uni-freiburg.de).

Zitationsvorschlag:

Kerkmann, Jan (2021): Rezension: »Der Erste unter den Philosophen« und das Versprechen der Immanenz. Thomas Kisser und Katrin Wille rufen zur Erkundung der facettenreichen Konstellation ›Deleuze und Spinoza‹ (Ethik und Gesellschaft 1/2021: Pandemie-Nach-Denken). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2021-rez-7> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialetik

1/2021: Pandemie-Nach-Denken

Gregor Buß: Blinde sehen – Lahme gehen – Stumme reden. Sozialethische Lehren aus der Corona-Pandemie auf dem afrikanischen Kontinent

Jürgen P. Rinderspacher: Zeitliche Herausforderungen und neue Zeiterfahrungen in der Corona-Krise

Sarah Jäger: A woman's work is never done?! Care-Arbeit und Geschlecht in der Coronapandemie aus evangelisch-theologischer Perspektive

Stephan Rixen: Die »Bundesnotbremse« – Überlegungen zur verhältnismäßigen Beschränkung von Grundrechten

Julius Heinicke: Politisch abhängig, doch lebensnotwendig: Kulturpolitische Beobachtungen der Kunstlandschaft in Zeiten der Krise

Urban Wiesing, Daniel Becker, Philip Hahn, Henning Tümmers, Christoph Dominik Blum: Wissenschaftliche (Politik-)Beratung in Zeiten von Corona: Die Stellungnahmen der Leopoldina zur Covid-19-Pandemie