

Kerstin Andermann

Die Macht der Affekte

Spinozas Theorie
immanenter Individuation



Meiner

Paradeigmata · Band 40

PARADEIGMATA

Die Reihe *Paradeigmata* präsentiert historisch-systematisch fundierte Abhandlungen, Studien und Werke, die belegen, dass sich aus der strengen, geschichtsbewussten Anknüpfung an die philosophische Tradition innovative Modelle philosophischer Erkenntnis gewinnen lassen. Jede der in dieser Reihe veröffentlichten Arbeiten zeichnet sich dadurch aus, in inhaltlicher oder methodischer Hinsicht Modi philosophischen Denkens neu zu fassen, an neuen Thematiken zu erproben oder neu zu begründen.

KERSTIN ANDERMANN

Die Macht der Affekte

Spinozas Theorie immanenter Individuation

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-3924-2

ISBN eBook 978-3-7873-3925-9

Als Habilitationsschrift der Fakultät Kulturwissenschaften der Leuphana Universität
Lüneburg angenommen und begutachtet durch Christoph Jamme (Lüneburg),
Martin Saar (Frankfurt/M) und Andreas Schmidt (Jena).

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der
Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften
in Ingelheim am Rhein

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2020. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch
für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG
ausdrücklich gestatten. Satz: satz&sonders GmbH, Dülmen. Druck und Bindung:
Beltz, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm
resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in
Germany. www.meiner.de

Inhalt

Metaphysik des Menschen	7
-------------------------	---

Erster Teil: Immanenz als Voraussetzung

I	Immanente Ontologie	31
I.1	Der Anfang als Ursache seiner selbst (<i>causa sui</i>)	31
I.2	Exkurs: Der Anfang als Differenz an sich selbst (Deleuze)	39
I.3	Gott oder Substanz?	45
I.4	Substanz und Substanz (Descartes)	52
I.5	Substanz und Attribute	57
I.6	Exkurs: Substanz als Ausdrucksgeschehen (Deleuze)	70
I.7	Modi als Affektionen von Substanz	79
I.8	Essenz und Existenz im Monismus	87
II	Die zwei Seiten der Natur	95
II.1	<i>natura naturans</i> und <i>natura naturata</i>	95
II.2	Exkurs: Natur und Norm	102
III	Immanente Erkenntnistheorie	111
III.1	Erkenntnistheorie des Menschen	111
III.2	Perspektivismus der Erkenntnis	118
III.3	Endlichkeit als Bedingung der Erkenntnis	122
III.4	Adäquate und inadäquate Ideen	126
III.5	Drei Arten der Erkenntnis	134
III.6	Theorie der Gemeinbegriffe	140

Zweiter Teil: Affekte und Körper

I	Theorie der Affektionen und der Affekte	159
I.1	<i>affectio</i> und <i>affectus</i>	159
I.2	Affektion und Affekt in ontologischer Hinsicht	170
I.3	Affektion und Affekt in pragmatischer Hinsicht	177

I.4	Affektion als Selbsterhaltung (<i>conatus</i>)	188
I.5	Potentialität des Affektionsgeschehens	201
I.6	Affektfähigkeit als Handlungsfähigkeit	212
II	Theorie der Körper	223
II.1	Was ein Körper ist und was ein Körper kann	223
II.2	Körper in ontologischer Hinsicht	226
II.3	Körper in pragmatischer Hinsicht	231
II.4	Körper in Ruhe und Bewegung	235
 Dritter Teil: Individuation und Macht		
I	Theorie der Individuation und der Individualität	245
I.1	Individuation und Antiindividualismus	245
I.2	Individuation in ontologischer Hinsicht	248
I.3	Exkurs: Individualität und Negation (Hegel)	258
I.4	Individuation in pragmatischer Hinsicht	263
I.5	Individualität und Transindividualität	267
I.6	Exkurs: Individualität als Transindividualität (Balibar)	276
II	Theorie der Macht	291
II.1	Macht als Individuationsprinzip	291
II.2	Macht in ontologischer Hinsicht (<i>potentia</i>)	294
II.3	Macht in pragmatischer Hinsicht (<i>potestas</i>)	302
II.4	Macht und Menge (<i>potentia multitudinis</i>)	308
II.5	Exkurs: Machtverhältnisse als Kräfteverhältnisse (Foucault)	317
Immanente Ethik		329
Zitierweise und Siglen		331
Bibliographie		333
Nachweise		356

Metaphysik des Menschen

Mit dem Namen Spinozas wird heute vielfach das Versprechen verbunden, die Stellung des Menschen in der Welt überdenken zu können. Damit wird eine Philosophie aufgerufen, die den Seinszusammenhang menschlicher Individuen in metaphysischer Ausrichtung zu erfassen sucht. Die ordnende Funktion der Ontologie wird dabei ganz im Sinne des frühneuzeitlichen Anspruchs genutzt, die Welt als Ganzes und in ihren Zusammenhängen erklärbar zu machen.¹ Um die Weltkonvergenz der metaphysischen Bestimmungen sicherzustellen, unterzieht Spinoza seine ontologischen Grundbegriffe einer immanenten Begründung und legt ihnen die selbstursächliche Einheit einer einzigen Substanz mit mannigfaltigen Binnendifferenzierungen zugrunde. Von der Immanenz dieser unbedingten Substanz ausgehend, verfolgt er nicht nur eine radikale Ablehnung extramundaner oder transzendenter Herleitungen, sondern stellt auch das transzendente Konstitutionsverhältnis infrage, das in der cartesianischen Teilung der Seinssphären angelegt ist.² Der ontologische Grundbegriff der Substanz bezieht sich in seiner nominalen Funktion auf Gott und die Natur, denn gemäß seiner berühmten Formel *deus sive natura* ist Gott für Spinoza zugleich die Natur, und aus dem Gesamtzusammenhang der Natur folgen die unterschiedlichen Modi der Existenz. Die Annahme der grundlegen-

¹ Die Zuordnung dieses philosophischen Anspruchs zu einem eher rationalistischen oder einem eher empiristischen Denken, wie sie in den philosophiegeschichtlichen Übersichten häufig anzutreffen ist, soll hier direkt zurückgewiesen werden, da sie, wie sich zeigen wird, für den beabsichtigten Zugriff auf das Denken Spinozas wenig nützlich ist und es lediglich in ein Schema dualistischer Interpretation einfügt. Vgl. zum Umgang mit den historiographischen Einordnungen des frühneuzeitlichen Denkens insgesamt den instruktiven Vorschlag von Dominik Perler, »Was ist ein frühneuzeitlicher Text? Kritische Überlegungen zum Rationalismus/Empirismus Schema«, in: Helmut Puff/Christopher Wild (Hg.), *Zwischen den Disziplinen. Perspektiven der Frühneuzeitforschung*, Göttingen 2003, S. 55–80.

² Diese immanenztheoretische Lesart der Ontologie Spinozas hat sich mit den Kommentaren von Deleuze und Matheron seit den späten 1960er Jahren durchgesetzt und in ganz verschiedenen Hinsichten ausgewirkt. Antonio Negri bringt die Reichweite der immanenten Ontologie Spinozas auf den Punkt: »These readings reconstructed an ontology that attributed to Spinoza, philosopher of the modern, the surpassing – within the limits of the metaphysical sequence of modernity – of all the essential characteristics that distinguished the modern: an ontology of immanence that destroyed even the faintest shadow of transcendentalism, an ontology of experience that refused every phenomenism, an ontology of the multitude that undermined the immemorial theory of forms of government that was rooted in the sacredness of an arché [...], a genealogical ontology that related the ethical and cognitive responsibility for the world to human doing [fare].« Antonio Negri, *Subversive Spinoza. (Un)contemporary Variations*, Manchester 2004, S. 115.

den Einheit einer einzigen Substanz war für Spinoza nicht nur wichtig, um die Wirklichkeit in ihrer immanenten Totalität erkennen zu können, sondern vor allem auch, um die Individuation der Einzeldinge aus einem metaphysischen Modell des Ganzen heraus erklären zu können. Mit dem holistischen Anspruch der Herleitung des Einzelnen aus dem Zusammenhang des Ganzen ergibt sich, dass auch die Frage nach dem Menschen von der Individuation der Einzeldinge her gestellt werden muss, bevor sie als Frage der Bedingungen der Konstitution menschlicher Individuen gestellt werden kann. Das bedeutet, dass es im Folgenden nicht wie selbstverständlich um den Menschen gehen kann, sondern ein Vorgang der immanenten Individuation von Einzeldingen ausgewiesen wird, von denen der Mensch vorerst nicht notwendig zu unterscheiden ist.³

Die Aufgabe der Ontologie besteht in diesem Zusammenhang darin, die Wirklichkeit der einzelnen Dinge als Modulationen des Ganzen und dieses Ganze als einen umfassenden immanenten Wirkungszusammenhang zu erkennen zu geben. Ihre Aufgabe ist es nicht, starre Wesensbestimmungen der Entitäten vorzunehmen, vielmehr soll sie die Individuation einzelner Modi in ihrer singulären Gegenwart verstehbar machen.⁴ Spinozas ontologische Konzeption von Substanz ist aber auch eine Provokation für das moderne Denken, scheint sie doch allen defundierenden und dezentrierenden Bemühungen zuwiderzulaufen und eine generalisierbare Einheit wesensmäßig determinierter Entitäten zu unterstellen. Ein Ziel der vorliegenden Untersuchung besteht darin nachzuweisen, dass Spinozas Begriff der Substanz nicht mit einer deterministischen Bestimmung der wesenhaften Essenz der Individuen einhergeht, sondern multiple und dynamische Individuationsprozesse ausweisbar macht,

³ Vgl. in dieser Richtung auch den Beitrag von Yitzhak Y. Melamed, der Spinoza als »the most radical anti-humanist among modern philosophers« ausweist und dessen nivellierende Einordnung des Menschen unter die anderen Naturdinge in Auseinandersetzung mit einem weit gefassten Humanismusbegriff anhand von vier Punkten verdeutlicht: der marginalen und begrenzten Stellung des Menschen im unendlichen Universum, der Anthropomorphismuskritik Spinozas, seines radikalen Naturalismus, der keine Unterscheidung einer Humanität vom Rest der Natur erlaubt, und schließlich anhand seiner Amoralität. Wir werden auf alle diese Aspekte im Folgenden zurück kommen. Vgl. Yitzhak Y. Melamed, »Spinoza's Anti-Humanism: An Outline«, in: Carlos Fraenkel, Dario Perinetti, Justin E.H. Smith (Hg.), *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*, Dordrecht u.a. 2011, S. 147–166.

⁴ In seiner Analyse der ontologischen Ordnung der Gegenwart stellt Foucault die allgemeine Funktion der Ontologie als einen Aspekt der Aufklärung dar. Diese habe sich weniger um die Frage zu drehen, ob wir mündig geworden sind oder nicht, sondern vielmehr darum, ob wir eine spezifisch moderne Denkhaltung realisieren und den Erfahrungszusammenhang unserer eigenen Gegenwart in seiner gewordenen Struktur erfassen können. Foucault sieht in der ontologischen Analyse des Denkens einen spezifischen Diskurs der Moderne über die Moderne. Vielleicht besteht auch der spezifisch moderne Zug Spinozas genau darin, ein ontologisches Modell für seine Gegenwart gefunden zu haben. Vgl. Michel Foucault, »Was ist Aufklärung?«, in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Frankfurt a. M. 2005, Bd. 4 (1980–1988), Nr. 351, S. 837–848.

die einen Möglichkeitsspielraum der Individuation eröffnen. Substanz ist hier keine fundierende Wesenseinheit, aus der die einzelnen Dinge herzuleiten und auf die sie zurückzuführen wären, sondern vielmehr eine nominale Einheit, die die Kontinuität unendlicher Modifikationen und ihre immanente Individuation in relationalen Verbindungen zu denken erlaubt. Spinozas grundlegende Konzeption einer immanenten Substanz des Ganzen ist damit als ein nominaler Rahmen zur Bestimmung dynamischer Verhältnisse immanenter Individuation auszuweisen, und in diesem Rahmen werden auch die Bedingungen der Möglichkeit der Individuation des menschlichen Individuums erklärt.

Die Auseinandersetzung mit Spinoza ist traditionell von der Vorannahme geprägt, sein konsequenter Naturalismus sei zugleich ein Determinismus und es gebe keine Freiheit des Individuums in der Natur. Folgt man aber dem, was über das strenge geometrische System der Lehrsätze, Axiome und Definitionen hinaus zum Ausdruck kommt, ergibt sich ein anderes Bild. Die vorliegende Bestimmung immanenter Individuation zielt darauf, die Kontinuität der Individuen im Gesamtzusammenhang der Natur sichtbar zu machen und das menschliche Individuum aus einem immanenten Seinszusammenhang herzuleiten. Dabei besteht die Herausforderung darin zu verstehen, wie menschliche Individuen in die umgebende Natur eingelassen sind und in welchem Sinne sie als frei, handlungsfähig und wirkmächtig angesehen werden können. Mit der Konzeption immanenter Individuation geht also eine Bestimmung individueller Freiheit einher, und die immanenztheoretische Durchdringung des Individuationsprozesses kann zeigen, dass es eine steigerbare Form der affektiven und der erkenntnismäßigen Selbstsuffizienz des menschlichen Individuums gibt, die es ihm möglich macht, sich zur Ursache seiner selbst zu machen.⁵ Eine grundlegende Annahme der vorliegenden Untersuchung besteht damit darin, dass die Freiheit des menschlichen Individuums an eine Form affektiver Vernunft gebunden ist, die durch die Affektionen des Körpers und die daraus entstehenden Ideen herausgefordert wird. Affektionen sind nicht durchgehend vorbestimmt, sondern ergeben sich aus den dynamischen Verhältnissen, in denen ein jedes Individuum steht. Mit der adäquaten Erkenntnis der umgebenden Affektionszusammenhänge ist die Möglichkeit des menschlichen Individuums verbunden, sich selbst zur Ursache der Affektionen zu machen und die eigenen Affekte zu handhaben.⁶

⁵ Diese emanzipatorische Dimension war besonders für Gilles Deleuze wichtig, der im Begriff der Immanenz und in der Vorstellung eines »gemeinsamen Plans der Immanenz (plan commun d'immanence)« auch »eine Lebensweise, eine Art zu leben« (un mode de vie, une façon de vivre) gesehen hat. Gilles Deleuze, *Spinoza. Praktische Philosophie*, Berlin 1988, S. 159.

⁶ Étienne Balibar hält im Ausgang seiner Darstellung der Freiheitsproblematik fest, dass es für Spinoza nicht darum ging, Freiheit in der menschlichen Natur anzusiedeln und vom Reich der

Besteht die Lektion, die Spinoza uns heute erteilen kann, also nicht eigentlich darin, das Verhältnis von Natur und Freiheit zu überdenken? Nimmt man den Grundsatz der Immanenz ernst, so entfaltet sich das Individuum nicht in Absetzung von der Natur, sondern in einer Kontinuität mit den umgebenden Entitäten. Und so muss auch seine Freiheit im Ausgang dieser Kontinuität gedacht werden, denn der Mensch steht der Natur nicht gegenüber, sondern kann die Macht der Natur als seine eigene Macht begreifen und sich selbst im Gesamtzusammenhang der Natur erkennen. Das nominalistische Modell einer unendlichen und unbedingten Substanz, die sich nach den Gesetzen immanenter Kausalität in variablen Modi ausdrückt, zeigt auch, dass es keine eigentliche Natur des menschlichen Individuums geben kann. So ist es wichtig zu verstehen, dass Spinoza ein Modell von Individualität als Vollkommenheit aufzeigt, in dem sich jedes Individuum zur individuellen Vollkommenheit aktualisieren und nach Maßgabe seiner Macht entfalten kann. Individuation wird so als ein Vorgang modaler Formbildung erkennbar, und ein Individuum ist in diesem Sinne vorerst nichts anderes als eine graduelle Modifikation der Substanz. So entgeht Spinoza auch dem Problem der normativen Beurteilung, denn menschliche Individuen können nicht in einem normativen Sinne als vollkommen oder unvollkommen angesehen werden. Sie sind lediglich graduell individuierte Modi der Substanz, die mal mehr und mal weniger in der Lage sind, die Macht der Affekte zu nutzen.

Spinoza wollte den Gesamtzusammenhang der menschlichen Existenz also vollständig und immanent aus sich selbst begründen, ohne dabei auf unhinterfragte Vorannahmen des Denkens und des Seins zu bauen.⁷ So ist sein Name inzwischen zu einem Referenzpunkt geworden, wenn es darum geht,

Notwendigkeit zu trennen, sondern vielmehr darum, Freiheit selbst als Notwendigkeit zu begreifen. Vgl. Étienne Balibar, »What is Man in Seventeenth-Century Philosophy?«, in: Janet Coleman (Hg.), *The Individual in Political Theory and Practice*, New York 1996, S.215–241. Balibar markiert einen wichtigen Punkt, denn in der Tat dreht sich die Bestimmung der Individuation letztlich auch um die Bedingungen der Möglichkeit der Freiheit des Individuums, denn wäre das Individuum vollständig determiniert, gäbe es keine individuierenden Prozesse und alles wäre wie es ist.

⁷ In einer provokativen Bemerkung hebt Derrida Spinoza als den einzigen Philosophen der Geschichte der Philosophie hervor, der sein Denken nicht in Form eines Narrativs und nicht in einer teleologischen Perspektive anlegt. Zwar herrsche Einigkeit mit Platon darüber, dass die Frage nach dem Sein nur ohne Mythen zu erzählen sei, doch gleichwohl, so Derrida, erzählen die Philosophen in gewisser Weise immer ihre Geschichten zur Geschichte des Seins. »Except for Spinoza. Spinoza does not tell a story about the history of philosophy, does not insist on putting things in a teleological perspective.« Die Bedeutung dieser Diagnose Derridas wird im Laufe der Darstellung deutlicher, denn es geht hier weniger darum, dass Spinoza keine Geschichten erzählt, was nach meiner Einschätzung falsch wäre, denn bereits die zentralen Bestimmungen, die im ersten Teil der *Ethica* gesetzt werden, weisen auch narrative Züge auf. Es geht vielmehr darum, dass mit der grundlegenden Voraussetzung einer Substanz, die Ursache ihrer selbst ist und immanent begründet wird, eine ontologische Operationsweise ausgewiesen wird, die nicht teleologisch sein kann, weil

die Entgrenzung und die Kontinuität unterschiedlicher Seinsregionen und ihre Teilhabeverhältnisse zu verstehen.⁸ Mit der immanenten Schließung dichotomischer Denkfiguren zu einer differenziell operierenden Einheit unterschiedlicher Modi ist dann auch der Umbau von einer vertikalen zu einer horizontalen Konstitutionsordnung verbunden. Daraus ergibt sich, dass das menschliche Individuum als eine Entität unter vielen im Seinszusammenhang und in relationalen Verbindungen zu den Individuen der umgebenden Welt zu sehen ist.⁹ Individuation wird so als ein fortlaufendes immanentes Prinzip verstehbar, aus dem die Individuen wie temporäre Ereignisse einer bestimmten Dauer hervorgehen. Sie ergibt sich aus der relationalen Kontinuität der immanenten Beziehungen, in denen das Individuum situiert ist und die den Determinationszusammenhang seiner Existenz bilden. Individuen werden hier also weder aus Urformen einer übergeordneten Ideenwelt noch aus inneren Formwerdungsprinzipien einer Materie hergeleitet, sondern vielmehr aus immanenten Individuationsprozessen, die nicht auf das menschliche Individuum beschränkt sind.

Antiindividualistische Individuation

Angesichts dieser Voraussetzungen stellt sich nun die Frage, was es überhaupt bedeutet, bei einem frühneuzeitlichen Denker wie Spinoza nach dem Menschen und seinen Affekten zu fragen.¹⁰ Zwar ist es mitnichten so, dass das

sie sich ihrer inneren Struktur nach vollständig aus sich selbst speist und nicht über sich selbst hinausgeht. Die Äußerungen Derridas zu Spinoza sind Teil einer Diskussion zu Descartes und zu Heideggers Auseinandersetzung mit Descartes. Vgl. Robert Bernasconi, »Descartes in the History of Being: Another Bad Novel?«, in: *Research in Phenomenology*, 17 (1987), S. 75–102, hier S. 96.

⁸ Von dieser Annahme einer Kontinuität ausgehend, wird der Beginn der Moderne mitunter als Beginn einer großen Trennung aufgefasst, von der die Teilung der ausgedehnten und der denkenden Welt und die daran anschließenden Unterscheidungen ihren Ausgang genommen haben. Vgl. Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a.M. 2008. Auch Philippe Descola untersucht das ontologische Erbe als eine »große Trennung« und würdigt dabei das Denken Spinozas in seiner Zeit: »Spinoza ist wirklich allein, als er eine solche Teilung zurückweist, dazu auffordert, das menschliche Verhalten als ein vom universellen Determinismus geregeltes Phänomen zu betrachten, und die Vorurteile derer anprangert, die die Absicht der Natur in Analogie zum Selbstbewusstsein betrachten.« Vgl. Philippe Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*, Berlin 2011, hier: S. 116.

⁹ In dieser Richtung schließt aktuell auch das Denken der *new materialisms* an die immanente Ontologie Spinozas an. So etwa Jane Bennett, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Durham 2010, sowie zum Überblick: Diana Coole/Samantha Frost (Hg.), *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*, Durham 2010.

¹⁰ Für die Aufhebung jeder überzeitlichen Gewissheit in der Möglichkeit der Frage nach dem Menschen hat freilich Foucault gesorgt, dessen Analyse der neuzeitlichen Entstehung des

menschliche Individuum für Spinoza keine Rolle gespielt hätte, es ist innerhalb seines Systems vielmehr gerade der wiederkehrende Umschlagplatz von der Ontologie zur Erkenntnistheorie, von der Erkenntnistheorie zum Körper und den Affekten und von hier zu den Fragen der Macht und der Freiheit.¹¹ Der Gewinn seines Unternehmens besteht aber gleichwohl gerade darin, dass er es nicht als eine Anthropologie ausgeführt hat, sondern als eine metaphysische und in einem bestimmten Sinne erst philosophische Theorie des Menschen.¹² Wenn wir davon ausgehen, dass die Frage nach dem Menschen überhaupt erst aus der Entkopplung metaphysischer und naturwissenschaftlicher Systeme hervorgegangen ist und der moderne Einsatzpunkt einer philosophischen Anthropologie in den Bemühungen Kants besteht, diese zu einer eigenen Disziplin zu machen, dann lässt sich das Denken Spinozas vielleicht als eine Theorie des Menschen ausweisen, aber darf eben nicht als eine Anthropologie verstanden werden.¹³ Mit der Rückkehr zu Spinoza stehen wir gewissermaßen

Begriffs des Menschen in den Veränderungen der abendländischen Episteme hier nur kurz mit einer prägnanten Formulierung in Erinnerung gebracht werden soll. Foucault schreibt: »[K]eine Philosophie, keine politische oder moralische Option, keine empirische Wissenschaft gleich welcher Art, keine Beobachtung des menschlichen Körpers, keine Analyse der Sinneswahrnehmung, der Vorstellungskraft oder der Leidenschaft ist jemals im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert auf etwas wie den Menschen gestoßen. Der Mensch existierte ebenso wenig wie das Leben, die Sprache und die Arbeit.« Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. 1971, S. 373.

¹¹ Wolfgang Bartschat kann von einer Theorie des Menschen bei Spinoza sprechen, weil er zwei Perspektiven unterscheidet: Zum einen gesteht er zu, dass der Mensch hier lediglich ein Teil der Natur ist und durch diese Determination ein vollkommen unselbständiges Element des unendlichen Ganzen ist. Zum anderen ist der Mensch aber eben auch selbständig in diesem Ganzen und kann durch sich selbst zu einer graduellen Erkenntnis seiner selbst und damit zur Freiheit kommen. Bartschat will zeigen, dass die *Ethica* als Ethik auf den Menschen hin organisiert ist, d. h. auch wenn für Spinoza unendlich vieles auf unendlich viele Weisen aus Gottes Natur folgt, kann es für den Menschen nur um das gehen, was er durch sich selbst erkennen und verstehen kann. Vgl. Wolfgang Bartschat, *Spinozas Theorie des Menschen*, Hamburg 1992, S. 1–36. Im Unterschied zu Bartschat geht es mir im Folgenden nicht darum, eine Theorie des Menschen nur als mögliche Perspektive zu behandeln. Vielmehr soll deutlich werden, dass die Frage nach dem Menschen als Frage der Individuation zu begreifen und aus den immanenten Voraussetzungen einer Ontologie herzuleiten ist, in der die Affektionen eine wesentliche Rolle spielen.

¹² Eine Erschließung der vielfältigen und umfassenden Bedeutung der metaphysischen Einheit der Individualität für eine Theorie des Menschen, die sich zugleich der Notwendigkeit und der Unmöglichkeit bewusst ist, Individualität im ganzen Horizont der Welterfahrung des Menschen abzuschreiten, bietet Volker Gerhardt, *Individualität. Das Element der Welt*, München 2000. Ders.: *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*. Stuttgart 1999.

¹³ Zwar wird immer wieder von anthropologischen Elementen im Denken Spinozas gesprochen, doch wird damit nach meiner Meinung die Möglichkeit verspielt, von einer Ontologie auszugehen, die eben nicht auf den Menschen gerichtet ist, sondern das menschliche Individuum in der Kontinuität eines immanenten Ganzen verstehbar macht. Die Entstehung der modernen Anthropologie bestimmt Odo Marquard in einem begriffsgeschichtlich orientierten Beitrag, indem er diese von allen anderen in der Geschichte der Philosophie ausweisbaren menschenbezüglichen

vor der Abhebung eines transzendentalen Vernunftsubjekts aus dem Determinationszusammenhang der Natur. Daher geht es im Folgenden nicht um eine anthropologische Theorie des Menschen, sondern um eine metaphysische Theorie immanenter Individuation, die eben unter anderem auch das menschliche Individuum betrifft.¹⁴ Es gilt zu verstehen, wie sich die Singularität des endlichen Dings, das das menschliche Individuum ist, in einem unendlichen Zusammenhang herausbildet, der an sich keinen spezifischen Einsatzzpunkt des menschlichen Individuums beinhaltet.¹⁵

Wir haben es im Denken Spinozas also mit der fruchtbaren Paradoxie einer antiindividualistischen Konzeption von Individualität zu tun, und mit dieser Paradoxie ist eine mindestens dreifache Entgrenzung verbunden: die Entgrenzung der Idee des Individuums als einer an sich existierenden, selbstständigen und einzelnen Entität, die Entgrenzung der Idee des Körpers als eines an sich existierenden, fest umrissenen Individuums und die Entgrenzung der Idee des

Aussagen abgrenzt und zeigt, dass die Frage nach dem Menschen mit einer Wende zur Lebenswelt und zur Natur verbunden ist. Zwar kommt der Begriff der *anthropologia* zur Unterscheidung des menschlichen Lebendigen vom nicht-menschlichen Lebendigen bereits im 16. Jahrhundert auf, doch ist der historische Einsatzzpunkt der Anthropologie für Marquardt ihr (sich im ausgehenden 18. Jahrhundert anbahnender) Aufschwung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* wird hier als Beginn der Theorie des Menschen als philosophischer Anthropologie gekennzeichnet. Vgl. Odo Marquardt, »Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ›Anthropologie‹ seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts«, in: ders., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1992, S. 122–248. Mit Blick auf das Immanenzdenken Spinozas wird deutlich, dass es nicht nur der für Kants Vorlesungen charakteristische pragmatisch-lebensweltliche Zugriff ist, der diesen zum Vorläufer einer philosophischen Anthropologie macht, sondern vielmehr dessen parallel entstandene transzendente Erkenntnislehre und die daraus abgeleitete Stellung des Erkenntnissubjekts gegen sein Außen, denn erst aus dieser Abhebung gegen das Ganze ergeben sich die spezifischen Züge einer anthropologischen Vernunft. Vgl. dazu Marc Rölli, *Kritik der anthropologischen Vernunft*, Berlin 2011. Zur Frage der Anthropologie auch: Andrea Sangiacomo, What are Human Beings? Essences and Aptitudes in Spinoza's Anthropology, in: *Journal of Early Modern Studies* (2013) 2, S. 78–100.

¹⁴ Vor allem bei Deleuze ist die Auseinandersetzung mit Spinoza an eine Überwindung der Transzendentalphilosophie Kants geknüpft. Knox Peden stellt das Gewebe der französisch-deutschen Theorielinien dar, die über Heidegger zurück zu Spinoza gehen, und schreibt zu Deleuze: »In his attempt to progress beyond Kantianism, Deleuze deliberately regresses to a metaphysics prior to Kantianism, with the result that what was simply a site of epistemological synthesis in Kant's philosophy becomes formally transformed into a site of ontological genesis.« Knox Peden, *Spinoza Contra Phenomenology. French Rationalism from Cavallés to Deleuze*, Stanford 2014, S. 209. Für eine Verhältnisbestimmung von Phänomenologie und Immanenzphilosophie allgemein auch: Leonard Lawlor, »The End of Phenomenology: Expressionism in Deleuze and Merleau-Ponty«, in: *Continental Philosophy Review*, 31 (1998), S. 15–34.

¹⁵ Eine kurze philosophiegeschichtliche Einordnung der paradoxen Herausforderung, Individualität in den metaphysischen Systemen der Frühneuzeit zu finden, gibt Étienne Balibar, »What is Man in Seventeenth-Century Philosophy?«, in: Janet Coleman (Hg.), *The Individual in Political Theory and Practice*, New York 1996, S. 215–241.

Affekts als einer klassifizierbaren primären Einheit individueller Erfahrung. Die Entgrenzung der Idee des Individuums erlaubt es nicht, von einer subjektiven oder personalen Identität auszugehen, denn es geht vielmehr darum, die Singularität der menschlichen Individuen von einem Prozess der Individuation ausgehend zu denken, der nicht in die Bestimmung einer Identität mündet, die je an einen identischen Körper gebunden ist.¹⁶ Mit der Konzeption immanenter Individuation soll vielmehr die vorintentionale und in einem gewissen Sinn auch anonyme Struktur eines Prozesses aufgezeigt werden, der erst durch eine relationale Bestimmung überindividueller und dynamischer Wirkungszusammenhänge zu verstehen ist und aus dem sich ein relationaler Begriff von Individualität ergibt.¹⁷ Diese Wirkungszusammenhänge werden im Folgenden als Affektionsverhältnisse dargestellt, und das bedeutet, dass die an den nominalen Begriff der Substanz geknüpfte Bestimmung von Relationalität sich in ihrer Übertragung auf das menschliche Individuum als dessen Fähigkeit zeigt, zu affizieren und affiziert zu werden. Dabei wird mit Spinoza deutlich gemacht, dass menschliche Individuen zu ihrer Selbsterhaltung konstitutiv auf Affektionen angewiesen sind, die von außen auf ihren Körper und damit auf

¹⁶ Daher spreche ich im Folgenden auch nicht vom Subjekt oder der Subjektivität, sondern vom menschlichen Individuum und seiner Singularität. Die Frage nach dem Subjekt ist zurückzuweisen, um die Theorie immanenter Individuation nicht anthropologisch zu verengen. Zur Diskussion um Subjekt und Subjektivität bei Spinoza vgl. auch Caroline Williams, »Subjectivity without the Subject: Thinking Beyond the Subject with/through Spinoza«, in: Beth Lord (Hg.), *Spinoza Beyond Philosophy*, Edinburgh 2012, S. 11–27. Ausgehend von der Untersuchung des Begriffs der *conscientia* kommt auch Balibar dazu, Spinoza als »an adversary of subjectivity« auszuweisen und die Kontinuität der Modi des Denkens als »a process of consciousness without a subject« zu verstehen. Spinozas Denken gerade nicht als eine Subjektphilosophie zu verstehen, muss nach Balibar aber nicht bedeuten, die Stellung des Bewusstseins in seinem System infrage zu stellen. Es ist vielmehr so, dass gerade die Frage des Bewusstseins es unmöglich macht, von einem Subjekt zu sprechen. Wir finden, so Balibar, bei Spinoza ein sehr klassisches philosophisches Thema: »an anthropology of consciousness without a subject«. Étienne Balibar, »A Note on ›Consciousness/Conscience‹ in the Ethics«, in: *Studia Spinozana* 8, Würzburg 1992, S. 37–53, hier S. 49f. Eine sehr aufschlussreiche Geschichte der Entbehrung des Subjekts in den theoriegeschichtlichen Linien des Strukturalismus und des Poststrukturalismus bietet Balibar auch in: »Structuralism: A Destitution of the Subject?«, in: *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 14/1 (2003), S. 1–21.

¹⁷ Vgl. dazu auch die Diskussion der Relationalität bei Brian Massumi, dessen Auseinandersetzung mit Spinoza und Deleuze die aktuelle kulturtheoretische Debatte um Affekte bestimmt. Brian Massumi, »The Political Economy of Belonging and the Logic of Relation«, in: ders., *Parables for the Virtual*, Durham and London 2002, S. 68–88. Vgl. auch ders., »Autonomy of Affect«, in: *Cultural Critique*, 31 (1995), S. 83–109. Siehe aber auch die kritische Auseinandersetzung von Moira Gatens, die Massumis »Autonomy of Affect« einer differenzierenden Diskussion unterzieht. Moira Gatens, »Affective Transitions and Spinoza's Art of Joyful Deliberation«, in: Marie-Luise Angerer/Bernd Bösel/Michaela Ott (Hg.), *Timing of Affect. Epistemologies, Aesthetics, Politics*, Berlin 2014, S. 17–33. Sowie auch: Ruth Leys, »The Turn to Affect: A Critique«, in: *Critical Inquiry*, 37/3 (2011), S. 434–472.

ihren Geist einwirken. Individuation ereignet sich in dieser Perspektive als ein komplexes und dynamisches Spiel der Konstitution durch Affektionen, und die Singularität des Individuums muss von den äußeren Affektionszusammenhängen her verstanden werden. Für Spinoza bedeutet das: je isolierter ein Individuum ist, desto weniger singulär ist es, und umgekehrt, je mehr ein Individuum in relationalen Bezügen steht, desto singulärer ist es in seiner Individualität. Daraus folgt auch, dass jedes Individuum ein charakteristisches Gleichgewicht des Affizierens und des Affiziertwerdens realisieren muss, um sich selbst zu erhalten und sich selbst zur Ursache seiner Affektionen zu machen. Entgegen der Annahme, Spinoza habe gar keinen Begriff von Individualität gehabt und nur Gott als ein unbedingtes Individuum angesehen, geht es also im Folgenden darum, Individualität als eine graduelle und temporäre Einheit in einem übergreifenden Individuationsprozess zu verstehen, der sich als ein offener Ereigniszusammenhang von Affektionen ausweisen lässt.

Eine weitere Entgrenzung wird in Spinozas Konzeption des Körpers deutlich, denn schließlich müssen wir die Individuation des menschlichen Individuums als eine Individuation von Körpern und ihren Ideen behandeln. In seiner physikalischen Theorie der Körper zeigt sich, dass Spinoza die Bestimmung der Verhältnisse von Körpern in Ruhe und Bewegung auf ganz verschiedene Individuen bezieht und Formen komplexer und weniger komplexer Individuation bestimmt. Er weist die Dynamik zwischen Körpern als einen physikalischen Vorgang aus und verschränkt seine Ausführungen zur Metaphysik mit einer Physik, die die Verhältnisse zwischen individuellen Körpern nach allgemeinen Gesetzen der Natur bestimmt.¹⁸ Spinozas physikalische Theorie der Körper ist wie ein Modell zu verstehen, durch das ein relationales Konstitutionsgeschehen und damit eine prinzipielle Heteronomie sichtbar wird, der jeder individuelle Körper mitsamt dem ihm zugehörenden Geist unterliegt. Dabei bilden die Affektionen, die sich zwischen Individuen ereignen und denen ein jedes Individuum, sofern es einen Körper hat, ausgesetzt ist, die Grundlage des Individuationsgeschehens. Individuation ist so gesehen ein prozesshafter Vorgang der Herausbildung von Individuen, die als Körper und als Geist in Verhältnissen von Ruhe und Bewegung stehen und dadurch in dieser oder jener Weise affiziert werden und andere Individuen affizieren.

¹⁸ Vgl. auch die Ausführungen von Michael Hampe zur Idee eines individuellen Gesetzes bei Spinoza. Michael Hampe, *Eine kleine Geschichte des Naturgesetzbegriffs*, Frankfurt a. M. 2007, S. 96–107.

Affectio und affectus

Spinozas Theorie der Affekte liegt in der Mitte der *Ethica*, das heißt, erst wenn die Voraussetzung der immanenten Selbstursächlichkeit des Ganzen bestimmt, die Grundlage der Substanz und das Zustandekommen ihrer modalen Formen dargestellt und die Theorie der Erkenntnis darauf aufgebaut wurde, wird die konstitutive Einbindung des menschlichen Individuums in ein umfassendes Affektionsgeschehen deutlich. Sein methodischer Intellektualismus und die kühne Klarheit seiner geometrischen Vorgehensweise täuschen leicht darüber hinweg, dass Spinoza die Affektionen und die Affekte und damit auch die Körperlichkeit der menschlichen Lebensform in den Mittelpunkt seines Denkens stellt und zur Grundlage eines vernunftgeleiteten und freien Lebens macht.¹⁹ Spinoza betont die körperlich-affektive Verfasstheit des menschlichen Individuums und seiner Ideen, ohne seinen Rationalitätsanspruch preiszugeben, und zeigt damit eine Möglichkeit auf, die Bezugnahme auf vitale und kinetische Elemente in der Begründung menschlichen Lebens zu objektivieren, ja geradezu zu formalisieren und dadurch einsichtig zu machen. Die Komplexität seiner Theorie der Affekte hat damit zu tun, dass das Affektionsgeschehen einerseits als eine allgemeine ontologische Dimension ausgewiesen wird und andererseits in Form individueller Gefühle betrachtet wird.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass die klare Unterscheidung von *affectio* und *affectus* zwingend ist, um die immanente Konstitutionsleistung der Affektionen nicht von vornherein in transzendentalphilosophischen oder anthropologischen Bestimmungen des Bewusstseins und der Gefühle zu verengen.²⁰ Affektionen werden im vorliegenden Kontext als kausalitätstheoretisch

¹⁹ Diesen scheinbaren Widerspruch hat auch Althusser ausgewiesen: »[T]his man who reasons more geometrico through definitions, axioms, theorems, corollaries, lemmas, and deductions – therefore, in the most ›dogmatic‹ way in the world – was in fact an incomparable liberator of the mind. How then could dogmatism not only result in the exaltation of freedom but also ›produce it?« Louis Althusser, »The Only Materialist Tradition, Part I: Spinoza«, in: Warren Montag/Ted Stolze (Hg.), *The New Spinoza*, Minneapolis 1997, S. 2–18, hier S. 3.

²⁰ Begriffsgeschichtlich sind die Begriffe *affectio* und *affectus* aber auch interessant, denn an ihnen lässt sich beobachten, wie die Verengung eines allgemeinen ontologischen Affektionsbegriffs auf einen individualisierten Affektbegriff des menschlichen Individuums verläuft. So stellt sich die Frage, was die Anthropologisierung der Affekte bedeutet und welche Konsequenzen die Verengung eines überindividuellen Affektionszusammenhangs in die Form des Menschen hat. Deutlich wird diese Bewegung auch an der Verschiebung des griechischen *pathos* zum lateinischen *passio*, durch die ein allgemeiner Begriff dessen, was einem Seienden widerfährt, auf den Bereich der individuellen Leidenschaften eines einzelnen Handlungssubjekts verengt wird. Diese begriffliche Verschiebung ist auch als ein Verlust der Dimension des Pathischen zu beschreiben, der mit der europäischen Erfindung des Menschen als eines aktiven und autonomen Handlungssubjekts einhergeht. Zur Begriffsgeschichte des Pathosbegriffs vgl. auch »Pathos«, in: *Historisches Wörterbuch der Philo-*

zu bestimmende Impulse und damit als Wirkungen aufgefasst, die die Verfasstheit eines jeden Individuums ausmachen.²¹ Das bedeutet, dass sie auch als Affekte nicht in einer Perspektive introspektiv erschlossener Erfahrung behandelt werden sollen, die die Form des menschlichen Individuums immer schon voraussetzen würde, sondern als Funktionselemente einer immanenten Kausalität (*causa immanens*) des ganzen Seinszusammenhangs.²²

Im Unterschied zur Substanz (*substantia*) des Ganzen ist die Essenz (*essentia*) des menschlichen Individuums nun zuallererst ein Streben, sich selbst zu erhalten (*conatus perseverandi*), und dieses Streben nach Selbsterhaltung ist allen Dingen in der Natur gemeinsam. Es wird als die Essenz eines jeden Individuums ausgemacht und zeigt sich im Falle des menschlichen Individuums vor allem in der Begierde (*cupiditas*), die von Spinoza als ein Primäraffekt ausgewiesen und allen anderen Affekten vorgeordnet wird. Mit dieser Bestimmung der Essenz des Menschen als ein Streben und ein Begehren ist der dynamische Charakter der Individuation des menschlichen Individuums im umfassenden Affektionszusammenhang des Ganzen ausgemacht. Affekte sind vor diesem Hintergrund also zuallererst als Affektionen zu verstehen, das heißt, sie sind keine abgeschlossenen und fixierbaren Zustände, sondern stehen im Zusammenhang eines übergreifenden Affektionsgeschehens, durch das sie vermehrt oder vermindert werden und aus dem sich die Potentialität des Individuums ergibt.

Die Aufgabe der Theoriebildung ist an dieser Stelle eine modellhafte Darstellung der Wirkungen zwischen Körpern und ihren Ideen und den Zusammenhängen, in die sie eingelassen sind. Selbst wenn sich eine Einheit in der

sophie, Bd. 7, Basel 1989, Sp. 194 ff., sowie ebenfalls zur genannten Verschiebung: Kathrin Busch/Iris Därmann (Hg.), »*pathos*«. *Konturen eines kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs*, Bielefeld 2007, S. 7–31.

²¹ Die lateinischen Begriffe *affectio* und *afficere* als Einwirkung und einwirken wurden in der Scholastik eingeführt und auch von Descartes zur Bestimmung der Einwirkung von Dingen auf die Sinne genutzt. Vgl. René Descartes, *Die Leidenschaften der Seele*, Hamburg 1996, II, 1. Bei Kant wird der Begriff der Affektion zum Schlüsselbegriff, denn Affektion als grundlegende äußere und innere Einwirkung auf die Erfahrung ist für Kant die notwendige und objektive Bedingung der Anschauung und damit der Art, wie wir uns selbst und wie uns die äußeren Dinge erscheinen. Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1998, B 33 und B 152 f. Siehe auch: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Basel 1984, Sp. 100 f.

²² Im Unterschied zur vorliegenden affekttheoretischen Perspektivierung immanenter Kausalität untersucht Katja Diefenbach in ihrer umfangreichen Studie, wie Spinozas Modell immanenter Kausalität über Althusser in den Marxismus und die postmarxistische Philosophie eingezogen ist. Sie weist das Prinzip der immanenten Kausalität als Leerstelle der materialistischen Philosophie aus und führt mit Althusser (und gegen Hegel) Spinoza als den metaphysischen Vorläufer des strukturalistischen Marxismus vor, der sich in ganz unterschiedlichen Linien seit Mitte der 1960er Jahre entwickelt hat. Vgl. Katja Diefenbach, *Spekulativer Materialismus. Spinoza in der postmarxistischen Philosophie*, Wien/Berlin 2018.

Definition dessen andeutet, was wir heute unter Affektion und Affekt verstehen, bleibt ihre relationale und dynamisch übergreifende Verfasstheit schwer zu greifen und erfordert ein Umdenken in den theoretischen Grundlagen. Die Rede von Affektion und Affekt ist damit in gewisser Weise auch eine heuristische Konstruktion, durch die die immanente Kausalität und die relationalen Verbindungen mannigfaltiger Entitäten erfassbar werden. Mit der Bestimmung eines umfassenden Affektionsgeschehens zeigt sich die Resonanz des menschlichen Individuums in seiner materiellen wie in seiner ideellen Umgebung. Dabei wird eine unhintergehbare und unreduzierbare Äußerlichkeit sichtbar, die es nicht erlaubt, das menschliche Individuum als gegeben vorauszusetzen. *Affectio* und *affectus* werden also im Folgenden vorerst als immanente Wirkungen beschrieben, die das Vermögen des Individuums voraussetzen, in einem imaginären Raum der Ideen wie auch in einem realen Raum der Körper affiziert zu werden und zu affizieren. Dieses Vermögen soll als Affektfähigkeit des menschlichen Individuums ausgewiesen werden und je größer diese Affektfähigkeit ist, desto größer ist die Fähigkeit, die kausalen Verhältnisse im Gesamtzusammenhang der Natur zu erkennen und durch diese Erkenntnis zu Freiheit und Handlungsmacht zu gelangen. So ergibt sich die Macht eines Individuums aus den dynamischen Verhältnissen von Ruhe und Bewegung, in die es eingelassen ist und an die seine Aktivität und seine Passivität gebunden sind.²³ Dabei ist die reversible Umkehrung dieses Verhältnisses von Aktivität und Passivität zentral, denn eines der wichtigsten Ziele der *Ethica* als Ethik besteht darin, Passivität in Aktivität umzuwandeln und durch die Erkenntnis der kausalen Zusammenhänge des Affektionsgeschehens handlungsfähig und frei zu werden, d. h. nicht von Affektionen und Affekten beherrscht zu werden, sondern unter eigenem Gesetz zu stehen.²⁴

²³ Im Unterschied zur Grundlegung der Macht als eines ontologischen Grundbegriffs geht es hier also um Affektion und Affekt als Grundbegriffe, durch die funktionale Strukturprinzipien des immanenten Zusammenhangs der Entitäten ausgewiesen werden. Würde man den Machtbegriff in einer solchermaßen überindividuellen Funktion ausbuchstabieren, so bliebe lediglich ein metaphysisch hypostasiertes Seinsprinzip, das als nicht weiter erklärbar auf eine allgemeine Natur zurückgeführt werden müsste. Affektion hingegen lässt sich als eine immanente Operation ausweisen, die überall dort wirksam wird, wo die Einheit des Körpers und der Ideen auf andere Einheiten von Körpern und Ideen trifft und diese in ihrer Macht fördert oder hemmt. Vgl. zum Begriff der Macht als Grundbegriff im Denken Spinozas Martin Saar, *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*, Berlin 2013. Zu Aktivität und Passivität und der sich daraus ergebenden Bestimmung von Macht vgl. auch Susan James, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford 1997.

²⁴ Auf die Annahme, dass das Konstitutionsverhältnis, das hier mit der Bestimmung der Macht der Affekte ausgewiesen wird, allumfassend und unausweichlich ist, kommen wir noch zurück. Und zwar vor allem im Kontext der Foucaultschen Diskussion von Macht als einem immersiven Prinzip

Es dürfte nun bereits deutlich geworden sein, dass die folgende Auseinandersetzung mit der Affekttheorie Spinozas sich nicht um die Bestimmung einzelner Gefühle in ihrer intentionalen Ausrichtung oder ihrer phänomenalen Zuständigkeit dreht. Vielmehr wird hier die Konzeption eines Affektbegriffs verfolgt, die die Heteronomie des Affektionsgeschehens und die immersive Einlassung des menschlichen Individuums in äußere Zusammenhänge deutlich macht. Die Bemühungen um eine ontologische Umwertung individueller Affekte und eine Rehabilitierung ihres grundlegend affirmativen und immanenten Charakters haben selbst bereits eine kleine Tradition hervorgebracht, die nicht auf ihre Thematisierung als individuelle Leidenschaften, Stimmungen und Gefühle und nicht auf einzelne Gefühlsphänomene wie etwa Angst, Scham oder Trauer beschränkt ist.²⁵ Das Ziel der Verbindung des metaphysischen Rahmens der *Ethica* mit der Frage nach dem menschlichen Individuum und seiner Individuation in Affektionszusammenhängen ist es auch, die fruchtbare Paradoxie einer antiindividualistischen Konzeption des Individuums aufzuzeigen. Mit der folgenden Aufschließung der ontologischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen soll deutlich gemacht werden, dass Spinoza eine höchst dynamische Konzeption von Individualität verfolgt und die Einzelheit und Selbständigkeit des Individuums nicht substanziell denkt, sondern von äußeren Affektionszusammenhängen und letztlich vom Zusammenhang des Ganzen einer Natur her, die dem Menschen nicht gegenübersteht, sondern von der er ein Teil ist.²⁶

und von Kritik als der »Kunst nicht dermaßen regiert zu werden«. Vgl. Michel Foucault, *Was ist Kritik?*, Berlin 1992.

²⁵ Seit Ende der 1990er Jahre ist vielfach die Rede von einem *affective turn*, der sich in verschiedenen Feldern kritischer Kulturtheorie niedergeschlagen hat und in dem die Diskussion der Affekte zu einem produktiven Forschungsrahmen geworden ist. Der allgemeinste Nenner dieser in sehr heterogenen Feldern geführten Diskussion besteht wohl darin, ein kritisches Verständnis des durch Affektionen geprägten Lebens in den Umwelten unserer Gegenwart zu gewinnen. Dabei soll der Begriff des Affekts die immersive Einlassung des menschlichen Individuums in Affektionszusammenhänge aufzeigen und diese nicht zuletzt auch kritisch als Machtzusammenhänge ausweisen. Jenseits der allgemeinen Feststellung eines *affective turn* hängt die Auseinandersetzung darüber, was mit dem Begriff Affekt eigentlich gemeint ist, aber von der jeweiligen disziplinären Zugangsweise ab. Dementsprechend ist das Feld der sogenannten *affect studies* umstritten und es gibt neben psychologischen und neurobiologischen Studien interaktionistische und entwicklungspsychologische Perspektiven, aktivistisch-politische Interventionen und auch metaphysische Zugänge, die sich locker an die philosophische Tradition anbinden und diese nutzen. Spinozas immanente Ontologie und die sich daraus ergebende Affekttheorie finden hier einen bemerkenswerten Resonanzraum, weil in ihnen die immersive Einlassung des Individuums in affizierende Umwelten abgebildet und mit empirisch ausgerichteten Forschungsfragen zu produktiven Anschlüssen geführt werden kann. Vgl. zur Bedeutung Spinozas in diesem Feld das Vorwort von Michael Hardt in: Patricia Ticineto Clough (Hg.), *The Affective Turn. Theorizing the Social*, Durham 2007, sowie Jan Slaby/Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies. Key Concepts*, London/NewYork 2020.

²⁶ In dieser Richtung wären auch Fragen einer allgemeinen Ökologie an Spinoza anzuschließen, die, wie die *Ethica* auch, einerseits Ontologie sein müsste, weil sie die elementaren Strukturen der

Zurück zu Spinoza

Die vorliegende Untersuchung nimmt sich mit Baruch de Spinoza einen der wichtigsten Denker und eines der ambitioniertesten Werke der Philosophiegeschichte zum Ausgangspunkt. Die Veröffentlichung seines unumstrittenen Hauptwerks *Ethica* erfolgte noch im Jahr seines frühen Todes 1677 in den von Freunden herausgegebenen *Opera posthuma* in Amsterdam.²⁷ Spinoza behandelt in der *Ethica* ganz verschiedene Teilbereiche der Philosophie, und ihre unterschiedlichen Sätze bilden ein hochgradig durchformtes System verschiedener Erläuterungen für das, was als wahr bewiesen werden soll. Ihr Aufbau orientiert sich an der euklidischen Geometrie und ist gegliedert nach Definitionen, Axiomen, Postulaten, Propositionen, Demonstrationen und Anmerkungen.²⁸ Jede Proposition eröffnet einen neuen Schritt der Argumentation und leitet sich gleichzeitig aus den vorhergehenden Beweisführungen her. Durch die Verweisstruktur wird der systematische Zusammenhang der einzelnen Teile gewährleistet, die zwar unterschiedlichen philosophischen Disziplinen angehören, aber in der übergeordneten Argumentation miteinander aufgehen.²⁹ In

Wirklichkeit bestimmt, und andererseits Ethik, weil sie die normativen Bedingungen der Kontinuität von Mensch und Natur untersucht. Vgl. den kurzen und eher praktisch ausgerichteten Vorschlag von Anthony Paul Smith, »The Ethical Relation of Bodies: Thinking with Spinoza Towards an Affective Ecology«, in: Beth Lord (Hg.), *Spinoza Beyond Philosophy*, Edinburgh 2012, S.48–65. Sowie: Genevieve Lloyd, *Part of Nature: Self-knowledge in Spinoza's Ethics*, Ithaca und London 1994 und Hasana Sharp, *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, Chicago 2011.

²⁷ Der historische Kontext der Entstehung der einzelnen Schriften, wie auch ihr innerer Zusammenhang und ihre Aufnahme, sind dargestellt in: Piet Steenbakkers, »The Textual History of Spinoza's Ethics«, in: Olli Koistinen (Hg.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge 2009, S.26–41 und in den Einleitungen der Einzelausgaben. Zum politischen und ideengeschichtlichen Kontext einer radikalen Aufklärung vgl.: Jonathan Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, New York 2001.

²⁸ Vgl. zur Methode und ihrer Einlösbarkeit die umfangreiche Darstellung von Roland Braun, *Metaphysik und Methode bei Spinoza. Eine problemorientierte Darstellung der Ethica ordine geometrico demonstrata*, Würzburg 2017, besonders S.21–59. Zur geometrischen Methode sind auch die Ausführungen des Mathematikers und Philosophen Alain Badiou zu beachten, der zu dem Schluss kommt, dass das unendliche Sein nur durch den *mos geometricus* zu denken ist. Vgl. Alain Badiou, »Spinoza's Closed Ontology«, in: ders., *Theoretical Writings*, London 2004, S.81–93. Zum widersprüchlichen Zusammenhang der dogmatischen Darstellungsweise im *mos geometricus* und den Freiheitseffekten, die sich genau aus dieser Darstellungsweise ergeben, vgl. auch die Ausführungen Althusser zu seiner Auseinandersetzung mit Spinoza in: Louis Althusser, *Materialismus der Begegnung*, Zürich 2010, S.103–123. Zu Spinozas Gebrauch der Mathematik als Wissenschaft der Erlösung vgl. Françoise Barbaras, *Spinoza: la science mathématique du salut*, Paris 2007.

²⁹ Deleuze hat auf den Unterschied zwischen dem streng sachlichen Verlauf der Lehrsätze und ihrer Beweisstruktur und den eher essayistisch anmutenden und lebensweltlich orientierten Anmerkungen hingewiesen. Er betont, dass die Vermittlung rationaler und lebensweltlicher Ansprüche kein Widerspruch ist und die *Ethica* sich gerade durch diese Überschreitung eines

dieser Systematik wird die Transparenz des Beweisgangs hergestellt, denn Spinoza hält bestimmte Erkenntnisse im Bereich der theoretischen Philosophie für so zwingend, dass andere Einsichten im Feld der praktischen Philosophie erst durch diese Systematik gewonnen werden können.³⁰ Der thematischen Vielschichtigkeit steht eine geometrische Strenge gegenüber, die den Gang der Argumentation leitet. Aus dieser Systematik ergeben sich verschiedene übergreifende Anknüpfungspunkte an psychologische, moraltheoretische oder politische Fragen, die eher in den Anmerkungen als im Verlauf des *mos geometricus* und vor allem in den politischen Traktaten *Tractatus theologico-politicus* und *Tractatus politicus* behandelt werden. Über die *Ethica* hinausgehend sind auch die anderen Schriften Spinozas und der Briefwechsel einzubeziehen, denn auch der kurze *Traktat über Gott, den Menschen und dessen Glück* und die *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes* enthalten wesentliche Aspekte der Erkenntnistheorie und der Theorie des menschlichen Geistes, die dann in der *Ethica* ausgeführt wurden. Beide Texte geben Einblicke in die Argumentation des erst posthum in den *Opera* erschienenen Hauptwerks, und auch die 1663 im Anhang zu Spinozas erster Schrift, *Descartes' Prinzipien der Philosophie*, zu findenden *Cogitata Metaphysica* enthalten Überlegungen, die dann in der *Ethica* wiederaufgenommen wurden. So gehen zwar auch die anderen Schriften in die vorliegende Untersuchung ein, ihren systematischen Mittelpunkt bildet aber die *Ethica*, zumal erst in ihrer Komposition der voraussetzungsvolle und hoch durchformte Charakter der Theorie der Individuation deutlich wird.

strengen philosophischen Rationalismus auszeichnet. Deleuze macht drei Ethiken in der *Ethica* aus, deren gelungene Bestimmung hier angeführt werden soll. »Die Ethik der Definitionen, Axiome und Postulate, Beweise und Folgerungen ist ein Strom-Buch, das seinen Lauf entfaltet. Aber die Ethik der Anmerkungen ist ein Feuer-Buch, ein unterirdisches Buch. Die Ethik des fünften Teils ist ein Luft-Buch, ein Licht-Buch, das sich in Blitzen entwickelt. Eine Logik des Zeichens, eine Logik des Begriffs, eine Logik der Wesenheit: Schatten, Farbe und Licht. Jede der drei Ethiken bleibt neben den anderen bestehen und reicht in die anderen hinein, trotz ihrer Wesensunterschiede. Sie sind ein und dieselbe Welt. Jede schlägt ihre Brücken, um die Leere, die sie voneinander trennt, zu überwinden.« Gilles Deleuze, »Spinoza und die drei ›Ethiken‹«, in: ders., *Kritik und Klinik*, Frankfurt a.M. 2000, S.204. Siehe dazu auch: »Brief an Réda Bensmaïa über Spinoza«, in: Gilles Deleuze, *Unterhandlungen 1972–1990*, Frankfurt a.M. 1993, S.237 ff.

³⁰ Dieser Zusammenhang von theoretischer und praktischer Philosophie ist für Deleuze einer der wesentlichen Aspekte gewesen und dementsprechend hat er sein zweites Buch zu Spinoza von 1981 unter den Titel *Spinoza. Philosophie pratique* gestellt. Er bemerkt hier, dass es, um die ambivalente Stellung Spinozas in der Philosophiegeschichte zu verstehen, nicht ausreicht, sich »den großen theoretischen Leitsatz des Spinozismus in Erinnerung zu rufen: daß es nur eine einzige Substanz gibt, die unendlich viele Attribute hat [...]«. Es genüge nicht, nur zu zeigen, dass sich Pantheismus und Atheismus in ihrer Verneinung eines transzendenten Schöpfergottes kombinieren. Man müsse vielmehr, so Deleuze, »von den praktischen Thesen ausgehen, die den Spinozismus zum Skandal gemacht haben«. Gilles Deleuze, *Spinoza. Praktische Philosophie*, a.a.O., S.27.

Die Rezeptionsgeschichte Spinozas ist selbst bereits eine kleine Geschichte der Philosophie von der Frühneuzeit bis in die Gegenwart, und in ihr haben sich unterschiedliche Verdichtungen und Rezeptionshöfe gebildet.³¹ Die Stellung Spinozas in der Philosophiegeschichte ist vielschichtig und missverständlich, seine Charakterisierung so polemisch wie euphorisch und vielfach von Vorurteilen und ad hominem Argumentationen bestimmt.³² Daher besteht der einzige Weg, heute einen Zugang zu diesem Denker zu finden, darin, wie Althusser es gefordert hat, zu ihm zurückzukehren, sein Denken neu zu arrangieren, ihm von heute her voranzugehen und ihn dadurch neu hervorzubringen.³³ Für diese Form der Auseinandersetzung steht vor allem Gilles Deleuze, für den es darum ging, »Spinoza von der Mitte her wahrzunehmen und zu verstehen« und sein Denken nicht zu zergliedern, sondern in seinen doppelten Perspek-

³¹ Zur Wirkungsgeschichte seien hier exemplarisch genannt: Norbert Altwicker (Hg.), *Texte zur Geschichte des Spinozismus*, Darmstadt 1971. Pierre Bayle, Artikel »Spinoza«, in: *Historisches und kritisches Wörterbuch*, Darmstadt 2003, S. 359–439. Hanna Delf/Julius H. Schoeps/Manfred Walther, *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, Berlin 1994. Eckart Förster/Yitzhak Y. Melamed (Hg.), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge 2012. Michael Hampe/Robert Schnepf, *Baruch de Spinoza. Ethik*, Berlin 2006. Jonathan Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, New York 2001. Pierre Macherey, »Jedes Jahrhundert hat seinen eigenen Spinoza. Ein Gespräch mit Pierre Macherey«, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte*, Heft V/1 (Schwerpunkt: Spinoza), Marbach 2011, S. 5–14. Pierre-François Moreau, »Spinoza's reception and influence«, in: *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge 1996. Rüdiger Otto, *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1994. Winfried Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Würzburg 1987. Eva Schürmann, Norbert Waszek und Frank Weinreich (Hg.), *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Canstatt 2002. Manfred Walther (Hg.), *Spinoza und der deutsche Idealismus*, Würzburg 1992. Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics. The Marrano of Reason (Volume I), The Adventure of Immanence (Volume II)*, Princeton 1989. Warren Montag/Ted Stolze (Hg.), *The New Spinoza*, Minneapolis 1997.

³² Die Motive dieser impliziten Tonlagen in der Spinoza-Rezeption zu untersuchen, wäre eine eigene Arbeit wert. So führt etwa die philosophiegeschichtliche Zuordnung zum Rationalismus dazu, dass die intensive Behandlung der Affekte häufig übersehen wird, was sowohl am Einfluss einer Aufklärungsphilosophie liegt, die in Spinoza lediglich einen dogmatischen Metaphysiker sieht, als auch an einem Verständnis von Philosophie als Wissenschaft, das die historischen Texte lediglich ausgehend von metaphysischen, naturwissenschaftlichen oder erkenntnistheoretischen Fragen behandelt. Für eine Kritik derartiger Reduktionen und Vereinseitigungen des Denkens der Frühneuzeit vgl. Susan James, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford 1997, S. 15 ff. und dies., »The Passions in Metaphysics and the Theory of Action«, in: Daniel Garber/Michael Ayers (Hg.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Vol. I, Cambridge 1997, S. 913–949.

³³ Die spezifische Gegenwärtigkeit der Philosophie Spinozas und ihre Aufnahme besonders bei Althusser und Deleuze bestimmt Friedrich Balke in einer subtilen Interpretation. Vgl. ders., »Die größte Lehre in Häresie. Über die Gegenwärtigkeit der Philosophie Spinozas«, in: Pierre-François Moreau, *Spinoza. Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens*, Frankfurt a.M. 1994, S. 135–188.

tiven und seinen Paradoxien aufrechtzuerhalten.³⁴ Während Deleuze immer wieder deutlich gemacht hat, wie wichtig Spinoza für sein eigenes Denken war, gibt es in jüngerer Zeit vielfache Anverwandlungen, die ihren gewichtigen Vorgänger eher verschleiern oder auf altbekannte Probleme reduzieren.³⁵ Mir geht es im Folgenden nicht um eine Auseinandersetzung mit den aktuellen impliziten oder expliziten Bezugnahmen auf das Denken Spinozas, sondern um eine tiefe und zugleich offene Interpretation seines Systems, die sich nicht von den gängigen Zuschreibungen eines starren Determinismus, eines exklusiven

³⁴ »Essayer de percevoir et de comprendre Spinoza par le milieu«, heißt es bei Deleuze. Vgl. Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris 1981, S. 161. Deleuze sieht verschiedene Ebenen im Denken Spinozas und charakterisiert die Doppelung eines extrem ausgearbeiteten Rahmens und einer inneren Kraft. Er zeigt die Möglichkeit einer doppelten Lektüre auf: »einerseits systematisch, auf der Suche nach der Idee des Ganzen und der Einheit der Teile, andererseits aber, gleichzeitig, die affektive Lektüre, ohne Idee des Ganzen, in die man hineingerissen oder gestellt wird, in Bewegung oder Ruhe versetzt, heftig bewegt oder beruhigt entsprechend der Geschwindigkeit dieses oder jenes Teils«. Gilles Deleuze, *Spinoza. Praktische Philosophie*, a.a.O., S. 167 f. Macherey beschreibt die Vorgehensweise von Deleuze als ein Vordringen ins Innere, als einen Versuch, sich ins Innere der Theorie zu versetzen, dorthin, wo sich das Werk lebendig entwickelt. Dabei geht es nicht um eine formale oder abstrakte Untersuchung, sondern darum, anhand einer philosophischen Intuition in das Werk einzudringen, es von innen heraus neu sichtbar zu machen und in seinen gedanklichen Bewegungen hervorzubringen. Vgl. Pierre Macherey, »In Spinoza denken«, in: Friedrich Balke/Joseph Vogl (Hg.), *Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie*, München 1996, S. 55 f. Bergson bestimmt diese Form der Intuition gerade anhand der Philosophie Spinozas, die für ihn, durch den Kontrast zwischen Form und Inhalt, hinter einer »gewaltigen Masse von Begriffen, die dem Cartesianismus und dem Aristotelismus verwandt sind«, eine tiefe, eindrucksvolle Intuition zeigt, die durch keine Formel ausgedrückt werden kann. Henri Bergson, *Denken und schöpferisches Werden*, Hamburg 1993, S. 132.

³⁵ So beschreibt Balibar, wie er aus einer tiefen Auseinandersetzung mit der Ontologie heraus einen Übergang vom Begriff der Individualität zum Begriff der Transindividualität findet, während er z.B. bei Simondon eine zutiefst spinozistische Argumentation um den Begriff der Transindividualität herum aufgebaut sieht, die eben nicht auf Spinoza zurückgeführt, sondern lediglich über die Zuschreibung vermeintlich bekannter Probleme an ihn von ihm abgegrenzt wird. Vgl. Étienne Balibar, *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*, Delft 1997 (Mededelingen vanwege het Spinozahuis Nr. 71), S. 10, sowie Gilbert Simondon, *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Information, Potential et Métastabilité*, Paris 1989. Ders., *Une pensée de l'individuation et de la technique*, Paris 1994. Zur Auseinandersetzung Simondons mit Spinoza siehe auch: Filippo Del Lucchese, »Monstrous Individuations: Deleuze, Simondon, and Relational Ontology«, in: *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 20/2–3 (2009), S. 179–193. Berücksichtigung findet Spinoza in David Scotts Auseinandersetzung mit Simondon: Ders., *Gilbert Simondon's Psychic and Collective Individuation*, Edinburgh 2004. Zu Simondons relationistischer Individuationstheorie vgl. auch Alberto Toscano, *The Theatre of Production. Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*, New York 2006, S. 136–156, sowie: Gilles Deleuze, »Gilbert Simondon, Das Individuum und seine physikobiologische Genese«, in: Gilles Deleuze, *Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1953–1974*, Frankfurt a.M. 2003, S. 127–132. Und zur Überschreitung der Differenzphilosophie bei Deleuze und Simondon in Richtung einer allgemeinen Individuationstheorie vgl.: Emmanuel Alloa/Judith Michalek, »Differences in Becoming. Gilbert Simondon and Gilles Deleuze on Individuation«, in: *Philosophy Today* 61/3 (2017), S. 475–502.

Rationalismus oder einer holistischen Negation von Individualität und individueller Freiheit beirren lässt. Spinoza von der Mitte her zu verstehen, heißt für mich, die immanente Anlage des Systems zu erfassen, auf einen zentralen Punkt zu beziehen und sich von da in verschiedene Richtungen zu bewegen. Auf diese Weise lassen sich Fragen an die Theorie stellen und an sie anschließen, die für Spinoza selbst noch nicht thematisch werden konnten, die aber in unserer Gegenwart und durch unsere Gegenwart in bestimmter Weise herausgefordert werden. Die vorliegende Untersuchung versteht sich in diesem Sinne als eine Arbeit an theoretischen Grundlagen, von denen ausgehend die Stellung des menschlichen Individuums in der Welt und inmitten anderer Individuen zu verstehen und eben vielleicht sogar zu überdenken ist.

Aufbau und Kapitelübersicht

Der erste Teil der vorliegenden Untersuchung ist einer ausführlichen Darstellung der immanenztheoretischen Voraussetzungen gewidmet, auf die Spinoza sein philosophisches System aufbaut. Dabei geht es zuerst darum, vorphilosophische Annahmen auszuschließen, die das ontologische Modell der Wirklichkeit, wie wir es im ersten Teil der *Ethica* finden, fundieren und implizit beherrschen könnten. Gegen solche Voraussetzungen wird die paradoxe Formel einer Essenz gesetzt, die ihre Existenz notwendig einschließt und Ursache ihrer selbst [*per causam sui*] ist. Diese Begründung der Selbstursächlichkeit des Ganzen ist die Grundlage für die nominale Explikation der immanenten Wirklichkeit anhand der nachfolgenden Begriffe der Substanz, der Attribute und der Modi. Bevor die einzelnen Elemente der Ontologie Spinozas ausführlich dargestellt werden, wird das Prinzip der Selbstursächlichkeit in I.2 von Deleuzes Konzeption einer »Differenz an sich selbst« (*différence en elle-même*) her beleuchtet, die ebenfalls von der Frage ihren Ausgang nimmt, wie in der Philosophie ein wahrer Anfang zu finden ist, der nicht auf außerphilosophische Vorannahmen aufbaut. Bevor Spinozas Substanzkonzeption dann in I.4 von Descartes' Unterscheidung der *res extensa* und *res cogitans* her betrachtet werden soll, geht es in I.3 darum zu klären, wie seine Vorstellung Gottes mit der immanenten Ontologie einer unbedingten und unendlichen Substanz verbunden ist. In I.5 wird die Aufteilung der Substanz in die Attribute besprochen, die der menschlichen Erkenntnis zugänglich sind, und in I.6 wird Spinozas Substanzkonzeption noch einmal in einem Exkurs zu Deleuze betrachtet, der Substanz als ein Ausdrucks geschehen ansieht, das vollständig in seinen modalen Formen aufgeht. Abschnitt I.7 dreht sich dann um die Modi, die Spinoza für Affektionen von Substanz hält, und an dieser Stelle rückt erstmals der Vorgang der Affektion

ins Bild, durch den sich die unendliche und unbedingte Substanz modifiziert und ausdifferenziert. Mit der Bestimmung der Modi sind wir dann auch bei der Frage angelangt, wie es überhaupt zur Herausbildung unterschiedlicher Modifikationen der einen Substanz des Ganzen kommen kann und welche Rolle die relationalen Konstitutionsverhältnisse zwischen den Modi für die Emergenz von Individuen spielen. Abschnitt I.8 thematisiert das Verhältnis von Essenz und Existenz im Monismus der einen Substanz und damit den Zusammenhang zwischen der nominalen theoretischen Substanzkonzeption und der praktischen Auslegung existenzieller Wirklichkeit. Hier wird erstmals die Unterscheidung einer pragmatischen Hinsicht, die die Existenz menschlicher Individuen betrifft, von einer ontologischen Hinsicht angeführt, die den Monismus der ganzen Substanz betrifft. Die Unterscheidung dieser Hinsichten kennzeichnet das durchgehende Problem der Vermittlung des Einzelnen und des Ganzen, und sie wird im zweiten Teil, der sich um Affekte und Körper dreht, wie auch im dritten Teil zu Individuation und Macht wie eine gliedernde doppelte Perspektive fortgeführt.

Im zweiten Abschnitt des ersten Teils der vorliegenden Untersuchung geht es zuerst um die zwei Seiten der Natur, die Spinoza mit der scholastischen Unterscheidung von *natura naturans* und *natura naturata* kennzeichnet. Mit dieser Unterscheidung von schaffender und geschaffener Natur wird seine Vorstellung einer dynamischen und in unterschiedlichen Ausdrucksformen wandelbaren Welt deutlich, die sich von ihrer Essenz abheben kann und nicht nur determiniert ist. Ein Exkurs in diesem Abschnitt dreht sich um die Frage der Vollkommenheit der Individuen in der einen Natur und um die Herausbildung von Normen als Potentialitäten, die nicht aus der Natur herzuleiten sind, sondern sich erst im Moment ihrer Wirkung realisieren.

Mit dem dritten Abschnitt des ersten Teils sind wir dann bei Spinozas Erkenntnistheorie angelangt, und an dieser Stelle geht es erstmals wirklich um den Menschen und die menschliche Erkenntnis (III.1). Dabei wird in III.2 zuerst die parallelistische Grundeinstellung der Erkenntnis in ihren unterschiedlichen Perspektiven bestimmt, die sich aus den Attributen der Ausdehnung und des Denkens ergeben, bevor die Endlichkeit des menschlichen Individuums im Unterschied zur Unendlichkeit der ganzen Substanz in III.3 als eine Bedingung adäquater Erkenntnis ausgezeichnet wird. In III.4 geht es um Spinozas Trennung adäquater Ideen von inadäquaten Ideen, bevor in III.5 die drei Arten der Erkenntnis und in III.6 Spinozas auch in sozialtheoretischer Hinsicht wegweisende Theorie der Gemeinbegriffe diskutiert werden.

Im zweiten Teil der vorliegenden Untersuchung geht es dann um die Bestimmungen der Affekte und der Körper, die die Grundlage für die Theorie immanenter Individuation bilden. Dabei dreht sich der Abschnitt I.1 um die

zentrale Unterscheidung von *affectio* und *affectus* und um Affektion als ein Konstitutionsgeschehen im immanenten Kausalzusammenhang der Natur. In I.2 und I.3 des zweiten Teils werden Affektion und Affekt erst in ontologischer und dann in pragmatischer Hinsicht ausgewiesen, um den allgemeinen kausalen Wirkungszusammenhang von Affektionen aufzuzeigen, der den Hintergrund der Affekttheorie des menschlichen Individuums bildet. Abschnitt I.3 thematisiert die Affekttheorie in einem engeren emotionstheoretischen Sinne; hier werden die Primär- und die Sekundäraffekte in ihren Affektionsmechanismen besprochen. In I.4 des zweiten Teils wird das Prinzip der Affektion als wesentlich für das Streben der Individuen nach Selbsterhaltung, also für ihren je eigenen *conatus*, ausgewiesen, denn paradoxerweise ist gerade die affektive Durchlässigkeit der Individuen eine Bedingung ihrer Selbsterhaltung. Die Potentialität des Affektionsgeschehens wird in I.5 von der Bestimmung eines gleichursprünglichen Zusammenhangs von Körper und Geist, Aktivität und Passivität sowie Wirklichkeit und Möglichkeit her entwickelt, um von hier aus in I.6 zur Bestimmung einer Affektfähigkeit als Handlungsfähigkeit zu gelangen.

Der zweite Abschnitt des zweiten Teils dreht sich um Spinozas Theorie der Körper, die, wie in II.1 ausgeführt, an die Theorie der Affekte angeschlossen und dieser nicht vorgeordnet wird, da substantielle Körper nicht unabhängig von ihrer Konstitution in Affektionszusammenhängen vorausgesetzt werden können. Auch mit Blick auf die Theorie der Körper wird zwischen einer ontologischen und einer pragmatischen Hinsicht unterschieden, wobei unterschiedliche Körper, wie in II.2 gezeigt wird, ontologisch nicht als unterschiedliche Substanzen, sondern lediglich als unterschiedliche Modi der einen Substanz bestimmt werden können. Aus den pragmatischen Affektionszusammenhängen von Körpern ergibt sich nun wiederum ihre Potentialität, und mit der pragmatischen Fähigkeit, zu affizieren und affiziert zu werden, steigert sich, wie dann in II.3 dargestellt wird, die Wirkungsmacht des Körpers und damit auch die Wirkungsmacht des Geistes. In II.4 wird die Proportionalität von Körpern in Ruhe und Bewegung dargestellt, wie sie sich aus Spinozas kleiner Physik ergibt und für die antiessentialistische Konzeption des Individuums und der Individuation maßgebend ist.

Der dritte und abschließende Teil der vorliegenden Untersuchung handelt von Individuation und Macht, wobei das Thema der Individuation zuerst (I.1) als ein klassisches Thema der Metaphysik ausgewiesen und von da auf die Frage der Individuation in Affektionszusammenhängen übertragen wird. Die Bestimmung von Individuation in ontologischer Hinsicht (I.2) erläutert die Individuation des Einzelnen aus dem Ganzen und die Unterscheidung einfacher und vielfacher Individuen, die dann für die Frage der Macht vielfacher

Individuen im Kontext der politischen Philosophie wichtig wird. Ein weiterer Exkurs in I.3 dieses Abschnitts des dritten Teils dreht sich um Hegels Kritik an Spinozas Individuationsdenken, die darauf hinausläuft, dass es bei Spinoza keine Individualität geben könne. In I.4 geht es um die pragmatischen Dimensionen der Individuation in den parallelen Zusammenhängen des Denkens und der Ausdehnung, bevor wir in I.5 Individualität und Transindividualität thematisieren und das Affektionsgeschehen als eine grundlegende Form der Transindividualität ausweisen, ohne die auch Individualität nicht zu verstehen ist. Ein weiterer Exkurs (in I.6) dreht sich um Balibars radikale Konzeption von Individualität als Transindividualität und um die affektive Konstitution transindividuell verfasster vielfacher Individuen, von der ausgehend die Verbindung von Ontologie und Politik und die Bestimmung von Macht im abschließenden Teil vorbereitet wird.

Dieser letzte Teil der Untersuchung erläutert Macht als ein Prinzip der Individuation (II.1), denn Macht ist für Spinoza die dynamische Essenz eines jeden Individuums und ergibt sich proportional zur Erkenntnis der Affektionszusammenhänge, in denen Individuen stehen. In II.2 wird Macht in ontologischer Hinsicht und als *potentia* ausgewiesen, in II.3 dann in pragmatischer Hinsicht und als *potestas*, wobei diese beiden Konzeptionen von Macht als aufeinander aufbauend ausgewiesen werden sollen. Der Abschnitt II.4 dieses letzten Teils dreht sich schließlich um Spinozas Konzeption einer *potentia multitudinis*, wie sie in seiner politischen Philosophie zu finden und für verschiedene zeitgenössische Diskussionen im Kontext der politischen Theorie bedeutsam geworden ist. In einem abschließenden Exkurs wird der Einfluss der spinozanischen Machtkonzeption auf das Denken Foucaults und dessen Analyse von Machtverhältnissen als Konstitutionsverhältnissen dargestellt, wie sie zur Grundlage einer immanenten Ethik gemacht werden könnten, auf die zuletzt ein kurzer Ausblick gegeben wird.

Erster Teil:
Immanenz als Voraussetzung