

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 phenomenalism, 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 individuierten 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.

Erster Teil:
Immanenz als Voraussetzung

I Immanente Ontologie

I.1 *Der Anfang als Ursache seiner selbst (causa sui)*

Spinoza verbindet mit seinem Hauptwerk *Ethica* den Anspruch einer umfassenden und abschließenden Erklärung aller für die Fragen der Ethik relevanten Bereiche der Philosophie. Dabei geht es nicht nur um die im engeren Sinne praktische Philosophie der Affekte, der Macht und der Freiheit, sondern auch um deren theoretische Rahmung durch eine Ontologie und eine sich daraus ergebende Erkenntnistheorie. Um seinem umfassenden Anspruch gerecht zu werden, theoretische und praktische Philosophie ineinander abzubilden, stellt Spinoza eine ontologische Theorie der elementaren Dimensionen der Wirklichkeit an den Anfang seines Hauptwerks.¹ Dabei werden alle außerphilosophischen oder vorphilosophischen Annahmen vermieden, die das ontologische Modell der Wirklichkeit in einer letzten Begründung fundieren und das System implizit beherrschen könnten. Mit dieser Vorgehensweise ist bereits eine Kritik unreflektierter Voraussetzungen verbunden, die in das philosophische Denken eingehen könnten.² Spinoza bewältigt die Herausforderung, einen voraussetzungsneutralen Anfang für sein Denken zu finden, indem er eine nominale Setzung einer ersten Essenz vornimmt, die Ursache ihrer selbst ist und damit ihre eigene Existenz begründet: »Unter Ursache seiner selbst [*per causam sui*] verstehe ich das, dessen Essenz Existenz einschließt, anders formuliert das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann (E1d1).«³ Mit dieser paradoxen Formel einer Essenz, die Ursache ihrer eigenen Existenz ist, wird etwas vorausgesetzt, das nicht nicht existieren kann und damit die Qualität seiner eigenen Existenz in sich einschließt. Das paradoxe Prinzip der *causa sui* bildet eine immanente Selbstursache, d. h., Spinoza stellt eine sich selbst erzeugende

¹ Zum grundsätzlichen Verständnis der Ontologie vgl. Konrad Hecker, *Spinozas allgemeine Ontologie*, Darmstadt 1978.

² Die Notwendigkeit dieser Kritik der Voraussetzungen des Denkens hat Hegel auf den Punkt gebracht: »Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein. Die Seele muß sich baden in diesem Äther der einen Substanz, in der alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist. Es ist diese Negation alles Besonderen, zu der jeder Philosoph gekommen sein muß; es ist die Befreiung des Geistes und seine absolute Grundlage.« G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Frankfurt a.M. 1996, S. 165. Auf das Verhältnis Hegels zu Spinoza kommen wir im dritten Teil unter dem Aspekt der Individuation wieder zurück.

³ »Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existentz.«

Unterscheidung an den Anfang, um die Emergenz seines Systems voraussetzungskritisch und ohne transzendente Herleitungen aufzubauen.⁴ Mit dem Begriff der *causa sui* wird die nominale Explikation der immanenten Wirklichkeit anhand der nachfolgenden Begriffe der Substanz, der Attribute und der Modi eingeleitet und deren radikal immanente Konzeption gesichert. Die Konzeption der Selbstursächlichkeit zeigt gerade nicht Gottes Macht an, sondern ist vielmehr ein ontologisches Argument, durch das die Existenz Gottes und damit der Substanz aus sich selbst begründet werden kann; sie zeichnet nicht etwa eine wirkende Ursache aus, sondern vielmehr den formalen logischen Zusammenhang der Essenz und der Existenz Gottes.⁵

Mit dieser selbstursächlichen Begründung der Wirklichkeit macht Spinoza gleich zu Beginn deutlich, dass das Prinzip der Immanenz der absolute Horizont der Philosophie sein muss und jede letzte Begründung aus etwas anderem ersetzt. Der paradoxe Charakter des *causa-sui*-Prinzips geht gerade aus dieser Selbstursächlichkeit und Selbstbezüglichkeit hervor und besteht darin, dass die Unterscheidung von Essenz (*essentia*) und Existenz (*existentia*) nicht aufrechterhalten, die *essentia* vielmehr von vornherein nur als existierend begriffen werden kann.⁶ Die Struktur dieser Paradoxie besteht in einer im Denken vor-

⁴ Die problematische Situation des Anfangs, mit der jede Theorie konfrontiert ist, die den Anspruch einer umfassenden und allgemeinen Geltung erhebt, reflektiert auch Thomas Kisser zu Beginn seiner Untersuchung zu Spinozas Theorie der Individualität. Allerdings bringt Kisser diese Ausgangslage nicht mit dem von Spinoza an die erste Stelle gesetzten Prinzip der *causa sui* in Verbindung, sondern markiert eher ein theoriestrategisches Problem. »Erhebt eine Theorie den Anspruch allgemeiner Geltung, muß sie sich selbst als Sprechakt in die Theorie einordnen und als solcher aus ihr erklären, die Theorie muss sich in diesem Sinne auf sich selbst beziehen. Würde sie sich als Aussage eines externen Beobachters verstehen, zeigte sie als Inanspruchnahme eines äußeren Standpunktes die Eingeschränktheit des Prinzips, dessen Absolutheit und Umfassendheit sie gerade behauptet.« Wir haben es also im Falle metaphysischer oder ontologischer Systeme von monistischem Charakter notwendig mit einer Selbstreferenzialität zu tun, die, um ihre Absolutheit zu gewährleisten, ihre Einsatzpunkte aus sich selbst nehmen muss. »Grundproblem der Metaphysik wird damit die Realisierung dieser Selbstbezüglichkeit in der menschlichen Erkenntnis und Existenz.« Denn wenn sich das Denken auf ein vorgegebenes Erstes bezieht, erklärt es sich nicht mehr aus sich selbst, sondern ordnet sich der Fremdreferenz unter. Hieraus ergibt sich die Problematik einer »allgemeinen Zirkularität im Gang der metaphysischen Theoriebildung«, der sich Spinoza sehr bewusst gewesen sein dürfte und wegen der er seinen paradoxen Ausgangspunkt in der Selbstursächlichkeit der Substanz suchte. Vgl. Thomas Kisser, *Selbstbewußtsein und Interaktion. Spinozas Theorie der Individualität*, Würzburg 1998, S. 9f.

⁵ Vgl. zur Begründung dieses Zusammenhangs von *essentia* und *existentia* auch die Bemerkungen von: László Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg/München 2014, S. 123.

⁶ Robert Schnepf diskutiert die Frage der Funktionsweise der zentralen metaphysischen Begriffe Spinozas anhand der Figur des *in se esse*, dessen selbstreflexive Struktur auch in anderen Bestimmungen, wie etwa der der *causa sui*, zu finden ist. Er führt die drei paradigmatischen Spinoza-Interpretationen von Hegel, Gueroult und Wolfson an, um zu zeigen, wie unterschiedlich

geführten und nur im Denken erkennbaren Verquickung der Kategorien der Essenz und der Existenz und damit in der Zurückweisung ihrer Unterscheidung.⁷ Form und Materie, Ursache und Wirkung fallen zusammen und gehen in einer Natur auf, die sich selbst enthält, auf sich selbst Bezug nimmt, sich selbst bestätigt und so eine immanente Einheit des Ganzen darstellt. Die beiden Teile der Unterscheidung von Essenz und Existenz werden ineinandergeführt und ergeben das Bild einer in sich asymmetrischen Einheit, in der sich die Ursache als Wirkung selbst produziert. Ursache und Wirkung fallen zusammen, insofern die Ursache sich in ihrer Wirkung selbst hervorbringt.⁸

die Interpretationen der Begriffsarbeit und des gesamten Programms der *Ethica* sind und inwiefern sie von ihr äußerlichen theoretischen Vorentscheidungen abhängen. Schnepf verankert den Begriff des *in se esse*, wie Spinoza ihn gebraucht, letztlich da, wo er herkommt, nämlich in der Tradition der allgemeinen Metaphysik, wo er der Ausdifferenzierung verschiedener Typen des Seienden dient. Eine ausführlichere Besprechung der *causa sui* bietet Schnepf dann in Auseinandersetzung mit Gueroults Interpretation. Vgl. Robert Schnepf, *Metaphysik im ersten Teil der Ethik Spinozas*, Würzburg 1996, S. 16 ff. und 73 ff.

⁷ Die These, dass Spinoza in der *Ethica* »durchgehend mit logischen Paradoxien arbeitet«, wird von Werner Stegmaier stark gemacht. Er identifiziert mindestens drei Paradoxien, die aus dem Grundparadox der *causa sui* folgen: »die Paradoxie der Ununterscheidbarkeit von Schöpfer und Schöpfung, die Paradoxie der Erfassbarkeit des Ganzen nur durch eines seiner Teile und die Paradoxie der Liebe Gottes zu sich selbst«. Vgl. Werner Stegmaier, »Start-Paradoxien moderner Orientierung. Über Spinozas Ethik und ihr höchstes Gut im Blick auf Luhmanns Systemtheorie«, in: Hubertus Busche (Hg.), *Departure for Modern Europe. A Handbook of Early Modern Philosophy (1400–1700)*, Hamburg 2011, S. 207–216. Stegmaier behauptet, dass die Paradoxien der *Ethica* bisher nicht thematisiert wurden – was freilich nicht stimmt, denn gerade die Paradoxien Spinozas werden häufig, wie z. B. bei Althusser, als die interessantesten Ausgangspunkte identifiziert –, sondern dass Spinoza vielmehr gerne im Ganzen als ein Paradoxon ausgewiesen werde. So beschreibt es z. B. Manfred Walther: »Vor dem Hintergrund dieses Dogmas von der Einheit von Theorie und Praxis, von Lehre und Leben, wie es die Anhänger des Überlieferten jedenfalls ihren Gegnern entgegenschleuderten, nimmt sich Spinoza als das große Paradoxon aus: keiner hat – in den Augen der Umwelt – so radikal wie er das traditionale Denken in Frage gestellt, hat Gott und Natur identifiziert, die Positivität aller überlieferten Religionen aufgewiesen, alle weltjenseitige Begründung von Moralität und Tugend abgelehnt, jeden auf des Menschen Wohl ausgerichteten Zweck im Weltlauf verneint: Er war einer der großen Betrüger, Verführer der Menschen, nein: er war der größte und gefährlichste unter ihnen.« Baruch de Spinoza, *Lebensbeschreibungen und Dokumente*, neu herausgegeben von Manfred Walther, Hamburg 1998, Vorbemerkungen S. X.

⁸ Auch Hegel diskutiert das Prinzip der *causa sui* und konstatiert, dass Spinoza zwar die Substanz aus sich selbst erklärt, aber nicht zu erklären vermag, was in ihr liegt. »Es ist dies ein ganz spekulativer Begriff. Wir stellen uns vor, die Ursache bewirkt etwas, und die Wirkung ist etwas anderes als die Ursache. Hier hingegen ist das Herausgehen der Sache unmittelbar aufgehoben, die Ursache seiner selbst produziert nur sich selbst; es ist dies ein Grundbegriff in allem Spekulativen. Das ist die unendliche Ursache, in der die Ursache mit der Wirkung identisch ist. Hätte Spinoza näher entwickelt, was in der *causa sui* liegt, so wäre seine Substanz nicht das Starre.« G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, a. a. O., S. 168. Mit der angeblichen Starrheit dieser Substanz hat es Hegel zufolge auch zu tun, dass Spinoza das Besondere negiert und nichts Konkretes in der Substanz sieht, d. h. auch keine Individuen und keine Subjektivität. »Von der

Die paradoxen, epistemologischen, aber selbst noch nicht ontologischen Voraussetzungen der Ontologie werden hier axiomatisch und als unbedingte Gesetze der Natur eingeführt. Dementsprechend betont Spinoza immer wieder, dass es die Natur der Substanz ist, zu existieren: »ihre Essenz schließt notwendigerweise Existenz ein, anders formuliert, zu ihrer Natur gehört es zu existieren« (E1p7dem).⁹ Der essenzielle Charakter bzw. die Eigenschaft der selbstursächlichen Essenz ist Existenz, und daher kann sie nur als existierend verstanden werden. Diese Erklärung der immanenten Selbstursächlichkeit der Substanz hängt auch mit der ontologisch zwingenden Bedingungshaftigkeit von Gründen zusammen, die Spinoza u. a. in *Descartes' Prinzipien der Philosophie* in Form verschiedener Axiome darstellt, die er zum Teil von Descartes übernimmt. So erklärt sich die Begründung der Substanz aus sich selbst, wie sie in E1d3 vorgenommen wird, aus dem folgenden Cartesischen Axiom: »Kein Ding und keine tatsächlich existierende Vollkommenheit eines Dinges kann ein Nichts, d. h. ein Ding, das nicht existiert, zur Ursache seiner Existenz haben« (PPC1a7).¹⁰ Der axiomatische Ausschluss des Nichts aus der Begründung von Etwas führt also zur paradoxen Begründung der Substanz aus sich selbst am Anfang des Systems, denn es kann grundsätzlich kein Ding existieren, dessen Ursache oder dessen Grund nicht auszumachen ist. Vielmehr bezieht jedes Ding seine vollständige Realität oder seine Vollkommenheit »in eminenter Weise« aus »der ersten und adäquaten Ursache dieses Dinges« (PPC1a8). Die Ursache einer Wirkung muss die Realität der Wirkung sogar in vollkommenerer Weise enthalten als diese selbst, denn wäre das nicht der Fall, »dann wäre ein Nichts in der Ursache die Ursache der Wirkung« (PPC1a8), und das ist eben ausgeschlossen. Auch die Erhaltung eines Dings und sein Verharren in der Existenz erfordern zwingend dieselbe Kraft der Ursächlichkeit wie seine erstmalige Hervorbringung (vgl. PPC1a10). Spinoza erklärt weiter,

Substanz als solcher ist nichts mehr anzugeben; es kann nur von dem Philosophieren über sie und den in ihr aufgehobenen Gegensätzen gesprochen werden.« G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, a. a. O., S. 166. Und auch Nietzsches Bemerkungen zur *causa sui* sind zu berücksichtigen: Vgl. Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 21, KSA 5, S. 35.

⁹ Und dazu ebenfalls zentral E1p7: »Zur Natur einer Substanz gehört es zu existieren.«

¹⁰ Vgl. auch die Definition der Substanz im ersten Teil von Descartes' *Principia Philosophiae*: René Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie*, herausgegeben von Christian Wohlers, Hamburg 2005, S. 57f. Die Frage der Ursachen und der Gründe zieht sich als Bedingung der immanenten Kausalität Gottes implizit durch das gesamte Denken Spinozas, wird aber vor allem in der einzigen zu seinen Lebzeiten publizierten Schrift, nämlich in *Descartes' Prinzipien der Philosophie in geometrischer Weise dargestellt* von 1663, und im ersten Teil der *Ethica* behandelt. Zu einer radikalen Interpretation der Rolle von Ursachen und Gründen vgl. Michael Della Rocca, *Spinoza*, London 2008 und dazu die Auseinandersetzung von Ursula Renz, »Der neue Spinozismus und das Verhältnis von deskriptiver und revisionärer Metaphysik«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63/3 (2015), S. 476–496.

dass Existenz etwas Positives ist und es daher auch eine positive Ursache bzw. einen positiven Grund des Existierens geben muss, der entweder außerhalb des Dinges selbst liegt oder eben in der Natur des existierenden Dinges enthalten ist.¹¹

Mit dieser vorausgesetzten Gegebenheit der Dinge und ihrer Ursachen unterläuft Spinoza die negativitätstheoretische Unterscheidung von Sein und Nichtsein und weist die immanente Unendlichkeit der Substanz als Grund für die »unbedingte Bejahung der Existenz« (E1p8s1) aus.¹² Er macht die immer schon existierende Essenz zu ihrer eigenen Voraussetzung und nimmt damit die Paradoxie einer Erklärung der Essenz aus sich selbst in Kauf.¹³ Auf diese Weise überwindet Spinoza die ontologische Erstunterscheidung von Sein und

¹¹ Vgl. PPC1a11. Diese zentrale Bedeutung der Gründe und der Ursachen als generische Bedingungen des Seins ist für die Philosophie der Frühneuzeit insgesamt kennzeichnend. Sie bezieht sich nicht allein auf den zeitlichen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, sondern vielmehr auf die aktive Hervorbringung und die Übereinstimmung im Verhältnis von Dingen und ihren Ursachen. Vgl. dazu auch Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis 1984 und Edwin M. Curley, *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, Cambridge, MA 1969.

¹² »Weil endlich sein der Sache nach eine partielle Verneinung ist und unendlich sein die unbedingte Bejahung der Existenz irgendeiner Natur, folgt [...], daß jede Substanz unendlich sein muß« (E1p8s1). Vgl. zum Zusammenhang von Sein und Nichts in einem metaphysischen Verständnis der Moderne auch: Dieter Henrich, *Sein oder Nichts. Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin*, München 2016.

¹³ Spinozas Umgang mit dem Problem der Paradoxie ist ambivalent, d. h. er baut zwar auf die Anfangsparadoxie der *causa sui* auf, versucht aber im Folgenden, alles einer strengen, rationalistischen Logik zu unterwerfen. Rosalie L. Colie kommt zu dem Schluss, dass Spinoza den Gegenstand seiner Abhandlung, die Natur, zwar für paradox hält, aber gerade aus diesem Grund auf Logik, Klarheit und Eindeutigkeit aus ist. In Auseinandersetzung mit der Paradoxie in Literatur und Philosophie der Renaissance schreibt sie: »The point is that some philosophers deal paradoxically with their inevitable paradoxes, as for example, Nicholas of Cusa and Bruno, so deliberately paradoxical in their formulations; and others reject the style altogether. Spinoza is a case in point. It would be impossible to deny that Spinoza dealt in extraordinary paradoxes and effected extraordinary tautologies. After all, few philosophers have so completely devoted themselves to the rationalization of the infinite as he did. All the same, the infinite universe of Spinoza, filled with an infinite number of an infinite variety of things, was always orderly; his logic led progressively and inexorably to the total unity of mind and matter; in spite of the infinite puzzles involved in validating such a paradoxical union. Self-reference is inevitable in Spinoza's system. [...] He required his readers to understand the ineluctable logic of his views, since, for him, those views were the truth. Though about a subject naturally paradoxical, the philosophy of Spinoza is rigorously organized upon the principles of linear logic; it is noticeably stripped of verbiage, of puns, and, insofar as possible, of double meanings. The remarkable thing about the structure of Spinoza's book is its aesthetic classicism, its genuine geometrizing of both the infinite varieties of matter and the infinite modes in which that infinite matter was also spiritual. His subject might well have encouraged paradox, but for Spinoza conviction had to be intellectual rather than emotional. The shortcuts of paradox were as unacceptable to him as they were to Galileo and to Locke: rationalist and empiricist alike turned away from the method of paradox.« Rosalie L. Colie, *Paradoxia epidemica: The Renaissance Tradition of Paradox*, Princeton 1966, S. 514 ff.

Nichtsein und bringt seine gesamte Philosophie auf die Seite des Seins.¹⁴ Alles in der Substanz Vorhandene ist als Sein und nichts als Nichts zu qualifizieren, und das bedeutet, dass alles, was ist, alles, was im Sein seiend ist, auch der Erkenntnis zugänglich und erkenntnismäßig erfassbar sein muss.¹⁵ Da das Nichtsein in diesem Monismus der Substanz ausgeschlossen und die vorhandene Welt vollständig immanent eingeschlossen wird, erscheinen Denken und Sein in einem horizontalen Kontinuum aufeinander abbildbar. Durch den Ausschluss der Negativität aus dem immanenten Monismus der Substanz wird die vorhandene Welt für den Menschen potenziell verstehbar, und das erkenntnistheoretische Postulat der Erkennbarkeit und der Erklärbarkeit allen Seins verbürgt sich in ihrer ontologischen Gliederung und Bestimmbarkeit. Die immanente Anlage der Ontologie Spinozas, d. h. die Ausklammerung von Negativität aus dem Gesamtzusammenhang des Seins, ist also Voraussetzung für die Erklärbarkeit und die Verstehbarkeit der Natur und des Menschen in

¹⁴ Das ontologische Denken zeigt sich hier, wie allgemein im Übergang zur Neuzeit, als Reaktion auf Krisen und auf die unüberschaubare Zunahme vielfältigen Wissens, und es wird als metaphysischer Überbau der physikalischen Welt der Natur eingeführt. In dieser Situation übernimmt es eine Ordnungsfunktion, indem es das Ganze der Natur nach Gesetzen der Paradoxiefreiheit und der zweiwertigen Logik strukturiert und auf diese ordnende Weise auch begrenzt. Welt wird so zur Gesamtheit erkennbarer Entitäten, und in ihr hat das präsente Sein, das, was ist, die Vormachtstellung. Die Welt besteht in diesem Sinne aus seienden Entitäten und den Relationen zwischen ihnen, wobei die substanziell identifizierende Frage nach dem Seienden dazu führt, dessen Sein in Relationen zurückzustufen. Auf diese Weise wird die Orientierung an einer eigenständigen Substantialität der Dinge geprägt, die am Ende prekäre Mischformen aus den Schemata ontologischer Identifizierungsarbeit ausschließt. Im Hintergrund dieses Ordnungsgeschehens arbeitet die Unterscheidung von Sein und Nichtsein als eine Zweiwertigkeit, die zugunsten der Privilegierung der Einwertigkeit des Seins verläuft. Für Luhmann bildet diese »fundierende Asymmetrie [...] den Grund für alle anderen asymmetrischen Operationen der Tradition, auch für die der normativen und der ästhetischen Wertung«. Vgl. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1998, S. 899. Vgl. zur sozialtheoretischen Dimension dieser Asymmetrien auch Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, London 1970, sowie ders., *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*, Frankfurt a. M./New York 1991. Sowie zu den normativen Konsequenzen metaphysischer Modelle insgesamt: Adrian Pabst, *Metaphysics. The creation of Hierarchy*. Michigan 2012.

¹⁵ Luhmann beschreibt diese geschlossene Ontologie mit Blick auf die Position eines Beobachters, der selbst immer nur Teil des Seinsmonismus sein kann. »Da es kein Nichts gibt, ist die als Sein oder als Seiendes bezeichnete Realität einwertig gegeben. Sie läßt sich auf eine ontisch-ontologische Grundformel zurückführen. Das Nichts konsumiert sich sozusagen selbst. Es kann daher unbeobachtet bleiben. Als Bezeichnung im Rahmen der Unterscheidung Sein/Nichtsein kann es nur die Aufforderung »zurück zum Sein« bedeuten. Das Kreuzen der Grenze von Sein und Nichtsein und zurück bringt keinen Zugewinn, es ist nichts anderes als ein Wiederauslöschen der Operation. [...] Das Nichtsein ist ein notwendiges Implikat der Beobachtung des Seins.« Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, a. a. O., S. 898.

der Natur. Ontologie und Erkenntnistheorie gehen miteinander einher, weil die Erklärbarkeit der Welt erst aus der immanenten Ontologie herzuleiten ist.¹⁶

Vor diesem Hintergrund muss auch der Determinismus bei Spinoza verstanden werden, denn die Ontologie nimmt, sofern ihre Funktion in der Bestimmung von Dingen durch Ausschluss des Unbestimmbaren besteht, einen stark normativen Zug an.¹⁷ Eine nachvollziehbare Kritik könnte sich in diesem Sinne darauf richten, dass die immanente Ontologie einer einzigen Substanz eine positive Erklärbarkeit der Welt und der Erfahrbarkeit von Welt voraussetzt und insofern keinen Raum für prekäre Entitäten lässt, die sich ontologischen Kategorisierungsmustern entziehen. Wie im Folgenden deutlich wird, wusste Spinoza eine solche Fehlinterpretation der Immanenzphilosophie zu umgehen, indem er der Substanz ein mannigfaltiges, variables Ausdrucksgeschehen der Modi zuordnete. Mit der paradoxalen Selbstbezüglichkeit der *causa sui* wird zudem eine immanente Bewegung in Gang gesetzt, durch die aporetische Wesensbestimmungen der Modi verhindert werden. Die paradoxe Selbstbezüglichkeit des Anfangs erzeugt zwar eine geschlossene Einheit des Monismus, doch ist diese Einheit in sich selbst keineswegs statisch und unveränderlich, sondern kann Komplexität und Kontingenz ausprägen und sich durch die Ausdrucksvariationen ihrer Modi immer weiter unterscheiden.

Spinoza begründet also eine Ontologie, in welcher der Gesamtzusammenhang des Seins nicht aus etwas Größerem hergeleitet wird und keine *prima causa* unterlegt bekommt, sondern aus sich selbst begründet wird. Der allgemeine Horizont des Ganzen ist die Immanenz, und in der Immanenz findet Spinoza die Möglichkeit, Gott, die Substanz und damit letztlich die Natur nach ihren eigenen Bedingungen zu verstehen. In der paradoxen Selbstursächlichkeit des Prinzips der *causa sui* wird die zweiwertige Logik von Sein und Nichts in den Substanzmonismus hineingenommen, und an den Anfang wird das differenzielle Ereignis der Selbstursächlichkeit einer Unterscheidung gesetzt, die alle weiteren Unterscheidungen erst in Gang setzt. Die Einheit des Ursprungs aus einem vorgelagerten transzendenten Nichts (oder aus Gott) wird aufgegeben, und fortan ereignen sich alle Unterscheidungen als immanente Unterscheidungen des Seins. Mit dem Ausschluss des transzendenten Nicht-

¹⁶ Die Möglichkeit einer vollständig naturalistischen und damit selbstreferentiellen Theoriearchitektur, in der Erkenntnis als »innere Folge des Seins« verstehbar wird, behandelt Thomas Kisser, »Vom Sein der Idee zur Idee des Seins – Die Konzeption der Erkenntnis und der Versuch der Selbstbegründung der Metaphysik bei Spinoza«, in: Michael Czelinski u. a. (Hg.), *Transformation der Metaphysik in der Moderne. Zur Gegenwärtigkeit der theoretischen und der praktischen Philosophie Spinozas*, Würzburg 2003, S. 18–31.

¹⁷ Zu den normativen Implikationen der Ordnungsschematik in der ontologischen Erstunterscheidung von Sein und Nichtsein vgl. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, a. a. O., S. 896 ff.

seins aus der Welt wird die Unerklärbarkeit der Welt aufgehoben und diese wird zu einer immanenten und damit durch und durch erklärbaren Gesamtheit von Entitäten. So bildet die Figur der Immanenz nicht nur die Grundlage der Ontologie, sondern auch den Hintergrund der Erkenntnistheorie. Die vorausgesetzte Intelligibilität der Welt wird durch den immanenten Substanzmonismus verbürgt. Immanenz ist also nicht nur ontologisch, sondern auch erkenntnistheoretisch relevant, denn durch die Voraussetzung einer absoluten Immanenz wird die Möglichkeit gesichert, das Sein denkend zu verstehen und zu durchdringen und die Philosophie damit zu einem Abschluss zu bringen.

Spinoza steckt den immanenten Horizont seiner Philosophie auch durch die vorausgesetzten Axiome ab, die er direkt nach den acht Eingangsdefinitionen festlegt: »Alles, was ist, ist entweder in sich selbst oder in einem anderen« (E1a1). Auf das Modell von Substanz, Attributen und Modi übertragen bedeutet das, dass die eine Substanz in sich ist, sich in sich selbst erschöpft und durch nichts bedingt und überschritten wird und dass Attribute und Modi stets in einem anderen, nämlich in der Substanz sind. Für die Gesamtanlage der Substanz folgt daraus, was bereits durch die an den Anfang des gesamten Systems gesetzte Paradoxie des *causa-sui*-Prinzips begründet wurde: »Was durch ein anderes nicht begriffen werden kann, muß durch sich selbst begriffen werden« (E1a2).¹⁸ Durch diesen Grundsatz will Spinoza verdeutlichen, dass der ontologische Grundbegriff der Substanz nach außen abgeschlossen und aus nichts anderem herzuleiten ist. Spinozas Substanz wird eben durch nichts überschritten und muss dementsprechend radikal aus sich selbst heraus verstanden werden.

Mit der ontologischen Setzung der *causa sui* ist ein reines Anfangsprinzip gemeint, d.h. ein Ereignis des Anfangs, das zwar absolut und zentral für alle weiteren Unterscheidungen des Seienden ist, sich aber als Gesetz nicht in allen weiteren Unterscheidungen fortsetzt. Es ist ein initiiierendes Ereignis, das die Immanenz des ganzen Systems sichert, aber bereits bei den Attributen endet und in keiner Weise für die Modi als einzelne Individuen gilt. Das Gesetz der

¹⁸ Dieses Axiom hat Luhmann zum Motto seines 1997 erschienenen, die Theorie der Gesellschaft abschließenden Werks *Die Gesellschaft der Gesellschaft* gemacht. Er eröffnet damit die Konzeption eines seine eigenen Beschreibungen bereits enthaltenden Systems von Gesellschaft, das sich selbst beschreibt und sich damit gewissermaßen von vornherein auf eine paradoxe Verfassung festlegt, weil es keinen Standpunkt außerhalb seiner selbst einnehmen kann, sondern auf die differenzierende Wiederbeschreibung seiner selbst angewiesen ist. *Die Gesellschaft der Gesellschaft* ist der Versuch der Beschreibung von Gesellschaft unter der Voraussetzung dieser Paradoxie; die allerdings als solche erkannt wird und ihren Gegenstand als wiederholende Kommunikation über sich selbst versteht. Spinozas Axiom dient hier als Auftakt einer immanenten Theorieoperation, die die paradoxe Struktur der Erklärung ihres Gegenstandes aus sich selbst produktiv wendet und über die Operation einer immanenten, differenzierenden Wiederholung kritisch werden lässt. Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, a.a.O.

causa sui ist der Einsatzzpunkt einer unbedingten immanenten Dynamik, die alle weiteren Ereignisse als Ereignisse einer Differenz zwischen mindestens zwei Attributen der Substanz und in der weiteren Folge zwischen einer unendlichen und variablen Anzahl mannigfaltiger Modi in Gang setzt. Modi sind im Ausgang dieser selbstursächlichen Anfangsparadoxie nicht aus sich selbst erklärbar, sondern nur in relationaler Abhängigkeit zu den umgebenden Kräften und Wirkungen, durch die sie konstituiert werden. Aus dieser relationalen Verbindung der Modi ergibt sich ein Konstitutionsverhältnis, das die Bedingung der Individuation jedes einzelnen Modus ist. Die Dynamik der Konstitution der Modi, also das, was einem Modus widerfährt und ihn konstituiert, verläuft nicht nach determinierenden Regeln und Mustern, sondern ereignet sich mit einer gewissen Kontingenz. So gilt zwar das Gesetz der kausalen Bedingtheit der Modi, aber es wird nicht im Sinne transzendenter Normen ausgelegt, die die Modi bestimmen würden. Selbstursächlichkeit und Immanenz sind zwei der wesentlichen Prinzipien im Denken Spinozas: Während das Gesetz der Selbstursächlichkeit den Gesamtzusammenhang der Substanz begründet, besteht das auf ihm aufbauende Prinzip der Immanenz für alle weiteren Modifikationen der Substanz. Diese Voraussetzungen sind auch für Deleuze bedeutsam geworden, der sich intensiv mit der immanenten Ontologie Spinozas befasst hat.

1.2 Exkurs: Der Anfang als Differenz an sich selbst (Deleuze)

In seinem systematischen Hauptwerk *Différence et répétition* beginnt auch Deleuze seine Überlegungen zum »Bild des Denkens« (*L'image de la pensée*) mit dem Problem des Anfangs: »Das Problem des Anfangs in der Philosophie wurde mit vollem Recht immer als äußerst heikel angesehen. Denn Anfangen heißt alle Voraussetzungen ausschließen.«¹⁹ Dabei geht es sowohl um subjektive wie auch um objektive Voraussetzungen und mit Blick auf Descartes beschreibt Deleuze, wie einerseits bestimmte Voraussetzungen anhand von Definitionen und axiomatischen Setzungen gebannt werden sollen, wie aber andererseits zugleich Voraussetzungen anderer Art in die philosophische Reflexion eingehen. Das heißt »Voraussetzungen, die in einem Gefühl und nicht in einem Begriff verpuppt sind: Es wird vorausgesetzt, daß jedermann ohne Begriff weiß, was Ich, Denken, Sein bedeute. Das reine Ich des Ich denke ist also ein Anschein von Anfang nur, weil es alle seine Voraussetzungen ins empirische Ich verlegt hat.«²⁰ Deleuze bestimmt die Situation eines ersten Philosophen: Ein erster

¹⁹ Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, München 1992, S. 169.

²⁰ Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, a. a. O., S. 169.