



⇒ Jan Kerkmann

Der Zusammenhang der Affektionen und die Freiheit. Kerstin Andermann untersucht die ontologische und pragmatische Dimension der körperlichen Affektfähigkeit in Spinozas *Ethik*

Es war G. W. F. Hegel, der in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* ein folgenreiches Missverständnis der Individualitätssemantik in Spinozas¹ *Ethik* inaugurierte: Der unter anderem von F. H. Jacobi und Pierre Bayle formulierte Atheismus-Vorwurf sei verfehlt, so Hegel, vielmehr tendiere Spinozas Metaphysik in die konträre Richtung: Da Spinoza die mit Gott gleichgesetzte Substanz nicht nur als Ursache aller Dinge instanziiere, sondern die einzelnen Modi zu bloßen Affektionen *in ihr* herabstufte, sei »Spinozas System [...] der in den Gedanken erhobene absolute Pantheismus und Monotheismus« (Hegel 1996, 164). Der Monismus der unbedingten und singulären Substanz lasse reale Differenzen nicht zu; und angesichts der postulierten Univozität des Seins müsse Spinoza die wahrhaft ethische Verpflichtung darin erblicken, sich in den durch die Wirkungsmacht Gottes aufgespannten »Abgrund der Vernichtung« (ebd.) zurückzunehmen.

Kerstin Andermann (2020): Die Macht der Affekte. Spinozas Theorie immanenter Individuation, Hamburg: Meiner. 356 S., ISBN 978-3-7873-3924-2, EUR 78,00.

DOI: [10.18156/eug-2-2021-rez-1](https://doi.org/10.18156/eug-2-2021-rez-1)

Bekanntlich hat sich Hegel zur Flankierung dieser fragwürdigen Interpretation besonders auf das prominente Diktum aus dem 50. Brief Spinozas (an Jarig Jelles aus dem Jahre 1674) berufen, wonach jede Bestimmung – und damit auch jede Individuation – eine Negation (*omnis determinatio est negatio*)

(1) Hinsichtlich der Zitierweise der Ethik Spinozas ist voranzuschicken, dass der Großbuchstabe »E« den Werktitel der Ethik repräsentiert und die darauffolgende arabische Ziffer den jeweiligen Teil angibt (E2 = II. Teil der Ethik). »Ax« fungiert als Abkürzung für axioma; »d« steht für definitio, »dem« für demonstratio, »p« für propositio und »ex« für explicatio. Dementsprechend zeigt die Wendung »E2p38dem« den Beweis des 38. Lehrsatzes des II. Teils der Ethik an. Spinoza wird im Folgenden zitiert nach den *Sämtlichen Werken* in sieben Bänden, die Wolfgang Bartuschat seit 1977 im Meiner Verlag herausgegeben hat.

darstelle.² An der reinen Positivität der Substanz als Hauptgedanken Spinozas festhaltend, konnte es für Hegel innerhalb der Strukturinstanzen ›Substanz – Attribute – Modi‹ keinen Raum für eine wahrhafte Konturierung der Selbstständigkeit geben.

In der Spinoza-Forschung sind unter anthropologischen, politischen und machttheoretischen Gesichtspunkten gravierende Einwände gegen Hegels unversöhnliche Oppositionsbildung zwischen der Substanz und den Modi geäußert worden. Von der dezidiert ontologischen Lesart abrückend, die seit der Spinoza-Rezeption des Deutschen Idealismus dominierte und vorrangig den I. Teil der *Ethik* in den Blick nahm, hat Wolfgang Bartuschat dafür plädiert, dass Spinoza bereits mit seiner Profilierung der Einzigkeit der Substanz eine *Theorie des Menschen* (vgl. Bartuschat 1995) vorbereite: Spinoza sei weit davon entfernt, das Individuum durch die Rückverankerung in einem selbstursächlichen Absoluten zu depotenzieren, sondern verfolge vielmehr die Intention, dem Einzelnen eine authentisch-desillusionierte Erkenntnis seiner selbst *aus* und *durch* jene(r) Grundkraft zu ermöglichen, welche die individuelle Existenz im Sein erhält. Auf allgemeingültige Begriffe der *ratio* gestützt, könne sich der menschliche Geist mit dieser vertikalen Vertiefung einem heteronomen Affektionsgeschehen entziehen.

Neben Bartuschat ist Gilles Deleuze ein weiterer zentraler Autor, auf den sich Andermanns Studie an zahlreichen Stellen und in affirmativen Exkursen bezieht. Deleuze hat das Element des *Ausdrucks* zum hermeneutischen Schlüssel seiner Spinoza-Auslegung auserkoren. Demzufolge existieren allein graduelle Differenzen, divergierende Intensitäten und Filiationen der Substanz, die sich – als reine Macht gefasst, wie Spinoza in E1p34³ exemplifiziert – in den endlichen Dingen ausdrückt. Die *eine* Macht der Substanz negiert also den Individualitätsstatus separierter Dinge nicht. Stattdessen kann sie sich im Sinne eines *hen kai pan* bezeugen, wenn sie in der Mannigfaltigkeit der Modi impliziert ist.⁴

(2) Vgl. Spinoza, Ep. 50:210: »Quia ergo figura non aliud, quam determinatio, et determinatio negatio est«. Hier zit. nach Andermann, *Die Macht der Affekte*, 260.

(3) Vgl. E1p34: »Gottes Macht ist genau seine Essenz.«

(4) Vgl. Deleuze 1993, 83: »Die Dinge auf Modi einer einzigen Substanz zu reduzieren, ist kein Mittel, daraus Erscheinungen zu machen, Phantome, wie Leibniz es befürchtete oder vorgab zu befürchten, es ist vielmehr im Gegenteil für Spinoza das einzige Mittel, daraus

Mit der vorliegenden Monographie – die sich unter anderem mit Hegels Spinoza-Deutung auseinandersetzt und sich kritisch von dieser abgrenzt – möchte die Leipziger Philosophin Kerstin Andermann gemeinsam mit Spinoza tradierte Modelle der Individuation hinterfragen. Da die Exposition eines *principium individuationis* nicht erst seit Schopenhauers demonstrativer Applikation dieses Terminus auf die apriorischen Anschauungsformen von Raum und Zeit eine Kernherausforderung der abendländischen Metaphysik bildet, wäre ein ideengeschichtlicher Überblick über die maßgeblichen Begründungsparadigmen eines distinkten Selbst zu Beginn der Arbeit wünschenswert gewesen.

Energisch hebt Andermann hervor – und dies klingt schon im Titel der Untersuchung an –, dass sich die auf der lebensweltlichen Immanenzebene anzusiedelnde Individualität bei Spinoza nicht in der Stipulation einer personalen Identität erschöpft. Dieses von Spinoza ausdrücklich revozierte Fundierungsunternehmen reicht bis zu Descartes' *Meditationen* (1641) zurück. Die Auszeichnung des Selbstseins wird in dieser Tradition bewusstseinsphilosophisch über das *ego cogito* oder über die kantische Version der synthetischen Einheit der Apperzeption hergeleitet. Es lässt sich kaum bestreiten, dass dergestalt eine referentielle Subjektpermanenz sowie eine introspektiv ermittelte Statik des Ichs plausibilisiert werden kann. Die Problematik dieser Identitätskandidaten manifestiert sich jedoch darin, dass sie abstrakte Unitätssymbole bleiben, die spezifische Gewohnheiten, verantwortliche Entscheidungen und exzeptionelle Begabungen des Individuums nicht erklären können.

Demgegenüber scheint die Option vielversprechender, die Individualität in einem präsupponierten, intelligiblen Charakter zu verwurzeln, dessen Ausbildung sich nicht auf die lebensweltlichen Widerfahrnisse, die kulturelle Sozialisation oder die Qualität der Erziehung reduzieren lässt. Vielmehr kann der Charakter als überzeitlicher Willensakt erschlossen werden, in dem *zum einen* die Sensibilität der Person für etwaige Handlungsmotive respektive äußere Reize hinterlegt ist und der *zum anderen* unverwechselbare Talente beinhalten kann. Konsequenter weitergedacht, muss die ethische Disposition des Einzelnen

›natürliche‹ Seiende zu machen, die mit Kraft oder Vermögen begabt sind.« Hier zit. nach Andermann, *Die Macht der Affekte*, 78.

ebenfalls unter dem Wirkradius der transzendentalen Charakterwahl beleuchtet werden. So proponiert Platon, der als Urheber einer solchen essentialistischen Individualitätsformierung benannt werden kann, im Jenseitsmythos des X. Buches der *Politeia*: »Die Schuld liegt bei dem, der gewählt hat; Gott ist schuldlos.« (Platon 1989, 419, 617e) Wenngleich sich der Intellekt entwickeln kann und sich der Wissensfundus vergrößern lässt, ist der Grundhabitus des Individuums irreversibel zementiert. Jeder Einzelne weist demnach unweigerlich diejenige Wesensbeschaffenheit auf, die er selbst apriorisch gewählt hat.

Es ist ersichtlich, dass der mit der Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen gewonnene Freiheitsspielraum mitsamt der gesicherten Zuschreibbarkeit der eigenen Handlungsmaximen teuer erkaufte ist: So bleibt es im Falle eines strikten ethischen Nativismus ein Arkanum, welches und ob ein ursprüngliches Subjekt das individuelle Verhaltensgesetz gewählt hat. Nicht zuletzt wäre jeder an sich selbst gerichtete Anspruch der Neuauslotung von Zielsetzungen zum Scheitern verurteilt. Der zumeist unbewusste Personenkern würde einem solchen Revisionsansinnen entweder einen unüberwindbaren Widerstand entgegensetzen; oder der scheinbar frei vollzogene Veränderungswunsch wäre je schon durch den Charakter determiniert, sodass dessen Geltungsgebiet nicht verlassen werden könnte. Während das bewusstseinsphilosophische Modell der Identität nur das Schema einer anonymen Rückbezüglichkeit zu exponieren vermag, droht der Lebenslauf des Individuums gemäß dem nativistisch-transzendentalen Paradigma zu einem in die Zeit auseinandergezogenen Abbild eines unverfügbaren (und im Grunde unerkennbaren) Fatums zu gerinnen.

In Anbetracht dieser Dilemmata ist es sinnvoll, dass Andermann in ihrer Studie auf die notorisch vieldeutigen Begriffe des Charakters und der Person verzichtet, womit sie Spinozas vorsichtigen Wortgebrauch honoriert. Andermann würdigt es folgerichtig als dezidierte Stärke des niederländischen Denkers, anthropozentrische Kategorien zu unterlaufen, um den Menschen stattdessen als Modus der Substanz zu thematisieren. Als solcher lässt er sich unter dem Attribut

des Denkens als »denkendes Ding« (E2def3) und unter dem Attribut der Ausdehnung als »Körper«⁵ definieren.

Es ist nachvollziehbar, dass sich Andermann zur Unterstreichung ihrer Hauptthese, wonach die Affizierungsfähigkeit des Körpers als Ermöglichungsbedingung der erkenntnisgeleiteten Selbststeigerung fungiere (vgl. 14), vornehmlich auf den II. Teil der *Ethik* stützt. Gerade aufgrund dieser Konzentration ist es konstruktiv, dass sie diejenigen Lehrsätze heranzieht, in denen Spinoza die affektive Ansprechbarkeit des Körpers als *conditio sine qua non* der Selbstreflexivität des Geistes markiert. So kann Andermann unter Berufung auf die Lehrsätze 19 und 23 des II. Teils argumentieren, dass der Geist um das Dasein des menschlichen Körpers nur weiß sowie sich selbst lediglich erkennen kann, wenn zuvor äußere Affektionen auf den Körper treffen und er diese wahrnimmt. Dies konvergiert mit Spinozas antidualistischer Auffassung, dass der Körper das Objekt derjenigen Idee ist, die den menschlichen Geist ausmacht.⁶ Neben dieser epistemischen Dimension kann Andermann ihre programmatische Intention durch Spinozas ontologisches Theorem bekräftigen, wonach sich der menschliche Körper gemäß dem 4. Postulat des II. Teils der *Ethik* allein in der Interaktion mit anderen Körpern zu erhalten vermag.⁷

Die daraus resultierende Unumgänglichkeit der Relationalität findet ihre Fortführung im Lehrsatz 29 des II. Teils,⁸ wobei Spinoza in diesem Lehrsatz zugleich die Grenzen eines ausschließlich auf die äußeren Wirkungsbezüge abzielenden Individuationspotenzials dokumentiert. An diesem Ort vertieft Spinoza die bereits in Lehrsatz 16 des II. Teils geschilderte Schwierigkeit, dass die inmitten des Kraftfeldes der Affektionen entstehenden Ideen »eher den Zustand unseres Körpers anzeigen, als daß sie die Natur der äußeren Körper [erklären]« (E2p16c2). Weil der Geist die äußeren Körper anhand der perspektivisch verengten Effekte vorstellt, mit denen sie auf den menschlichen, zugehörigen Körper wirken, können die Ideen der externen Dingbewegungen nicht aus ihren vorgängigen Ursachen erschlossen wer-

(5) Vgl. E2def1: »Unter Körper verstehe ich einen Modus, der Gottes Essenz, insofern sie als ein ausgedehntes Ding angesehen wird, auf bestimmte und geregelte Weise ausdrückt.«

(6) Vgl. E2p19dem u. E2p23dem.

(7) Vgl. E2post4: »Der menschliche Körper bedarf zu seiner Erhaltung sehr vieler anderer Körper, von denen er beständig gleichsam neu erzeugt wird.«

(8) Vgl. E2p29: »Die Idee der Idee einer jeden Affektion des menschlichen Körpers schließt die adäquate Erkenntnis des menschlichen Geistes nicht in sich.«

den. Gemäß dem Axiom 4 des I. Teils muss jede wahre Erkenntnis einer Wirkung indes die Erkenntnis der Ursache⁹ beinhalten, sodass die auf diesem Wege erfahrenen Affektionen mit verworrenen Ideen zusammenfallen und »gleichsam Schlußsätze ohne Vordersätze« (E2p28dem) symbolisieren.

Dergestalt kann der menschliche Geist nicht zu einer Verknüpfung adäquater Ideen gelangen und bleibt der imaginativen Perzeption verhaftet. Es kristallisiert sich somit das ernüchternde Resultat heraus, dass der Geist innerhalb des dynamischen Affektionszusammenhangs nicht nur sich selbst, sondern auch den eigenen und die fremden Körper *nicht* sachgerecht erfassen kann. Wenngleich Andermann wiederholt betont, wie relevant die Verwiesenheit der *mens humana* auf die intersubjektiv-somatischen Netzwerke für Spinozas Aufklärung der *Natur und des Ursprunges des Geistes* (vgl. E2) ist, so muss sie nichtsdestominder konzedieren, dass Spinoza vor allem die kognitive Emanzipation von der zunächst vorherrschenden, imaginären Affektionsbindung anvisiert: »Die Potentialität der Affektionen, denen das Individuum unterliegt, muss durch den Erkenntnisprozess freigesetzt werden, denn erst durch die Erkenntnis können als passiv erfahrene Leidenschaften in aktive Handlungen umgewandelt werden. Spinoza siedelt die Bedingungen eines freien Lebens also in der Affektfähigkeit des Menschen und der damit verbundenen Handlungsfähigkeit an und knüpft den Umgang mit den Affekten an die Möglichkeit, sich selbst zur Ursache seiner Handlungen zu machen. So lässt sich wiederum festhalten, dass der Ausgangspunkt der *Ethica* als Ethik nicht in einer Orientierung der menschlichen Individuen an absoluten Wahrheiten oder moralischen Geboten besteht, sondern vielmehr in ihrer Orientierung im unendlichen Affektionsgeschehen der Natur, denn erst daraus ergibt sich ihre Potentialität als Möglichkeit, immer wieder anders zu werden.« (208)

Es ist der III. Teil der *Ethik*, in dem Spinoza anhand der drei Primäraffekte Begierde, Freude und Trauer eine schematische und dennoch psychologisch subtile Taxonomie der Entstehungsursachen von Gefühlen wie Liebe, Hass, Reue, Demut und Hybris konzipiert. Weil Andermanns Arbeit weder emotionstheoretisch noch psychologisch angelegt ist, verzichtet sie auf eine akribische Analyse der Über-

(9) Vgl. E1ax4: »Die Erkenntnis einer Wirkung hängt von der Erkenntnis einer Ursache ab und schließt diese ein.«

gangsphänomene zwischen diesen Affekten. Bedauerlicherweise wird die von Spinoza selbst kaum geleistete Exemplifikation der Affektsteuerung inmitten der konkreten Lebenswelt daher nicht mit weiterführenden inhaltlichen Momenten angereichert. Umso mehr Bedeutung verleiht Andermann dem *conatus*, den sie aus einer von Foucault und Deleuze angeregten Perspektive der Macht erschließt. Auch hier hält Andermann eine antiessentialistische Lektüre durch: Spinoza definiere den *conatus* zwar als Essenz der *res singulares*. Gleichwohl werde das Streben des Lebewesens, »gemäß der ihm eigenen Natur in seinem Sein zu verharren« (E3p6), wegen seiner endlichen Disposition und innerhalb der unaufhebbaren Umstrukturierungen der Außenwelt permanent angefochten und irritiert. Deswegen müsse sich der menschliche *conatus* stets von neuem an veränderte Situationen anpassen: »Durch das Streben nach Selbsterhaltung und durch die Vermittlung der Erkenntnis kann sich das Individuum aus den umgebenden Verhältnissen abheben und seine Singularität konstituieren. In dieser Konzeption des *conatus* wird also eine stetige Überwindung des Individuums durch sich selbst und damit gewissermaßen ein Prinzip der Selbsterhaltung durch Selbstüberwindung deutlich. [...] Der *conatus* ist die Macht oder die Kraft des Individuums, sich in den Affektionsverhältnissen, in die es eingelassen ist und in denen es stetigen Einwirkungen von außerhalb seiner selbst ausgesetzt ist, zu erhalten, sich also an sich selbst auszurichten und sich, um es mit der paradoxen Formulierung Nietzsches auf den Punkt zu bringen, immer wieder zu dem zu machen, was es bereits ist.« (193f.)

Aufgrund der transitorischen Natur von Machtkulminationen und Disseminationen votiert Andermann dafür, die Individuation nicht als Verwirklichungsziel einer inhärenten Entelechie oder gar als notwendige Ausfaltung einer präsupponierten Wesensanlage zu erörtern. Im Kontrast dazu etabliert Andermann die Affektfähigkeit als Zentrum der Individuationstheorie Spinozas (vgl. 297). Um die maßgebliche Rolle des Körpers inmitten der reversiblen Oszillation von Aktivität und Passivität zu bekräftigen, rekurriert Andermann auf Spinozas *Allgemeine Definition der Affekte*.¹⁰ Auf dieser Basis wird die Individuation als graduelle Dynamik der Selbstvervollkommnung präsentiert.

(10) Vgl. E3, *Affectuum Generalis Definitio*: »Ein Affekt, der eine Leidenschaft des Gemüts genannt wird, ist eine verworrene Idee, mit der der Geist von seinem Körper oder irgendeinem seiner Teile eine größere oder geringere Kraft des Existierens als vorher bejaht,

Diese Selbststeigerungstendenz bewährt sich durch eine fortschreitende Exploration der immanenten Kausalität in begrifflich durchdrungenen Verknüpfungen und kann schließlich in der die Essenzen der Einzeldinge inkludierenden Erkenntnis Gottes gipfeln (vgl. 139). In diesem Kontext hätte es sich allerdings angeboten, der neuralgischen Frage intensiver nachzugehen, was oder wer die jeweilige Affektfähigkeit konstituiert. Des Weiteren bleibt bei Andermann offen, weswegen unter vergleichbaren Normalbedingungen stehende Individuen auf ähnliche Affektionen und Umweltreize je divers reagieren.

Die konsequent relationalistische¹¹ Spinoza-Exegese findet ihren Widerhall im Aufbau der Arbeit. In enger Orientierung an Spinozas Definitionen, Propositionen und Demonstrationen wird im *ersten Teil (Immanenz als Voraussetzung)*, vgl. 31–155) zunächst die *causa-sui*-Figur analysiert, um alsdann die Verzweigung der Modi auf die Selbstaffektion der uneingeschränkt aus sich selbst heraus agierenden Substanz zurückzuführen. Über die textgetreue Bedeutungssichtung der Konstellation »Substanz – Attribute – Modi« hinausgehend, hätte es fruchtbar sein können, Spinozas Vermittlungsbegriffe – wie etwa »folgen«¹², »In-sich-sein« [*in se esse*] (vgl. E1def3), »ausmachen«¹³ und »begreifen«¹⁴ – eigenständig zu interpretieren.

Mithin sind es diese in der *Ethik* nicht weiter erläuterten Topoi, welche die problematischen und unterbestimmten Stützen des spinozani-schen ontologischen Myzels bilden. Daran anknüpfend hätte Andermann illustrieren können, wie sich das ambivalente Verhältnis zwischen der unbedingten Substanz und den mannigfaltigen Modi entschlüsseln lässt. In den Lehrsätzen 21, 22 und 23 des I. Teils apo-

und von der, wenn sie gegeben ist, der Geist bestimmt wird, eher an dieses als an jenes zu denken.«

(11) So prononciert Andermann, dass Spinoza die »Ontologie des Individuums von Substanz auf Relation« (253) umstelle.

(12) Vgl. E1p16: »Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muß unendlich vieles auf unendlich viele Weisen folgen (d.h. alles, was unter einen unendlichen Verstand fallen kann).«

(13) Vgl. etwa E2p13: »Das Objekt der Idee, die den menschlichen Geist *ausmacht*, ist der Körper, d.h. ein bestimmter wirklich existierender Modus von Ausdehnung und nichts anderes« [Herv. J. K.].

(14) Vgl. E1def5: »Unter Modus verstehe ich die Affektionen einer Substanz, anders formuliert das, was in einem anderen ist, durch das es auch begriffen wird.«

strophiert Spinoza nachdrücklich, dass aus der Substanz beziehungsweise aus ihren ewigen Attributen ausschließlich die unendlichen Modi *unmittelbar* folgen können. Laut dem Lehrsatz 28 des I. Teils kann Gott also nur in *vermittelter* Weise als Ursache der finiten Modi firmieren, nämlich dann, wenn ein Attribut als modifiziert durch andere, endliche Modi betrachtet wird.¹⁵ In diesem Theoriehorizont keimt die Frage auf, wie sich die nach Maßgabe des Satzes vom Grunde verfahrenende Bestimmungssequenz des Lehrsatzes 28 mit Spinozas apodiktischer, in den Lehrsätzen 24¹⁶ und 25 vorgetragener Doktrin vereinbaren lässt, dass Gott »nicht nur die bewirkende Ursache der Existenz von Dingen, sondern auch die ihrer Essenz« (E1p25) ist. Diese Lehrsatzgruppe legt die Interpretation nahe, dass die (konstante) Natur eines Dinges nicht primär innerhalb der empirischen Affektionsgefüge evoziert wird, wodurch die Leitthese Andermanns herausgefordert werden könnte.

Der *zweite Teil* der Monographie trägt den Titel: ›Affekte und Körper‹ (159–241). Neben der ontologischen, auf den generellen Affektionsvorgängen beruhenden Hinsicht wird auch der pragmatisch-therapeutische Aspekt diskutiert. Damit wird die lindernde Umfunktionalisierung der erlittenen Einwirkungen zugunsten adäquater Ideen angesteuert. An dieser Stelle ist positiv anzumerken, dass Andermann eingehend auf die Physik Spinozas Bezug nimmt, um die komplexe Synthesis eigenständiger Glieder zu Komposit-Individuen aufzuzeigen. Diese Konglomerate transzendieren den menschlichen Körper, formen sich in staatlichen Gesellschaftsgebilden aus und gewinnen ihre transindividuelle Vollendung in der – von Spinoza mit der physiognomischen Metapher des *facies totius universi* (vgl. 258) versinnbildlichten – Konfiguration der gesamten Natur.

Gemäß der Physik Spinozas ist der unter dem Attribut der Ausdehnung zu lokalisierende menschliche Körper in die sich unumwunden wandelnden Proportionen von Bewegung und Ruhe involviert. Ange-

(15) Vgl. E1p28: »Jedes Einzelding, d.h. jedes Ding, das endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, kann weder existieren noch zu einem Wirken bestimmt werden, wenn es nicht von einer anderen Ursache zum Existieren und Wirken bestimmt wird, die ebenfalls endlich ist und eine bestimmte Existenz hat.«

(16) Vgl. E1p24c: »Denn ob die [hervorgebrachten] Dinge nun existieren oder nicht, ein Blick auf ihre Essenz zeigt uns, daß diese weder Existenz noch Dauer in sich schließt. Mithin kann ihre Essenz weder von ihrer Existenz noch von ihrer Dauer die Ursache sein, sondern nur Gott [kann die Ursache sein], zu dessen bloßer Natur es gehört zu existieren.«

sichts des Parallelismus der Attribute von Denken und Ausdehnung zeichnet sich eine entscheidende Frage ab: Ist die raumzeitliche Sukzession scheinbar kontingenter Affektionen, die den menschlichen Körper tangieren und die sich in korrespondierenden Ideen des Geistes widerspiegeln, bereits hinreichend, um die personale Spezifikation zu erklären? Dass sich die »Individualität eines jeden Körpers aus den kausalen Relationen zu anderen Körpern« (235) ergibt, wird von Andermann zunächst untermauert, indem sie aus dem ersten Lemma zum Lehrsatz 13 des II. Teils zitiert: »Körper unterscheiden sich voneinander aufgrund von Bewegung und Ruhe und aufgrund des Grades ihrer Geschwindigkeit und nicht im Hinblick auf die Substanz.« (E2p13lem1; vgl. 235) Die Bewegungen, Zusammenfügungen und Repulsionen ereignen sich innerhalb der Ubiquität der unbedingten Substanz keineswegs zufällig.¹⁷ Vielmehr unterliegen sie allesamt der immanenten Kausalität Gottes. Wenn das menschliche Individuum in seiner qualitativen Willensgesetzmäßigkeit nicht vollständig durch die sich in ihm ausdrückende, unabhängig-apriorische Substanz bestimmt sein sollte, scheint die einzig mögliche Interpretationsalternative in dem strikt deterministischen Theorem zu kulminieren, dass die Grundtendenz der Lebensgeschichte durch die lückenlose Pfadeinseitigkeit einer mit Gott identischen, »horizontale[n] Verkettung von Affektionen« (173) prädestiniert wird. Dass innerzeitlich zu registrierende Peripetien der moralischen Praxis, der intellektuellen Interessengebiete und des Temperamentspektrums auf einer verantwortungsvollen, freiheitlichen Wandlungsabsicht des Individuums beruhen sollten, müsste als eklatante Täuschung dechiffriert werden, da jede Biographie durch Gott (d.h. hier durch den Holismus physikalisch rekonstruierbarer Ursachen) unabänderlich festgelegt wäre.

Der *dritte Teil* (245–330), der auf dem Konnex von ›Individuation und Macht‹ aufbaut, erteilt dieser naturalistisch grundierten, empirischen Genese differenter Handlungssubjekte *prima vista* eine Absage. Stattdessen wird die Macht ostentativ als »Individuationsprinzip« (291) Spinozas aufgerufen. Insgesamt bleibt Andermanns Positionierung hinsichtlich einer singulären Urbedingung der Individuation (das empirisch-raumzeitliche Koordinatensystem von Ruhe und Bewegung rivalisiert mit der apriorisch-transzendentalen Ausdrucksmacht der

(17) Vgl. E1p29: »In der Natur gibt es nichts Zufälliges, sondern alles ist aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, in einer bestimmten Weise zu existieren und etwas zu bewirken.«

Substanz¹⁸⁾) ambivalent: *Einerseits* dürfe die Macht nämlich nicht als fundierend-monolithische Kraft exponiert werden, welche sich qua Geburt und nach unabänderlichen Maßen in einem Individuum ausprägt, dessen Register potenzieller Reaktionsarten vorausentwerfend. Die substantielle Präeminenz der Macht als autarkes Wesensprinzip wird von Andermann somit dekonstruiert. Dadurch droht der spinozianische Individuationsprozess jedoch in eine existenzialistisch-ungebundene Projektanlage zu regredieren, die mit der metaphysisch-ontotheologischen, gegen den Anthropozentrismus gerichteten Programmatik der *Ethik* unvereinbar ist.

Um dieser existenzialistischen Fehlinterpretation eines sich aus den alltäglichen Zeug-Zusammenhängen und intersubjektiv arrangierten Zerstreungsmustern souverän herauschälenden Dezisionismus vorzubeugen, hält Andermann mit Spinoza an einer metaphysischen Konzeption der Macht »als ein allgemeines Seinsprinzip« fest (318). Die Extension der Macht wird folglich maximal ausgedehnt, weswegen sich Andermann von individualistischen, anerkennungstheoretischen oder soziologischen Variationen distanziert. In diesem Zuge wird die Macht (*potentia*) der Substanz als primäre Kraftquelle der Affektfähigkeit des Individuums palpabel: Das genuine Affiziertwerden-können artikuliert sich zwar innerhalb der Komplexionen von Ruhe und Bewegung und geht additiv in diese ein, kann aber nicht restlos aus den kinetischen Koordinierungen der Physik deduziert werden. Wäre der Mensch den – ebenfalls allein durch die Substanz hervorgebrachten – Skalierungen von Ruhe und Bewegung gänzlich ausgeliefert, müsste unerklärlich bleiben, wie es dem Geist gelingen sollte, in der zweiten Erkenntnisgattung klare Eigenschaftsbegriffe zu bilden, um im Medium des intuitiven Wissens schließlich die ewige Essenz Gottes mit den *sub specie aeternitatis* perzipierten Ding-Essenzen zusammenzuführen.

Andermanns Lösungsvorschlag ist daher beizupflichten, dass das Individuum diesen vernunftgefüllten Aufstieg durch die produktive Nutzung der von Gott immer schon bereitgestellten Macht lenken kann. Die absolute Substanz und der endliche Modus können sich alsdann in einer durch ihre reziproke Aktivität konstituierten Harmonie anordnen: Es ist der sich selbst durch den menschlichen Geist betrachtende unendliche Verstand Gottes, der sich in der *scientia intuitiva* als

(18) Andermann unterscheidet dementsprechend auch zwischen einer »Physik der Individuation« und einer »Metaphysik der Individualität« (vgl. 251).

Ursache der bewiesenen Einsichtsfähigkeit erfährt, den Affekt der Freude unter der Begleitung der Idee seiner selbst empfindet und zur höchsten *potentia agendi* übergeht.¹⁹ Fatalistischen Konnotationen ließe sich also entgegenhalten, dass die Freiheit des Individuums bei Spinoza darin wurzelt, der ausschließlich den suffizienten Gesetzen ihrer Natur unterworfenen Notwendigkeit Gottes *in sich selbst* ein immer größeres Gestaltungsrefugium einzuräumen.

Insgesamt ist bemerkenswert, dass Andermanns enorm kenntnisreiche Monographie mit ihrem Fokus auf das Affektionsgeschehen zwei einflussreichen Narrativen individueller Konstituierung bei Spinoza gehaltvoll begegnen kann. Weder lässt sich der Individualisierungsprozess in Spinozas Philosophie vorbehaltlos in der gesellschaftlich-geschichtlichen Verankerung verorten, wodurch der Einzelne zum unselbstständigen Repräsentanten einer tradierten Gedankenwelt desavouiert würde; noch lässt sich die Distinktion des Menschen aus marxistischer oder psychoanalytischer Verdachtsperspektive als ein Sublimierungs- oder Verdrängungsszenario deuten und kritisieren. Andermann gelingt es folglich, nicht nur eine philosophiehistorisch signifikante These einzulösen. Sie kann Spinozas Affektenlehre auch in systematischer Hinsicht als Ausgangsfolie eines sich in den reichhaltigen Bezügen der Außenwelt stabilisierenden Lebensvollzuges markieren.

Obgleich leider etwas diffus bleibt, mit welchen Strategien und methodischen Operationen der Geist die affektiven Leidenschaften tatsächlich in individuell adressierbare Handlungen transformieren kann, eröffnet Andermanns eindrucksvolle Studie vielschichtige Anschlussmöglichkeiten. Stringent argumentierend und durch einen differenzierten Umgang mit der Sekundärliteratur gekennzeichnet, erbringt Andermann den Nachweis, dass Spinoza aus leibphänomenologischer, ethisch-politischer und feldontologischer Perspektive als herausragender Metaphysiker immanenter Relationen zu entdecken ist.

(19) Vgl. E5p36: »Des Geistes geistige Liebe zu Gott ist genau die Liebe Gottes, mit der Gott sich selbst liebt, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er durch die unter einem Aspekt von Ewigkeit betrachtete Essenz des menschlichen Geistes ausgedrückt werden kann, d.h., des Geistes geistige Liebe zu Gott ist Teil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt.«

⇒ Literaturverzeichnis

Bartuschat, Wolfgang (1995): Spinozas Theorie des Menschen, Hamburg: Meiner.

Deleuze, Gilles (1993): Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie, München: Fink.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1996): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Platon (1989): Der Staat, übers. v. Otto Apelt, Hamburg: Meiner.

Spinoza, Baruch de (2015): Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch – deutsch, übers. v. Wolfgang Bartuschat, Hamburg: Meiner.

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

Zitationsvorschlag:

Kerkmann, Jan (2021): Rezension: Der Zusammenhang der Affektionen und die Freiheit. Kerstin Andermann untersucht die ontologische und pragmatische Dimension der körperlichen Affektfähigkeit in Spinozas Ethik. (Ethik und Gesellschaft 2/2021: Friedensethik und Geopolitik). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-2-2021-rez-1> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialetik

2/2021: Friedensethik und Geopolitik

Peter Rudolf: Ein neuer ›kalter Krieg‹? Friedensethisch relevante geopolitische Trends

Wolfgang Huber: Streit um den gerechten Frieden – Aktuelle Herausforderungen der Friedensethik

Bernhard Koch: Die kirchliche Friedensdebatte – Beobachtungen aus philosophischer Sicht

Julian Zeyher-Quattlender: Wieviel Gewaltfreiheit verträgt der Gerechte Frieden? Zur gegenwärtigen Debatte um Aufbrüche jenseits der Rechtsethik innerhalb der evangelischen Friedensethik in Deutschland

Max Weber: To Hack Back or Not? Eine friedensethische Analyse von Cyberoperationen vor dem Hintergrund des Leitbilds des Gerechten Friedens

Nicole Kunkel: Autoregulative Waffensysteme. Automatisierung als friedensethische Herausforderung – ein Werkstattbericht