

MODEUS

DIE AUSEINANDERSETZUNG ZWISCHEN DELEUZE UND SPINOZA
UND IHRE AUSWIRKUNGEN AUF *TAUSEND PLATEAUS*

DIPLOMARBEIT

zur Erlangung des
MAGISTERGRADES DER PHILOSOPHIE

an der Fakultät für
PHILOSOPHIE UND BILDUNGSWISSENSCHAFTEN

der
UNIVERSITÄT WIEN

eingereicht von

MATHIAS SCHÖNHER

Wien, Jänner 2005

MODEUS

INHALT

6	<i>Intro</i> SPINOZA NACH DELEUZE
17	<i>Linie 1</i> SUBSTANZ UND ATTRIBUT
24	<i>Linie 2</i> PARALLELISMUS UND IMMANENZ
32	<i>Konnexion A</i> MANNIGFALTIGKEIT UND RHIZOM
39	<i>Linie 3</i> IDEE UND ZEICHEN
45	<i>Linie 4</i> MODUS UND CONATUS
54	<i>Konnexion B</i> UNIVOZITÄT UND DIFFERENZ
62	<i>Konnexion C</i> KÖRPER UND AFFEKT

	<i>Linie 5</i>
69	ETHIK UND FREIHEIT

	<i>Konnexion D</i>
81	ETHOLOGIE UND WERDEN

	<i>Linie 6</i>
89	GEMEINBEGRIFF UND GLÜCKSELIGKEIT

	APPENDIX
101	SIGLEN
102	QUELLEN
106	LEBENS LAUF DES VERFASSERS

„Und eben da spielt sich alles ab.“

(TP 208)

Intro

Spinoza nach Deleuze

Gilles Deleuze gibt dem Denken Leben; er schreibt weniger über einen Philosophen als in einem oder durch einen Philosophen. Er folgt den singulären Bewegungen seines Denkens in dessen Mitte. „Dinge und Gedanken sprießen oder wachsen von der Mitte aus, und genau da muß man hingehen, da faltet es sich.“¹ „Denken heißt reisen“ (TP 668), schreiben Deleuze und Félix Guattari². Die „Art zu reisen und sich zu bewegen“, die sie selbst praktizieren und bei anderen bewundern, ist rhizomatisch: „von der Mitte ausgehend, durch die Mitte hindurch, eher gehen und kommen als aufbrechen und ankommen“ (TP 41). So stellt Pierre Macherey ganz in deleuzianischer Terminologie fest, dass Deleuze in seiner Auseinandersetzung mit Benedictus de Spinoza nicht versucht,

ein weiteres Mal über Spinoza nachzudenken, [sondern...] gewissermaßen „in“ Spinoza zu denken, indem er sich ins Innere des theoretischen Elements versetzt und die lebendige Mitte aufsucht [...]. Statt Spinoza zu „folgen“ und sorgfältig alles zu wiederholen, was er bereits gesagt hat, geht Deleuze ihm gleichsam voraus und begibt sich in die Geschichte dieses Denkens. Er macht dieses Denken bekannt, eben indem er sich hineinbegibt: denn Deleuze in Spinoza, das ist auch Spinoza in Deleuze.³

- 1 Deleuze, „Über Leibniz“ 233.
Aber „Mitte, Milieu hat nichts mit Mittel, Durchschnitt zu tun, ist weder Zentrismus noch Mäßigung oder Mäßigkeit. Es handelt sich ganz im Gegenteil um absolute Schnelligkeit. Zu solcher Geschwindigkeit ist fähig, was mittendrin wächst.“ (Deleuze / Parnet, *Dialoge*. 37)
- 2 Oft vernachlässige ich es, auf Guattari hinzuweisen. Deleuze hat im akademischen Umfeld wegen den Büchern, die er vor der Zusammenarbeit mit Guattari geschrieben hat, mehr Anerkennung erfahren. Die Aussagen von Deleuze über alles, was er Guattari verdankt und über dessen ebenso wichtigen wie differierenden Beitrag zu ihren Büchern sind zahlreich. Siehe: Zitat mit der Fußnote 42 auf Seite 14; und vergleiche besonders: Deleuze, „Brief an Kuniichi Uno.“ und „Bis zum Ende.“
- 3 Macherey, „In Spinoza denken.“ 55-56.

Laut Deleuze und Guattari folgt man den großen Philosophen nicht am besten, indem „man wiederholt, was sie gesagt haben“, sondern „indem *man macht, was sie gemacht haben*, das heißt Begriffe für Probleme erschafft, die sich notwendigerweise ändern“. So bleibt die Philosophie gegenwärtig, auch „wenn man heute Platoniker, Kartesianer oder Kantianer“ ist, sofern man denkt, „daß deren Begriffe in unseren Problemen reaktiviert werden und daß sie neue Begriffe, die erschaffen werden müssen, anregen können“. (WP 35) In diesem Sinn ist Deleuze Spinozist; ein Großteil der Begriffe von Spinoza ist dem Denken von Deleuze immanent und hat es so stark wie kaum etwas anderes angeregt.

Diesem ersten Anschein zum Trotz ist das Verhältnis von Deleuze zur Philosophiegeschichte ein schwieriges. Es hat viel Beachtung gefunden; Alain Badiou sieht das Genie von Deleuze in diesem Verhältnis zu Tage treten:

Die wunderbaren Monographien über Spinoza, Leibniz, Hume, Kant, Bergson und Nietzsche [zeichnen...] eine Geschichte, deren Singularität diejenige der eigentlichen Virtualität von Deleuze ist und die Aktualität seiner Schrift in eine Bahn eintauchen lässt, in der die gesamte Philosophie als absolutes, entzeitlichtes Gedächtnis behandelt wird. So gesehen steht der deleuze'sche Stil, der gerne mit dem Stil eines „Historikers“ verglichen wird, diagonal zu dem klassischen Gegensatz zwischen objektivistischer und interpretativer Geschichtsschreibung. In diesem Stil ist die genaueste Kenntnis der Texte und Kontexte von der Bewegung, die sie zu Deleuze hinträgt, nicht zu trennen.⁴ Denn es handelt sich weder um ein Archiv noch um eine Hermeneutik. Es geht darum, dass die großen begrifflichen Schöpfungen *wiederkehren*. Und die Singularität von Deleuze wirkt als die Macht, die diese Wiederkehr empfängt. So restituiert seine Philosophie Spinoza, Bergson und Nietzsche in ihrer exakten Ewigkeit, die immer nur diejenige ihrer Macht ist und als solche lebendig ist, wenn sie durch ein lebendiges Denken [!] aktualisiert wird.⁵

4 Das bislang umfassendste Buch über Deleuze und Spinoza ist von Gillian Howie. Jedoch ist es für mich völlig unwichtig, weil es ihr hauptsächlich darum geht, Deleuze zu denunzieren. Gerade in Bezug auf die Aussagen von Badiou sind Passagen wie die folgende unhaltbar: „The first is Duns Scotus and the second Stoic logic. [...] This creates the affect of a scholarly work, well researched, brimming with interesting ideas and new angles. However as soon as the reader scratches the surface, the richly woven tapestry simply begins to disintegrate.“ (Howie, *Deleuze and Spinoza*. 25)

5 Badiou, *Deleuze*. 138.

Deleuze streicht oft die repressive Funktion der Philosophiegeschichte heraus, ihre Rolle als Unterdrückerin, als „Schule der Einschüchterung“ und sagt, er habe zu Beginn auch für sich weder Mittel noch Wege gefunden, sich ihr zu entziehen:⁶

Aber ich habe mich auf verschiedene Art entschädigt: zunächst, indem ich Autoren liebte, die sich der rationalistischen Tradition dieser Geschichte widersetzen [...]. Aber vor allem bestand meine Art, heil da rauszukommen, glaube ich, darin, die Philosophiegeschichte als eine Art Arschfickerei zu betrachten oder, was auf dasselbe hinausläuft, unbefleckte Empfangnis. Ich stelle mir vor, einen Autor von hinten zu nehmen und ihm ein Kind zu machen, das seines, aber trotzdem monströs wäre. Daß es wirklich seins war, ist sehr wichtig, denn der Autor mußte tatsächlich all das sagen, was ich ihn sagen ließ.⁷

Deleuze beschäftigt sich also mit Autoren, die der Philosophiegeschichte angehören, sich ihr aber gleichzeitig entziehen und nicht der Linie von Descartes über Kant⁸ zu Hegel angehören. Die Auswahl von Lukrez, Hume, Spinoza, Bergson, Nietzsche ergibt sich aus jenem Bestreben von Deleuze, das er in einem Interview äußert: „Alles, was ich geschrieben habe, war vitalistisch, zumindest hoffe ich es“⁹. Denn die Gemeinsamkeit dieser Autoren wird „durch die Kritik am Negativen, die Kultur der Freude, das Hassen der Innerlichkeit, die Äußerlichkeit der Kräfte und Relationen, die Anprangerung der Macht... etc.“¹⁰ gebildet.

Die Vorgehensweise, die Co-Kreation von Deleuze und dem Autor, mit dem er sich vereint, wird von vielen Kommentatoren als freie indirekte Rede bezeichnet. Den Gebrauch dieser freien indirekten Rede hält Badiou für die Produktion einer „gewollte[n] Unentscheidbarkeit der Frage: ‘Wer spricht?’“¹¹ Dieses Ununterscheidbar-Werden ist Voraussetzung, um das Denken als gegenwärtig erlebbar zu machen und seine Dynamik von innen hervorzubringen. Denn im Werden „selbst ist weder Anfang noch Ende, sondern nur Mitte“ (WP 128). Die Gewalttätigkeit dieser Vorgehensweise und ihre subversive

6 Deleuze / Parnet, *Dialoge*. 20. Vgl. auch: 20-22.

7 Deleuze, „Brief an einen strengen Kritiker.“ 15.

8 „Mein Buch über Kant ist etwas anderes, ich mag es, ich habe es als Buch über einen Feind geschrieben, von dem ich zu zeigen versuche, wie er funktioniert, welches sein Räderwerk ist: Gerichtshof der Vernunft, rechtmäßiger Gebrauch der verschiedenen Vermögen - eine Unterwerfung, die um so scheinheiliger ist, als man uns den Titel von Gesetzgebern verleiht.“ (Deleuze, „Brief an einen strengen Kritiker.“ 15)

9 Deleuze, „Über die Philosophie.“ 209.

10 Deleuze, „Brief an einen strengen Kritiker.“ 15.

11 Badiou, *Deleuze*. 25.

Kraft sind offensichtlich,¹² aber gleichfalls ihre Produktivität: Deleuze ist pragmatisch und konstruktiv, denn für ihn hat kein „Buch *gegen* etwas, was immer dies sein mag, [...] jemals Bedeutung; es zählen allein Bücher ‘für’ etwas Neues, und solche, die es hervorzubringen wissen“¹³.

Einen Philosophen lesen, heißt „die Anzeichen seiner Singularität entziffern, also entdecken, was in seinem Denken das Problem ausmacht“¹⁴. Die Probleme der Philosophie haben immer etwas mit Begriffen zu tun: „Die Kraft einer Philosophie mißt sich an den Begriffen, die sie erschafft oder deren Sinn sie erneuert, und die den Dingen und den Handlungen einen neuen Zuschnitt verpassen.“ (S 285) Das Problem, das Deleuze mit Spinoza verbindet, kreist um den Begriff des Ausdrucks, worauf schon der Titel seines großen Spinoza-Buches aus dem Jahr 1968, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* (S), verweist. Der Begriff Ausdruck führt ihn in die Mitte des spinozistischen Denkens, obwohl dieser Begriff als Substantiv bei Spinoza gar nicht vorkommt. „Die Idee des Ausdrucks ist bei Spinoza nämlich nie der Gegenstand einer Definition oder eines Beweises“ (S 22). Denn der Ausdruck ist zwar „Mitte, Zentrum und Element“, aber nicht

ein einziger Begriff, der einen bestimmten Inhalt repräsentieren würde, sondern eher eine dynamische Bewegung der Verbegrifflichung, die man in allen Begriffen wieder finden kann: Der Ausdruck ist das, was Spinoza denkt, Spinoza zum Denken veranlaßt und auch uns selbst in Spinoza denken läßt.¹⁵

Über Spinoza zu sagen, er entziehe sich der Philosophiegeschichte, mag vorerst unverständlich anmuten und Deleuze sagt selber, dass es, was „nun Spinoza anbelangt, [...] ein leichtes [ist], ihm den bedeutendsten Platz in der Galerie des Cartesia-

12 Slavoj Žižek beschreibt in seinem feindschaftlichen Buch über Deleuze dessen Methode im Vergleich zu der von Jacques Derrida: “But, while Derrida proceeds in the mode of critical deconstruction, of undermining the interpreted text or author, Deleuze, in his buggery, imputes to the interpreted philosopher his own innermost position and endeavors to extract it from him. So, while Derrida engages in a ‘hermeneutics of suspicion’, Deleuze practices an excessive benevolence toward the interpreted philosopher. At the immediate material level, Derrida has to resort to quotation marks all the time, signalling that the employed concept is not really his, whereas Deleuze endorses everything, directly speaking through the interpreted author in an indirect free speech *without* quotation marks. And, of course, it is easy to demonstrate that Deleuze’s ‘benevolence’ is much more violent and subversive than the Derridean reading: his buggery produces true monsters.” (Žižek, *Organs without bodies*. 47)

13 Deleuze, „Woran erkennt man den Strukturalismus?“ 281.

14 Macherey, „In Spinoza denken.“ 57.

nismus zuzusprechen“. Aber Spinoza drängt „an allen Ecken und Enden aus diesem Platz hinaus. Kein lebender Toter, der mit ebenso viel Kraft seinen Grabdeckel hochheben und ähnlich entschieden sagen würde: Ich bin keiner von euch.“ Und gerade über Spinoza hat Deleuze am gründlichsten „gemäß den Normen der Philosophiegeschichte“ gearbeitet, trotzdem „war er es auch“, so Deleuze, „der mich am nachdrücklichsten einem Luftzug aussetzte, der einem in den Rücken bläst, wenn man ihn liest. Er läßt einen auf einem Hexenbesen reiten - Spinoza ist bislang nicht einmal ansatzweise begriffen worden, nicht von den anderen und nicht von mir.“¹⁶

Wer ist also gemeint, wenn in *Was ist Philosophie?* (WP) von Deleuze und Guattari zu lesen ist: „Spinoza - das ist der Tausel der Immanenz, dem so viele Philosophen vergeblich zu entkommen suchen.“ (WP 57) Zu allererst Deleuze selbst. Denn die Immanenz bestimmt seinen Bezug zur Philosophie und Philosophiegeschichte überhaupt. „Die Immanenz impliziert für sich eine reine Ontologie“ (§ 155). „Die Philosophie fällt mit der Ontologie zusammen, die Ontologie aber mit der Univozität des Seins“¹⁷. Nur die Philosophie Spinozas hat sich als Ontologie realisiert.¹⁸ „Darum ist er auch der Erste unter den Philosophen. Vielleicht der einzige, der keinerlei Kompromiß mit der Transzendenz geschlossen, ihr überall nachgestellt hat. [...] Er hat in der Immanenz die alleinige Freiheit gefunden. Er hat die Philosophie vollendet“.¹⁹ (WP 57)

Badiou insistiert auf der Problemstellung einer „Metaphysik des Einen“ in Deleuze, die weit grundlegender sei, wie die „Befreiung des Vielen“.²⁰ Diese Ansicht teile

15 Macherey, „In Spinoza denken.“ 58.

16 Alle Zitate dieses Absatzes stammen aus: Deleuze / Parnet *Dialoge*. 22-23.

17 Deleuze, *Logik des Sinns*. 223.

18 „I see only one case where a philosophy has realized itself as ontology, and that's Spinoza“. (Deleuze, „Cours Vincennes.“ 24. März 1981, English version)

19 „Vielleicht ist dies die höchste Geste der Philosophie: nicht so sehr DIE Immanenzebene denken, sondern zeigen, daß sie da ist, ungedacht in jeder Ebene. Sie auf jene Weise denken, als das Außen und Innen des Denkens, das nicht-äußere Außen oder nicht-innere Innen. Was nicht gedacht werden kann und doch gedacht werden muß, wurde ein einziges Mal gedacht, wie Christus ein einziges Mal Fleisch geworden ist, um für dieses Mal die Möglichkeit des Unmöglichen aufzuzeigen. Daher ist Spinoza auch der Christus der Philosophen, und die größten Philosophen sind allenfalls Apostel, die diesem Mysterium näher oder ferner stehen. Spinoza, das unendliche Philosoph-Werden. Er hat die 'beste', das heißt reinste Immanenzebene gezeigt, errichtet, gedacht, diejenige, die sich nicht dem Transzendenten preisgibt und nichts vom Transzendenten zurückgibt, diejenige, die am wenigsten Illusionen, schlechte Gefühle und irrige Wahrnehmungen erregt...“ (WP 69)

20 Badiou, *Deleuze*. 20.

ich nicht. Aber in beiden Fällen ist Spinoza der wichtigste Referenzpunkt für Deleuze.²¹ Aus der Sicht von Badiou nicht zuletzt deshalb, weil er den Hauptgrund der Wichtigkeit von Deleuze²² in dessen Hinwendung zum Sein sieht, denn er diagnostiziert, „dass die Philosophie unserer Zeit von der Rückkehr der Frage nach dem Sein gezeichnet sein wird“, viel deutlicher als von der Sprachphilosophie: „Letztendlich wird das 20. Jahrhundert ein ontologisches gewesen sein.“²³

Spinoza „ist der absolute Philosoph“, er ist der „reinste Philosoph“, denn „die *Ethik* ist das große Buch des Begriffs“.²⁴ Aber was „den einzigartigen Charakter Spinozas“ ausmacht, ist, „daß er, Philosoph der Philosophen [...], den Philosophen lehrt, kein Philosoph zu werden“. (*SP* 168) Weil nämlich die Philosophie nicht nur ein philosophisches Verständnis durch Begriffe oder neue „Denkweisen“ braucht, sondern auch ein nicht-philosophisches Verständnis durch Affekte oder neue „Empfindungsweisen“ und durch Perzepte oder neue „Seh- und Hörweisen“.²⁵ Und die *Ethik* ist auch das Buch des Affekts und des Perzepts, weshalb Spinoza genauso der Philosoph ist, „der sich wirklich an jedermann richtet: Jeder kann die *Ethik* lesen, wenn er sich nur von diesem Wind, diesem Feuer mitreißen läßt.“²⁶ Er wendet sich „am stärksten an Nicht-Philosophen“²⁷. Aber es ist nicht so, „daß man Spinozist wäre, ohne es zu wissen [...], es] ist, als ob man sich als Spinozist entdeckte, man kommt mitten in Spinoza an, wird angezogen, ins System oder in die Komposition hineingerissen“ (*SP* 167).

Ist es dann überhaupt möglich, Spinoza nicht zu lieben? Diese Frage stellt Slavoj Žižek, da Deleuze mit seiner Bewunderung keineswegs allein dastehe. Es gehöre heute zu den ungeschriebenen Gesetzen der akademischen Welt von Frankreich bis

21 Die zentrale Rolle von Spinoza innerhalb der ganzen Philosophie des Deleuze bestätigen auch seine Gegner. Žižek schreibt: „Perhaps, a return to the philosopher who is Deleuze's unsurpassable point of reference will help us to unravel this ambiguity in Deleuze's ontological edifice: Spinoza.“ (Žižek, *Organs without bodies*. 33)

22 Auch Žižek bestätigt die Wichtigkeit von Deleuze: „So, why Deleuze? In the past decade, Deleuze emerged as the central reference of contemporary philosophy“. (Žižek, *Organs without bodies*. xi)

23 Badiou, *Deleuze*. 20.

24 Deleuze, „Über die Philosophie.“ 203.

25 Deleuze, „Brief an Réda Bensmaïa über Spinoza.“ 237.

26 Deleuze, „Über die Philosophie.“ 203.

27 Deleuze, „Brief an Réda Bensmaïa über Spinoza.“ 239.

Amerika, Spinoza zu lieben.²⁸ Deleuze hat aber die Beschäftigung mit Spinoza stark forciert, wenngleich es in Frankreich schon seit dem Ende des 19. Jahrhunderts eine Tradition der Beschäftigung mit rationalistischen Philosophen gegeben hat.²⁹ Diese Tradition fehlt im deutschsprachigen Raum, weshalb ihn Žižek auch nicht mit einbezieht. Ich sehe darin auch einen Grund dafür, warum die Deleuze-Interpreten hierzulande nicht so starkes Gewicht auf den Stellenwert Spinozas innerhalb der Philosophie von Deleuze legen.³⁰ Dem arbeite ich ein wenig entgegen, indem ich der expliziten Auseinandersetzung von Deleuze mit Spinoza folge und ihrer fundamentalen Auswirkung auf *Tausend Plateaus*, das Deleuze und Guattari gemeinsam geschrieben haben und 1980 erschienen ist, nachgehe. Dabei wird die Unumgänglichkeit Spinozas für jede Deleuze-Lektüre offenkundig und vielleicht entsteht auch eine Vorkenntnis, wieso Spinoza durch Deleuze und in dessen Nachfolge so eine immense Produktivität erreicht hat. Ich denke beispielsweise an Michael Hardts und Antonio Negris *Empire* und *Multitude*, denen ein wichtiges Buch von Negri über Spinoza vorausgegangen ist, von dem er sagt, dass es „ohne die [Arbeit] von Deleuze unmöglich“³¹ gewesen wäre.³²

Ein genaues Studium der Spinoza-Monographien drängt sich, wenn man später entstandene Bücher wie *Tausend Plateaus* untersucht, auch deshalb auf, weil man Deleuze nur gerecht werden kann, wenn man die Evolution seines Denkens verfolgt. Unter Evolution darf aber kein linearer Fortschritt, sondern muss ein theoretischer Prozess der Ansammlung verstanden werden. Hardt macht daraus ein methodologisches Prinzip seiner

28 “Deleuze is far from alone in his unconditional admiration for Spinoza. One of the unwritten rules of today’s academia, from France to America, is the injunction to love Spinoza. Everyone loves him [...]. Is it, then, possible at all *not* to love Spinoza?” (Žižek, *Organs without bodies*. 33)

29 Vergleiche: Schneider, „Theater in den Innenräumen des Denkens.“ 111.

30 Schon die Tatsache, dass ich zum Thema Deleuze und Spinoza fast nur Quellen aus Frankreich und dem englischsprachigen Raum heranziehen kann, deutet auf eine unterschiedliche Gewichtung von Spinoza innerhalb des deleuzianischen Denkens hin.

31 Negri, *Die wilde Anomalie*. 276, Anmerkung 3 zu Seite 238.

32 „Deleuze [hat uns] bei Spinoza einen großen und strahlenden Horizont von Philosophie eröffnet, in dem der Materialismus als Raum für die Vielfalt und die konkrete Befreiung des Wunsches als konstruktivem Vermögen wiedergewonnen ist“. (Negri, *Die wilde Anomalie*. 12)
Dazu kommt noch, daß Hardt und Negri anmerken, ihnen habe beim Schreiben von *Empire Tausend Plateaus* als Modell gedient; vergleiche: Hardt / Negri, *Empire*. 421, Anmerkung 4 zu Seite 14. Das rührt daher, dass Negri *Tausend Plateaus* „als die erste Philosophie der Postmoderne“ ansieht. (Negri, „*Tausend Plateaus* des neuen historischen Materialismus.“ 64)

Deleuze-Interpretation.³³ Denn in den frühen Schriften, so Hardt, entdeckt Deleuze das technische Vokabular und das Fundament der Begriffe seiner späteren Arbeiten, die obskur oder gar unhaltbar erscheinen können, wenn man sie nicht im Kontext der frühen Arbeiten platziert.³⁴ Gerade Spinoza erfährt entscheidende Veränderungen im Laufe der deleuzianischen Evolution. Diese Veränderungen resultieren aus der Transformation der Probleme von Deleuze, sind aber schon in den frühen Schriften angelegt.³⁵

Die Probleme von Deleuze, ihre vielfache Überschneidung und kontinuierliche Variation, sind nirgends so komplex versammelt wie in *Tausend Plateaus*. Dieses Buch bietet deshalb einen solchen Reichtum an Begriffen, dass die Singularität jedes einzelnen fast verblasst. Darum betrachte ich einige Begriffe genauer und das Umfeld, in dem sie ihre Produktivität entfalten; vorwiegend jene Begriffe, die den Spinozismus dieses Buches begründen, und diejenigen, die Deleuze derart mit Spinoza verknüpft, dass dieser in ein Anders-Werden hineingerissen wird: So zieht Deleuze die Unterscheidung zwischen einer qualitativen und einer quantitativen Mannigfaltigkeit von Bergson für seine Spinoza-Lektüre heran und eröffnet dadurch einen Zugang, der sich völlig von dem dialektischen Zugang Hegels abgrenzt. Dieselbe Unterscheidung verwenden Deleuze und Guattari für ihre Theorie der Gefüge in *Tausend Plateaus*, woraus der Begriff des Rhizoms hervorgeht.³⁶ Sie beziehen sich hingegen direkt auf Spinozas Attribute, wenn sie die Begriffe „organloser Körper“, „Konsistenzebene“ und „Materiestrom“ entwickeln.³⁷ Auf der Konsistenzebene werden Körper durch Geschwindigkeiten und Affekte definiert, so dass der Begriff „Körper“ so heterogene Elemente umfasst wie Spinozas Modus. Dafür werden Körper aber

33 Gilles Deleuze (GD) ist eine der besten Einführungen in das Denken von Deleuze, weshalb sie sich zu Recht als Standardwerk etabliert hat. Hardt zeigt, dass Deleuze Philosophie als Ontologie begreift, aber nichts mit der idealistischen Tradition zu tun hat. Sogar Howie beruft sich mehrfach auf Hardt, obwohl sie wie Žižek versucht, Deleuze als Hegelianer zu entlarven.

34 The “final methodological principle [is]: *Read Deleuze’s thought as an evolution*. [...] In these [early writings...] Deleuze develops a technical vocabulary and conceptual foundation that serve him through the entire trajectory of his career. The positions of the later works can appear obscure, even untenable, when we do not place them in the context of these early investigations. Indeed, some of the most spectacular innovations in what one might call his mature work [...] are in large part reworkings of the cluster of problems developed in this formative period of intense and independent research.” (GD xx)

35 Siehe: Konnexion B.

36 Siehe besonders: Konnexion A.

37 Siehe: Konnexion B.

gemäß der Art ihrer Individuation unterschieden. Deleuze und Guattari entdecken eine Individuationsweise, die den Dingen und Personen vorausgeht und an die sie sich anlehnen, wenn sie in *Was ist Philosophie?* ihre Konzeption der Kunst darlegen, die auf der spinozistischen Differenz zwischen Affekt und Affektion beruht.³⁸ Diese Differenz ermöglicht es, die Kunst aus der Domäne der Repräsentation zu befreien, gegen die sich Deleuze und Guattari in jedem Bereich wenden. Sie konstruieren zum Beispiel ein rhizomatisches Bild des Denkens und definieren die Schizoanalyse als jene Herangehensweise an die Dinge, die besonders ihre Fähigkeit zur Metamorphose untersucht. Und sie bezeichnen Spinozas *Ethik* als „Ethologie“, weil Spinozas Affekte in Gefügen zirkulieren und dort ein Werden bewirken, das nichts mit Imitation zu tun hat, sondern mit realen Veränderungen von Kräften.³⁹

Deleuze sagt über *Tausend Plateaus*, es sei sein bestes Buch,⁴⁰ und er sagt über *Tausend Plateaus* das Gleiche wie über Spinozas *Ethik*: „Es ist ein Begriffs-Buch.“⁴¹ Dass diese Aussagen zusammenhängen, ergibt sich aus der Funktion der Philosophie, die *Tausend Plateaus* besser erfüllt als jedes andere seiner Bücher:

Die Philosophie hat eine Funktion, die vollkommen aktuell bleibt: Begriffe schaffen, Begriffsschöpfung. [...]

Einzige Bedingung ist, daß diese Begriffe eine Notwendigkeit haben, aber auch eine Fremdheit, und sie haben beide in dem Maße, wie sie eine Antwort auf wirkliche Probleme darstellen. [...]

Eine Philosophie - Félix Guattari und ich haben versucht, so etwas zu machen, im *Anti-Ödipus* und in *Tausend Plateaus*, vor allem in *Tausend Plateaus*, die ein dickes Buch ergeben und viele Begriffe vorschlagen. [...] Eine Philosophie bedeutete daher für mich so etwas wie eine zweite Periode, die ohne Félix nie angefangen oder zu etwas geführt hätte.⁴²

Tausend Plateaus ist somit ein philosophisches Buch. Selbst wenn es als solches oft nicht anerkannt wird, versuche ich diesem Anspruch gerecht zu werden und stelle es in Bezug zur philosophischen Tradition, aus der Deleuze, gerade mit Spinoza, auch die affir-

38 Siehe: Konnexion C.

39 Siehe: Konnexion D.

40 Das schreibt Paul Patton mit Bezug auf ein Interview, das mir nicht zugänglich ist: „In an interview published shortly after his death, Deleuze commented that *A Thousand Plateaus* was the best book he had written, alone or with Guattari.“ Patton fügt selbst unmittelbar an: „It remains a book whose time has not yet come, its conceptual riches largely unexploited.“ (Patton, „Introduction.“ 2)

41 Deleuze, „Gespräch über *Tausend Plateaus*.“ 41.

42 Deleuze, „Über die Philosophie.“ 198-199.

mativen Elemente zu ihrer eigenen Kritik bezieht.⁴³ Badiou's Buch zeichnet ein eigenwilliges Bild von Deleuze, weil er den wichtigen Stellenwert von *Tausend Plateaus* missachtet und fast nur Bücher heranzieht, die sich als philosophische Bücher im akademischen Diskurs sicher positioniert haben, wie *Differenz und Wiederholung* und *Logik des Sinns*. Und nur deshalb beharrt er auf der Überordnung des Einen über das Viele, was sich im Hinblick auf *Tausend Plateaus* nicht aufrechterhalten lässt. Deleuze sagt selbst, dass man „das ganze Werk nehmen [muss], ihm folgen und es nicht beurteilen, die Verzweigungen, das Auf-der-Stelle-Treten, das Vorwärtskommen, die Durchbrüche erfassen, es akzeptieren, es ganz und gar annehmen. Sonst versteht man nichts.“⁴⁴

Vieles, das ich über *Tausend Plateaus*, den zweiten Teil von *Kapitalismus und Schizophrenie*, schreibe, gilt auch für den ersten Teil, für *Anti-Ödipus*. Und innerhalb der Spinoza-Auseinandersetzung von Deleuze spielt *Anti-Ödipus* eine genauso wichtige Rolle: „Der *Anti-Ödipus* war die Eindeutigkeit des Realen, eine Art Spinozismus des Unbewußten.“⁴⁵ Aber diese beiden Bücher zu bearbeiten wäre zuviel gewesen, da ich schon bei *Tausend Plateaus* einige Problemstellungen weggelassen habe, die unter mein Thema fallen, notgedrungen diejenigen, welche auf die Berücksichtigung von *Anti-Ödipus* am wenigsten verzichten können. Das betrifft besonders den Begriff des Begehrens, der ganz von Spinoza übernommen ist und Deleuze und Guattari zu den heftigsten Kritikern der Psychoanalyse überhaupt macht.⁴⁶ Diese beiden Bücher sind allerdings zu unterschiedlich, als dass nicht entschuldigt werden könnte, nur eines zu behandeln; sie liegen im Ton, im Inhalt und in der Komposition weit auseinander.⁴⁷

Es liegt schon im Ansatz meiner Arbeit begründet, dass sie nicht mit einem Resümee oder einer Konklusion endet. Nicht, weil sie sich fortsetzen ließe, sondern weil alles, über das ich schreibe, nicht erst bewiesen werden muss. Und zudem, wenn ich es

43 Ein weiteres methodologisches Prinzip der Deleuze-Interpretation von Hardt ist: „*Read Deleuze philosophically*.“ (GD xix)

44 Deleuze, „Die Dinge aufbrechen, die Worte aufbrechen.“ 124.

45 Deleuze, „Über die Philosophie.“ 211.

46 Siehe: Fußnote 8 auf Seite 85. Über weitere Problemstellungen, die unter mein Thema fallen, aber nicht von mir behandelt werden, siehe: Fußnote 11 auf Seite 61.

47 „Two nouns, two books, two authors: *Capitalism and Schizophrenia* is the shared subtitle of Gilles Deleuze and Félix Guattari's *Anti-Oedipus* (1972) and *A Thousand Plateaus* (1980). The volumes differ so markedly in tone, content, and composition that they seem a prime illustration of their subtitle's second noun.“ (UG 1)

anstrebe, die Probleme in ihrer Komplexität und die Begriffe mit ihren Verknüpfungen zu erfassen, würde ich nicht dem allem entgegenarbeiten, versuchte ich am Schluss, alles auf den Punkt zu bringen? So stelle ich die Frage, die auch mich beschäftigt, schon als Nachwort voran: „Werden wir jemals reif genug sein für einen spinozistischen Gedanken?“ (*WP* 57)

Linie 1

Substanz und Attribut

Der erste der fünf Teile der *Ethik* (*E*) stellt sich das Problem: „Welchen Typ von Unterscheidung kann man in das Unendliche, in die Natur Gottes hineintragen?“¹ (*S* 30) Gott wird von Spinoza als „das absolut unendliche Seiende [definiert], d. h. die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von denen ein jedes ewiges und unendliches Wesen ausdrückt“ (*E* I def6). Dass es sich bei dieser Definition Gottes um eine Realdefinition handelt, wird in drei Schritten bewiesen. Zu diesem ersten, viel umstrittenen Abschnitt, der mit Gott beginnt, findet Deleuze einen Zugang, der mit den Unterscheidungen im Absoluten jeder idealistischen Interpretation den Boden entzieht. Hegel hat Spinozas Substanz als unbestimmt bezeichnet; alle Bestimmungen seien im Absoluten aufgelöst. (Vgl. *GD* 66-71)

Der erste Schritt besteht darin zu zeigen, dass es nicht mehrere Substanzen für ein Attribut geben kann. Eine Substanz ist definiert als das, „was in sich ist und durch sich begriffen wird“ (*E* I def3). Durch Hinzufügen von „durch sich begriffen wird“ ist eine Mehrzahl von Substanzen für ein Attribut unmöglich, sonst könnte eine Substanz durch eine andere verstanden werden (vgl. *SP* 123). Deshalb zeigt Spinoza: Substanzen desselben Attributs sind nur numerisch verschieden. Aber eine numerische Unterscheidung ist nie real oder substantiell, sie ist eine Teilung und kann nicht ins Unendliche gebracht werden, weil sie eine äußere Ursache erfordert. Eine Substanz einer äußeren Ursache zu

1 Mit Bezug auf Michel Serres schreibt Deleuze, dass es der klassischen Philosophie (Pascal, Spinoza, Leibniz,...) immer darum geht, das Unendliche zu denken und eine Ordnung durch verschiedene Beschränkungen hineinzubringen. Dieses Denken ist „darum besorgt, den Platz des Endlichen im Unendlichen zu fixieren“. (Deleuze, *Foucault*. 177. Vgl. auch: 176-179)

unterwerfen ist widersinnig, denn dann wäre die Substanz hervorgebracht; die „Substanz kann [jedoch] von etwas anderem nicht hervorgebracht werden [...]; sie ist daher [...] Ursache ihrer selbst“ (*E I p7*). Die numerische Unterscheidung lässt sich somit nicht auf Substanzen anwenden; eine Substanz kann „keine äußere Ursache haben, sie kann nicht durch eine andere Substanz hervorgebracht oder beschränkt werden, weil beide dasselbe Attribut oder dieselbe Natur habe [!] müßten“ (*S 33*). Es gibt daher nicht zwei oder mehrere Substanzen desselben Attributs und in der Substanz keine numerische Unterscheidung. So kann der Terminus „mehrere“ nicht adäquat für Substanzen verwendet werden, ihre Mannigfaltigkeit ist eine qualitative Vielheit, die auf einer real-formalen Unterscheidung beruht (vgl. *SP 123*). Die „Substanz ist notwendig unendlich“ (*E I p8*), ist nicht durch sich beschränkt oder durch etwas anderes (vgl. *S 63-64*).

Der zweite Schritt besteht darin zu zeigen, dass, nachdem die numerische Unterscheidung nie real, umgekehrt die reale Unterscheidung nie numerisch ist und es somit für alle Attribute nur eine Substanz geben kann. Denn ein Attribut ist definiert als „das an der Substanz, was der Verstand als zu ihrem Wesen gehörig erkennt“ (*E I def4*). Dadurch sind Attribute für Spinoza real verschieden, weil somit jedes „Attribut einer Substanz [...] durch sich begriffen werden“ (*E I p10*) muss. Oder wie sich Spinoza anders ausdrückt:

Denn das gehört zur Natur der Substanz, daß jedes ihrer Attribute durch sich begriffen wird, da ja alle Attribute, die sie hat, immer zugleich in ihr gewesen sind, und eines vom anderen nicht hervorgebracht werden konnte; jedes einzelne drückt vielmehr die Realität oder das Sein der Substanz aus. (*E I p10 sch*)

Die Attribute sind also real oder formal verschieden, und weil die reale Unterscheidung nicht numerisch ist, gibt es nur eine Substanz für alle Attribute. Folglich muss „alle Attribute“ heißen: unendlich viele; da die numerische Unterscheidung sonst doch im Absoluten präsent wäre (vgl. *S 35-36*). Wir kennen aber nur zwei der Attribute, das Denken und die Ausdehnung.²

Deleuze schreibt: „Daß die reale Unterscheidung keine numerische ist und keine sein kann, scheint uns eines der wichtigsten Anliegen der *Ethik*.“ (*S 38*) Sie ist eine qualitative oder formale Unterscheidung, die alle Teilung ausschließt und so „die Dif-

2 Welche Wege Spinoza anführt, auf denen man herausfindet, was ein Attribut ist, vergleiche: *S 42-43* oder *E II p1 u. dem und sch und E II p2*.

ferenz im Sein auszudrücken“ (S 38) vermag. Die Substanz ist different in sich selbst.³ Im Gegensatz dazu müsste man, wenn „man die Substanz den Attributen entsprechend teilte, [...] sie als Gattung behandeln, und die Attribute als spezifische Differenzen“ (S 36).

Im dritten Schritt wird die Existenz Gottes bewiesen; Spinoza macht das gleich auf vierfache Weise. Jeder dieser Beweise ist unterschiedlich wichtig, einen davon, der über das Vermögen zu existieren geführt wird, behandle ich erst weiter unten. Der entscheidende Gedankengang des Beweises, der sich aus den vorhergehenden Schritten ergibt und zu Gott als „das absolut unendliche Seiende, d. h. die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht“ (E I def6), führt, beruht darauf, dass das absolut Unendliche notwendig existiert, weil es sonst keine Substanz wäre und die unendlichen Attribute nicht als Eigenschaft haben könnte. Dazu muss aber „bewiesen werden, daß es zur Natur einer notwendigerweise existierenden Substanz gehört, aus unendlich vielen Attributen zu bestehen“ (S 67). Das hat Spinoza in den ersten beiden Schritten schon geleistet: Im ersten Schritt, dass jede Substanz notwendigerweise unendlich ist, weil es in der Substanz eines Attributs keine numerische Unterscheidung gibt. Im zweiten, dass die unendlichen Attribute eine absolut unendliche Substanz zusammensetzen, weil die reale Unterscheidung nicht numerisch ist. Das heißt: Die reale Unterscheidung zwischen den Attributen schließt jede Teilung der Substanz aus, da die Attribute nicht durch einen Gegensatz definiert, sondern nur auf die selbe und unteilbare Substanz bezogen werden können. So stellt sich der Anfang der *Ethik* als genetisch heraus. (Vgl. S 68-69 und 71-72)

Es gibt nur eine Substanz für alle Attribute. Weil, je mehr Realität etwas besitzt, ihm umso mehr Attribute zukommen, hat Gott unendlich viele (vgl. E I p9 und p10 sch). Die Attribute unterscheiden sich real, das heißt formal oder qualitativ, jedes wird nur durch sich begriffen. Ein Attribut drückt „ein bestimmtes ewiges und unendliches Wesen“ (E I p10 sch) aus, eine unbeschränkte Qualität, die substantiell ist (vgl. S 42). Das „expressive Attribut bezieht die Wesenheit auf die Substanz“ und alle „Wesenheiten, die in den Attributen unterschieden sind, machen in der Substanz, auf die die Attribute sie beziehen, nur eine aus“ (SP 69). Da zur Natur Gottes die Existenz gehört, ist er ewig und die

3 Vergleiche dazu: “The first task of the real distinction, then, is to define being as singular, to recognize its difference without reference to, or dependence on, any other

Attribute, sein Wesen ausdrückend, sind es auch. So stellen die Attribute das ewige Wesen Gottes und seine Existenz dar und darum sind die „Existenz Gottes und sein Wesen [...] ein und dasselbe“ (E I p20). Aufgrund der realen Unterscheidung der Attribute, die jeweils von unendlicher Natur sind, kann jedes Attribut nur „in sich selbst und durch ihre unabhängige positive Wesenheit“ (SP 118) definiert, nicht aber negativ über einen Gegensatz bestimmt werden. Und sie bejahen die Existenz einer einzigen und gleichen Substanz, deren Wesen sie ausdrücken. Wie Deleuze zusammenfasst, unterscheiden sich die Attribute formal und dieser Unterscheidung entspricht keine Teilung im Sein. „Jedes Attribut attribuiert sein Wesen an die Substanz als an *etwas anderes*“ und dieses andere, die Substanz, ist für alle dasselbe,

mehr noch: es ist *dasselbe wie* alle Attribute. [...] Alle formalen Wesen bilden das Wesen einer absoluten Substanz. [...] So besitzen die Attribute selbst die Identität im Sein zugleich mit der Unterscheidung in der Formalität; ontologisch eins, formal verschieden, das ist der Status der Attribute. (S 60)

Durch die formale Unterscheidung der Attribute wird so die Univozität des Seins erreicht, die absolute ontologische Gleichheit (vgl. GD 65-66).

Deleuze gibt den Attributen eine so aktive Rolle wie möglich; das Attribut, schreibt er, sei ein „Attributeur“ (S 42), das ein Wesen ausdrückt und auf die Substanz bezieht. Die ausgedrückten Wesen, die nicht außerhalb der Attribute existieren, sind unbeschränkte Qualitäten, sie qualifizieren die Substanz. Es gibt also den Ausdruck betreffend: die Substanz, die sich ausdrückt, das Attribut als ihren Ausdruck und das Wesen der Substanz als das Ausgedrückte, das aber nicht außerhalb des Ausdrucks existiert (vgl. S 40-41). Und „weil das Wesen der Substanz notwendigerweise die Existenz einschließt, kommt es jedem Attribut zu, mit dem Wesen Gottes dessen ewige Existenz auszudrücken“ (S 17).

Auch die Attribute drücken sich aus, und zwar in den Modi, und jeder Modus drückt eine Modifikation aus, er drückt das Wesen Gottes auf eine bestimmte und gewisse Weise aus (vgl. S 18). Ein Modus ist definiert als „die Affektionen der Substanz oder das, was in einem anderen ist, durch das es auch begriffen wird“ (E I def5). Da es aber außer Gott keine Substanz gibt, denn es gibt nichts außer Gott und den Modi, können die Modi „nur in der göttlichen Natur sein und nur durch sie begriffen werden“ (E I p15

thing. [...] The singular is remarkable because it is different in itself.“ (GD 63)

dem). Eine Modifikation ist somit eine Affektion der Substanz und muss ontologisch verstanden werden. Diese drückt sich in jedem Attribut als Modus aus, was formal zu verstehen ist. „Weil diese Attribute eine einzige und selbe Substanz konstituieren, bilden diese nach Attributen verschiedenen Modi eine einzige und selbe Modifikation.“ (S 98) Eine Modifikation existiert indessen nicht außerhalb der Modi, die die Modifikation in den verschiedenen Attributen ausdrücken. Die Attribute sind die Wesen der Substanz, nicht aber der Modi, denn die Attribute setzen nicht die Wesen gleich, sie enthalten jedoch die Wesen der Modi formal. Attribute sind also gemeinsame Formen für Gott und die Modi, obwohl diese beiden in Existenz und Wesen verschieden sind; und die Modi können nur in diesen Formen begriffen werden (vgl. S 43-44). In den Worten von Deleuze:

Die Attribute sind die Ausdrücke Gottes; diese Ausdrücke Gottes sind univok, sie konstituieren die Natur Gottes selbst als *natura naturans*, sie sind eingeschlossen in der Natur der Dinge oder der *natura naturata*, welche sie ihrerseits in gewisser Weise zurück-ausdrückt. (S 45)

Das heißt auch, dass das Göttliche immer ganz ausgedrückt ist, es kann nichts zurückbehalten. Deleuze streicht oft den wichtigen Aspekt des Ausdrucks hervor, dadurch im Gegensatz zur Analogie, zur Eminenz und zur Äquivokation zu stehen, weil die Attribute, ob sie von der Substanz oder den Modi ausgesagt werden, ihre Natur nicht ändern (vgl. S 45). So ist die Bedeutung von „formal“ im Gegensatz zu „analog“ oder „eminent“ zu verstehen: Die Substanz enthält die Attribute niemals eminent, wie auch die Attribute nie die Wesen der Modi. „Die Attribute werden von der Substanz formal bejaht. [...] Die Attribute sind Bejahung. Aber die Bejahung ist in ihrem Wesen immer formal, wirklich, univok – und in diesem Sinne ausdrückend.“ (S 55) Bejahung, Affirmation ist das Prinzip, das auf der Expressivität des Seins fußt, auf der Univozität: Das Sein ist immer und überall durch eine Stimme ausgedrückt. Der Ausdruck braucht immer das Attribut und begründet die Formgleichheit, wodurch Gott immanent in der Welt der Modi ist. Gott ist gänzlich ausgedrückt und die Modi partizipieren durch die gemeinsamen Formen der Attribute ganz an der göttlichen Natur. (Vgl. GD 65-66 und siehe: Konnexion B)

Zur göttlichen Natur gehört es, dass sie notwendigerweise existiert. Spinoza führt vier Beweise an. Den wichtigsten für den weiteren Verlauf der Argumentation in der *Ethik* stellt ein Beweis *a posteriori* dar, weil er über den Begriff des Vermögens, der

gerade für den deleuzianischen Zugang zu Spinoza von ausgesprochener Wichtigkeit ist, geführt wird. Zum Wesen der Substanz gehört die Existenz. „[E]xistieren können [ist...] ein Vermögen“ (E I p11 dem3) und so ist das Vermögen mit dem Wesen selbst identisch, denn das Wesen Gottes und seine Existenz sind ein und dasselbe (vgl. S 80-82). Wir oder ein endliches Seiendes existieren aufgrund einer äußeren Ursache und das absolut unendliche Seiende muss demnach notwendig existieren, weil es sonst weniger Vermögen hätte wie wir. Es kann aber nicht von einer äußeren Ursache zur Existenz bestimmt werden, es ist Ursache seiner selbst, „das, dessen Wesen die Existenz einschließt“ (E I def1). Dieser Beweis wird dann von Spinoza in einen Beweis *a priori* umformuliert (vgl. E I p11 sch); auch dieser führt dahin, dass Gott auf jeden Fall ein absolut unendliches Vermögen zu existieren und tätig zu sein zukommt. Aber Gott hat auch ein absolut unendliches Vermögen zu denken.

Jedes Vermögen bringt im Spinozismus „ein Affiziertseinkönnen mit sich, das ihm entspricht und von ihm nicht getrennt werden kann“ (S 84). Die Substanz, allvermögend, ist zu unendlich vielen Affektionen fähig, von denen sie die aktive Ursache ist. Die Affektionen der Substanz sind die Modi, sie partizipieren an der Natur Gottes. „Die Partizipation ist bei Spinoza immer als Partizipation der Vermögen gedacht. Niemals aber hebt die Partizipation der Vermögen die Unterscheidung der Wesen auf.“ (S 83) Die Attribute sind Formen, die das Wesen Gottes konstituieren und das der Modi enthalten, und das Vermögen Gottes teilt sich in jedem Attribut gemäß dem darin enthaltenen Wesen mit. Die Modi der Attribute sind Teile des unendlichen Vermögens Gottes, ihnen kommt entsprechend ihrem Wesen ein Teil davon als eigenes zu. Und so entspricht auch dem Vermögen zu existieren und tätig zu sein des Modus ein Affiziertseinkönnen oder eine Macht, affiziert zu werden, die notwendig immer erfüllt ist, das heißt konstant verwirklicht. Denn es gibt keine Macht und „kein Vermögen, das nicht wirklich ist“, aber entweder durch Affektionen verwirklicht, „welche durch äußere Dinge hervorgebracht wurden (passiv genannte Affektionen), oder durch Affektionen, welche sich aus seinem eigenen Wesen erklären (aktiv genannte Affektionen)“. (S 84. Vgl. auch: 83-85)

Ein Vermögen ist immer verwirklicht. „Alles, was ist, ist notwendig, entweder durch sich oder durch seine Ursache.“ (SP 121) Die Substanz existiert notwendig, weil Existieren in ihrem Wesen liegt. Aber auch die mögliche Existenz der Modi ist keine

Möglichkeit im Wesen, die Modi werden von außen zum Existieren bestimmt. Es „gibt nichts Mögliches in der Natur“ (*SP* 122).

Linie 2

Parallelismus und Immanenz

Gott hat unendlich viele Affektionen, von denen er die aktive Ursache ist. Aufgrund seines absolut unendlichen Vermögens zu existieren hat Gott ein immer durch eigene Affektionen erfülltes Affiziertseinkönnen. Durch dasselbe Vermögen, durch das er existiert, bringt Gott unendlich vieles hervor. „Ursache aller Dinge ‘im selben Sinn’ wie Ursache von sich, bringt er alle Dinge in seinen Attributen hervor, denn seine Attribute konstituieren sein Wesen und zugleich seine Existenz.“ (§ 85) Aber Gott bringt auch hervor, weil und wie er sich notwendig versteht; er kann sein Wesen nicht verstehen, ohne unendlich vieles, sich daraus Ergebendes, hervorzubringen. „Gott [handelt] mit derselben Notwendigkeit [...], mit der er sich selbst erkennt“ (E II p3 sch), denn sein Wesen ist in den Attributen nicht formal ausgedrückt, „ohne in einer Idee als objektives Wesen ausgedrückt zu sein“. (§ 91. Vgl. auch: 89-93)

Die Notwendigkeit der Hervorbringung spricht dem Gott Spinozas Freiheit, einen Verstand, der Möglichkeiten abwägt und einen Willen ab; er ist nie Tyrann oder Gesetzgeber. Er folgt nur den Gesetzen seiner Natur. „Gott bringt nicht hervor, weil er will, sondern weil er ist.“ Ebenso bringt er nicht hervor, „weil er die Dinge als mögliche begreift, sondern [...] weil er notwendigerweise seine eigene Natur versteht“. (§ 93)

Gott existiert als aus unendlich vielen Attributen zusammengesetzt, versteht sich als solcher und so ist er tätig in seinen Attributen. Diese sind univoke und gemeinsame Formen; das Hervorgebrachte existiert nicht außerhalb der Attribute. „Das Prinzip der Notwendigkeit der Hervorbringung verweist also auf eine doppelte Univozität.“ (§ 92) Es verweist zum einen auf die der Ursache: Gott als Ursache aller Dinge im

selben Sinn wie von sich; und zum anderen auf die Univozität der Attribute: „Gott bringt durch und in denselben Attributen hervor, die sein Wesen konstituieren.“ (S 92) Er bringt unendlich vieles hervor und das in unendlich vielen Modi, so ist Gott in allen Attributen gleichzeitig hervorbringend und die Attribute drücken sich in ein und derselben Ordnung aus.¹ Daraus ergibt sich eine Entsprechung; „jedem Modus eines Attributs entspricht notwendigerweise ein Modus jedes der anderen Attribute“ (S 95). Der reale Unterschied zwischen den Attributen bleibt bestehen, es gibt keine Kausalität, ein Attribut ist nie Ursache eines anderen oder dessen Modi. „Darum schließen die Modi jedes Attributs den Begriff ihres Attributs, nicht aber den eines anderen ein.“ (E II p6 dem) Diese Identität der Ordnung oder Entsprechung der Modi verschiedener Attribute ist noch nicht das, wie Deleuze herausstreicht, was den Parallelismus von Spinoza auszeichnet, ihm kommt auch die Identität der Verknüpfung und die Identität des Seins zu. Die Identität der Ordnung wird erst durch das gleiche Prinzip der unabhängigen Reihen, von dem die Modi abhängen, zur Identität der Verknüpfung. Erst die Gleichheit der Attribute führt von derselben Ordnung zu derselben Verknüpfung. Darüber hinaus besitzen die Modi verschiedener Attribute auch dasselbe Sein, sie sind das Gleiche. „Die Modi verschiedener Attribute sind eine und dieselbe Modifikation, die lediglich im Attribut verschieden ist.“ (S 97) So nennt Deleuze diesen Parallelismus, der auf der Gleichheit aller Attribute beruht, den ontologischen Parallelismus (vgl. SP 92). Dieser bietet keinerlei Platz für Analogie, Eminenz, Überordnung einer Reihe, ideale Einwirkung oder für einen transzendenten Gott (vgl. S 97).

Die Gleichheit der Attribute birgt allerdings einige Schwierigkeiten, wenn man sich der Rolle des Attributs Denken zuwendet. Deleuze setzt sich damit ausführlich auseinander, was die Wichtigkeit einer Ontologie, die das Sein nicht im Denken und die Attribute nicht im Intellekt begründet, offenkundig macht. Entgegen jedem idealistischen Zugang beruft sich Deleuze auf den Vorrang des Seins, das für alle Attribute das Gleiche ist, und zeichnet ein außerordentliches Bild Spinozas, welches die Univozität des

1 Die Attribute drücken sich nicht nur auf gewisse und bestimmte Weise aus, das heißt als endlicher existierender Modus, sondern zunächst als unendlicher unmittelbarer Modus und dann als unendlicher mittelbarer Modus. (Vgl. S 94, 164-165 und 207)

Seins bewahrt, weil das Denken und die Ausdehnung gleichwertige Expressionen des Seins sind.²

Dem Attribut Denken kommt ein vermeintlicher Vorrang zu, der sich aus den Modi verschiedener Attribute und den entsprechenden Ideen ergibt, die, deleuzianisch bezeichnet, zu einem epistemologischen Parallelismus führen. Weil Gott erkennt, wie er handelt, ist sein Wesen in den Attributen nicht formal ausgedrückt, ohne in einer Idee objektiv ausgedrückt zu sein (vgl. *S* 91). Das heißt, dass das Attribut Denken so viele Ideen enthält, wie es nach Attributen verschiedene Modi gibt und so viele, wie es Attribute gibt. Alles, „was aus der unendlichen Natur Gottes formal folgt, das alles folgt in Gott objektiv aus der Idee Gottes in derselben Ordnung und in derselben Verknüpfung“ (*E* II p7 cor). So entspricht jedem Ding, allem, was formal aus der Substanz folgt, eine Idee durch Gottes unendlichen Verstand, der alles Hervorgebrachte umfasst. Die „Idee Gottes wird also Ursache aller Ideen sein, wie Gott selbst Ursache aller Dinge“ (*S* 104) in den jeweiligen Attributen ist. Spinoza greift hier zu dem Gottesbeweis, der die Gleichheit von Gottes Vermögen zu denken und dem Vermögen zu existieren und tätig zu sein behauptet und gelangt zur Identität des Seins von Dingen und Ideen.

Ein einziges und selbes Sein ist formal im Attribut, von dem es bezüglich des Vermögens zu existieren und tätig zu sein abhängt, und objektiv in der Idee Gottes, von der es bezüglich des Vermögens zu denken abhängt. Ein Modus eines Attributs und die Idee dieses Modus sind ein und dasselbe, ausgedrückt auf zwei Weisen, unter zwei Vermögen. (*S* 104)

Gott besitzt zwei gleiche, absolut unendliche Vermögen, aber unendlich viele Attribute, von denen wir, aus den Attributen Denken und Ausdehnung konstituiert, nur diese zwei erkennen. Die unendlich vielen, formal unterschiedenen Attribute drücken jeweils ein unendliches Wesen als das Wesen der Substanz aus. „Das formale Wesen ist das Wesen Gottes, wie es in jedem Attribut existiert.“ (*S* 106) Setzt man das absolut unendliche Vermögen zu existieren und tätig zu sein mit dem Wesen Gottes gleich, bildet es das formal-absolute Wesen, aber nur „unter der Bedingung von unendlich vielen, formal oder real unterschiedlichen Attributen“ (*S* 106). In Beziehung auf dieses Vermögen sind alle Attribu-

2 Hardt liefert den Vergleich mit Hegels Interpretation und einen guten Überblick über die Problemstellung: „Deleuze’s philosophy has to be recognized in its difference from both the idealist ontological tradition and any deontological approach to philosophy [...]. The intellectual and the corporeal are equal expressions of being: This is the fun-

te gleich. Es darf nicht mit dem Attribut Ausdehnung verwechselt werden, weil auch das Attribut Denken eine Form der Existenz bildet, in der jede Idee ein formales Sein besitzt (vgl. S 111). Das absolute Wesen Gottes ist auf objektive Weise das Vermögen zu denken. „Dieselben Attribute, die sich formal in Gott unterscheiden, unterscheiden sich objektiv in der Idee Gottes.“ (S 106) So entspricht jedem Attribut eine unterschiedene Idee. Das Attribut Denken und das Vermögen zu denken dürfen ebenfalls nicht verwechselt werden, obwohl dieses Vermögen nur das Attribut Denken zur Bedingung hat; dieses eine Attribut genügt, um sein Wesen und alles, was sich daraus ergibt, denken zu können. In Beziehung auf das Vermögen zu existieren und tätig zu sein sind alle Attribute gleich. Das diesem gleiche Vermögen zu denken hat aber nur das Attribut Denken zur Bedingung: Es „kann nichts außer im Denken erkannt werden“ (S 107). So genießt das Attribut Denken durch die Gleichheit der Vermögen einen Vorzug in einem Bereich außerhalb der Gleichheit der Attribute. „Das objektive Wesen Gottes ist absolut unendliches Vermögen zu denken“, an dem alles, was objektiv ist, partizipiert; aber dieses „*wäre nichts, wenn es nicht im Attribut Denken ein formales Sein hätte*“ (S 108). „Somit erkennt das formale Sein der Ideen Gott nur insofern als Ursache an, als er als denkendes Ding betrachtet wird“ (E II p5 dem), das heißt unter dem Attribut Denken. Das formale Sein der Idee kann nur ein Modus des Attributs Denken sein und so unterscheidet sich die Idee Gottes, als die Idee in ihrem objektiven Sein und der unendliche Verstand, als diese in ihrem formalen Sein. Der Verstand Gottes gehört im Gegensatz zum Vermögen zu denken, weil das Verstehen eine Form hat, die hervorgebracht ist, nicht zur Natur Gottes. (Vgl. SP 139 und S 108-109)

Das Attribut Denken ist umfassender als die anderen, da jeder Modus eines Attributs im Attribut Denken durch eine Idee vorgestellt wird. Was am Vermögen zu existieren und tätig zu sein unter einem beliebigen Attribut partizipiert, partizipiert am Vermögen zu denken unter dem einen Attribut Denken, so dass der formalen Unterscheidung zwischen Attributen oder ihren Modi eine objektive zwischen Ideen gleichkommt. Alles, was formal existiert, hat eine ihm objektiv entsprechende Idee. Das Attribut Denken ist selbst eine Form der Existenz, in ihm hat jede Idee ein formales Sein. So wird jede Idee wieder Gegenstand einer Idee, die sie objektiv vorstellt und auf das Vermögen zu denken

bezieht und so weiter: Eine Reflexion bis ins Unendliche, in einem Attribut, aber auf zwei Vermögen verweisend. (Vgl. *S* 111-112)

Der ontologische Parallelismus folgt aus der Gleichheit der Attribute, der epistemologische aus der der Vermögen. Den Übergang zwischen beiden begründet die Idee Gottes und sie bildet das Prinzip, das die Einheit der Modi absichert, weil sie „zur Einheit einer im unendlichen Verstand enthaltenen Modifikation, welche allerdings durch die sie in jedem Attribut ausdrückenden Modi konstituiert wird“ (*S* 113), führt. „Die endgültige Formel des Parallelismus lautet also: dieselbe *Modifikation* wird ausgedrückt durch einen Modus in jedem Attribut, wobei jeder Modus mit Idee, die er vorstellt, im Attribut Denken ein *Individuum* bildet.“ (*SP* 92-93)

Ein Individuum wird durch einen Modus und der ihm entsprechenden Idee ausgedrückt, so dass jede Modifikation nicht nur in unendlich vielen Modi existiert, sondern „auch in unendlich vielen Individuen, deren jedes durch einen Modus und die Idee dieses Modus konstituiert wird“ (*S* 112). Ein besonderer Fall davon betrifft den Körper und den Geist: Die „Seele ist die Idee des Körpers, d. h. die Idee eines bestimmten Modus der Ausdehnung und nur dieses Modus“ (*S* 102). Geist und Körper sind ein und dasselbe Individuum, „das bald unter dem Attribut des Denkens, bald unter dem der Ausdehnung begriffen wird“ (*E* II p21 sch). Die Idee, die wir sind, also der Verstand, darf nicht mit den Ideen, die wir haben, die das Vorstellungsvermögen oder die Einbildungskraft bilden (vgl. *SP* 93-94), verwechselt werden, denn die Idee, die wir sind, haben wir nicht. Es gibt keine reale Kausalität zwischen Körper und Geist, „weil diese von zwei verschiedenen Attributen abhängen, wobei jedes Attribut durch sich begriffen wird“ (*SP* 89), weshalb Spinoza von einem Automatismus des Denkens oder geistigen Automat und einem Mechanismus der Körper spricht. Die Korrespondenz erfolgt durch den Parallelismus, durch die Identität der Ordnung, der Verknüpfung und des Seins. (Vgl. *SP* 88-89)

Die Idee hat formale Realität im Attribut Denken und durch die Repräsentation von etwas in einem Attribut Existierendem objektive Realität, was wiederum eine Form bedingt. Die Eigenschaft der Idee, sich unendlich zu verdoppeln, ist das Bewusstsein, die Idee der Idee (vgl. *SP* 70). „Denn tatsächlich ist die Idee des Geistes, d. h. die Idee der Idee, nichts anderes als die Form der Idee, insofern diese als Modus des Denkens ohne Beziehung zum Objekt betrachtet wird.“ (*E* II p21 sch) Das Bewusstsein ist „Reflexion der

Idee im Geist“, nicht umgekehrt, und „das Verhältnis des Bewußtseins zur Idee, deren Bewußtsein es ist, ist dasselbe wie das Verhältnis der Idee zum Gegenstand, dessen Erkenntnis sie ist“ (*SP* 71). Die objektive Realität einer Idee ist reflexiv, die formale expressiv: Die Attribute drücken sich in den Modi aus, deren Wesen sie formal enthalten. So ist das Bewusstsein die objektive Idee, die Reflexion eines formal im Attribut Denken enthaltenen Wesens. Die Idee, die wir sind, konstituiert unsere formale Realität oder unser Wesen.

„Die Attribute sind die immanenten formalen Elemente, welche die absolute Natur Gottes konstituieren.“ (*S* 147) Sie drücken sein Wesen und seine Existenz aus und machen Gott zur direkten Ursache von sich; im selben Sinn ist Gott aber auch Ursache durch sich, das heißt, er produziert, wie er existiert, notwendig und in den Attributen, die sein Wesen konstituieren. Das sind die beiden Facetten der Univozität bei Spinoza: Univozität der Ursache und Univozität der Attribute. Das Sein ist immer ganz ausgedrückt in den Attributen, in unterschiedener Form, aber im selben Sinn. Gott ist somit immanent in der Welt der Modi und durch die gemeinsamen Formen der Attribute partizipieren die Modi ganz an der göttlichen Natur. Bei einer immanenten Ursache ist die Wirkung in ihr, wenn auch als in einem anderen. „Die Wirkung bleibt ebenso in der Ursache wie die Ursache in sich selbst.“ (*S* 154. Vgl. auch: 153-155) Dasselbe Sein bleibt in sich, in der Ursache und in ihm ist auch die Wirkung. Aber Substanz und Modi haben nicht dasselbe Sein oder dieselbe Vollkommenheit, das Sein wird formal im selben Sinn von der Substanz und den Modi ausgesagt. Dazu ist das gemeinsame Sein nicht neutral, sondern „das qualifizierte Sein der Substanz, in welchem die Substanz in sich bleibt, in dem aber auch die Modi als in etwas anderem bleiben“ (*S* 148). So ist die Immanenz die Gestalt der Univozität bei Spinoza. „Der spinozistische Begriff der Immanenz“, schreibt Deleuze, „hat keinen anderen Sinn“, als die Univozität auszudrücken (*S* 148). Deshalb, wie schon gesagt, die Anstrengung von Deleuze, auf der Basis des ontologischen Parallelismus die Gleichheit der Attribute zu fundieren, weil ein übergeordnetes Attribut Denken, weil die Priorität des Denkens gegenüber dem Körper die Univozität des Seins zerstören und darüber hinaus zu einer idealistischen oder intellektualistischen Konzeption des Seins führen würde.

Die Immanenz erfordert ein univokes Sein, ein Sein, das gleich in sich wie in allen Seienden ist. So ist ihre Ursache, im Gegensatz zu einer emanativen Ursache, nie eine entfernte, sondern eine nahe Ursache.

Die Seienden sind nicht durch ihren Rang innerhalb einer Hierarchie definiert, sie sind nicht mehr oder weniger vom Einen entfernt, vielmehr hängt jedes direkt von Gott ab, indem es an der Gleichheit des Seins partizipiert und unmittelbar das empfängt, was es davon je nach Eignung seines Wesens empfangen kann, unabhängig von jeder Nähe oder Entfernung. Darüber hinaus erfordert die Immanenz im Reinzustand ein univokes Sein, das eine Natur bildet und das aus positiven Formen besteht, die dem Hervorbringer und dem Hervorgebrachten, der Ursache und der Wirkung gemeinsam sind.“ (§ 155)

So setzt sich die Immanenz einer Eminenz der Ursache, einer negativen Theologie und einer hierarchischen Weltkonzeption entgegen. Die Ursache bleibt dabei schon der Wirkung übergeordnet, aber, wie Deleuze formuliert, „sie ‘gibt’ der Wirkung nichts“. Die Partizipation beruht auf einer formalen Gemeinsamkeit, die die Unterscheidung der Wesen aufrechterhält, sie ist gänzlich positiv und nicht emanativ. „In der Immanenz ist alles Bejahung.“ (§ 155)

Bei Spinoza sind die Begriffe Immanenz und Ausdruck korrelativ, weil die Partizipation auf dem unmittelbaren Ausdruck des absoluten Seins beruht, das alle Seienden umfasst und sich in jedem ihrer Wesen ausdrückt. Die Partizipation, die der Ausdruck ermöglicht, ist das Prinzip der Immanenz. Der Ausdruck des Einen ist die Einheit des Mannigfaltigen. Die Ausdrucksbeziehung garantiert die Gleichheit des Seins zwischen Gott und der Welt; sie verlangt nach einem univoken Sein (vgl. § 157). Der Ausdruck der Substanz ist dreifach: Sie drückt sich in formal, qualitativ und real verschiedenen Attributen aus, welche ihr Wesen ausdrücken und die Substanz selbst konstituieren, so dass sie den Attributen gleich ist. Dann drückt sich die Substanz in der Idee Gottes aus, die objektiv der Substanz gleich, aber formal hervorgebracht ist, die alle Attribute umfasst und das ihr entsprechende Vermögen zu denken dem Vermögen zu existieren und tätig zu sein gleichsetzt. Durch den Ausdruck der Attribute drückt sich die Substanz auch noch in den Modi aus. Gott bringt die Modi in den Attributen hervor und versteht sie durch seine Idee. Dieser Ausdruck ist quantitativ, aber in den qualitativen Formen, den Attributen, die das Wesen der Substanz bilden. (Vgl. § 164-165)

Die Attribute enthalten formal die Wesen der Modi, „die Idee des Wesens Gottes begreift alle objektiven Wesen oder alle Ideen ein“. Die Gleichartigkeit ergibt sich durch eine der Ursache und der Wirkung gemeinsame Qualität. „Die hervorgebrachten Dinge sind keine Nachahmungen, genausowenig sind die Ideen Vorbilder.“ Die Idee Gottes nicht, weil formal selbst hervorgebracht; und die Ideen sind keine Abbilder der Dinge. „In ihrem formalen Sein folgen sie aus dem Attribut Denken; vorstellend sind sie nur, insofern sie an einem absoluten Vermögen zu denken partizipieren“. Der Ausdruck bezieht sich auf das Sein und auf das Erkennen, durch die Immanenz gibt es darin nichts Exemplarisches und keine Nachahmung. (Alle Zitate: *S* 161)

Die Modi entstehen durch Differenzierung, diese ist quantitativ. Die numerische Unterscheidung ist nicht real, sondern modal. Und sie ist eben quantitativ, weil die Partizipation bei Spinoza material oder quantitativ ist. „Die Attribute sind wie dynamische Qualitäten, denen das absolute Vermögen Gottes entspricht. Ein Modus ist in seinem Wesen immer ein gewisser Grad, eine gewisse Quantität einer Qualität.“ (*S* 163) Durch das Attribut ist der Modus Teil des göttlichen Vermögens. Dieses Vermögen drückt sich modal aus und differenziert sich quantitativ. „Das Vermögen, wodurch die Einzeldinge und folglich auch der Mensch sein Sein erhält, ist das Vermögen Gottes [...], insofern er durch das wirkliche menschliche Wesen ausgedrückt werden kann“ (*E* IV p4 dem).

Konnexion A

Mannigfaltigkeit und Rhizom

Gottes Natur ist absolut unendlich, aber dennoch nicht unbestimmt. Die Attribute der Substanz sind real verschieden, dieser Unterscheidung entspricht jedoch keine Teilung im Sein. Denn die numerische Unterscheidung kann nicht adäquat auf die Substanz angewandt werden; die Substanz ist eine qualitative Vielheit, eine Singularität: Sie ist different in sich selbst. Für dieses Problem der Unterscheidung im Absoluten ist die Auseinandersetzung von Deleuze mit Bergson von größter Wichtigkeit. Hardt schreibt sogar, dass Deleuze die *Ethik* als Relektüre Bergsons beginne.¹

Deleuze folgt Bergsons Untersuchungen über die Dauer und den Raum in vielen Schriften. „Das Wichtige dabei ist“, schreibt er, dass diese Untersuchungen „zwei Typen von ‘Vielheiten’“ zutage fördern. Die eine Vielheit oder Mannigfaltigkeit bildet den Raum, sie ist „eine Vielheit der Äußerlichkeit, [...] der quantitativen Differenzierung, des *graduellen Unterschieds*, eine numerische Vielheit“. Die andere Mannigfaltigkeit stellt die Dauer dar. Diese ist „eine innere Vielheit, eine Vielheit [...] der qualitativen oder *Wesensunterscheidung*, [...] und [kann] nicht auf das Numerische zurückgeführt werden“.²

Wesentlich für den Begriff der Mannigfaltigkeit ist seine Abgrenzung gegenüber dem Einen und dem Vielen, um diesen „abstrakten Gegensatz“ zu vermeiden und „um der Dialektik zu entgehen“ (TP 51). Und eben hier liegt auch der Grund der unüberbrückbaren Distanz zwischen dem deleuzianischen Zugang zum ersten Teil der *Ethik*

1 „In effect, Deleuze uses the opening of the *Ethics* as a rereading of Bergson: He presents the proofs of the existence of God and the singularity of substance as an extended mediation on the positive nature of difference and the real foundation of being.“ (GD 60)

2 Deleuze, *Bergson zur Einführung*. 54.

und dem Hegels. Denn in gewisser Weise ist jede Mannigfaltigkeit bereits geteilt und zählbar, aber gleichzeitig noch eine Einheit. Worauf die Unterscheidung beruht, ist, dass es sich „weder um dieselbe Einheit [handelt], noch um dieselbe Art und Weise, in der die Einheit sich teilt“ (TP 672). Auch die qualitative Mannigfaltigkeit, die Dauer Bergsons oder die Substanz Spinozas, teilt sich unentwegt, weshalb sie eine Vielheit ist, aber „sie teilt sich nicht, ohne sich wesentlich zu ändern; und sie ändert sich wesentlich, wenn sie sich teilt“³. Zum Beispiel eine Temperatur: Ihr Wesen kann nicht durch das Wesen zweier kleinerer Temperaturen, deren Summe sie ist, verstanden werden (vgl. TP 49).

Die qualitative oder nicht numerische Vielheit ist virtuell. Sie ist „das Virtuelle, das sich aktualisiert, das von der Bewegung seiner Aktualisierung untrennbar ist“⁴. Das Virtuelle ist nicht aktuell, ist aber trotzdem wirklich oder real. Im Gegensatz dazu steht die Beziehung des Möglichen zum Wirklichen, denn das Mögliche hat keine Realität, kann aber aktuell sein. Entscheidend ist, dass die Virtualität Realität hat und so existiert, „daß sie sich differenzierend aktualisiert und daß sie, um aktuell zu werden, sich zu differenzieren [...] hat“. Das Wirkliche wird in Verbindung mit dem Möglichen so gedacht, als realisiere es „das Mögliche nach dessen Bild und hätte ihm zu gleichen“, obwohl es sich umgekehrt verhält; das Mögliche gleicht dem Wirklichen, „und zwar weil es vom einmal fertigen Wirklichen wie von einem Abziehbild abgezogen wurde: ein willkürlicher Extrakt, ein steriles Doppel des Wirklichen“.⁵ So errichten das Wirkliche und das Mögliche ein Abbildverhältnis und jeder Angriff dagegen richtet sich immer auch gegen die platonische Ideenlehre als sein wirkmächtigstes Beispiel.

Das Abbildverhältnis ist ein System der Repräsentation, aus einem Bild und seinen Kopien, aus dem Original und seinen Reproduktionen bestehend, die eine Hierarchie darstellen und die Vorherrschaft der Identität oder Gleichheit über die Differenz sichern. Die gut begründeten Kopien müssen allerdings von den falschen Anwärtern, den Trugbildern, die das Original nur als Effekt reproduzieren, unterschieden werden: eine moralische Aufgabe. Das System Platons beruht auf der Gleichheit beziehungsweise der

3 Deleuze, *Bergson zur Einführung*. 59.

4 Deleuze, *Bergson zur Einführung*. 59.

5 Deleuze, *Bergson zur Einführung*. 123-124.

Imitation der Form und ist eine numerische Mannigfaltigkeit der Äußerlichkeit, die einer Logik des Baumes gehorcht. (Vgl. *DP* 32-34)

Die gesamte Logik des Baumes ist eine Logik der Kopie und der Reproduktion. [...] Sie beschränkt sich darauf, etwas abzupausen oder zu kopieren, das schon vollständig vorhanden ist. Der Baum verbindet die Kopien und ordnet sie hierarchisch, die Kopien sind sozusagen die Blätter des Baumes. (*TP* 23)

Jeder Philosophie gehen Annahmen voraus, die sie vorweg strukturieren und festlegen, was es heißt zu denken und sich im Denken zu orientieren. Diese Voraussetzungen nennen Deleuze und Guattari ein Bild des Denkens. „Vielen Menschen“, schreiben sie, „ist ein Baum in den Kopf gepflanzt“; der Baum aber ruft „ein trauriges Bild des Denkens hervor, das - von einer höheren Einheit, einem Zentrum oder Segment ausgehend - immer wieder das Mannigfaltige imitiert“ (*TP* 28). Der Baum beherrscht die Wirklichkeit und das Denken des Abendlandes, er setzt eine höhere Einheit, die Transzendenz: „eine typisch europäische Krankheit“ (*TP* 32).

Das Reale ist das Bild des Möglichen, das es realisiert, hingegen gleicht das Aktuelle dem Virtuellen nicht, das es verkörpert. Auch setzen sich das Virtuelle und das Aktuelle gegenseitig voraus, das Virtuelle ist dem Aktuellen immanent.⁶ Auch diese Beziehung bildet eine Einheit, ein Ganzes, aber das „Ganze ist niemals *gegeben*“; es „ist nur virtuell, teilt sich im Vollzug und kann seine aktuellen Teile, die einander äußerlich bleiben, nicht zusammenbringen [...]. Und im Aktuellen herrscht ein unerbitterlicher Pluralismus“.⁷ Der Prozess der Aktualisierung folgt keiner vorgeformten Ordnung, welche seine Form vorschreibt, er besteht in einer Differenzierung, er ist eine Kreation.⁸

Die Unterscheidung zwischen einer qualitativen und einer numerischen Vielheit verwenden Deleuze und Guattari für ihre Theorie des Gefüges, der Assemblage

6 “The virtual is real [...]. It *subsists* in the actual or is immanent to it.” (*UG* 37)

7 Deleuze, *Bergson zur Einführung*. 129.

8 “The *difference* between the virtual and the actual is what requires that the process of actualization be a *creation*. With no preformed order to dictate its form, the process of the actualization of being must be a creative evolution, an original production of the multiplicity of actual being through differentiation.” (*GD* 18)

oder der Verkettung⁹. „Eine Vielheit ist genau das, was wir Verkettung nennen.“¹⁰ Gefüge sind im Großen und Ganzen Verkettungen oder Ansammlungen von Dingen¹¹ oder wie sie selber schreiben: „Als *Gefüge* bezeichnen wir jeden Komplex von Besonderheiten und Merkmalen“, welcher der Einheit der in sich variationenreichen Materieströmung entnommen wird. Diese „kann sich hier und jetzt nicht realisieren, ohne sich zu teilen und zu differenzieren“. Das heißt, dass ein Gefüge immer durch selektieren, organisieren und stratifizieren oder schichten entsteht; „in diesem Sinne ist ein Gefüge eine regelrechte Erfindung. Die Gefüge können sich zu sehr großen Komplexen gruppieren, die ‘Kulturen’ oder sogar ‘Zeitalter’ bilden“. (TP 562)

Ein Gefüge ist eine Mannigfaltigkeit; Deleuze und Guattari „machen fast dasselbe“ wie Bergson, indem sie

baumartige Mannigfaltigkeiten und rhizomatische Mannigfaltigkeiten unterscheiden. Makro- und Mikro-Mannigfaltigkeiten. Einerseits extensive, teilbare und molare Mannigfaltigkeiten, die vereinheitlicht, summiert und organisiert werden können, [...] und andererseits [...] molekulare, intensive und aus Teilchen bestehende Mannigfaltigkeiten, die sich nicht Teilen lassen“ (TP 52),

ohne ihr Wesen zu ändern. Dabei muss man beachten, dass Deleuze und Guattari die rhizomatischen Mannigfaltigkeiten gegenüber den baumartigen als vorrangig und ontologisch vorausgehend betrachten,¹² und deshalb manchmal von Mannigfaltigkeiten im Allgemeinen schreiben, dass sie rhizomatisch sind:

Die Mannigfaltigkeiten *sind* die Realität, sie setzen keine Einheit voraus, gehen in keine Totalität ein und gehen erst recht nicht auf ein Subjekt zurück. Subjektivierungen, Totalisierungen und Vereinheitlichungen sind dagegen Prozesse, die in den Mannigfaltigkeiten produziert werden und auftauchen.“ (TP II)

9 We “suggested that the concept of assemblage is the most important concept in *A Thousand Plateaus*“. The “book itself [is] an assemblage“. (DP 42)

10 Deleuze / Parnet, *Dialogue*. 143.

11 Assemblages “are more or less concrete arrangements of things“. (DP 44)

12 “Just as Bergson viewed qualitative multiplicities as associated with the ontologically primary realm of duration, and just as problematic Ideas or Structures formed the fundamental elements of Deleuze’s differential ontology in *Difference and Repetition*, so Deleuze and Guattari treat rhizomatic, molecular and mikropolitical assemblages as prior to arborescent, molar and macropolitical assemblages [...]. This priority is implicit throughout the reiterated theory of assemblages in *A Thousand Plateaus*, even though it is only occasionally made explicit.“ (DP 45)

Jede Mannigfaltigkeit ist zuerst rhizomatisch und es geht weniger darum, diese von den baumartigen zu unterscheiden, wie herauszufinden, unter welchen spezifischen Bedingungen „Mannigfaltigkeiten zu Bäumen gemacht“ werden. (Vgl. TP 700-701)

Der abstrakte Dualismus von Einem und Vielem kann mit Hilfe der Mannigfaltigkeiten vermieden werden, aber nicht indem man ihre zwei Arten einander gegenüberstellt, was den Gegensatz von neuem installieren würde, sondern weil es „nur Mannigfaltigkeiten von Mannigfaltigkeiten [gibt], die ein *einziges Gefüge* bilden, die in ein und demselben *Gefüge* wirksam sind: [...] Bäume haben rhizomatische Linien, und das Rhizom hat baumartige Punkte.“ (TP 53) „Himmlische Hochzeiten, Mannigfaltigkeiten von Mannigfaltigkeiten.“ (TP 55)

Es gibt viele Variationen der zwei unterschiedlichen Arten von Gefügen entsprechend den differenten Inhalten jedes Plateaus.¹³ „Plateau‘ ist nämlich keine Metapher, sondern bedeutet Zonen kontinuierlicher Variation“¹⁴, „die miteinander über Mikro-Fissuren kommunizieren“. Ein Plateau kann „mit jedem anderen in Beziehung gesetzt werden“. (TP 37) Das „Verwirklichungsmodell“ der Mannigfaltigkeiten ist das Rhizom, ihre Kompositionsebene bildet Plateaus, das heißt „Bereiche kontinuierlicher Intensität“ (TP II). Die Variation der zwei Arten von Mannigfaltigkeiten, mit der sich Deleuze und Guattari im ersten Plateau (TP 11-42) auseinandersetzen, ist eben das Rhizom, dem der Baum gegenüber steht. Rhizom und Baum beziehen sich auf die Kultur im weitesten Sinn.¹⁵ Der Baum gehört zum System der Repräsentation genauso wie das Molare als Organisationsform der Gesellschaft oder das Organ in Bezug auf den lebenden Körper.¹⁶ Ein Rhizom ist im Gegensatz zum Baum ein azentrisches System ohne Anfang und Ende, es ist immer Mitte, von der es sich ausbreitet. Wird es an einer Stelle unterbrochen, so setzt es

13 The “analyses [of very different contents in each plateau] transform and deform the concept of assemblage in such a manner that it exemplifies the continuous variation which Deleuze and Guattari ascribe to philosophical concepts“. (DP 42)

14 Deleuze, „Über die Philosophie.“ 206.

15 “While the terminology of trees and rhizomes is chosen for its broad cultural resonance, the differences between them correspond to the differences between numerical und qualitative multiplicities.“ (DP 42-43)

16 “Both the organic and the mechanical belong to the molar, as does representation. The MECHANICAL refers to a structural interrelation of discrete parts working harmoniously together to perform work; the ORGANIC is the same organizational model applied to a living body. REPRESENTATION is mode of expression operating in this same structural fashion.“ (UG 192, note 45 to page 119)

sich an einer anderen fort. Dabei gehorcht das Rhizom keiner vorbestimmten Ordnung, die hierarchische Einheiten und binäre Beziehungen bildet. Und es verbindet zudem völlig heterogene Elemente: biologische, politische, ökonomische und so weiter. Aber mit jeder Variation verändert es seine Beschaffenheit und verwandelt sich. „Es besteht nicht aus Einheiten, sondern aus Dimensionen“ (TP 36), es ist eine Mannigfaltigkeit, „deren Natur sich zwangsläufig in dem Maße verändert, in dem ihre Konnexionen sich vermehren“ (TP 18). Das Rhizom wächst so mit den Dimensionen, diese bleiben aber auf einer Ebene. Man „kann daher von einer *Konsistenzebene*“ (TP 19) sprechen, die das Außen der Mannigfaltigkeit darstellt. Im Unterschied dazu operiert die Einheit immer in einer zusätzlichen Ebene, „die zu der des jeweiligen Systems hinzukommt (Übercodierung)“ (TP 18), in der Transzendenzebene, welche, der Logik des Baumes entsprechend, die rhizomatische Mannigfaltigkeit zerlegt, mit Achsen versieht und somit „organisiert, stabilisiert und neutralisiert [...] generiert und strukturalisiert“ (TP 25). „Wenn ein Rhizom verstopft ist, wenn man einen Baum daraus gemacht hat, dann ist es vorbei“ (TP 26). Der Baum ist eine Logik der Kopie und der Repräsentation, das Rhizom aber verfährt durch „Variation“ und Konstruktion, es ist keine Kopie, sondern eine Karte. „Die Karte ist das Gegenteil einer Kopie, weil sie ganz und gar auf ein Experimentieren als Eingriff in die Wirklichkeit orientiert ist. [...] Eine Karte hat viele Zugangsmöglichkeiten, im Gegensatz zur Kopie, die immer nur ‘auf das Gleiche’ hinausläuft.“ (TP 24)

Die Theorie des Gefüges von Deleuze und Guattari beinhaltet neben der Unterscheidung von Mannigfaltigkeiten auch den Begriff des Virtuellen. „Abstrakte Maschinen werden in konkreten Gefügen wirksam“ (TP 706). Man darf sich aber nicht täuschen, abstrakte Maschinen „stehen im Gegensatz zum Abstrakten im üblichen Sinne“, sie gehen jeder Form voraus. Sie sind keine platonischen, transzendente und universelle ewige Ideen. Abstrakte Maschinen sind virtuell: „singulär und immanent“, das heißt, sie existieren nicht unabhängig von dem Gefüge, das sie aktualisiert.¹⁷ (TP 706) Das Gefüge wiederum kann nicht ohne die immanente abstrakte Maschine verstanden werden. Eine abstrakte Maschine ist eine virtuelle Maschine, führt Paul Patton in einem Beispiel aus, die so funktioniert, wie eine Computer-Software (Programm) einen Computer (ein Hardware-

17 Abstract machines “do not exist independently of the assemblages in which they are actualised or expressed”. (DP 44)

Gefüge) in eine bestimmte technische Maschine verwandelt, zum Beispiel in eine Zeichen- oder in eine Rechenmaschine.¹⁸

Den Gefügen entsprechend gibt es auch unterschiedliche Typen von abstrakten Maschinen, die ebenfalls „unaufhörlich ineinandergreifen“ und völlig heterogen sind. Die einen mutieren ständig und gehen vielfältige Verbindungen ein, andere umgeben „die Konsistenzebene mit einer anderen Ebene“ und wieder andere totalisieren, homogenisieren und schließen Gefüge ab. (TP 710) So, wie Deleuze und Guattari den qualitativen Mannigfaltigkeiten oder rhizomatischen Gefügen einen ontologischen Vorrang einräumen, geben sie diesen denjenigen abstrakten Maschinen, die eine Mutation bewirken.¹⁹ Zuerst ist eine abstrakte Maschine immer eine Maschine, die „sich an ein spezifisches [...] Gefüge anschließt und es für andere Gefüge öffnet“. Oder umgekehrt formuliert, wenn ein Gefüge „in eine Bewegung gerät, [...] kann man sagen, daß eine Maschine in Gang gesetzt wird“. Aber eine abstrakte Maschine kann ein Gefüge auch verschließen: „*Maschinen sind immer einzigartige Schlüssel, die ein Gefüge [...] öffnen oder schließen.*“ So eng Gefüge und abstrakte Maschinen auch miteinander verbunden sind, sie sind doch ganz etwas anderes. Aber „Wirkungen sind immer maschinell, das heißt, sie sind von einer Maschine abhängig, die an das Gefüge angeschlossen ist“. (TP 454-456)

18 “Abstract machines are virtual machines in the same sense as the software program which turns a given assemblage of computer hardware into a certain kind of technical machine (a calculating machine, a drawing machine, etc.).“ (DP 44-45)

19 “Deleuze and Guattari treat [...] the abstract machine of mutation as prior to the abstract machine of overcoding“. (DP 45)

Linie 3

Idee und Zeichen

Die Ideen existieren formal im Attribut Denken und hängen diesbezüglich vom Vermögen zu existieren und tätig zu sein ab. Alles, „was aus der unendlichen Natur Gottes formal folgt, das alles folgt in Gott objektiv aus der Idee Gottes in derselben Ordnung und in derselben Verknüpfung“ (*E II p7 cor*). Was formal existiert, hat eine objektiv entsprechende Idee, so partizipieren die Ideen am Vermögen zu denken und haben ein objektives Sein in der Idee Gottes. Die Idee in ihrer objektiven Realität ist reflexiv, in ihrer formalen aber expressiv, weil sie Modus des Attributs Denken ist, das sich in ihr ausdrückt und formal ihr Wesen enthält.

Traditionell ist die spinozistische Definition der Wahrheit als Korrespondenz: „Eine wahre Idee muß mit ihrem Gegenstand übereinstimmen.“ (*E I ax6*) Aber diese Konzeption ergibt „keinerlei Definition des Wahren, weder eine materiale noch eine formale; sie gibt uns lediglich eine Nominaldefinition, eine äußerliche Bezeichnung“ (*S 117*). Demnach führt die Korrespondenztheorie nicht zur Erkenntnis des materialen Inhalts oder der logischen Form der wahren Idee. Spinoza gelangt jedoch mit dem Parallelismus zu einer ontologischen Fundierung der Wahrheit. Darin zeigt sich die Methode der Philosophie von Spinoza, seine Logik (vgl. *S 115*). Die logische Form der wahren Idee ist die Idee der Idee, die reflexive Idee. Sie führt zur Erkenntnis unseres Vermögens zu verstehen, dem Verstand, und letztendlich zum Ziel der Philosophie, der völligen Verwirklichung dieses Vermögens. Die Idee der Idee ist im Gegensatz zur Idee, die in ihrem formalen Sein auf das Vermögen zu existieren bezogen ist, in ihrem objektiven Sein auf das Vermögen zu denken bezogen. Die „Idee der Idee ist die Idee in ihrer Form, unabhängig

von dem vorgestellten Gegenstand. [...] Die Form der Idee ist also ihrem objektiven oder vorgestellten Inhalt entgegengesetzt“ (S 117), weil das Attribut Denken wie die anderen autonom ist, ein Automat, und somit die Ideen formal nur von ihm ohne Bezug auf einen Gegenstand abhängen. So hat eine Idee nie einen vorzustellenden Gegenstand zur Ursache (vgl. S 125). Die wahre Idee erklärt sich durch unser Erkenntnisvermögen und gibt ihre logische Form zu verstehen. (Vgl. S 115-119)

Der Inhalt der wahren Idee ist ihrer Form nicht entgegengesetzt, da sich die selbst von der Vorstellung unabhängige Idee in ihrer Form dem objektiven oder vorgestellten Sein entgegengesetzt. Auf diese Weise lässt die Konzeption Spinozas den Dualismus von Form und Inhalt hinter sich, denn der wahre Inhalt einer Idee, der materiale Inhalt ist nicht der vorgestellte. Aus der Sicht der Materie ist die wahre Idee die adäquate Idee: „Unter *adäquater Idee* verstehe ich eine Idee, die, insofern sie an sich und ohne Beziehung zum Objekt betrachtet wird, alle Eigenschaften oder innerlichen Merkmale einer wahren Idee hat.“ (E II def4) Die adäquate Idee schließt also keine äußere Übereinstimmung der Idee mit einem Gegenstand ein, sondern die „*adäquate Idee ist eben die ihre Ursache ausdrückende Idee*“ (S 119), weil wahre Erkenntnis immer ein Wesen betrifft und dieses nur durch die Ursache verstanden werden kann. „Die Erkenntnis der Wirkung hängt von der Erkenntnis der Ursache ab und schließt diese ein.“ (E I ax4) So ist durch die Autonomie des Denkens und die Verkettung der Ideen eine Idee Ursache einer anderen und alle Ideen sind Ausdruck eines absoluten Vermögens, von dem sie alle abhängen (vgl. S 119 und 124-125). „Wenn wir sagen, es gibt in uns eine adäquate und vollkommene Idee, so sagen wir nichts anderes [...], als daß es in Gott, insofern er das Wesen unseres Geistes ausmacht, eine adäquate und vollkommene Idee gibt.“ (E II p34 dem) Und diese Idee ist somit wahr. Da alle Ideen von der Idee Gottes hervorgebracht sind, verketteten sie sich automatisch in der gleichen Ordnung wie die Dinge, so dass ihnen auch wirklich etwas Wahres entspricht. Die Ideen drücken ihre Ursache aus, diese schließt immer das Wesen Gottes ein.

Der Dualismus von Form und Inhalt wird durch den geistigen Automat hinter sich gelassen, durch ihn bildet die Form der Wahrheit eine Einheit mit dem Inhalt der wahren Idee, weil sich mit dem Inhalt der wahren Idee die Idee in ihrer Form reflektiert und das Vermögen zu erkennen erklärt. Daraus folgt, „die reflexive Idee und die ausdrückende Idee sind in der Realität ein und dasselbe“ (S 125), eben weil die Idee nie

einen Gegenstand vorstellt, sondern ihre Ursache ausdrückt. „Es gibt also einen Inhalt der Idee, einen Ausdrucks- und nicht Vorstellungsinhalt, der allein auf das Vermögen zu denken verweist. Aber das Vermögen zu denken ist eben das, was die Form der Idee als solche konstituiert.“ (§ 125) So ergibt sich die Einheit von logischer Form und Ausdrucksinhalt durch die Verkettung der Ideen. Deleuze fasst die Bedeutung der Seele als geistigen Automaten zusammen:

Beim Denken gehorchen wir allein den Gesetzen des Denkens, und diese Gesetze bestimmen zugleich die Form und den Inhalt der wahren Idee, sie lassen uns die Ideen nach ihren eigenen Ursachen und unserem eigenen Vermögen gemäß verketteten, so daß wir unser Vermögen zu verstehen nicht erkennen können, ohne ebenso alle diejenigen Dinge, die unter dieses Vermögen fallen, durch die Ursache zu erkennen. (§ 119)

Spinozas Konzeption von Wahrheit ist ontologisch, weil die Ideen solche von realen Dingen sind und die Verknüpfung der adäquaten Ideen identisch ist mit der Konstruktion des Realen. Die adäquate Idee gibt uns Erkenntnis von der Struktur oder Verknüpfung des Seins, indem sie ihre Ursache ausdrückt. Je mehr adäquate Ideen, desto mehr Wissen über die Verknüpfung des Seins, aber auch umso größer ist der Anstieg des Vermögens zu erkennen. So ist das Bemühen adäquate Ideen zu bilden, das Bemühen, sein Vermögen zu vergrößern und die ontologisch fundierte Epistemologie von Spinoza stellt sich somit als ethisches Projekt dar.¹ Das Problem ist dann: „Wie können wir aus einem wahren Gedanken eine adäquate Idee machen, die sich mit anderen Ideen verkettet?“ (§ 119) Die Antwort liefert Spinoza mit der Produktion von Gemeinbegriffen.

Die adäquate Idee drückt ihre Ursache aus und erklärt unser Vermögen zu erkennen; größtenteils haben wir Menschen aber inadäquate Ideen. Diese drücken nichts aus, erklären nichts, sie zeigen nur etwas an. Die Ideen, die wir haben, müssen unterschieden werden von der Idee, die wir sind. Unsere Seele ist eine Idee, ein Modus des Denkens derselben Modifikation oder Affektion Gottes, die sich im Attribut Ausdehnung als unser Körper ausdrückt. Gott besitzt die Idee, die unsere Seele konstituiert, wir nicht, weil er sie nur, „insoweit er von einer anderen Idee affiziert ist, die deren Ursache ist“, hat und

1 „We want truth, or rather adequacy, in order to increase our power to think. The strategy of the adequate idea makes the question of truth a project of power. Once the question of power enters the discussion, however, this epistemological discourse quickly transforms into an ethical project.“ (GD 90)

die er wiederum nur durch den Zusammenhang der Ideen besitzt, die ihre Ursache und das Wesen Gottes, das die Ursache bestimmt, ausdrücken. (§ 129. Vgl. auch: 129-134)

Die Ideen, die wir haben, sind Affektionsideen, aber nicht in dem Sinn, in dem Modi Affektionen der Substanz sind. Die Modi sind Teil der Natur, weil sie am Vermögen zu existieren oder dem Vermögen zu denken partizipieren; und somit „wirken andere Ideen auf unsere Seele, wie andere Körper auf unseren Körper“ (§ 130). Affektionen sind, was in einem Körper oder in einer Seele vorfällt. Gott besitzt die Ideen der Affektionen, weil er sich durch unsere Seele erklärt und damit haben wir diese Ideen. Nur durch sie erkennen wir unseren Körper, unsere Seele oder äußere Körper.

Denn alles, was im Objekt irgendeiner Idee geschieht, davon gibt es notwendig eine Erkenntnis in Gott [...], insofern er als von der Idee dieses Objekts affiziert betrachtet wird [...]. Was also in dem Objekt einer Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, geschieht, davon gibt es notwendig in Gott eine Erkenntnis, insofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, d. h. [...], die Erkenntnis dieses Dinges wird notwendig im Geist sein“. (E II p12 dem)

„Was wir ‘Gegenstand’ nennen, ist allein die Wirkung eines Gegenstands auf unseren Körper; was wir ‘ich’ nennen, ist allein die Idee, welche wir von unserem Körper und von unserer Seele haben, insofern sie eine Wirkung erleiden.“ (§ 133-134) Diese Ideen oder Vorstellungsbilder drücken ihre Ursache nicht aus, obwohl sie diese wie auch das Vermögen zu erkennen einschließen, welches sie wiederum nicht erklären. Es sind inadäquate Ideen, Zeichen. So folgt daraus, „daß die Ideen, die wir von äußeren Körpern haben, mehr die Verfassung unseres Körpers als die Natur der äußeren Körper anzeigt“ (E II p16 cor2) und „daß der menschliche Geist, sooft er die Dinge nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur erfaßt, [...] d. h. sooft er äußerlich, nämlich wie ihm die Dinge zufällig begegnen, bestimmt wird, dies oder jenes zu betrachten“ (E II p29 cor und sch), keine adäquate Erkenntnis hat. Die inadäquate Erkenntnis ergibt sich aus verworrenen oder ungeordneten Wahrnehmungen, „Erkenntnis aus wäger Erfahrung“ und aus Erinnerungen; Spinoza nennt sie „*Erkenntnis erster Gattung, Meinung oder Vorstellung*“ (E II p40 sch2).

Affektionen, Wahrnehmungen, Empfindungen zeigen einen bestimmten Zustand an; Deleuze tauft sie skalare Zeichen. Als „sensorische oder perzeptive physische Wirkungen“ (SE 188), die ihre Ursache einschließen, aber nicht ausdrücken und mehr unsere Natur anzeigen, sind sie indikativ. Wenn wir nur einzelne Merkmale des uns Affizierenden zurückbehalten, sind die Zeichen abstraktiv. Wenn wir Zeichen als Wirkungen mit

den Ursachen verwechseln oder als Zweck ansehen, zum Beispiel wenn wir meinen, die Sonne sei geschaffen, damit sie uns wärme, haben wir es mit moralischen Wirkungen oder imperativen Zeichen zu tun. Schließen wir aus unseren Wahrnehmungen und Empfindungen auf übersinnliche Wesen als Ursachen oder übertragen wir das uns Affizierende auf diese Wesen, zum Beispiel wenn wir Gott als Fürst ansehen, so haben wir die hermeneutischen oder interpretativen Zeichen. Die vier skalaren Affektionszeichen werden von Deleuze „sinnliche Indizien“, „logische Ikons“, „moralische Symbole“ und „metaphysische Idole“ genannt. (Vgl. *SE* 187-189)

Alle diese skalaren Affektionszeichen „bilden einen bestimmten Zustand [...] des affizierten Körpers und Geistes, der mehr oder weniger Vollkommenheit impliziert als der vorhergehende Zustand“ (*SP* 64-65); zwischen ihnen gibt es gelebte Durchgänge oder „kontinuierliche Variationen von Vermögen“ (*SE* 188), welche das Verhältnis der Zustände oder die Dauer bilden. Das sind die Affekte. Sie stellen neben den skalaren Zeichen einen zweiten Zeichentypus dar, die vektoriellen Zeichen. „Unter *Affekte* verstehe ich die Affektionen des Körpers, durch die das Tätigkeitsvermögen des Körpers vergrößert oder verringert, gefördert oder gehemmt wird; zugleich auch die Ideen dieser Affektionen.“ (*E* III def3) Die vektoriellen Affektzeichen sind steigernde Vermögen oder mindernde Zwänge, je nachdem, ob sie auf einen Anstieg oder eine Verminderung hinweisen. Zeichen kombinieren sich immer, ein Affekt setzt aber immer eine Affektion, ein Vorstellungsbild voraus (vgl. *SE* 189 und *S* 193-194), obwohl die Affekte von Natur aus von den Affektionen verschieden sind: „transitiv und nicht indikativ oder repräsentativ“ (*SP* 66). Affekte sind kein intellektualistischer Vergleich von Ideen: Die „Idee, welche die Form des Affekts ausmacht, [bejaht] vom Körper etwas [...], was tatsächlich mehr oder weniger Realität in sich schließt als vorher“ (*E* III allg.def* exp). Zeichen im Allgemeinen haben „die Assoziierbarkeit, die Variabilität, die Zweideutigkeit oder die Analogie“ als Merkmale und sie „haben keine Objekte als direkten Referenten“. Affektionen und Affekte verweisen wechselseitig aufeinander. „Zeichen verweisen auf Zeichen.“ So folgen sie einer Ordnung des Zufalls, assoziativen Verkettungen und flüchtigen Begegnungen zwischen Körpern. (*SE* 189-190)

Jedoch besitzen Zeichen auch etwas Positives; sie können zu adäquater Erkenntnis, zu Erkenntnis durch die Ursache führen; sie können das Vermögen steigern

und uns veranlassen, Besitz davon zu ergreifen. Die zeichenhafte Erkenntnis ist notwendig, „weil allein diese die unentbehrliche Auswahl zu treffen vermag, ohne die wir zur ersten Erkenntnisgattung verurteilt blieben“ (SE 195).

Spinoza ist gegen jede symbolische Dimension, weil diese die Domäne von Befehl und Gehorsam darstellt, die Domäne des Wissens ist die des univoken Ausdrucks. Es gibt keine Idee des Zeichens, es gibt nur Ausdrücke, denn Gott operiert nicht mit Zeichen, er drückt sich aus, nicht symbolisch, sondern er gibt etwas zu verstehen. So stellt Spinoza die Zeichen dem Ausdruck gegenüber.² „Die Entgegensetzung von Ausdruck und Zeichen ist eine der fundamentalen Thesen des Spinozismus.“ (S 162)

2 Vergleiche: Deleuze, „Cours Vincennes.“ 13. Jänner 1981, English version.

Linie 4

Modus und Conatus

Die Modi entstehen durch Differenzierung, diese ist quantitativ. Die numerische Unterscheidung ist nicht real, sondern modal. Und sie ist eben quantitativ, weil die Partizipation bei Spinoza material oder quantitativ ist. „Die Attribute sind wie dynamische Qualitäten, denen das absolute Vermögen Gottes entspricht. Ein Modus ist in seinem Wesen immer ein gewisser Grad, eine gewisse Quantität einer Qualität.“ (§ 163) Durch das Attribut ist der Modus Teil des göttlichen Vermögens. Dieses Vermögen drückt sich modal aus und differenziert sich. „Das Vermögen, wodurch die Einzeldinge und folglich auch der Mensch sein Sein erhält, ist das Vermögen Gottes [...] insofern er durch das wirkliche menschliche Wesen ausgedrückt werden kann“ (E IV p4). Die Wesen der Modi partizipieren immer direkt an der göttlichen Substanz, so bilden sie keine hierarchische Ordnung. Auch die existierenden Modi haben Gott als direkte Ursache oder genauer, ein existierender Modus hat immer einen anderen zur Ursache, immer wird die Ursache aber vom göttlichen Vermögen zu einer Wirkung bestimmt. „Deshalb ist und bleibt jede Wirkung in Gott, deshalb ist Gott in jeder seiner Wirkungen anwesend.“ (§ 164. Vgl. auch: 162-165)

Die „modalen Wesen sind weder logische Möglichkeiten, noch mathematische Strukturen, noch auch metaphysische Seinsarten, sondern physische Realitäten“ (§ 170). Die in den Attributen enthaltenen modalen Wesen existieren unabhängig von der Existenz der Modi, deren Wesen sie sind. Sie haben reale Existenz, sind keine Möglichkeiten und es fehlt ihnen an nichts. Auch wenn ein Modus nicht existiert, ist er nie etwas Mögliches, seine Idee ist in der Idee Gottes notwendig inbegriffen und sein Wesen in einem Attribut enthalten. (Vgl. § 170-172) „Die Ideen der nicht existierenden Einzeldinge

oder Modi müssen in der unendlichen Idee Gottes so enthalten sein, wie die formalen Wesenheiten der Einzeldinge oder Modi in den Attributen Gottes enthalten sind.“ (E II p8) Gott ist die Ursache der Existenz der Dinge, das „Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge schließt die Existenz [der Dinge!]¹ nicht ein“ (E I p24). Gott ist auch die Ursache des Wesens der Dinge, weil „aus der gegebenen göttlichen Natur sowohl das Wesen der Dinge als auch ihre Existenz [Deleuze meint, das müsste heißen: die Existenz des Wesens!]¹ notwendig geschlossen werden muß“ (E I p25 sch), da aus der göttlichen Natur in den unendlichen Attributen, von denen jedes ein unendliches Wesen ausdrückt, notwendig Unendliches auf unendliche Weise folgt. Sofern alle Wesen Gott zur Ursache haben, stimmen sie überein und bilden eine unendliche Gesamtheit. Das Wesen eines nicht existierenden Modus kann vom Attribut oder anderen Wesen äußerlich nicht unterschieden werden, so dass es davon auch keine Idee geben kann.

Ein existierender Modus hat eine Dauer und ist dann nicht einfach im Attribut enthalten, wie seine Idee dann nicht einfach in der Idee Gottes enthalten ist. „Eben durch die Dauer [...] haben die existierenden Modi eine tatsächlich äußerliche Individuation.“ (§ 174) Aber das Existierende kann nur unterschieden werden, wenn die Wesen verschieden sind. Deshalb geht der äußeren Unterscheidung eine innerliche voraus. Die modalen Wesen heben sich vom Attribut, von der univoken Qualität ab und unterscheiden sich voneinander, weil jedem ein bestimmter Grad an Intensität zukommt. Diese Unterscheidung ist eben innerlich und quantitativ; es handelt sich um eine intensive Quantität, denn allein „eine quantitative Unterscheidung der Seienden ist mit der qualitativen Identität des Absoluten verträglich“. Jeder Modus drückt das Absolute aus, „je nach der intensiven Quantität, welche sein Wesen konstituiert, d. h. je nach seinem Grad an Vermögen“ (§ 175. Vgl. auch: 175-176). Weil die modalen Wesen im Attribut enthalten sind, unterscheiden sie sich äußerlich nicht, stimmen überein und bilden die unendliche Ganzheit eines Attributs Gottes. Sie ermöglichen den Übergang vom Unendlichen zum Endlichen. So ist die Erkenntnis des modalen Wesens die Erkenntnis von Gott. Spinoza sagt, „daß unser Geist, insofern er erkennt, ein ewiger Modus des Denkens ist, der von einem anderen ewigen

1 Über die Fehler in den Übersetzungen in Bezug auf die Existenz der Modi und die Existenz der Wesen der Modi in beiden Zitaten vergleiche: Fußnote 8 zu S 171.

Modus des Denkens bestimmt wird, [...] und so fort bis ins Unendliche, so daß alle zusammen den ewigen und unendlichen Verstand Gottes ausmachen.“ (E V p40 sch)

Die Individuation ist intensiv. „Die Individuation des Endlichen geht bei Spinoza nicht von der Gattung oder der Art zum Individuum, vom Allgemeinen zum Besonderen; sie geht von der unendlichen Qualität zur entsprechenden Quantität, die sich in irreduzible, innerliche oder intensive Teile teilt.“ (S 176) Die Wesen der Modi bestimmen sich auf reziproke und differente Weise gegenseitig und bilden einen Immanenzplan der Modi, der für die Individuierung sorgt. So beinhaltet das Wesen des univoken Seins die individuierenden Differenzen, während diese nicht das gleiche Wesen haben. Die Wesen der Modi sind intensive Teile des Attributs, das sie enthält, und Teile oder Grade des Vermögens Gottes, deshalb entspricht auch ihnen ein Affiziertseinkönnen. Dieses bleibt als Wesen konstant verwirklicht, ist aber beträchtlichen Veränderungen unterworfen, die es relativ vermehren oder mindern, und zwar je nach den bestimmenden Affektionen. Darum ist das Wesen der Modi für die Univozität äußerst wichtig, weil dadurch die modalen Differenzen als Werden, als Individuation auftauchen.

Ein existierender Modus hat immer einen anderen Modus zur Ursache, immer wird die Ursache aber vom göttlichen Vermögen zu einer Wirkung bestimmt. Durch diesen äußeren Determinismus geht ein Modus zur Existenz über, wenn sein charakteristisches Verhältnis, durch das sich das Wesen ausdrückt, unendlich viele Teile subsumiert. Denn das Wesen individuiert sich durch die Besonderheit eines Vermögensgrades als einfacher, ewiger, intensiver Teil und drückt sich als ewiges Verhältnis aus. Die Individuation der Existenz entsteht aber durch den Vollzug dieses Verhältnisses durch extensive Teile, die einander äußerlich sind, also dadurch, dass der wie das Wesen ewige, charakteristische Zusammenhang unendlich viele Teile für eine bestimmte Zeit auf das Wesen bezieht. (Vgl. SP 109-111) Deshalb besteht auch der menschliche Geist aus vielen Ideen, weil dieser formal „die Idee des Körpers [ist...], der [...] aus sehr vielen stark zusammengesetzten Individuen gebildet wird“ (E II p15 dem) und jedem dieser Individuen eine Idee entspricht. Also hat jeder existierende Modus unendlich viele Teile innerhalb der Grenzen eines Maximums und eines Minimums, die vom Wesen oder Grad an Vermögen gezogen werden. Hat ein Modus das doppelte Vermögen eines anderen, besteht er auch aus einer

doppelt so großen Unendlichkeit.² Als Gesamtheit ist auch die Natur ein Individuum, „das alle Verhältnisse zusammensetzt und alle unendlichen Ganzheiten der extensiven Teile in verschiedenen Graden besitzt“ (SP 110) und sich als Unendliches ständig verändert. (Vgl. S 177-181)

Jeder existierende Modus ist bis ins Unendliche zusammengesetzt, weil „jede Existenz definitionsgemäß zusammengesetzt ist“ (S 183). Die einfachen Teile, die diese bilden, haben selbst weder Wesen noch Existenz; sie gruppieren sich zu verschiedenen Gesamtheiten entsprechend verschiedenen Graden an Vermögen und setzen die Existenz eines Modus zusammen. Dieser besteht, „solange derselbe Zusammenhang in der unendlichen Gesamtheit seiner Teile bestehen bleibt“ (S 184), auch wenn sich die Komponenten erneuern und der existierende Modus ständigen Variationen unterworfen ist.

Spinoza analysiert die Modi der Ausdehnung in einem physikalischen Einschub in der *Ethik* genauer. Die äußerlichen Teile im Attribut Ausdehnung unterscheiden sich durch Bewegung und Ruhe.³ „Sie gruppieren sich immer zu unendlichen Gesamtheiten, indem jede Gesamtheit durch einen bestimmten Zusammenhang von Bewegung und Ruhe definiert ist.“ (S 181) „Die Körper unterscheiden sich voneinander hinsichtlich der Bewegung und der Ruhe, der Schnelligkeit und Langsamkeit, nicht aber hinsichtlich der Substanz.“ (E II lem1 nach p13) Was „die Form eines Individuums ausmacht, besteht [...] in der Einheit der Körper. Diese aber wird beibehalten [...], auch wenn eine fortwährende Veränderung der Körper vor sich geht“ (E II lem4 dem nach p13). Ein Modus existiert in der Ausdehnung, wenn ihm unendlich viele Teile, die seinem Wesen entsprechen, angehören. Sie gehören oder entsprechen dem Wesen, also einem Grad an Vermögen, in einem bestimmten Zusammenhang von Bewegung und Ruhe.

Treffen zwei zusammengesetzte Körper aufeinander und stimmen ihre Verhältnisse überein, passen sich die Teile einander an und bilden einen gemeinsamen Zusammenhang, so dass ein Modus in die Existenz übergeht und sein Zusammenhang dann einem anderen modalen Wesen entspricht als jeder der diesen Zusammenhang bildenden

2 Über die Bedeutung von: große Zahl, Vielheit, Unendlichkeit, extensive Unendlichkeit; vergleiche: S 177-185. „Nicht durch die Zahl ihrer Teile ist jene [modale] Quantität unendlich; vielmehr umgekehrt, weil sie immer unendlich ist, teilt sie sich in eine Vielheit von Teilen, die jede Zahl übersteigt.“ (S 179)

3 Bewegung und Ruhe bilden zwei unendliche Modi der Ausdehnung. (Vgl. S 207-208)

Modi. Körper können auch so aufeinander treffen, dass sich ihre Zusammenhänge nicht beeinflussen oder einer den anderen zerstört und dessen Existenz beendet. Auf jeden Fall unterliegen diese Treffen immer Gesetzen, die den Wesen der Modi äußerlich sind; die Existenz eines Modus wird so nie durch sein Wesen bestimmt. (Vgl. S 182-186) Ein modales Wesen ist nie etwas Möglichen, das durch die Existenz des Modus realisiert wird. „Der existierende Modus ist das Wesen selbst, insoweit es in Wirklichkeit unendlich viele extensive Teile besitzt.“ Er besitzt Dauer, steht in einem gewissen Zusammenhang mit Zeit und Raum und erklärt das Attribut auf bestimmte Weise, durch einen charakteristischen Zusammenhang. (S 187. Vgl. auch: 186-189)

Wegen der großen Zahl an extensiven Teilen, die ihm in einem bestimmten Zusammenhang angehören, wird ein Modus auf vielfache Weise affiziert. „Denn die Affektionen sind Modi [...], wodurch die Teile des menschlichen Körpers, und demzufolge der ganze Körper, affiziert werden.“ (E II p28 dem) Jeder Modus wird abhängig von seinem Affiziertseinkönnen affiziert, so ruft ein Ding bei verschiedenen Modi verschiedene Affektionen hervor oder verschiedene Modi werden vom selben Ding nicht gleich affiziert. Die „Affekte der Geschöpfe, die man vernunftlos nennt [...], unterscheiden] sich von den Affekten der Menschen um so viel [...], als sich ihre Natur von der menschlichen Natur unterscheidet“. Aber es ist „auch ein bedeutender Unterschied [...] zwischen der Freude, von der z. B. ein Betrunkener erfaßt wird, und der Freude, von der ein Philosoph erfüllt ist“. (E III p57 sch)

Ein Zusammenhang kann nie von einem Affiziertseinkönnen getrennt werden und so bedeutet die Frage, was die Natur eines Körpers ist, das gleiche wie die, was ein Körper kann. Aber „was der Körper alles vermag, hat bis jetzt noch niemand festgestellt [...], denn] niemand hat bis jetzt den Bau [oder die Struktur] des Körpers so genau kennengelernt“ (E III p2 sch). Von dieser Stelle ist Deleuze äußerst fasziniert; sie taucht in seinen Schriften immer wieder auf, besonders wenn es darum geht, wie ein Körper definiert wird.⁴ „Die Struktur eines Körpers ist die Zusammensetzung seines Zusammenhan-

4 Sogar wenn Deleuze über das Kino schreibt, bezieht er sich auf „den philosophischen Umsturz“ des spinozistischen Materialismus: „Der Körper ist nicht länger ein Hindernis, das das Denken von sich selbst trennt und das es zu überschreiten hat, um zum Denken zu gelangen. [...] Zwar denkt der Körper nicht, doch unnachgiebig und unbeugsam zwingt er zum Denken und zwingt das zu denken, was sich dem Denken entzieht – das Leben. [...] ‘Wir wissen nicht einmal, wozu ein Körper in der Lage ist’:

ges. Was ein Körper kann, ist die Natur und die Schranken seines Affiziertseinkönnens.“ (S 192) So ergibt sich der Übergang, wie Deleuze es bezeichnet, von einer Triade des endlichen Modus: das Wesen als Vermögensgrad, als Teil des göttlichen Vermögens, der charakteristische Zusammenhang, in dem es sich ausdrückt, und die extensiven Teile, die die Existenz des Modus bilden und sich unter einem Zusammenhang subsumieren; zu einer anderen Triade: der Grad an Vermögen, ein bestimmtes Affiziertseinkönnen, das ihn ausdrückt und die das Affiziertseinkönnen erfüllenden Affektionen (vgl. S 191).

Gott, allvermögend, ist zu unendlich vielen und unendlich vielfältigen Affektionen fähig, von denen er die aktive Ursache ist, weil es für ihn keine äußeren Ursachen gibt. So erklären alle seine Affektionen, das sind die Modi, seine Natur. Dadurch sind diese Tätigkeiten und keine Leidenschaften. Das Affiziertseinkönnen eines existierenden Modus hingegen ist immer durch Einwirkung äußerer Modi erfüllt, deshalb erklären sich seine Affektionen nicht allein durch seine Natur und der Modus hat „zunächst und vorallem“ keine aktiven, sondern passive Affektionen oder Leidenschaften (vgl. S 192-194). „Es ist unmöglich, daß der Mensch nicht Teil der Natur ist und daß er nur Veränderungen erleiden kann, die aus seiner Natur allein begriffen werden können und deren adäquate Ursache er ist.“ (E IV p4) Die passiven Affektionen sind nur Wirkungen eines Körpers auf unseren und die Ideen von ihnen drücken ihre Ursache nicht aus, sondern zeigen nur einen momentanen Zustand an. Die Variation der Zustände oder ihre Beziehung in einer kontinuierlichen Dauer sind uns durch andere Ideen, die mit diesen verbunden sind, gegeben, durch die Affekte. Adäquate Ideen und aktive Affekte verbinden sich ebenso, wie sich die inadäquaten Ideen und passiven Affekte verbinden. Denn die „Handlungen des Geistes rühren allein von adäquaten Ideen her; die Leiden aber hängen allein von inadäquaten Ideen ab“ (E III p3), weil wir von einem Affekt, dessen Ursache eine inadäquate Idee ist, das heißt eine Idee, von der wir nicht selbst Ursache sind, nicht adäquate Ursache sein können. Folglich ist dieser Affekt eine Leidenschaft. (Vgl. S 193-194) Ist das Affiziertseinkönnen durch passive Affektionen erfüllt, dann ist es ein Vermögen zu leiden. „Das kör-

in seinem Schlaf, seiner Trunkenheit, seiner Anspannung und seiner Widerstandskraft. Denken heißt begreifen, wozu ein nicht-denkender Körper in der Lage ist, nämlich begreifen, was seine Fähigkeit, seine Verhaltensweisen [...] sind.“ (Deleuze, *Das Zeit-Bild*. 244)

perliche Vermögen zu leiden hat in der Seele als Äquivalent das Vermögen der Einbildungskraft und die Empfindung passiver Affekte.“ (S 195) Ist das Affiziertseinkönnen hingegen wenigstens teilweise von aktiven Affekten erfüllt, ist es ein Tätigkeitsvermögen, das ein Vermögen zu erkennen und zu verstehen in der Seele darstellt.

Gottes Vermögen, seine *potentia*, ist immer Tätigkeit, weil er notwendig aktive Ursache seiner Affektionen ist, die sein Affiziertseinkönnen, seine *potestas*, erfüllen (vgl. SP 128). Dagegen wird das Affiziertseinkönnen des Modus von aktiven und passiven Affektionen erfüllt, deren Proportion variiert; nehmen die einen zu, dann nehmen die anderen ab. Das Affiziertseinkönnen bleibt mehr oder weniger konstant, es verändert sich nur mit dem charakteristischen Zusammenhang des existierenden Modus innerhalb gewisser Grenzen. Aus dieser physischen Sicht, die nur die Affektionen betrachtet, vom Wesen des affizierten Modus aber absieht, „bleibt ein Affiziertseinkönnen für ein selbes Wesen konstant, ob es nun durch aktive oder passive Affektionen erfüllt ist; der Modus ist daher immer so vollkommen, wie er nur sein kann [...] dies aber lediglich abhängig von den Affektionen, die momentan zu seinem Wesen gehören“. (S 198. Vgl. auch: 193-199)

Aus ethischer und metaphysischer Sicht aber variieren nicht nur die Affektionen, sondern das Affiziertseinkönnen selbst und sogar das Wesen. Denn das Wesen eines existierenden Modus verändert sich mit den Affektionen des Modus, weil sein Wesen dann, wenn er existiert, ident mit dem Tätigkeitsvermögen ist und dieses ident mit dem Affiziertseinkönnen. „Tatsächlich erfüllen allein die aktiven Affektionen real und positiv das Affiziertseinkönnen. Das Tätigkeitsvermögen allein ist mit dem ganzen Affiziertseinkönnen identisch, das Tätigkeitsvermögen allein drückt das Wesen aus, und die aktiven Affektionen allein bejahen das Wesen.“ Dadurch, dass das Vermögen zu leiden nichts ausdrückt, weil jede Leidenschaft Eingebildetes enthält und so nicht real ist, ist es nichts als die Beschränkung des Tätigkeitsvermögens oder dessen niedrigster Grad, der die Unvollkommenheit anzeigt. Insofern die passiven Affektionen unser Affiziertseinkönnen erfüllen, sind wir bezüglich unserer Affektionen so vollkommen wie in diesem Moment möglich, „erst aber nachdem sie es auf ein Minimum reduziert haben“. Das „Tätigkeitsvermögen ist die einzige reale, positive und bejahende Form eines Affiziertseinkönnens“ und solange wir von Leidenschaften beherrscht sind, wissen wir nicht, was unser Körper kann, zu welchen Affektionen wir fähig sind oder wie weit unser Vermögen reicht. Die ethische Frage ist die,

wie wir aktiv werden, wie wir aktive Affektionen und adäquate Ideen hervorbringen können. (§ 198. Vgl. auch: 195-199)

Denn außer daß der Unwissende von äußeren Ursachen auf vielfache Weisen umhergetrieben wird und nicht im Besitze der wahren Befriedigung des Gemüts ist, lebt er überdies gleichsam ohne Bewußtsein seiner selbst, Gottes und der Dinge, und sobald er aufhört zu leiden, hört er auf zu sein. (E V p42 sch)

Die Affekte sind nicht nur mit den Ideen verbunden, sondern auch mit der Begierde. Wenn ein Modus von außen bestimmt wird, in die Existenz überzugehen, versucht er, in der Existenz zu verharren. Der *conatus*, das „Bestreben, womit jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, ist nichts anderes als das wirkliche Wesen des Dinges selbst“ (E III p7). Das Wesen eines existierenden Modus ist ident mit seinem Affiziertseinkönnen und es ändert sich mit den Affektionen. So versucht der *conatus* das Affiziertseinkönnen zu erhalten und zu steigern, und das Wesen in der Existenz des Modus zu bejahen. Die Affekte „sind genau die Figuren, die der *conatus* einnimmt, wenn er durch eine Affektion [...], die auf ihn eintrifft, bestimmt wird, dies oder das zu tun“. Der durch einen bestimmten Affekt bewusst gewordene *conatus* „wird Begierde genannt, die Begierde, die immer schon Begierde von etwas war“. (SP 130. Vgl. auch: § 202-204) Deshalb kann der *conatus* nicht von den empfundenen Affekten des Modus getrennt werden. „*Begierde* ist des Menschen Wesen selbst, insofern es als durch irgendeine gegebene Affektion desselben zu einem Handeln bestimmt begriffen wird.“ (E III def*1)

Begierde entsteht aus aktiven oder passiven Affektionen. Wozu sie uns bestimmt, „verweist auf unser Tätigkeitsvermögen“ (§ 203). Ist es von Leidenschaften erfüllt, ist es noch immer Tätigkeitsvermögen, wenn auch auf ein Minimum reduziert, so dass der *conatus* immer mit dem Tätigkeitsvermögen ident bleibt. „Die Variationen des *conatus*, insoweit er von dieser oder jener Affektion bestimmt wird, sind dynamische Variationen unseres Tätigkeitsvermögens.“ (§ 203-204) Er stellt die Verkörperung des ontologischen Prinzips des Vermögens dar, bildet das Wesen des Seins, sofern dieses produktiv ist, bildet den Motor unserer Aktivität. Und der *conatus* öffnet mit der Sensibilität gegenüber den ihn bestimmenden Affekten zur Spontaneität und Unmittelbarkeit der Welt.⁵

5 „*Conatus* is the physical instantiation of the ontological principle of power. On one hand, it is the essence of being insofar as being is productive; it is the motor that ani-

mates being as the world. [...] Being is spontaneity, pure activity. On the other hand, however, *conatus* is also the instantiation of the ontological principle of power in that *conatus* is a sensibility; it is driven by not only the actions, but also the passions, of the mind and the body [...]. It is this rich synthesis of spontaneity and affectivity that marks the continuity between the ontological principle of power and *conatus*." (GD 93)

Konnexion B

Univocität und Differenz

Die Immanenz erfordert ein univokes Sein. Die unendlichen Attribute drücken je ein Wesen Gottes aus und setzen seine Existenz zusammen, enthalten aber auch die Wesen der Modi. Die Attribute sind univoke Formen, durch sie ist Gott immanent in der Welt der Modi; die Modi partizipieren an der göttlichen Natur. Die Attribute sind die Einheit des Mannigfaltigen.

Deleuze zieht bei seinem Zugang zu Spinozas Substanz Bergson heran, um ihre Singularität, die von einer inneren Differenz animiert wird, aufzuzeigen. Mit den Attributen geht die Philosophie Spinozas jedoch grundlegend über die Bergsons hinaus.¹ Denn Bergson liefert zwar einen unumgänglichen Beitrag zu Differenzierung und Aktualisierung, zu Bewegungen von der Einheit hin zur Mannigfaltigkeit, nicht aber zu entgegengesetzten Bewegungen hin zu einer Einheit.² Deshalb halten wir uns an Spinoza, um „zu der Zauberformel zu kommen, die wir alle suchen: *Pluralismus = Monismus*“ (TP 35).

Auch in *Differenz und Wiederholung*, das Deleuze zur Zeit des ersten Spinoza-Buches, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, geschrieben hat, kommt Spinoza eine Hauptrolle zu und Deleuze streicht deutlicher als in den anderen Büchern den

1 “Once we propose this common terrain of the singularity of being, however, Spinoza’s conception of the attributes rises up as a real departure and as a profound contribution.” (GD 63)

2 “In our analysis up to this point we have seen that Bergson is very effective in describing the emanative movement from a unity to a multiplicity, the process of differentiation or actualization. But now we discover a need for a complementary organizational movement in the opposite direction, from a multiplicity to a unity. Unfortunately, this organizational movement is nearly absent in Bergson’s thought.” (GD 20)

Zusammenhang von Univozität und positiv gefasster Differenz heraus. Er macht aber auch auf ein Problem mit der Immanenz bezüglich der spinozistischen Konzeption aufmerksam, das er in *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* und auch später nicht mehr erwähnt, mehr noch, das für ihn verschwunden zu sein scheint. Die Gründe dafür ergeben sich aus dem immer wichtiger werdenden Begriff der Praxis in der Philosophie von Deleuze. Damit wird nicht nur der „ethische“ Spinoza der Modi und Existenzweisen gegenüber den spekulativen Teilen Spinozas über Univozität und Attribute immer wichtiger. Das zweite Buch trägt den Titel: *Spinoza. Praktische Philosophie*. Spinoza überhaupt kommt immer mehr Bedeutung zu, besonders im Vergleich mit Nietzsche, der in *Differenz und Wiederholung* noch als letzter Schritt der Ausarbeitung der Univozität des Seins, der erst „der Differenz die Möglichkeit ihres eigenen Begriffs eröffnet“ (DW 65), behandelt wird.

Nietzsche wird später immer unwichtiger, so kommt er in *Tausend Plateaus* im Gegensatz zu Spinoza fast nicht mehr vor. Zum einen liegt das an der völligen Abwendung von Deleuze vom Strukturalismus, so dass die zeitliche Dimension Nietzsches, die ewige Wiederkehr und der Begriff der Wiederholung, an Wichtigkeit verliert. Und dass Deleuze dem Strukturalismus ganz den Rücken kehrt, ergibt sich aus dem Problem der Praxis: In dem in Serien geteilten Buch *Logik des Sinns*, auch aus der Zeit von *Differenz und Wiederholung*, versucht Deleuze noch, seine Philosophie aus dem Strukturalismus zu entwickeln, aber schon aus einem außergewöhnlichen, wie er ihn in „Woran erkennt man den Strukturalismus?“³ beschreibt; aus einem, der ein immanentes Werden in die Struktur integriert, um der Komplexität des Realen Rechnung zu tragen und die Unmöglichkeit des Strukturalismus in Bezug auf die Praxis zu tilgen, die sich in den Reaktionen auf die Ereignisse von 1968 gezeigt hat.

Zum anderen liegt das Unwichtigerwerden Nietzsches daran, dass Deleuze so nietzscheanisch an Spinoza herangeht, dass Nietzsche von Spinoza absorbiert

3 Einige Passagen geben klar die Philosophie von Deleuze wieder und haben weniger mit dem Strukturalismus zu tun. Zum Beispiel: „Der Strukturalismus ist keineswegs ein Denken, das das Subjekt beseitigt, sondern ein Denken, das es zerbröselt und systematisch verteilt, das die Identität des Subjekts bestreitet, es auflöst und von einem Ort zum anderen schickt, ein Subjekt, das immer Nomade bleibt, aus Individuationen besteht, jedoch unpersönlichen, oder aus Singularitäten, jedoch präindividuellen.“ (Deleuze, „Woran erkennt man den Strukturalismus?“ 278) Das ist wohl das Projekt von *Differenz und Wiederholung*, denn die „letzten Kriterien, vom Subjekt zur Praxis, sind die – dunkelsten – Kriterien der Zukunft“. (Deleuze, „Woran erkennt man den Strukturalismus?“ 281)

wird, der dann als einziger Bürge einer vollkommenen philosophischen Immanenz übrig bleibt. Diesen Spinoza treffen wir in *Tausend Plateaus*. Wahrscheinlich steckt nirgends mehr von Deleuze als in ihm, aber in seiner Monstrosität besitzt er mehr Kraft denn je zuvor. Kein Wunder, dass Badiou in seinem Buch über Deleuze schreibt: „Wir trafen uns bei Spinoza, aber ‘sein’ Spinoza war für mich (und ist es noch) eine unkenntliche Kreatur.“⁴

In *Differenz und Wiederholung* beginnt Deleuze den Abschnitt über Univozität mit der Feststellung, dass es immer nur einen ontologischen Satz gab: „Das Sein ist univok.“ (DW 58) Dabei ist wesentlich, dass sich das Sein in ein und derselben Bedeutung von allen individuierenden Differenzen aussagt, es ist für alle gleich, aber sie selbst sind es nicht. Das Sein „sagt sich von der Differenz selbst aus“ (DW 59).

Das gleiche Sein ist in allen Dingen unmittelbar gegenwärtig, ohne Vermittler und Vermittlung, obwohl sich die Dinge auf ungleiche Weise in diesem gleichen Sein aufhalten. [...Keines] von ihnen partizipiert mehr oder weniger am Sein oder erhält es durch Analogie zugesprochen. Das univoke Sein ist nomadische Verteilung und gekrönte Anarchie zugleich. (DW 61)

Ihm steht eine Konzeption gegenüber, die das Sein selbst aufteilt gemäß den Regeln der Repräsentation (vgl. DW 59-61). Die Analogie braucht Vermittlung und Allgemeinheit, setzt das Sein als gemeinsame Gattung und bezieht es dann auf das Besondere, das Existierende. Das Besondere entspricht dem Allgemeinen, das Prinzip der Individuation ergibt sich nachträglich im schon Konstituierten als Artdifferenz. Das univoke Sein hingegen bezieht sich unmittelbar auf die Differenz, die die Individuation begründet und somit allem anderen, der Form oder der Materie, der Gattungs- oder der Artdifferenz vorausgeht. Die individuierende Differenz ist „wie ein vorgängiges Individuationsfeld im Sein“ (DW 62), welche die Formen und Materien erst bedingt. In gewisser Weise sind in der Univozität die Differenzen nicht, weil „es das Sein [ist], das Differenz ist, und zwar in dem Sinne, wie es sich von der Differenz aussagt“ (DW 63). So ist das Sein univok, aber dessen Modifikationen sind es nicht.

[S]o besitzt die Univozität ihrerseits zwei gänzlich entgegengesetzte Aspekte, denen zufolge sich das Sein „auf jede Weise“ in ein und demselben Sinn [*sens*] aussagt, sich so jedoch vom

4 Badiou, *Deleuze*. 7.
Viele wichtige Hinweise über die Evolution des Denkens von Deleuze verdanke ich privaten Unterredungen mit Stephen Zepke; seine Dissertation, *Art as Abstrakt Machine*, wurde 2004 publiziert.

Differierenden aussagt, von der Differenz, die selbst immer im Sein beweglich ist und verschoben wird. [...] Ein und dieselbe Stimme für all das Viele, das tausend Wege kennt, ein und derselbe Ozean für alle Tropfen, ein einziges Gebrüll des Seins für alle Seienden. (*DW* 376-377)

Deleuze findet drei Hauptmomente in der Entwicklung eines univoken Seins: Duns Scotus, Spinoza und Nietzsche (vgl. *DW* 63-66). Duns Scotus denkt ein univokes Sein, jedoch als neutral und indifferent. Spinoza geht wesentlich weiter, aber eben, hier liegt das angesprochene Problem, nicht wie Nietzsche bis zur vollständigen Immanenz. Spinozas Sein ist zwar nicht neutral und wird durch die Attribute expressiv und bejahend, es bleibt dennoch eine Indifferenz zwischen Substanz und Modi, weil die Substanz unabhängig von den Modi existiert, die Modi aber von der Substanz abhängen als von etwas anderem. „Die Substanz müßte sich selbst *von* den Modi, und nur *von* den Modi aussagen.“ Das verlangt, dass „sich das Sein vom Werden, die Identität vom Differenten, das Eine vom Vielen usw. aussagt“. (*DW* 64) Das Differente müsste sich von der Herrschaft der Identität befreien, um zu einem eigenen Begriff zu gelangen, der nicht schon als ident gesetzt ist. Eben das, schreibt Deleuze, ist, was Nietzsches ewige Wiederkunft sagen will. Sie ist das Sein des Werdens, die Wiederholung, die Identität durch Differenz hervorbringt, weil sie nicht das Selbe wiederkehren lässt, sondern das einzig Selbe des Werdenden ist. So ist die ewige Wiederkunft die vollständige Verwirklichung des univoken Seins.⁵ Dem Spinozismus fehlt dazu die kategorische Umkehrung, die Substanz um die Modi kreisen zu lassen.⁶ (Vgl. *DW* 65-66 und 376)

In *Tausend Plateaus* schreiben Deleuze und Guattari, dass die Formel von Spinoza lautet: „Anarchie und Einheit sind ein und dasselbe“ (*TP* 217). Diese Formel

5 Über Sein, Werden, Bejahung, Differenz und der damit verbundenen Selektion oder Auslese bei Nietzsche vergleiche besonders die letzten beiden Kapitel in Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*. (201-209): „Der Wille zur Macht als differentielles Element ist es, der die Differenz in der Bejahung erzeugt und entfaltet [...] Wiederkehren ist das Sein der Differenz unter Ausschluß von jeglichem Negativen.“ (204-205)

6 Michel Foucault schreibt in einer Rezension von *Differenz und Wiederholung*, dass dieses Buch Philosophie als Theater darstelle, „wo die Modi Spinozas einen ungezügelten Reigen tanzen, während die Substanz wie ein irrer Planet um sie herumrast“. (Foucault, „Theatrum Philosophicum.“ 57)

weist darauf hin, dass Spinozas Substanz mit dem Problem der Mannigfaltigkeiten verknüpft ist, das

nicht das Problem des Einen und des Vielen [ist], sondern der Mannigfaltigkeit der Verschmelzung, die tatsächlich über jeden Gegensatz von Einem und Vielem hinausgeht. Eine formale Mannigfaltigkeit von substantiellen Attributen, die als solche die ontologische Einheit der Substanz konstituiert. Das Kontinuum aller Attribute oder Intensitätsarten in derselben Substanz. (TP 211-212)

Wenn sie sich nicht explizit auf Spinoza berufen, verstehen Deleuze und Guattari in *Tausend Plateaus* unter „Substanzen [jedoch...] nichts anderes als geformte Materien“ (TP 61), also etwas, das der philosophischen Tradition⁷ entspricht, gegen die sich Spinoza und Deleuze wenden. Oder Deleuze und Guattari setzen Substanz und Attribut gleich, sie sprechen von „einer Substanz aller Substanzen, einer einheitlichen Substanz für alle Attribute“ (TP 211), worin Brian Massumi eine entscheidende Abweichung von Spinoza sieht.⁸ Aber ich denke, dass sich Deleuze und Guattari in diesem Punkt nicht klar festlegen; diese Koinzidenz ist für Deleuze auch in *Spinoza. Praktische Philosophie* gegeben, wiewohl er sich dort präziser fasst und von Attributen als qualifizierte Substanzen spricht: „Doch muß diese Mannigfaltigkeit von Substanzen verschiedener Attribute in rein qualitativer Weise verstanden werden: qualitative Vielfalt oder real-formale Unterscheidung, auf die der Terminus ‘mehrere’ inadäquat angewandt wird.“ (SP 123)

Auf *Tausend Plateaus* haben die Attribute Spinozas größeren Einfluss als die Substanz. Die Attribute sind qualitative Mannigfaltigkeiten. „Die Attribute sind Typen [...] des oK“ (TP 211), des organlosen Körpers. Der organlose Körper ist eine spezielle abstrakte Maschine, er ist eine Virtualität.⁹ Diese Definition der Attribute als Virtualitäten ist erst dadurch möglich, dass Deleuze in seinen früheren Auseinandersetzungen mit Spinoza die Attribute als Qualitäten bestimmt und die Modi als Quantitäten: „Bei Spinoza

7 Aristoteles zum Beispiel hat keinen einheitlichen Begriff der Substanz, definiert sie aber auch als die der Materie innewohnende Form; vergleiche: *Metaphysik* IV 8, 1017 b 25.

8 “Deleuze and Guattari depart from Spinoza’s view on substance on one crucial point [...]. For Deleuze and Guattari, each attribute coincides with a substance, and the number of both substances and knowable attributes is infinite.” (UG 152, note 35 to page 25)

9 “Think of the body without organs as the body outside any determinate state, poised for any action in its repertory; this is the body from the point of view of its potential, or virtuality.” (UG 70)

findet man die klassische Identität von Attribut und Qualität.“ (S 169) Dass diese Gleichsetzung bei Spinoza so nicht vorkommt, bemerken Kritiker von allen Seiten,¹⁰ sie führt aber zu den grundlegendsten spinozistischen Begriffen von *Tausend Plateaus*, zum Beispiel zur Konsistenzebene und ihren Individuationen.

„Ist schließlich Spinozas *Ethik* nicht das große Buch über den oK?“ (TP 211) Der Feind des organlosen Körpers sind nicht die Organe, sondern ist der Organismus, weil er den Körper baumartig strukturiert. „Der Organismus ist [...] eine Schicht auf dem oK, [...] die ihm Formen, Funktionen, Verbindungen [...] dominante und hierarchisierte Organisationen und organisierte Transzendenzen aufzwingt“ (TP 218). Der Organismus entspricht dem baumartigen, molaren Organisationsmodell und bezieht sich auf den lebenden Körper, dessen Virtualität oder abstrakte Maschine der organlose Körper ist. Jede abstrakte Maschine bleibt manchmal „in eine Schicht eingeschlossen“, nämlich in jene, „deren Kompositionseinheit sie definiert“ (TP 98-99), das heißt: Eine Transzendenzebene oder ein Organisationsplan entsteht. Das ist die abstrakte Maschine der Übercodierung, die in Bezug auf den Körper für die „Existenz einer großen organischen Stratifizierung“ verantwortlich ist. „Das Problem des Organismus – *wie kann man dem Körper einen Organismus verschaffen*“. (TP 62) Aber jede abstrakte Maschine ist nicht nur in ein Stratum eingewickelt, sondern „entwickelt sich manchmal auf der Konsistenzebene [...] auf der destratifizierten Ebene, die sie umreißt“ (TP 98-99). Diese ist nun die „abstrakte Mutationsmaschine“ (TP 305), die mit der Konsistenzebene und dem organlosen Körper gleich gesetzt werden kann, denn alle Schichten, wie zum Beispiel der Organismus, sind „Verdickungen auf der Konsistenzebene, die überall ist, immer zuerst, immer immanent“ (TP 98). So ist, wie jede Mannigfaltigkeit zuerst ein Rhizom, jede abstrakte Maschine des lebenden Körpers ein organloser Körper; in einem spezielleren Sinn ist der organlose Körper nur die Konsistenzebene, nicht aber diejenige abstrakte Maschine, die eine Schichtung bewirkt.

10

Zum Beispiel Howie: “The assimilation of the distinction of *in se* and *in alio*, attribute and mode, to quality and quantity marks the opening gambit.” (Howie, *Deleuze and Spinoza*. 60)

Und Macherey: “But one must point out that [Deleuze’s...] presentation is based on a concept that simply does not appear in the [Spinozian] text [...]: that of quiddity or form, which allows one to interpret attributes as infinite or pure qualities [...One] may legitimately question the relevance of such a move – which would make just as much or more sense in relation to the Bergson of the first chapter of *Time and Free Will* – to Spinoza”. (Macherey, “The encounter with Spinoza.” 150)

„Die Attribute sind Typen [...] des oK“ oder der Konsistenzebene, die „eine Ebene der Immanenz und der Univocität“ ist und nach Spinoza auch als „Plan oder Ebene der *Natur*“ (TP 363) bezeichnet wird, obwohl sie nichts „*vom Unterschied zwischen Künstlichem und Natürlichem*“ weiß, genauso wenig wie „*von der Unterscheidung zwischen Inhalten und Ausdrücken oder zwischen Formen und geformten Substanzen*“ (TP 98). Denn die Konsistenzebene konstruiert „unterhalb von Formen und Substanzen der Schichten [...] *Intensitätskontinuen*: sie schafft eine Kontinuität für Intensitäten, die sie unterschiedlichen Formen und Substanzen entnimmt“ (TP 99) beziehungsweise aus denen Formen und Substanzen durch Schichtung entstehen. Eine Konsistenzebene hat Deleuze bei Spinoza selbst schon herausgearbeitet, einen „Immanenz- und Konsistenzplan“ (SP 165): Die Wesen der Modi bilden „eine wirklich unendliche Gesamtheit“ (S 172) und bestimmen sich gegenseitig, individualisieren sich auf reziproke und differente Weise. Deleuze besteht bei Spinoza darauf, dass die Wesen physische Realitäten sind und nicht als ein Repräsentationssystem, als ein Abbildverhältnis gedacht werden können: Das „Wesen ist keine Möglichkeit“ (S 171). Ebenso verhält es sich mit der Konsistenzebene; sie „ist die Abschaffung aller Metaphern; alles, was besteht, ist real“ (TP 98).

Die Attribute Spinozas sind als Qualitäten unteilbar. Als Qualität aber hat jedes Attribut auch „eine modal-intensive, selbst unendliche Quantität, die sich wirklich in unendlich viele innerliche Modi teilt. Diese innerlichen Modi, die alle im Attribut enthalten sind, sind die intensiven Teile des Attributs selbst. Eben dadurch sind sie die Teile des Vermögens Gottes“. (S 176) „Diese unendliche Quantität eines Attributs bildet eine [...] modale Materie“ (S 169). Sie bildet genau so eine modale Materie, wie sie auch der Ontologie von *Tausend Plateaus* zugrunde liegt:

Man hat die Konsistenzebene oder den organlosen Körper als *Materie* bezeichnet, das heißt, den nicht geformten, nicht organisierten, nicht geschichteten oder den entschichteten Körper und alles, was auf einem solchen Körper zirkuliert, submolekulare und subatomare Partikel, reine Intensitäten, präphysische und prävitale freie Singularitäten. (TP 64)

Die Materie stellt eine reine Strömung dar, von der „man sagen [kann], daß sie abstrakt [oder virtuell] und dennoch real ist, ideal und dennoch wirksam, absolut und dennoch ‘differenziert’“ (TP 297). So bildet der Materiestrom die Einheit der Natur für Künstliches wie Natürliches, eine Konsistenzebene, eine Ebene der Univocität oder der

Immanenz, deren Einheit im Gegensatz zur Analogie steht, da sie „nichts mit einer in der Tiefe der Dinge verschwundenen Grundlage zu tun [hat], und auch nichts mit einem Zweck oder einem Entwurf im Geiste Gottes“ (TP 346). Das Attribut oder die Konsistenzebene ist die Virtualität als Gesamtheit der aktuellen Gefüge, die Einheit, die sich nur vom Vielen aussagt. Der Konsistenzplan ist „ständig veränderbar [und wird...] von den Individuen und Kollektiven unaufhörlich umgearbeitet, zusammengesetzt, wiederzusammengesetzt“ (SP 165); er garantiert eine ewig wiederkehrende Neuerschaffung der Natur. Sich mit jeder Differenzierung oder Aktualisierung selbst verändernd, ist das Attribut das einzig Konstante des Werdens. Die Attribute sind den Modi immanent und variieren mit ihnen, denn die Gefüge setzen die abstrakte Maschine in Gang. Die „Konsistenzebene der Natur ist so etwas wie eine gewaltige *abstrakte Maschine*“ (TP 346). „Ununterbrochener Maschinenlärm.“¹¹

11

Deleuze / Guattari, *Anti-Ödipus*. 7.

An dieser Stelle könnte man die Untersuchung in mehrere Richtungen fortsetzen, denen ich im Rahmen dieser Arbeit nicht nachgehen kann. Erstens wäre zu belegen, dass die abstrakte Maschine auch ein unmittelbarer Versuch ist, den Parallelismus Spinozas zu denken; vergleiche: „Inhaltsform und Ausdrucksform verweisen auf zwei sich voraussetzende, parallele Formalisierungen: es ist offensichtlich, daß ihre Segmente sich ständig überschneiden und verschachteln, aber ihre Formen entstammen einer abstrakten Maschine und maschinellen Gefügen, die ihre Beziehung regeln. Wenn man diesen Parallelismus [...]“. (TP 96)

Zweitens müsste man die Theorie der Zeichen in *Tausend Plateaus* mit der Spinozas vergleichen: „Kurz gefaßt kann man zwischen drei Arten von Zeichen unterscheiden: *Indizes* [...], *Symbole* [...] und *Ikonen*“. (TP 92)

Und drittens wäre zu zeigen, wie sich die spinozistische Grundvoraussetzung, dass das Denken selbst Substanz hat, auswirkt. Vergleiche: “Deleuze and Guattari (following both Spinoza and Leibniz) do indeed assert that PERCEPTION AND THOUGHT HAVE SUBSTANCE. [...] The assertion of substance allows Deleuze and Guattari to maintain that the proposition that thought-perception is always real and of the outside applies even to fantasy“. (UG 157, note 56 to page 36)

Konnexion C

Körper und Affekt

Die einem Attribut entsprechende modale Materie bildet eine Konsistenzebene. Sie besteht aus einfachen Teilen, die selbst weder Wesen noch Existenz haben, die aber die Existenz eines Modus zusammensetzen, wenn sein charakteristisches Verhältnis unendlich viele dieser Teile subsumiert. Die einfachen Teile gruppieren sich zu verschiedenen Gesamtheiten beziehungsweise Körpern, denen jeweils ein bestimmter Grad an Vermögen entspricht, der von einem bestimmten Affiziertseinkönnen ausgedrückt wird. „Ein [solcher] Körper kann alles mögliche sein, es kann ein Tier sein, ein Klangkörper, es kann eine Seele oder eine Idee sein, es kann ein Textcorpus sein, ein sozialer Körper, ein Kollektiv sein.“ (JP 165)

Deleuze und Guattari sehen in den einfachen Teilen Spinozas eine radikale Kritik der Substanzen als geformte Materie: Spinoza „wollte zu Elementen gelangen, die keine Form und keine Funktion mehr haben, die in diesem Sinne also abstrakt [oder virtuell] sind, obwohl sie völlig real sind“. Diese Elemente haben keine Form und sind auch nicht unendlich teilbar. „Sie sind die letzten, unendlich kleinen Teile eines bestehenden Unendlichen, die auf einer einzigen Konsistenz- oder Kompositionsebene verteilt sind.“¹ (TP 346) Sie treten immer als Unendlichkeiten auf und gruppieren sich zu Individuen mit unterschiedlichen Verhältnissen von Bewegung und Ruhe. Jedes Individuum ist Teil eines komplexeren bis hin zur ganzen Natur, einer Mannigfaltigkeit aus Mannigfaltigkeiten. „Jeder geht mit vielen Körpern in jeden ein.“ (TP 55). „Es gibt also größere oder kleinere Un-

endliche, und zwar nicht der Zahl nach, sondern nach der Zusammensetzung des Verhältnisses, in das ihre Teile eingehen.“ (TP 346)

Ein Körper wird demzufolge von Spinoza nicht durch seine Form oder durch seine Organe und Funktionen definiert genauso wenig wie als Substanz oder Subjekt. „Auf der Konsistenzebene *wird ein Körper nur durch einen Längengrad und einen Breitengrad bestimmt*“ (TP 346).² So ergibt sich eine Kartographie des Körpers. Das Gesamte aller Längen und Breiten konstituiert die Natur als Immanenz- oder Univozitätsebene, „bei der alles gegeben ist, auf der ungeformte Elemente und Materialien umhertanzen, die sich nur durch ihre Geschwindigkeit unterscheiden und je nach ihren Verbindungen oder Bewegungsverhältnissen in dieses oder jenes individuierte Gefüge eingehen“ (TP 347).³ Die ungeformten Elemente sind extensive Teile, die einem Modus angehören, sofern er existiert. Ihre Gesamtheit konstruiert das individuierte Gefüge eines Körpers entsprechend seinem Verhältnis von Bewegung und Ruhe und wird von Deleuze und Guattari als Längengrad eines Körpers bezeichnet (vgl. TP 349).

Der Längengrad eines Körpers gibt die Beziehung zwischen dessen Teilen wieder, aber auch dessen Verhältnis zu anderen Körpern, die in ihn eingehen, ihn zerstören oder modifizieren können. Jedem Verhältnis kommt ein Affiziertseinkönnen zu; den Beziehungen eines Individuums „entsprechen Intensitäten, die es affizieren, die sein Handlungsvermögen steigern oder verringern und die von äußeren Teilen oder seinen eigenen Teilen stammen“ (TP 349). Diese intensiven Teile oder diese intensiven Zustände des Affiziertseinkönnens legen Deleuze und Guattari als Breitengrad eines Körpers fest: die Gesamtheit der Affekte, zu denen ein Körper innerhalb der Grenzen seines Vermögens fähig ist. Und erst wenn man weiß, welche Affekte einen Körper ausfüllen können und mit welchen anderen Affekten und Affekten anderer Körper sie sich verbinden, weiß man, was ein Körper vermag. Oder anders gesagt, man muss sich fragen, wie viel Virtualität oder Vermögen ein Körper aktualisieren kann.

Die Konsistenzebene besteht nur aus Geschwindigkeiten und Affekten. Molare Individuationen, geformte Subjekte wie Dinge oder Personen entstehen erst durch

2 „Spinoza gebührt das Verdienst, diese beiden Dimensionen des *Körpers* herausgearbeitet und den Plan der Natur als reine Länge und Breite definiert zu haben.“

3 „TP ist das Pulsieren eines kollektiven und tausend singulärer Körper.“ (Negri, „*Tausend Plateaus* des neuen historischen Materialismus.“ 62)

Schichtung, durch eine zusätzliche Ebene, die als transzendente Einheit wirksam wird, die aber in dem, was sie ergibt, nicht gegeben ist. Dementsprechend unterscheiden Deleuze und Guattari zwei Individuationsweisen und nennen die Modi der Individuierung, die sich auf der Konsistenzebene einschreiben, *Haecceitates* oder Diesheiten.⁴ Deshalb „ist die Individuation eines Lebens nicht dasselbe wie die Individuation des Subjekts, das dieses Leben führt oder erträgt“ (TP 356), denn das sind eben unterschiedliche Arten der Individuation, die nicht auf der gleichen Ebene stattfinden. Aber ein Leben,

ein Sommer, eine Stunde oder ein Datum haben eine vollkommene Individualität, der es an nichts fehlt, auch wenn sie nicht mit der eines Dinges oder eines Subjektes zu verwechseln ist [...] Man sagt: Was für eine Geschichte! – Was für eine Hitze! – Was für ein Leben! – um eine ganz bestimmte Individuation zu beschreiben.“ (TP 354-355)

Diese Individuationen werden Diesheiten genannt, weil sie völlig real sind, in ihnen ist alles ein bestimmtes Verhältnis von Teilen und ein Grad an Vermögen. Ihre Individualität ist auch nicht flüchtiger; ihre Zeit „ist die unbestimmte Zeit des Ereignisses“ (TP 356), eine rhizomatische Zeit, welche Deleuze und Guattari von der Zeit der Organisation, der Einteilung und Festlegung unterscheiden, die baumartig und zentralisiert ist wie ein umfassendes Gedächtnis.

„Man sollte allerdings die allzu einfache Lösung vermeiden, es gäbe auf der einen Seite eben geformte Subjekte vom Typus Dinge oder Personen und auf der anderen raum-zeitliche Koordinaten vom Typus *Haecceitates*.“ (TP 356) Denn die Subjekte sind unterhalb ihrer Formen auch Intensitätskontinua oder Gefüge aus Geschwindigkeiten und Affekten. „Der Wolf selber oder das Pferd oder das Kind sind nicht länger Subjekte, sondern werden Ereignisse, und zwar in Gefügen, die von einer Stunde, einer Jahreszeit,

4 Über die Herkunft des Wortes „*Haecceitas*“ von Duns Scotus vergleiche: TP 354-355, Fußnote 29.

Zu diesem Thema, zur Immanenz- oder Konsistenzebene und ihren Individuationsweisen, wie zu vielen anderen Themen, die ich in meiner Arbeit behandle, wäre ein Vergleich mit *Logik des Sinns* aufschlussreich. Zum Beispiel: „Wir suchen ein transzendentes, unpersönliches und präindividuelles Feld zu bestimmen, das den entsprechenden empirischen Feldern nicht ähnelt und gleichwohl nicht mit einer undifferenzierten Tiefe zusammenfällt. [...] Die Singularitäten sind die wahren transzendentalen Ereignisse: [...] Weit entfernt, individuell oder persönlich zu sein, lenken die Singularitäten vielmehr die Genese der Individuen und Personen; sie verteilen sich in einem 'Potential', das seinerseits weder 'Ich' noch Ich umfaßt, sondern sie in seiner Aktualisierung, seiner Verwirklichung erst hervorbringt, wobei die Gestalten dieser Aktualisierung überhaupt nicht dem verwirklichten Potential ähneln.“ (Deleuze, *Logik des Sinns*. 134-135)

einer Atmosphäre, einer Luft oder einem Leben nicht getrennt werden können.“ (TP 357) Eine Haecceitas ist eine individuierte Gesamtheit, ein Gefüge ohne Anfang und Ende, immer in der Mitte: ein Rhizom. Und die „raum-zeitlichen Relationen und Determinationen sind keine Prädikate des Dinges [oder des Subjekts], sondern Dimensionen von Mannigfaltigkeiten“ (TP 357). Die Haecceitates bilden nicht den Hintergrund für die molaren Individuationen, für Subjekte und Dinge, die zu einer anderen Ebene gehören, aber wenn die Subjekte und Dinge zu Ereignissen werden, fließen sie in die Haecceitates ein, das heißt, sie treten als zusätzliche Dimensionen hinzu.⁵ „DIESHEIT = EREIGNIS.“⁶ Diesheiten verlangen „eine Metamorphose von Dingen und Subjekten“ (TP 355). Das Ereignis durchquert alles und bildet eine Mannigfaltigkeit: „das Fünf-Uhr-Jagd-Tier. Das Nachmittag-Werden, das Nacht-Werden eines Tieres, die Bluthochzeit. Fünf Uhr ist dieses Tier! Dieses Tier ist dieser Ort!“ (TP 357) Die Personen, die Dinge sind nur die Verhältnisse, durch die sie hindurchgehen; sie bilden eine Einheit und bleiben doch Vielheiten.⁷ „Ich und Nicht-Ich, Innen und Außen wollen nichts mehr besagen.“⁸

„Klima, Wind, Jahreszeit oder Stunde haben kein anderes Wesen als Dinge, Tiere oder Personen, die sie bevölkern, die ihnen folgen, in ihnen schlafen oder aufwachen.“ (TP 357) Und sie sind das Wesen selbst, insofern sich dieses in ihnen aktualisiert. Sie drücken als Gefüge ein und dasselbe Wesen aus; sie werden ununterscheidbar, so „als ob Dinge, Tiere und Personen [...] jenen doch im Unendlichen liegenden Punkt erreicht hätten, der unmittelbar ihrer natürlichen Differenzierung vorausgeht“ (WP 204). Sie bilden Diesheiten auf dem Immanenzplan oder der Konsistenzebene, wo sie aber nicht vereinheitlicht oder totalisiert werden, denn „die Ebene [vereint] auf konkrete Weise die Heterogenitäten und Disparitäten als solche: sie sichert die Konsolidierung [...] der Mannigfaltigkeiten vom Typus Rhizom“ (TP 702). Anders gesagt, die Konsistenzebene hält das

5 „Das Problem besteht also darin, wie das Individuum seine Form [...] überschreiten könnte, um in die universelle Kommunikation der Ereignisse [...] einzutreten. Dazu müßte das Individuum sich selbst als Ereignis begreifen. Und es müßte überdies das sich in ihm verwirklichte Ereignis als ein anderes ihm aufgepfropft Individuum begreifen.“ (Deleuze, *Logik des Sinns*. 221)

6 Deleuze / Parnet, *Dialoge*. 100.

7 “Every body has as many ‘I’s as there are ‘ones’ in the world it moves through.” (UG 33)

8 Deleuze / Guattari, *Anti-Ödipus*. 8. Diesem Zitat geht unmittelbar voraus: „Nicht Mensch noch Natur sind mehr vorhanden, sondern einzig Prozesse, die das eine im anderen erzeugen und die Maschinen [oder die Gefüge] aneinanderkoppeln.“

Heterogene als „Beziehungsbündel“ zusammen und lässt dieses gleichwohl als Heterogenes bestehen, wodurch sie die Konsolidierung als rhizomatisches Gefüge erst ermöglicht. Sie greift allerdings nicht auf etwas Präexistentes zurück, sie zwingt keine vorgeformte Struktur auf und findet „nicht erst im nachhinein statt, sie ist kreativ“. ⁹ (TP 448-449)

Das Wesen eines Körpers, einer Individuation ist eine Intensität, ein nicht-subjektiviertes Vermögen. Dieses Vermögen variiert mit den Affektionen, die den Körper affizieren. Er wird auf vielfache Weise affiziert, weil er aus vielen Körpern besteht. Und weil er aus vielen Körpern besteht, besteht auch sein Wesen aus vielen differenten Teilen; es ist eine Singularität. Das Wesen ist ständiges Werden, es ist ein Ereignis, eine fließende Linie kontinuierlicher Variationen. ¹⁰ Denn das Wesen ist eine virtuelle Mannigfaltigkeit, das seine Natur immerzu verändert, weil sich das Vermögen eines Körpers ununterbrochen vermehrt oder vermindert durch die Zusammentreffen des Körpers mit anderen Körpern, die sich mit ihm verbinden, ihn schwächen oder vernichten. Ein Körper befindet sich immer im Werden, in einer Metamorphose seiner Kräfte aufgrund der Begegnungen mit den Vermögen oder den Kräften anderer Körper. ¹¹ „Affekte sind Arten des Werdens.“ (TP 349) Sie sind das Produkt, der Effekt der Aufeinandertreffen von differenten Kräften. ¹²

Affekte, Intensitäten siedeln sich auf der Konsistenzebene an. Das heißt, dass sich das Werden auf der Konsistenzebene ereignet, es ist virtuell; und es ist real wie die Affekte selbst. Affekte repräsentieren nicht die Zusammentreffen von Körpern oder Gefügen, sie sind asignifikant. Affekte gehören zu einem individuierten Gefüge, sie „zirkulieren und verändern sich innerhalb des Gefüges“ (TP 350). Sie sind nicht-subjektiv oder unpersönlich, das Affiziertseinkönnen eines Gefüges ist eine „Affizierbarkeit, die kei-

9 „Ist Konsolidierung nicht der irdische Name für Konsistenz?“ (TP 449)

10 Die „Ereignisse [sind] die Wirklichkeit des Virtuellen“. (WP 210)

11 “The concept of affect therefore establishes a conceptual connection between the understanding of bodies in terms of power and in terms of becoming.” (DP 78)

12 Über Körper, Kräfte, Qualitäten und Quantitäten im Denken Nietzsches und dessen vielfache Übereinstimmung mit dem Spinozas vergleiche das zweite Kapitel, „Aktiv und Reaktiv“, in: Deleuze, *Nietzsche*. (45-80). Zum Beispiel: „Jede Beziehung zwischen Kräften erstellt einen Körper, der chemisch, biologisch, sozial, politisch sein kann.“ (46) „Die Kräfte weisen eine Quantität auf, aber besitzen auch die Qualität, die ihrer quantitativen Differenz entspricht“. (48)

ne Affizierbarkeit von Subjekten mehr ist“ (TP 351).¹³ „Die Affekte sind genau jenes Nicht-menschlich-Werden des Menschen“ (WP 199).

Der Begriff des Affekts, ganz im Sinne Spinozas verstanden, ist ein Grundbaustein des Denkens von Deleuze und Guattari; auf ihm beruht auch ihre Konzeption der Kunst. Ihr widmen sie sich am ausführlichsten in *Was ist Philosophie?* (vgl. 191-237): Auf dem Nicht-menschlich-Werden des Menschen beruht eines der „Rätsel Cézannes: ‘der Mensch soll nicht da sein, aber ganz eingegangen in die Landschaft’“ (WP 198). Die Personen existieren nur, weil sie ganz in die Landschaft eingelassen sind als Teile von molekularen Gefügen, von Empfindungskomplexen. Die Kunst erfindet, erschafft Empfindungskomplexe. Ihre

Affekte sind keine Gefühle oder Affektionen mehr, sie übersteigen die Kräfte derer, die durch sie hindurchgehen. Die Empfindungen, Perzepte¹⁴ und Affekte, sind *Wesen*, die durch sich selbst gelten und über alles Erleben hinausreichen. Sie sind, so könnte man sagen, in der Abwesenheit des Menschen, weil der Mensch, so wie er im Stein, auf der Leinwand oder im Verlauf der Wörter gefaßt wird, selbst eine Zusammensetzung, ein Komplex aus Perzepten und Affekten ist. Das Kunstwerk ist ein Empfindungssein und nichts anderes: es existiert an sich. (WP 198)

Das Kunstwerk als Empfindungskomplex ist nicht darstellend oder repräsentativ, es hat ein eigenes Sein, das es den Gefühlen oder Affektionen und den Erlebnissen entreißt, um den Meinungen und den Klischees zu entrinnen.¹⁵

„Man ist nicht in der Welt, man wird mit der Welt“ (WP 199). Man wird unwahrnehmbar, weil man zur Welt wird und in die Unpersönlichkeit der Natur ein-

13 „Dies ist kein Subjektivismus: Wenn man nämlich das Problem in Begriffen der Kraft und nichts anders aufwirft, lässt man bereits jegliche Subjektivität hinter sich.“ (Deleuze, „Schluss mit dem Gericht.“ 183)

14 Die Perzepte unterscheiden sich von den „auf ein Objekt verweisenden Perzeptionen“ (WP 194) wie die Affekte von den Affektionen. „Es herrscht volle Komplementarität: Umklammerung der Kräfte als Perzepte und der Werdensprozesse als Affekte.“ (WP 217) Denn ein Perzept macht „die sinnlich unspürbaren Kräfte, die unsere Welt bevölkern, die uns affizieren, uns werden lassen, spürbar“ (WP 216). Perzepte sind „Wesenheiten (Essences) oder Singularitäten“ (SE 199). Sie „betrachten und werden zugleich geschaut, und zwar in einer Einheit von Gott, des Subjekts oder des Objekts“ (SE 200). Perzepte sind von einem Subjekt, das empfindet, unabhängige Wahrnehmungsweisen: die Dinge als Ausdruck Gottes oder der Natur, die Dinge als Wesen, als Ereignis.

15 Der Affekt ist Werden. „Das ist keine Nachahmung, keine erlebte Sympathie und auch keine imaginäre Identifikation.“ (WP 204) Keine „Kunst, keine Empfindung [war] je darstellend“. (WP 229)

geht. Dann wird die Wahrnehmung zur Partizipation und die Welt, die Welt der Intensitäten, zur Welt des Schizos.

Weil die Wahrnehmung nicht mehr im Verhältnis zwischen einem Subjekt und einem Objekt liegt, sondern in der Bewegung, die diesem Verhältnis als Grenze dient, in der Zeitspanne, die damit verbunden ist. Die Wahrnehmung wird mit ihrer eigenen Grenze konfrontiert, sie ist mitten zwischen den Dingen, in der Gesamtheit ihrer eigenen Nachbarschaft, als Präsenz einer Diesheit in einer anderen, als Ineinandergreifen der beiden oder Übergang von einer zur anderen. (TP 384)

Linie 5

Ethik und Freiheit

Treffen zwei existierende Körper mit ihren extensiven Teilen aufeinander und stimmen ihre Zusammenhänge überein, dann bilden sie einen gemeinsamen Zusammenhang und konstituieren ein neues Individuum. Ein Modus geht in die Existenz über und sein Zusammenhang entspricht einem anderen modalen Wesen als jeder der diesen Zusammenhang bildenden Modi. Körper können auch so aufeinander treffen, dass sich ihre Zusammenhänge nicht beeinflussen oder einer den anderen zerstört und dessen Existenz beendet. Aber die Auflösung eines Zusammenhanges bedeutet immer eine Zusammensetzung; die subsumierten Teile eines Zusammenhanges werden von einem anderen dazu bestimmt, in einen neuen Zusammenhang einzutreten. „Alles ist Zusammensetzung in der Natur.“ Aber nicht jeder Zusammenhang ist mit jedem anderen zusammengesetzt. Zerstörung gibt es, „weil die Körper nach einer Ordnung aufeinandertreffen, die nicht die der Zusammenhänge ist“, nach einer äußerlich bestimmten, zufälligen Ordnung, einer Ordnung der Leidenschaften. So treffen Körper, notwendig dazu von außen bestimmt, zufällig in Bezug auf die Ordnung der Zusammenhänge aufeinander und gehorchen dann notwendig den Gesetzen der Zusammensetzung. (§ 209. Vgl. auch: 208-210)

Wenn ein Körper mit meinem zusammentrifft, bringt er in mir eine Affektion hervor. Diese ist passiv, weil sie sich durch den äußeren Körper erklärt und die Idee davon ist eine Leidenschaft. Aber diese passiven Affekte müssen je nach der Art des Aufeinandertreffens unterschieden werden. Ein Körper, der sich auf irgendeine Art mit meinem zusammensetzt, stimmt mit meiner Natur überein. (Vgl. § 210-211) „Insofern ein Ding mit unserer Natur übereinstimmt, ist es notwendig gut.“ (E IV p31) Denn das,

was bewirkt, daß das Verhältnis von Bewegung und Ruhe, das die Teile des menschlichen Körpers zueinander haben, erhalten wird, erhält die Gestalt des menschlichen Körpers und bewirkt folglich [...], daß der menschliche Körper auf viele Weisen affiziert wird und selbst wieder die äußeren Körper auf viele Weisen affizieren kann. Es ist also [...] gut. (E IV p39 dem)

Was nützlich für mich ist, ist gut. Und die Affektionen eines guten Dinges sind selbst gut; der davon hervorgebrachte Affekt der Freude oder Lust läßt erkennen, dass etwas gut ist. „*Lust* ist der Übergang des Menschen von geringerer zu größerer Vollkommenheit.“ (E III def*2) Obwohl dieser Affekt der Freude passiv bleibt, vergrößert er das Tätigkeitsvermögen des Menschen, wenn auch nicht so weit, dass er es real besitzt und „daß er sich und seine Handlungen adäquat“ (E IV p59 dem) begreift. Denn wiewohl die passiven Affektionen die Beschränktheit unseres Wesens bezeugen, so schließen sie doch einen niedrigen Grad unseres Vermögens ein. „Wenn die passiven Affektionen uns von dem, was wir können, trennen, *dann weil unser Tätigkeitsvermögen sich reduziert findet darauf, deren Spuren zu besetzen*, entweder um sie zu erhalten, wenn sie freudig sind, oder um sie zu beseitigen, wenn sie traurig sind.“ Aber weil wir eben unserem Tätigkeitsvermögen näher kommen, sobald wir von Freude affiziert werden, tritt zur ethischen Frage, wie das Hervorbringen von aktiven Affekten erreicht wird, eine zweite hinzu: „*Wie erreichen wir es, ein Maximum an freudigen Leidenschaften zu empfinden?*“ (S 217. Vgl. auch: 211-217)

Das Tätigkeitsvermögen wird vergrößert, „wenn der *conatus* durch eine für uns nützliche oder gute Affektion bestimmt wird“ (S 212). „Alle Affekte aber beziehen sich auf Lust, Unlust oder Begierde [...], und die Begierde ist [...] nichts anderes als das eigentliche Streben zu handeln.“ (E IV p59 dem)

Die Begierde ist des Menschen Wesen selbst [...]. Daher wird die Begierde, die aus der Lust entspringt, durch den Affekt der Lust selbst [...] gefördert oder vermehrt. [...] Folglich muß die Kraft der Begierde, die aus der Lust entspringt, aus dem menschlichen Vermögen und zugleich auch aus dem Vermögen der äußeren Ursache erklärt werden“ (E IV p18 dem).

Die Freude und die Begierde daraus fügen sich zusammen, vergrößern das Tätigkeitsvermögen, da der *conatus* immer einen bestimmten Grad dieses Vermögens enthält, und bestimmen unser Begehren, die Freude aufrechtzuerhalten. So ergeben sich verschiedene Leidenschaften ausgehend von einem Affekt: Wenn zum Beispiel der Affekt der Freude zur Affektion oder Idee, aus der er resultiert, zurückkehrt, wird er zur Liebe und die

Begierde trachtet den geliebten Gegenstand aufrechtzuerhalten. (Vgl. *S* 212-213 und *SP* 66-68) „*Liebe* ist Lust, verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache.“ (*E* III def*6)

Im Gegensatz dazu bringt ein Aufeinandertreffen mit einem sich von meiner Natur unterscheidenden, also sich mit meinem Zusammenhang nicht zusammensetzenden Körper, passive oder schlechte Affektionen hervor, deren Ideen Affekte der Traurigkeit oder Unlust sind und die mein Tätigkeitsvermögen vermindern. Dabei sind immer die Bedingungen des Aufeinandertreffens ausschlaggebend; von vornherein können wir nie sagen, welcher Körper einen anderen zerstört, weil wir nie genau wissen, wie die Körper aufeinander treffen und mit welchen Zusammenhängen sie sich gegenüberstehen. Denn insofern sie immer Zug um Zug aufeinander treffen, kann ein Körper von geringerem Vermögensgrad die Oberhand erlangen, zerstört er einen für den Vermögenden lebenswichtigen Teil. Auf die gleiche Weise wie die Freude bestimmt die Traurigkeit unseren *conatus*. Ausgehend von der Begierde des Hasses können unterschiedliche Affekte der Traurigkeit unser Affiziertseinkönnen erfüllen.¹ Aber im Bestreben, die Traurigkeit zu beseitigen, wird die Begierde von diesem Affekt gehindert und unser Tätigkeitsvermögen reduziert. (Vgl. *S* 212-217)

Durch die Komplexität der Zusammenhänge und der Zusammentreffen vermischen sich freudige und traurige Affektionen unentwegt, gute und schlechte Aufeinandertreffen überschneiden sich kontinuierlich, oft sogar bezüglich ein und desselben Gegenstands. Dazu kommt noch, wie Deleuze betont, dass uns die „*Gelegenheit, auf natürliche Weise gut aufeinanderzutreffen und die freudigen Affekte zu empfinden, die daraus folgen*“, selten begegnet. Auch wird ein existierender Modus ständig durch anderes affiziert; sich immer schon in verschiedenen Zusammenhängen befindend, ist er immer schon zu etwas bestimmt. So verhindern die affizierenden Gegenstände und die Leidenschaften, gerade auch bei den Menschen, die prinzipiell übereinstimmen, ein Zusammentreffen von wirklich charakteristischen Zusammenhängen, weil diese in der Realität durch andere Zusammenhänge stark deformiert sind. (*S* 215. Vgl. auch: 215-216) „Insofern die Menschen den Lei-

1 Spinoza unterscheidet am Ende des dritten Teils der Ethik 48 Affekte. Ein Teil davon sind Affekte der Freude, der andere, etwas größere Teil besteht aus Affekten der Traurigkeit. Zum Beispiel: Bewunderung und Verachtung, Liebe und Hass, Verehrung und Spott, Hoffnung und Furcht, Zuversicht und Verzweiflung, Missgunst und Mitleid, Ehre und Scham, und so weiter.

den[schaften] unterworfen sind, kann man nicht sagen, daß sie von Natur übereinstimmen.“ (E IV p32)

Das Schlechte erkennen wir seinerseits nur am davon hervorgebrachten Affekt der Traurigkeit. „Die Erkenntnis des Guten und Schlechten ist nichts anderes als der Affekt der Lust oder Unlust, insofern wir uns dessen bewußt sind.“ (E IV p8) Wichtig ist dabei, dass „Gut und Schlecht [...] die Begegnung zwischen bestehenden Modi“ (SP 102) ausdrücken. Für jeden gibt es Nützliches, das gut ist, und Schädliches, das schlecht ist. Aber „es gibt in der Natur im allgemeinen weder Gut noch Böse [...]. Das Böse ist das unter dem Gesichtspunkt dieses oder jenes Modus Schlechte.“² (S 217) Es ist immer ein schlechtes Aufeinandertreffen, das einen Zusammenhang auflöst. Spinoza charakterisiert es als Vergiftung. Da es in der Natur nur Zusammensetzungen gibt, weil bei jedem Aufeinandertreffen eine Zusammensetzung von Zusammenhängen entsteht, und da eine Zusammensetzung immer gut ist, folgt daraus, „daß das Böse nichts ist“ (S 218); es drückt keine Zusammensetzung aus. Das Böse drückt aber auch kein Wesen aus, da es nur ein Aufeinandertreffen von Körpern mit inkompatiblen Zusammenhängen darstellt und nicht von Körpern, die von Natur aus übereinstimmen. Und weil die extensiven Teile und äußeren Affektionen zwar zu unserem Wesen gehören, „sofern sie eines unsrer Verhältnisse vollziehen“ (SP 57), aber weder dieses Verhältnis noch unser Wesen konstituieren, fehlt unserem Wesen nichts, wenn wir noch nicht oder nicht mehr existieren. Auf der Ebene der Wesen ist das Böse oder die Zerstörung eines Zusammenhangs nichts. (Vgl. S 219) Nicht einmal wenn ein Modus durch ein schlechtes Zusammentreffen nicht zerstört, sondern nur sein Tätigkeitsvermögen vermindert wird, kann das Böse als im Mangel eines besseren Zustands existierend angenommen werden. Denn es „gibt keinerlei Mangel in dem Übergang zu einer geringeren Vollkommenheit“ (S 221). Alles ist immer so vollkommen, wie es abhängig von den Affektionen sein kann, die, indem sie das Affiziertseinkönnen erfüllen, zum Wesen gehören. Der Mangel ist eine Negation; sie verhindert in einem bestimmten

2 Deleuze setzt sich am ausführlichsten mit dem Problem des Bösen im dritten Kapitel von Spinoza. *Praktische Philosophie* auseinander: „Die Briefe über das Böse (*Briefwechsel mit Blyenbergh*).“ (43-58) Viele Philosophen von Platon bis Leibniz leugnen das Böse, weil das Gute dem Sein übergeordnet ist (vgl. S 223-224). Spinoza steht dieser Tradition völlig entgegen, denn wenn „das Böse nichts ist, dann [...] nicht, weil nur das Gute ist und sein läßt, sondern im Gegenteil, weil das Gute ebensowenig wie das Böse und das Sein jenseits von Gut und Böse ist“. (SP 44)

Moment das Erfülltsein mit anderen Affekten. Auch wenn ein Mensch erblindet, kann angenommen werden, dass er entweder nur passive Licht-Affektionen hat, nach denen er nicht mehr handeln kann, oder dass sein Affiziertseinkönnen reduziert ist; in beiden Fällen ist er so vollkommen, wie er abhängig von seinen Affektionen sein kann. (Vgl. S 221-223)

„Keine Handlung [...] ist, für sich allein betrachtet, gut oder schlecht“ (E IV p59 dem2) und ein Schlag mit der Hand beispielsweise, „als physische Handlung betrachtet“ (E IV p59 sch), drückt ein Vermögen des menschlichen Körpers aus. Das Laster oder Verbrechen wird nicht durch die Tat selbst, durch die Vorstellung der Tat oder durch die Vorstellung der Konsequenzen der Tat bestimmt, sondern durch „die Vorstellung der Sache, an die die Vorstellung der Tat gebunden ist“ (SP 50). Der Absicht nach ist eine Handlung böseartig, wenn „*ich in der Einbildungskraft das Bild dieser Handlung mit dem Bild eines Körpers verbunden habe, dessen Zusammenhang durch diese Handlung zerstört wird*“ (S 220). Umgekehrt ist dieselbe Handlung Tugend, wenn sich jener Zusammenhang mit meinem zusammensetzt.

Tugend ist „nichts anderes [...] als nach den Gesetzen seiner eigenen Natur handeln“ (E IV p18 sch). Die Tugend „ist das eigentliche Wesen oder die eigentliche Natur des Menschen“, wenn er eine Handlung verübt, die aus „seiner eigenen Natur allein begriffen werden kann“. Der *conatus* als erfolgreiches Bestreben sich zu erhalten oder das Tätigkeitsvermögen als Vermögen, das man besitzt, ist Tugend. „Unter *Tugend* und *Vermögen* verstehe ich ein und dasselbe.“ (E IV def8. Vgl. SP 135-136) Die Vernunft, das Vermögen zu verstehen ist das Tätigkeitsvermögen der Seele. Wer durch Erkenntnis bestimmt handelt, dessen Handlung kann aus seinem Wesen verstanden werden und sie erfolgt adäquat aus seiner Tugend. „Absolut aus Tugend handeln ist in uns nichts anderes als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, sein eigenes Sein erhalten“ (E IV p24). Die erste Anstrengung der Vernunft ist, die Aufeinandertreffen zu organisieren, um von einem Höchstmaß an freudigen Leidenschaften affiziert zu werden. Das Streben der Vernunft gilt der Selektion.³ Denn insofern „schließlich die Lust gut ist, insofern stimmt sie mit der Vernunft überein“ (E IV p59 dem), da sie das Tätigkeitsvermögen vermehrt. So schreibt Deleuze, dass Spinozas *Ethik* „notwendig eine Ethik der Lust“, der Freude ist: Nur „Lust gilt,

3 Vergleiche: Deleuze, „Cours Vincennes.“ 20. Jänner 1981, English version und S 243-244.

und nur sie bleibt und bringt uns der Tätigkeit und dem Glück des Handelns näher“ (SP 40). „Die ethische *Lust* ist das Korrelat der spekulativen *Bejahung*.“ (SP 41) „Als Philosophie der reinen Bejahung ist die *Ethik* auch Philosophie der Freude, die jener Bejahung entspricht.“ (S 241)

Spinoza entwertet alle traurigen Leidenschaften zugunsten der Lust.⁴ Diese und andere praktischen Thesen haben ihn in Verruf gebracht: als Atheist, als Immoralist, als Materialist.⁵ Spinoza prangert alle Typen des „*Ressentiment-Menschen*“ an, die sich aus dem „Haß auf das Leben“ ergeben (vgl. SP 37): den Knecht oder Sklaven, weil er von traurigen Leidenschaften beherrscht ist, den Tyrannen, der aus der Unlust Nutzen zieht und dem Sklaven hilft, sich zu erhalten, und den Priester, „der sich an der Bedingung des Menschseins und den menschlichen Leidenschaften überhaupt betrübt“ (SP 36). Die praktische Aufgabe der Philosophie richtet sich gegen alles, „was uns vom Leben trennt“. Deshalb „findet sich bei Spinoza sehr wohl eine ‘Lebens’-Philosophie“, wie Deleuze mehrfach betont: gegen alle Entwertungen und Verfälschungen des Lebens, gegen ein „Schein-Leben“, das einzig den Tod zu verhindern trachtet und so dem „Todeskult“ erliegt. (Vgl. SP 37-38) „Der freie Mensch denkt an nichts weniger als an den Tod; und seine Weisheit ist nicht ein Nachsinnen über den Tod, sondern über das Leben.“ (E IV p67)

Gut und Böse sind transzendente Werte, die das Leben vergiften. Es sind inadäquate Ideen, da es in der Natur weder Gutes noch Böses gibt. Aber für jeden existierenden Modus gibt es Gutes und Schlechtes, das eine vergrößert das Tätigkeitvermögen, das andere verringert es. Daraus ergibt sich eine „ethische Differenz“, welche die moralische Unterscheidung von Gut und Böse ersetzt. (Vgl. S 223-224) Das moralische Gesetz ist „eine Art Mystifikation“ (S 237), die aus dem Unverständnis der wahren Gesetze der Natur resultiert und diese als Befehle und Verbote interpretiert. Es reicht „zum Moralisieren aus, nicht zu verstehen“ (SP 34). Spinoza geht in diesem Zusammenhang genauer auf das Beispiel Adams ein, zu dem Gott sagt, er solle von jener Frucht nicht essen, und ihm damit nichts verbietet, sondern „nur die natürlichen Folgen der Einnahme der Frucht

4 „Die Dinge zu genießen und sich an ihnen soviel wie möglich zu erfreuen [...], ist darum eines weisen Mannes durchaus würdig.“ (E IV p45 sch)

5 Die praktischen Thesen des Spinozismus behandelt Deleuze am pointiertesten und umfassendsten im zweiten Kapitel, „Über den Unterschied zwischen der *Ethik* und einer Moral“, von Spinoza. *Praktische Philosophie*. Er weist dabei auch auf die starken Ähnlichkeiten mit Nietzsche hin. (SP 27-41)

offenbart“ (SP 33), nämlich dass sich sein Verhältnis nicht mit ihrem zusammensetzt. Aber Adam, unwissend, erkennt die Ursachen nicht und nimmt „die Naturgesetze für moralische Gesetze“, für ein Verbot, gegen das er verstoßen könne. So erklärt nicht die Sünde unsere Schwachheit, stattdessen unsere Schwachheit „den Mythos der Sünde“ (S 232). Das „Moralgesetz ist eine Pflicht und hat keine andere Wirkung, keinen anderen Endzweck als den Gehorsam“ (SP 35) und es bringt uns keine Erkenntnis.

Die Moral errichtet ein „Urteils-System“ auf den transzendenten Werten Gut und Böse und nimmt Gott als Richter mit Wille und Verstand;⁶ die *Ethik* setzt ihr den qualitativen Unterschied der immanenten Existenzweisen entgegen. Denn Gut und Schlecht bezeichnen nicht nur die Art eines Aufeinandertreffens von Körpern, sondern auch zwei Existenzweisen des Menschen. Der Gute organisiert seine Begegnungen, um durch ein Maximum an freudigen Leidenschaften sein Tätigkeitsvermögen zu vermehren und schlussendlich aktive Affektionen und adäquate Ideen hervorzubringen. (Vgl. SP 33-35 und 54-55) Die ethische Differenz „*betrifft die Art der Affektionen, die den conatus bestimmen*“ (S 231). Der Gute ist der „freie Mensch, d. h. der, welcher nur nach dem Gebot der Vernunft lebt“ (E IV p67 dem); er ist der Starke, denn „das Gut-sein ist [immer] Angelegenheit [...] des Vermögens und der Zusammensetzung von Vermögen“ (SP 34). Der Inhalt der Vernunft ist immer die Kraft und die Freiheit; die Erkenntnis als immanentes Vermögen bestimmt „den qualitativen Unterschied der Existenzweisen Gut-Schlecht“ (SP 36). Den äquivalenten Typen des guten Menschen stehen der Unvernünftige oder Unwissende, der unfreie Mensch oder Knecht und der Schwache gegenüber. Diese sind von ihrem Tätigkeitsvermögen getrennt, ihre Existenzweise impliziert andere Handlungen, Aussagen, Empfindungen, Gedanken wie eine gute Existenzweise, welcher andere „Affekte, Verhaltensweisen und Absichten“ zugrunde liegen. Die Existenzweise ist immanent und bestimmt sich durch ihren Bezug zum Tätigkeitsvermögen, entweder ist das Affiziertseinkönnen so erfüllt, dass es sich vergrößert, oder so, dass es sich verringert. Die ethische Aufgabe besteht darin, bis „zur Grenze dessen zu gehen, was man kann“. (S 238. Vgl. auch: 231-234 und 237-241)

6 Wie das Urteilssystem funktioniert und warum es eine Existenz voraussetzt, die der Schuld unterworfen ist, vergleiche: Deleuze, „Schluss mit dem Gericht.“ passim.

„Um tatsächlich in Begriffen des Vermögens zu denken“, muss man zuerst den Körper zum Modell nehmen und fragen: „Was kann ein Körper?“, und darf nicht von einer Macht der Seele über den Körper ausgehen und der Seele eine höhere Natur, einen höheren Zweck oder eine höhere Aufgabe zuschreiben (vgl. S 225-227). Diese Annahmen sind moralisch; sie gründen auf dem „Unternehmen zur Beherrschung der Leidenschaften durch das Bewußtsein“ (SP 28) und beruhen auf dem traditionellen Prinzip, dass der Körper leide, wenn die Seele tätig ist und die Seele leide, wenn der Körper tätig ist. Spinozas Parallelismus kehrt dieses um. Seine praktische Bedeutung liegt eben darin: Was in der Seele Tätigkeit ist, ist es notwendig auch im Körper, ebenso verhält es sich bei einem Leiden. (Vgl. SP 28) Die „Ordnung der Handlungen und der Leiden unseres Körpers [entspricht] von Natur aus der Ordnung der Handlungen und der Leiden unseres Geistes genau“ (E III p2 sch). So verhindert der Parallelismus die Eminenz der Seele, verneint jede moralische Zweckbestimmung und schließt einen transzendenten, die Beziehung zwischen den Reihen ordnenden Gott aus. Und am Modell des Körpers wird ersichtlich, was eine Seele kann, wenn wir wissen, was ein Körper kann. (Vgl. S 225-228) Deshalb übersteigt das Denken das, was von ihm bewusst ist, genau so wie der Körper die Erkenntnis, die man von ihm hat. Das Bewusstsein wird entwertet in Bezug auf das Denken, denn das „Unbewußte des Denkens“ ist ebenso tiefgreifend wie das „Unbekannte des Körpers“. ⁷ (Vgl. SP 28-29)

Der vernünftige und der unvernünftige Mensch unterscheiden sich durch ihr Vermögen, weil sie von anderen Affektionen und Affekten erfüllt sind. Diese aber bestimmen sowohl den Vernünftigen wie den Unvernünftigen gleichermaßen, in der Existenz zu beharren. In diesem Sinn, insofern das Affiziertseinkönnen konstant erfüllt ist, geht jeder bis zur Grenze dessen, was er kann, „*in der Leidenschaft wie in der Tätigkeit*“, denn der *conatus* ist in jedem Moment Suche nach dem Nützlichen, „abhängig von den ihn bestimmenden Affektionen“. (S 227. Vgl. auch: 238-239 und SP 134)

7 Über das Bewusstsein und die mit ihm untrennbaren, aus inadäquaten Ideen resultierenden Illusionen, die Illusion der Zweckursache, die Illusion der freien Entscheidung und die theologische Illusion, vergleiche: SP 29-32. „Das Bewußtsein ist nur ein Traum bei geöffneten Augen.“ (SP 31)

„Alles, wozu ich, um in der Existenz zu beharren [...] zu tun bestimmt bin, all dies ist mein Naturrecht.“ (*SP* 134) Jeder, der Vernünftige wie der Unvernünftige, hat soviel Recht wie Vermögen. Spinozas Konzeption des Naturrechts stammt direkt von Thomas Hobbes und ist den klassischen Theorien grundsätzlich entgegengesetzt. (Vgl. *S* 228-229) Es „ist nicht mehr auf letzte Vollkommenheit bezogen“, gekoppelt an eine Ordnung der Zwecke, „sondern auf eine erste Begierde, auf den stärksten ‘Appetit’“ (*S* 228). Das Vermögen verweist nicht auf Zwecke und die Aufgaben gehen dem Recht nicht voraus. Das Vermögen ist immer zu etwas bestimmt, weshalb nur jeder selbst kompetent ist, über sein Recht, über das Gute und Schlechte zur Erhaltung zu entscheiden, ist es auch mit Streit oder Hass verbunden.

Jeder existiert nach dem höchsten Recht der Natur, und folglich tut jeder nach dem höchsten Recht der Natur das, was aus der Notwendigkeit seiner Natur folgt. Nach dem höchsten Recht der Natur bildet sich daher jeder sein eigenes Urteil über gut und schlecht, sorgt jeder für seinen Nutzen nach seinem Sinn [und übt auch...] Rache. (*E* IV p37 sch2)

Spinozas Konzeption des Naturrechts stellt die Freiheit von Ordnung und die Freiheit der Vielfalt dar.⁸ Auf das natürliche Recht wird aus eigener Einwilligung, „aus der Furcht eines größeren Übels oder aus Hoffnung auf ein größeres Gut“ verzichtet, nicht „aus Anerkennung der Kompetenz des Weisen“, so dass der Pakt oder Vertrag zum „Prinzip der politischen Philosophie“ wird (*S* 229).

Der Naturzustand ist unlebbar, weil die Zufälligkeit der Aufeinandertreffen zu einer ständigen Furcht, zerstört zu werden, führt, da wir fast ausschließlich von passiven Affektionen der Trauer bestimmt werden. Außer die Suche nach dem Nützlichen lässt sich nicht vom Zufall leiten, sondern organisiert die Aufeinandertreffen und vergrößert durch ein Maximum an freudigen Leidenschaften unser Tätigkeitsvermögen. Dabei handelt es sich zunächst um die Bildung von „Assoziationen von Menschen“. Je mehr der Mensch das ihm Nützliche sucht, desto tugendhafter ist er und desto mehr handelt er nach den Gesetzen seiner Natur. Wenn die Menschen „nach der Leitung der Vernunft“ leben, „stimmen die Menschen [...] notwendig immer überein“ (*E* IV p35 dem), behaupten ihr Recht, „ohne irgendeinen Schaden eines anderen“ (*E* IV p37 sch2) und so gibt es „in der

8 „This ethical perseverance [to express our power beyond the given limits of the present arrangement, the present order,] is the open expression of multiplicity. Spinoza’s

Natur nichts Einzelnes, was den Menschen nützlicher wäre als der Mensch“ (*E IV p35 cor1*). Auch wenn die Menschen selten nach der Leitung der Vernunft leben, entspringen „aus der gemeinsamen Gesellschaft der Menschen weit mehr Vorteile [...] als Nachteile“ (*E IV p35 sch*).

Obwohl der Naturzustand nicht den Gesetzen der Vernunft unterliegt, da er nicht wie die Vernunft die Erhaltung des Menschen, sondern die Gesetze des gesamten Universums betrifft, „ist der Vernunftzustand nichts anderes als der Naturzustand selbst“ (*S 233*), weil „die Vernunft nichts verlangt, was der Natur widerstrebt“, nur „daß jeder [...] seinen Nutzen [...] suche und alles, was den Menschen wahrhaft zu größerer Vollkommenheit führt, begehre“ (*E IV p18 sch*). Die Vernunft verfährt durch natürliche Zusammensetzung von Zusammenhängen, bildet den Vernunftzustand als höheren Körper und höhere Seele, „die sich des ihrem Vermögen entsprechenden Naturrechts erfreuen“ (*S 233*). „Denn wenn z. B. zwei Individuen von ganz gleicher Natur sich miteinander verbinden, so bilden sie ein Individuum, das zweimal soviel vermag wie das einzelne Individuum.“ (*E IV p18 sch*). So wird das Naturrecht vom Vernunftzustand weder negiert noch beschränkt, sondern zu einem Vermögen erhoben.⁹

Die Menschen leben selten nach der Leitung der Vernunft, weil sie nicht frei, also nicht vernünftig, geboren werden (vgl. *S 232*). Ansonsten „würden sie, solange sie frei blieben, keinen Begriff von gut und schlecht bilden“ (*E IV p68*). „Bei Spinoza sind Vernunft, Kraft oder Freiheit nicht von einem Werden zu trennen, von einer Bildung, einer Kultur.“ (*S 232*) Adam kann nicht als frei und vernünftig gedacht werden. Jeder muss zuerst durch Erfahrung seine Freuden finden und das, was mit seiner Natur übereinstimmt. „In diesem ist die Existenz eine Erprobung [...] ein Experiment, das Gegenteil eines Ur-

conception of natural right, then, poses the freedom from order, the freedom of multiplicity, the freedom of society in anarchy.“ (*GD 109*)

9 „Natural right is not negated in the passage to civil right, as it is in dialectical conceptions of society, but rather it is preserved and intensified [...]. In this transformation the multiplicity of society is forged into a multitude. The multitude remains contingent in that it is always open to antagonism and conflict, but in its dynamic of increasing power it attains a plane of consistency; it has the capacity to pose social normativity as civil right. The multitude is multiplicity made powerful. Spinoza's conception of civil right, then, complements the first notion of freedom with a second: from the freedom from order to the freedom of organization; the freedom of multiplicity becomes the freedom of the multitude.“ (*GD 110*)

teils.“ (SP 54) Deleuze spricht auch von einem Funktionalismus: herausfinden ob eine Begegnung funktioniert oder nicht.¹⁰

Die Bildung der Vernunft wäre zahlreichen Störungen ausgesetzt und eine sehr langwierige Anstrengung, wenn ihr nicht das Gemeinwesen, der Staat helfen würde.¹¹ Ein Gemeinwesen ist jedoch „keineswegs eine vernünftige Assoziation“ (§ 234). Seine Bildung ist durch passive Leidenschaften der Hoffnung und Furcht bestimmt, nicht durch eine Affektion der Vernunft. Aus Unvernünftigkeit muss jeder Mensch sein Naturrecht aufgeben, um die Bildung eines Ganzen zu ermöglichen und um diesem das Vermögen zu übertragen, im Stande zu sein, „konventionelle Zusammenhänge“ (§ 235) einzurichten und die Bürger, diejenigen die den Vertrag oder Pakt schließen und von den Rechten des Staates profitieren, zur Übereinstimmung zu zwingen. „Damit also die Menschen in Eintracht leben und einander hilfreich sein können, ist es notwendig, daß sie ihr natürliches Recht aufgeben und einander versichern, daß keiner etwas tun werde, was einem anderen zum Schaden gereichen kann.“ So kann „eine Gemeinschaft gegründet werden, wenn sie sich selbst das Recht vorbehält [...], sich zu rächen und über gut und schlecht zu Urteilen [...], Gesetze zu geben und diese zur Geltung zu bringen; nicht durch die Vernunft [...], sondern durch Drohungen.“ (E IV p37 sch2) Der Staat urteilt über gerecht oder ungerecht, nicht über die ethische Unterscheidung des Vernünftigen oder des Freien von dem Knecht. Die „moralische Entgegensetzung selbst hat die Gesellschaft zum Prinzip und als Mitte“ (§ 235).

Spinoza beschreibt das Gemeinwesen, dem der Vertrag die Rechte überträgt, „wie eine kollektive Person“. Es ist vom Vernunftzustand verschieden, ahmt aber von Natur aus die Vernunft nach und versucht, „seine Gesetze der Vernunft gemäß zu machen“, sich eher auf freudige Affektionen als traurige zu stützen, weil das der Grund ist, warum sich die Menschen zusammenschließen. Fürchten die Bürger das Gemeinwesen mehr als den Naturzustand, kehren sie zum Naturzustand zurück. So kann es keine Gesamtheit geben, die der Vernunft widerspricht. (§ 236. Vgl. auch: 235-237)

10 “It is when an encounter works, as one says, when it functions well. It is a functionalism”. (Deleuze, „Cours Vincennes.“ 20. Jänner 1981, English version)

11 Zu allen Fragen, die sich auf Politik, Recht und Religion beziehen, vergleiche: Spinoza, *Theologisch-Politischer Traktat*. Zu allen Fragen, die sich auf Politik, Naturrecht und Staatsform beziehen, vergleiche: Spinoza, *Politischer Traktat*.

In gewissem Sinn bewahrt auch der bürgerliche Zustand das Naturrecht, „weil das durch die Zusammensetzung der Vermögen gebildete Ganze sich selbst durch sein Naturrecht definiert“ (SP 101). Was im Gemeinwesen gemeinsam wird, sind Affektionen, die die Bürger bestimmen, ihren *conatus* oder eben ihr natürliches Recht. Jeder „ist bestrebt, in der Existenz zu verharren, indem er einfach diese gemeinsamen Affektionen innehat oder in Rechnung stellt“ (SP 101). Abhängig von den gemeinsamen Affektionen wird das Naturrecht im bürgerlichen Zustand bewahrt. Im Gemeinwesen lebt der Vernünftige am besten und es ist die beste Umgebung, um vernünftig zu werden. Der „Mensch, der von der Vernunft geleitet wird, [strebt] die gemeinsamen Rechte des Staates einzuhalten, um freier zu leben“ (E IV p73).

Der Vertrag der Gesellschaft beruht auf dem Verzicht der Menschen auf ihr Vermögen zum Vorteil des Ganzen. Das Vermögen des Ganzen wird einem Staat übertragen. Der demokratische Staat steht diesem Vermögen am nächsten, weil er versucht, die Affektionen der Leidenschaft wie Furcht, Hoffnung und sogar Sicherheit „durch die Liebe zur Freiheit, als Affektion der Vernunft“ (SP 102), zu ersetzen.¹² Außer im Fall der Natur, sofern diese alles umfasst, ist ein übergeordnetes Individuum nie präexistent; man muss eines erfinden, um eintreten zu können.¹³

12 “In the passage of freedom, then, from multiplicity to multitude, Spinoza composes and intensifies anarchy in democracy. Spinozian democracy, the absolute rule of the multitude through the equality of its constituent members, is founded on the ‘art of organizing encounters’”. (GD 110)

13 It “is necessary to invent the superior individualities into which I can enter as a part, for these individualities do not preexist”. (Deleuze, „Cours Vincennes.“ 20. Jänner 1981, English version)

Konnexion D

Ethologie und Werden

Anders denken ist für Spinozisten immer auch anders existieren, denn das Vermögen zu denken hängt untrennbar mit dem Vermögen zu existieren zusammen.¹ Entsprechend dem Vermögen und den Affekten gibt es unterschiedliche Existenzweisen, die jeweils andere Handlungen, Aussagen, Empfindungen und Gedanken implizieren. Deshalb sind die Erkenntnisarten in Spinozas *Ethik* nicht nur verschiedene Ausdrucksformen, sondern eben auch verschiedene Existenzweisen. Aus dem Erkennen und Denken ein aktives Vermögen zu machen, ist eine der wichtigsten Aufgaben dieser Ethik. Als aktives Vermögen ist es eine reale Kraft, die mit den ihr äußerlichen Kräften in unmittelbarer Beziehung steht.

Die Unterscheidung, die Deleuze und Guattari zwischen dem Baum und dem Rhizom als Bild des Denkens machen, ist ein entscheidender Punkt ihrer Philosophie.² Denn die baumartige Organisation „verleiht dem Denken eine Form von Interiorität, und das Denken verleiht dieser Interiorität eine Form von Universalität“ (TP 516). Sie trennt das Denken völlig vom Körper und bildet dadurch eine Transzendenzebene, deren Elemente universelle Ideen sind, die von einzelnen Körpern nie ganz verwirklicht werden können. In weiterer Folge entsteht eine Moral, wenn diese Ideen als Garanten des Guten

1 „A Spinozist will insist that to think differently is, by definition, to exist differently: one's power of thinking is inseparable from one's power of being and vice versa.“ (Gatens, „Through a Spinozist Lens.“ 168)

2 „Eine solche Untersuchung der Bilder des Denkens könnte man Noologie nennen. Es wären die Prolegomena zur Philosophie. Das ist eigentlich der Gegenstand von *Differenz und Wiederholung*“ und von *Logik des Sinns* „und mit Félix finden wir sie dann in *Tausend Plateaus* wieder, denn das Rhizom ist das Bild des Denkens, das sich unter dem der Bäume ausbreitet.“ (Deleuze, „Über die Philosophie.“ 217. Vgl. TP 515-522)

angesehen werden, wie es bei Platon der Fall ist (vgl. *UG* 107-108). Aber das baumartige Bild des Denkens und das Rhizom bilden keinen Gegensatz, denn das Rhizom oder das nach außen gekehrte Denken „ist keineswegs ein *anderes Bild*, das sich gegen das“ baumartige wendet. Es

ist im Gegenteil die Kraft, die das Bild *und* seine Kopien zerstört, das Modell *und* seine Reproduktionen, jede Möglichkeit, das Denken einem Modell des Wahren, Gerechten oder Richtigen unterzuordnen (das cartesianische Wahre, das kantsche Gerechte, das hegelsche Richtige etc.). [...] Ein Denken, das sich mit äußeren Kräften herumschlägt, statt in eine innere Form eingebettet zu sein, das mit Schaltstellen funktioniert, statt ein Bild herzustellen, ein Ereignis-Denken, Haecceitas, statt eines Gegenstands-Denkens, ein Problem-Denken statt eines Substanz- oder Theorem-Denkens“. (*TP* 518-520)

Die Interiorität oder innere Form des Denkens ist das universelle denkende Subjekt, gebildet ohne Rücksicht auf nicht verallgemeinerbare Singularitäten und nicht zu verinnerlichende Umstände (vgl. *TP* 519). Aus dieser Subjektivierung entsteht die Person als ein molares Individuum. Ihr wird eine Einheit zugeschrieben; sie verkörpert eine Kategorie, ein gemeinsames Bild in einer Substanz, die nicht das Denken ist.³ Die Einheit selbst ist transzendent, weil sie aber irgendwo existieren muss, wird sie im Subjekt existierend gedacht, und zwar in jedem Subjekt gleich, so dass sich diese nur quantitativ unterscheiden: Jedes Subjekt ist ein Repräsentant, ein molares Massensubjekt „mit allen Identifikationen des Individuums mit der Gruppe“ (*TP* 53).

Das Denken ist „nicht das Attribut eines Subjekts“ (*TP* 522); das Gedachte ist immer außerhalb des Körpers, der es denkt, in einer anderen Dimension.⁴ Das Denken verknüpft sich rhizomatisch mit heterogenen Elementen und fertigt keine Kopien von universellen Bildern an, sondern ist ein Eingriff in die Wirklichkeit; und es folgt keiner vorgegebenen Ordnung, sondern ist ein Experimentieren. Es bildet eine zusätzliche Dimension eines heterogenen Gefüges, das „in seiner Mannigfaltigkeit notwendigerweise zugleich auf semiotische, materielle und gesellschaftliche Strömungen ein[wirkt] (unabhängig von ihrer möglichen Wiedereinbindung in einen theoretischen oder wissenschaftlichen Korpus)“ (*TP* 38).

3 „A person is an incarnation of a category, the actualization of an image of unity [...] in a substance other than thought.“ (*UG* 55)

4 „Minds are always outside the bodies that have them, in another dimension (the virtual as Idea).“ (*UG* 185-186, note 30 to page 111)

Ein rhizomatisches Denken wendet sich gegen jede Art von Repräsentation, genauso wie ein Rhizom-Buch, mit dem sich Deleuze und Guattari in *Tausend Plateaus* stärker als mit dem Denken auseinandersetzen und feststellen:

Es gibt keine Dreiteilung mehr zwischen einem Bereich der Realität (der Welt), einem Bereich der Darstellung und Vorstellung (dem Buch) und einem Bereich der Subjektivität (dem Autor). Vielmehr stellt ein Gefüge Verbindungen zwischen bestimmten Mannigfaltigkeiten aus all diesen Ordnungen her, so daß ein Buch seine Fortsetzung nicht im folgenden Buch findet und weder die Welt zum Objekt noch einen oder mehrere Autoren zum Subjekt hat. [...] Das Außen hat kein Bild, keine Signifikation und keine Subjektivität. Das Buch als Zusammenfügung mit dem Außen gegen das Buch als Bild der Welt. (TP 38)

Ein Buch, das ein rhizomatisches Gefüge mit dem Außen bildet, bleibt ein Teil des Prozesses, den es freisetzt und konstruiert sich eine Konsistenzebene. Aber nicht nur für Bücher, sondern überhaupt für Dinge, Körper gilt, dass der Gegensatz zwischen hierarchisch geordneten, zentrierten Systemen und lokal agierenden, azentrischen, heterogenen Netzwerken

nicht so sehr aufgrund der Dinge gilt, die er bezeichnet, sondern vielmehr aufgrund [!] der Zurechnungsweisen, mit denen er an die Dinge herangeht. Bäume können an ein Rhizom angeschlossen sein oder im Gegenteil ein Rhizom hervortreiben. Und im allgemeinen trifft es zu, daß ein und dieselbe Sache beide Zurechnungsweisen oder Steuerungssysteme zuläßt, wobei ihr Zustand sich aber jeweils grundlegend ändert. (TP 31)

Das heißt, dass immer die Art des Zusammentreffens, der Begegnung zwischen Körpern ausschlaggebend ist. Die Körper oder ihre Teile sind von Natur aus weder gut noch schlecht, aber sie bilden ein molares oder ein molekulares Gefüge. Genauer, sie sind gleichzeitig molare und molekulare Gefüge, die sich verschließen, homogenisieren und auch wieder zum Außen hin öffnen.⁵ Und jedes Gefüge ist Teil eines anderen Gefüges, alles ist Zusammensetzung. „Kurz gesagt, alles ist politisch“ (TP 290). Wie bei Spinoza, dessen Ontologie eine *Ethik* ist, ist bei Deleuze und Guattari jeder Zusammenschluss immer politisch, „und jede Politik ist zugleich *Makropolitik* und *Mikropolitik*“ (TP 290), weil

5 „Jede Gesellschaft, aber auch jedes Individuum wird von zwei Segmentaritäten gleichzeitig durchzogen: die eine ist *molar* und die andere *molekular*. Sie unterscheiden sich deshalb, weil sie nicht dieselben Terme, dieselben Relationen, dasselbe Wesen und dieselbe Art von Mannigfaltigkeit haben. Und sie sind deswegen nicht voneinander zu trennen, weil sie [...] miteinander koexistieren und ineinander übergehen – aber sie setzen sich immer gegenseitig voraus.“ (TP 290)

makropolitische und mikropolitische Linien eines Gefüges koexistieren. Alles hat „eine molare *und* eine molekulare Seite“ (TP 307).

Sich mit einem Körper vereinen, kann demnach auf unterschiedliche Arten geschehen. Wie man sich rhizomatisch verknüpft, wird bei Deleuze wiederum am Beispiel des Buches am klarsten: Nicht indem man ein Buch als Schachtel betrachtet, „die auf ein Innen verweist“ und das Buch „kommentiert, interpretiert“ und erklärt, sondern indem man ein Buch als „kleine asignifikante Maschine“ ansieht. Das funktioniert nicht mit jedem Buch; man muss für sich eine Auswahl treffen und herausfinden, ob etwas „rüber [kommt] oder nicht, [ob] etwas passiert oder [...] nicht“. Dabei gibt es „nichts zu erklären, nichts zu verstehen, nichts zu interpretieren. Es ist wie ein Stromanschluß.“ Diese „Lektüre ist eine Lektüre der Intensität“, die „ein Buch unmittelbar auf das Außen bezieht“ und es mit völlig heterogenen Elementen wie „Aktionen, Erotik, Geld, Politik“ vermischt.⁶ Diese rhizomatische Herangehensweise an die Dinge, die nicht repräsentiert, interpretiert und symbolisiert, bezeichnen Deleuze und Guattari als „Rhizomatik, Stratoanalyse, Schizoanalyse, Nomadologie, Mikropolitik, Pragmatik, [oder] Wissenschaft von den Mannigfaltigkeiten“ (TP 64). Sie fertigt Karten an, zieht Linien und hebt ihre Vermischung in einem Gefüge hervor.

Gefüge bestehen aus unterschiedlichen Linien, „Gefüge sind Linienkomplexe“ (TP 700). Spinozistisch gesagt, ist eine Linie Ausdruck einer Kraft und ein Gefüge ist organisierter Ausdruck oder eine Organisation von Kräften.⁷ Deleuze und Guattari unterscheiden drei Linien, aus denen Gefüge bestehen, die auf vielfältige Weise Mannigfaltigkeiten konstituieren (vgl. TP 303). Die erste Linienart ist molar und bildet ein baumartiges System, die zweite ist molekular und gehört zum Rhizom. Die dritte Linie ist die Fluchtlinie, die Deterritorialisierungslinie, die Linie des Werdens. Sie bewirkt eine Metamorphose oder Mutation eines Gefüges und löst seine Schichtung auf. Sie ist von vornher-

6 Deleuze, „Brief an einen strengen Kritiker.“ 18. Vergleiche mit dem, was Deleuze die pluralistische Interpretation, die „höchste[...] Kunst der Philosophie“ nennt: Die Einschätzung der Kräfte, die sich eines Dinges bemächtigen können. (Deleuze, *Nietzsche*. 8)

7 „Ausdrücken heißt immer, das Lob Gottes singen. Jede Schicht ist ein *Gottesurteil*: nicht nur Pflanzen und Tiere, Orchideen und Wespen, singen oder drücken sich aus, auch Felsen und sogar Flüsse tun es, alle stratifizieren Dinge auf der Erde.“ (TP 65)

ein weder gut noch schlecht, denn sie kann schöpferisch sein, aber sich auch in eine Zerstörungslinie verwandeln. Der Faschismus besitzt zum Beispiel eine molekulare Macht, er kann in die kleinsten Zellen der Gesellschaft eindringen und dort abstrakte Zerstörungsmaschinen installieren.⁸ Deshalb wendet sich die Schizoanalyse am meisten den Fluchtlinien zu, welche die Wandlungsfähigkeit eines Gefüges definieren und seinen primären Bestandteil darstellen.⁹

Das Werden ist die Bewegung der Virtualisierung, die sich von den molaren Entitäten entfernt und die baumartigen Punkte mitreißt. Aber das Werden ist nicht teleologisch und kann nicht gesteuert werden, es hat trotzdem immer die gleiche Richtung, denn es gibt nur das Molekular-Werden. Eine „Linie des Werdens hat [...] weder Ausgangspunkt noch Ziel, weder Ursprung noch Bestimmung“. Die Fluchtlinie verläuft in der Mitte zwischen den Fixpunkten und bildet eine Zone der Ununterscheidbarkeit, „ein Niemandsland, eine nicht lokalisierbare Beziehung, die die beiden entfernten oder angrenzenden Punkte mitreißt und den einen in die Nachbarschaft des anderen trägt“. Das Werden befreit von der starren Ordnung des Baumes und bildet ein Rhizom. Die Wespe und die Orchidee zum Beispiel, die völlig heterogen sind, vereinen sich in einer Fluchtlinie und treten in ein gemeinsames Werden ein, das sie aber weder verbindet noch vermischt. Wenn die Wespe „ein befreites Stück des Reproduktionsapparates der Orchidee“ und die Orchi-

8 Die Gefährlichkeit des Faschismus kann nur durch seine molekulare Macht verstanden werden und durch die Beantwortung der Frage, die sich schon Spinoza stellt: „Warum begehrt das Begehren seine eigene Unterdrückung, wie kann es seine eigene Unterdrückung wünschen?“ (TP 293) Die Antwort ist für Deleuze und Guattari, die sich gegen die Psychoanalyse wenden, nicht der Todestrieb, denn es „gibt keinen inneren Trieb im Begehren, sondern nur Gefüge. Das Begehren ist immer mit einem Gefüge verbunden, und das Begehren ist das, was das Gefüge zum Dasein bringt.“ (TP 313) Ihr Begriff des Begehrens, der in ihrem Denken eine zentrale Rolle spielt, ist ganz der Spinozas. Das „Begehren kann nie von komplexen Gefügen getrennt werden, die zwangsläufig über molekulare Ebenen, über Mikro-Gebilde laufen, die bereits das Verhalten, die Einstellung, die Wahrnehmung, die Antizipationen, die Semiotiken etc. prägen. Das Begehren ist nie eine undifferenzierte Triebenergie, sondern resultiert selber aus einer komplizierten Montage, aus einem *engineering* mit vielen Interaktionen“. (TP 293)

In dieser Arbeit kann ich leider nicht genauer auf den Begriff „Begehren“ eingehen, der ganz unter mein Thema fällt. Einen kurz gefassten, guten Überblick über den Unterschied zwischen der Konzeption von Deleuze und Guattari und der Auffassung der Psychoanalyse liefert Massumi, vergleiche: UG 80-92.

9 So definieren Deleuze und Guattari auch Gesellschaften durch ihre Fluchtlinien, weil sich jede Gesellschaft auf einer Ebene reproduziert und sich dabei auf einer anderen immerzu transformiert, sei es durch nahezu unmerkliche Veränderungen oder durch den Einbruch eines Ereignisses, das einen Bruch mit dem Vergangenen erzeugt. (Vgl. DP 107-108)

dee „zum Objekt des Orgasmus der von ihrer eigenen Reproduktion befreiten Wespe wird“, dann ist das nur auf der molaren Ebene Imitation, auf der molekularen aber ein wirkliches Werden: Wespe-Werden der Orchidee, Orchidee-Werden der Wespe. (TP 400)

Die Schizoanalyse richtet sich besonders auf die Fluchtlinien der Gefüge, um zu bestimmen, wie nah sie der Konsistenzebene sind und in welchen Beziehungen sie zu verschiedenen abstrakten Maschinen stehen, die die Gefüge qualifizieren. Die abstrakte Mutationsmaschine zieht Fluchtlinien und bewirkt eine Variation oder Mutation (vgl. TP 305). „Es findet [...] eine wirkliche Auswahl von Gefügen statt, entsprechend ihrer Fähigkeit, eine Konsistenzebene mit sich überschneidenden Verbindungen zu umreißen.“ (TP 709) Ein Gefüge steht umso näher bei der abstrakten Maschine, je mehr Fähigkeit zur Metamorphose sie besitzt. Und davon besitzt es umso mehr, je „mehr Verbindungen ein Gefüge ermöglicht und vervielfacht, je mehr es eine Konsistenzebene“ (TP 709) absteckt. Diese Textstellen lassen klar erkennen, dass Deleuze und Guattari dem Beweglichen, dem Werdenden, dem Heterogenen einen wirklich ontologischen Vorrang zusprechen; ihre Philosophie kann eine „Ethik der Vielfalt“ oder ein „Denken unaufhörlicher Variation“ genannt werden. Und das ist eine Konsequenz ihres Spinozismus, weil Spinoza davon ausgeht, dass das Vermögen eines Körpers ansteigt, wenn er auf vielfältigere, das heißt mehrere und differenziertere Weisen affiziert werden kann. Können wir nicht auf vielfache Weise affiziert werden, sind wir passiv und von unserem Vermögen getrennt: „Unser Vermögen wird bewegungsunfähig und kann nicht mehr reagieren.“ (SP 132-133) Spinoza schreibt: „Je befähigter ein Körper ist, vieles zugleich zu tun oder zu leiden, desto befähigter ist auch sein Geist, vieles zugleich zu erfassen.“¹⁰ (E II p13 sch)

Der Körper wird beweglich, wenn er von den Schichten befreit, wenn er in ein Bündel virtueller Affekte aufgelöst wird: ein organloser Körper, der nur von Intensitäten besetzt werden kann. Beim organlosen Körper geht es darum, „ein immer reichhaltigeres und konsistenteres Material zu entwickeln, das immer intensivere Kräfte einfangen kann. Was ein Material immer reicher macht, ist das, was Heterogene zusammenhält,

10 „Das, was den menschlichen Körper so disponiert, daß er auf viele Weisen affiziert werden kann, oder was ihn fähig macht, äußere Körper auf viele Weisen zu affizieren, ist dem Menschen nützlich“. (E IV p38) Die passiven Affektionen trennen uns von unserem Vermögen, „weil unser Tätigkeitsvermögen sich reduziert findet darauf, deren Spuren zu besetzen, entweder um sie zu erhalten, wenn sie freudig sind, oder um sie zu beseitigen, wenn sie traurig sind“. (S 217)

ohne daß sie aufhören heterogen zu sein.“¹¹ (TP 449) Der organlose Körper ist kontinuierliche Variation, auf ihm verändern sich die Kräfte eines Körpers unaufhörlich, so dass sich der Körper in ständigem Werden befindet. Man wird anders, indem man andere Affekte des virtuellen Bündels aktualisiert. (Vgl. UG 93-96) So kann der Mensch auch zu einem Pferd werden, aber eben nicht durch Imitation. Das Pferd darf nicht Repräsentant einer Gattung, sondern muss affektiv sein; es muss als Individuum eines Gefüges erfasst werden. In Hinblick auf ein individuiertes Gefüge, zu dem es gehört, wird das Pferd durch eine Liste von Affekten definiert. „Diese Affekte zirkulieren und verändern sich innerhalb des Gefüges: das ‘vermag’ ein Pferd.“ (TP 350-351)

Die Liste der Affekte des Pferdes innerhalb des Gefüges Zugpferd-Stellwagen-Straße könnte laut Deleuze und Guattari so aussehen: „mit Scheuklappen verschlossene Augen haben, ein Gebiß und Zügel haben, stolz sein, einen großen Wiwimacher haben, schwere Lasten ziehen, mit der Peitsche geschlagen werden, stürzen, Krawall mit seinen Beinen machen, beißen... etc.“ (TP 350). Werden die Körper durch ihre Affekte definiert, gibt es „zwischen einem Arbeits- oder einem Zugpferd und einem Rennpferd größere Unterschiede als zwischen einem Ochsen und einem Arbeitspferd“ (SP 161). Eine derartige Untersuchung, die die Kartographie eines Körpers erstellt, „bezeichnet man als ‘Ethologie’, und in diesem Sinne hat Spinoza eine wahrhafte *Ethik* geschrieben“ (TP 350). Aber diese Untersuchungen sind „Sache langen Experimentierens, langer Umsicht, einer spinozistischen Weisheit, die die Errichtung eines Immanenz- oder Konsistenzplans impliziert“ (SP 162). Man weiß vorher nie, zu was man fähig ist.

So wie ein Pferd steckt jeder in einem Gefüge. Ein Pferd-Werden ist eine Bewegung, die ein noch unbekanntes Gefüge „aus Geschwindigkeiten und Affekten zwischen völlig verschiedenen Individuen“ (TP 351) zusammensetzt. Dieses entsteht, wenn man die Teile des eigenen Gefüges in ein solches Verhältnis von Bewegung und Ruhe versetzt, dass man Affekte hat, die einen zum Pferd werden lassen. Das Pferd-Werden, das Tier-Werden, das Werden überhaupt ist ein Minorität-Werden, wobei sich eine Minorität

11 „Wo die Psychoanalyse sagt: Halt, findet euer Selbst wieder!, müßte man sagen: Gehen wir noch viel weiter, wir haben unseren oK noch nicht gefunden, unser Selbst noch nicht genügend abgebaut. Ersetzt Anamnese durch Vergessen und Interpretation durch Experimentieren. Findet euren organlosen Körper, findet heraus, wie man ihn macht, das ist eine Frage von Leben und Tod, von Jugend und Alter, von Traurigkeit und Fröhlichkeit. Und eben da spielt sich alles ab.“ (TP 207-208)

nicht durch eine kleine Menge ergibt, sondern durch seine Ablösung von den Standards, die einen Herrschaftsstatus voraussetzen: „weiß, männlich, erwachsen, ‘vernünftig’ etc.“ (TP 398). Wenn man anders wird, entfernt man sich von der Mehrheitsidentität und dem Standardmaß und das ist politisch.¹²

Ein Tier-Werden des Menschen ist möglich, obwohl Tier und Mensch nicht dasselbe sind, weil sich das Sein „bei beiden in ein und demselben Sinne in einer Sprache aus[drückt], die keine Sprache von Worten, in einer Materie, die keine Materie von Formen, in einer Affizierbarkeit, die keine Affizierbarkeit von Subjekten mehr ist“ (TP 351). Auf dem Plan der Natur bilden sich ständig neue heterogene Gefüge, „widernatürliche Anteilnahmen“, weil die Teile der Natur ständig neue Individuationen konstituieren. Kein „Tier, kein Ding [ist] jemals zu trennen von seinen Beziehungen zur Welt: das Innere ist nur ein selektiertes Äußeres, das Äußere ein projiziertes Inneres“ (SP 163). Alles ist Werden; alles Werden ist in dieser Welt. Es gibt keine Flucht nach Außen, das Außen ist immanent. Die Fluchtlinien verlaufen immer dazwischen. Wir sind immer schon hier, wohin uns das Werden führt.¹³

12 Massumi stellt fünf Strategien des Werdens auf und streicht ihre politische Relevanz hervor. Er zeigt, wie sie Widerstand, Reibung in der molaren Maschinerie erzeugen. (Vgl. UG 103-106)

13 “Since becoming-other concerns this world, and revels in its ‘thisness’, we are always already where it wants to take us.” (UG 108)

Linie 6

Gemeinbegriff und Glückseligkeit

Stimmen Körper so miteinander überein, dass sich ihre Zusammenhänge zusammensetzen, dann haben sie eine „strukturelle Identität“. Sie haben eine „*gemeinsame Eigenschaft*“ bezüglich eines übergeordneten Ganzen, das sie bilden und das eine „*allgemeine Funktion*“ in Bezug auf diese einzelnen Körper als seine Teile hat. Aber auch Körper, die wenig oder gar nicht übereinstimmen und deren konstitutive Zusammenhänge sich nicht direkt zusammensetzen, haben „noch eine Gleichartigkeit oder Gemeinschaft in der Zusammensetzung, allerdings *unter einem immer allgemeineren Gesichtspunkt*, der zuletzt die gesamte Natur umfaßt“. In der gesamten Natur sind alle Zusammenhänge, nicht jeder direkt mit jedem, jedoch über Zwischenglieder zusammengesetzt; sie bildet für alle Körper eine Gleichartigkeit in der Zusammensetzung, weshalb in ihrer Gesamtheit nur die Zusammenhänge variieren, die Teile aber identisch bleiben. (S 245)

„Der Gemeinbegriff ist immer die Idee einer Gleichartigkeit in der Zusammensetzung existierender Modi.“ (S 245) „Die Gemeinbegriffe sind eine der fundamentalen Entdeckungen der *Ethik*.“¹ (S 259) Der Gemeinbegriff ist immer universal, aber entsprechend seinem Allgemeingrad mehr oder weniger. Die weniger universalen, welche nützlicher sind, stellen „eine Gleichartigkeit in der Zusammensetzung zwischen Körpern vor[...], die direkt und unter ihrem eigenen Gesichtspunkt miteinander überein-

1 Die Theorie der Gemeinbegriffe „zieht die gründlichste Umarbeitung des Spinozismus nach sich“ (SP 97). Durch ihre Entdeckung hätte Spinoza die bis dahin ausgearbeiteten Teile der *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes* stark modifizieren müssen, so dass er es vorzog, „die *Ethik* vom Gesichtspunkt der Gemeinbegriffe her zu schreiben“ (SP 157). Vergleiche das fünfte Kapitel von *Spinoza. Praktische Philosophie: „Die Evolution Spinozas (Warum die ‘Abhandlung über die Verbesserung’ unvollendet blieb).*“ (SP 147-157)

stimmen“ (§ 245). Sie beruhen nicht auf flüchtiger äußerer Wahrnehmung, sondern finden den inneren und notwendigen Grund der Übereinstimmung von Körpern oder Geistern, zum Beispiel, was mein Körper mit einem anderen menschlichen Körper gemeinsam hat. Im Unterschied dazu beruhen die universalsten Gemeinbegriffe auf universalen Gleichartigkeiten wie die Ausdehnung, die aus Sicht der gesamten Natur allen Dingen gemeinsam ist. Durch solche Gleichartigkeiten kann man bis zu dem Gesichtspunkt zurückgehen, wo aus der Übereinstimmung eine Nicht-Übereinstimmung wird und wir können dadurch nicht nur Übereinstimmungen zwischen den Dingen verstehen, sondern auch Unterschiede und Gegensätze. (Vgl. § 245-247 und *E II* p29 sch)

„Das Wesentliche in der *Ethik* ist der Wesensunterschied, den Spinoza zwischen den abstrakten Begriffen [...] und den Gemeinbegriffen“ (*SP* 59) errichtet. Die Gemeinbegriffe sind wohl universal, doch „sind sie keineswegs fiktiv oder abstrakt: sie vergegenwärtigen die Zusammensetzung realer Verhältnisse unter existierenden Modi oder Individuen“ (*SP* 97). Die abstrakte Idee kombiniert sich immer mit dem Fiktiven, weil sie Dinge durch Vorstellungsbilder erklärt und weil sich das Fiktive aus Abstrakta bildet. Sie ersetzt die internen Strukturen „durch eine oberflächliche Zuweisung von Ähnlichkeiten und sinnlichen Unterschieden“, sie erhebt sinnliche und veränderliche Merkmale, Zeichen zu Wesenseigenschaften (*SP* 60). Deshalb verstehen manche „unter der Bezeichnung ‘Mensch’ ein Lebewesen von aufrechter Gestalt. Andere dagegen, die gewohnt sind, am Menschen etwas anderes ins Auge zu fassen, werden eine andere Allgemeinvorstellung vom Menschen bilden, etwa: [...] der Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen.“ (*E II* p40 sch1) Die abstrakte Idee ist immer inadäquat. Damit greift Spinoza „die Verfahrensweisen des Gemeinnsinns“ an und die aristotelische Tradition der Einteilung in Gattungen und Arten durch sinnliche und, je nachdem, was betrachtet wird, veränderliche Differenzen (§ 247). Diese Tradition berücksichtigt die sinnliche Form und die Funktion, nicht aber, wie Spinoza fordert, die Struktur, das System der Zusammenhänge zwischen den Teilen, damit man „eine Klassifikation der Wesen durch ihre Vermögen“ erhält und sieht, „wer mit wem in welchem Verhältnis soziabel ist“ (*SP* 61). Spinoza richtet sich damit auch gegen andere fiktive Abstrakta, gegen die Zahl, weil sich eine numerische Unterscheidung weder adäquat auf die Substanz beziehen lässt noch auf die Modi, deren Natur immer aus einer Unendlichkeit besteht. Er richtet sich auch gegen die Transzendentalien, die etwas mit rein imma-

nenter Bedeutung als transzendenten Wert setzen und relative Gegensätze zu absoluten machen, zum Beispiel „werden das Gute und das Böse aus gut und schlecht abstrahiert, die in Beziehung auf einen genauen existierenden Modus ausgesagt werden“. (SP 62. Vgl. auch: 61-62)

Gemeinbegriffe sind keine abstrakten Ideen, sondern immer notwendigerweise adäquate Ideen. Egal, wie universal der Gemeinbegriff ist, was zwei, drei oder alle Körper gemeinsam haben, ist gleichermaßen in jedem dieser Körper und die Idee davon wird „notwendig in Gott adäquat sein, sowohl insofern er die Idee des menschlichen Körpers als auch insofern er die Ideen seiner Affektionen hat, die [...] die Natur sowohl des menschlichen Körpers als auch der äußeren Körper teilweise in sich schließen“ (E II p38 dem). Das heißt, dass Gemeinbegriffe Ideen sind, „*die formal durch unser Vermögen zu denken expliziert werden*“, da sie in uns sind wie in Gott, „*und die material die Idee Gottes als ihre Wirkursache ausdrücken*“ (S 248), denn wir besitzen sie so wie Gott, dessen Wesen sie einschließen. Die Gemeinbegriffe sind in uns, wie sie in Gott sind, deshalb können sie Gottes Wesen ausdrücken. „Wir haben keine adäquate, d. h. ausdrückende Idee, ohne daß diese Idee uns die Erkenntnis dessen gibt, was sie ausdrückt, also die adäquate Erkenntnis des Wesens Gottes selbst.“ (S 249)

Wir haben die Gemeinbegriffe, wie Gott sie hat, wenn wir sie einmal gebildet haben. Um ihre Bildung zu verstehen, muss neben ihrem spekulativen Inhalt besonders ihre praktische Funktion betrachtet werden. Wenn wir auf einen mit unserem übereinstimmenden Körper treffen, empfinden wir eine passive freudige Affektion, wissen aber noch nicht, was dieser Körper mit unserem gemeinsam hat. Eine traurige passive Affektion von einer Begegnung mit einem nicht mit unserem übereinstimmenden Körper verleitet uns nie zur Bildung eines Gemeinbegriffs. (Vgl. S 250-251 und SP 95-97) „Kein Ding kann durch das, was es mit unserer Natur gemeinsam hat, schlecht sein; sondern insofern es für uns schlecht ist, ist es uns entgegengesetzt.“ (E IV p30) Aber die freudige Leidenschaft als Vermehrung des Tätigkeitsvermögens verleitet uns zur Bildung. Sie ist „Gelegenheitsursache des Gemeinbegriffs“ (SP 96), sie dient uns als „Sprungbrett“ (SE 194). Die ersten Gemeinbegriffe sind immer die am wenigsten allgemeinen, die etwas Gemeinsames zwischen meinem und einem anderen Körper, der mich mit freudiger Leidenschaft affiziert, vergegenwärtigen. Die universalsten Gemeinbegriffe werden auf unserem

Körper entgegengesetzte Körper angewandt, weshalb wir vorerst nicht zu ihrer Bildung verleitet werden.

Freudige Leidenschaften genügen nicht um aktiv zu werden, weil sie aus inadäquaten Ideen entstehen, aber sie helfen uns Ideen von Gemeinsamem zu bilden. Diese sind adäquat; haben wir sie, dann verstehen wir, sind tätig und vernünftig. Sie werden durch unser Vermögen zu verstehen oder zu denken expliziert, durch das Tätigkeitsvermögen der Seele. In diesem Moment erlangen wir den „Vollbesitz“ dieses Vermögens, das heißt, unsere Seele bedient sich der Vernunft und ist adäquate Ursache der Ideen. (Vgl. § 252)

Auch eine adäquate Idee kann nicht von einer Verkettung der Ideen getrennt werden. Ein Körper, der mit unserem übereinstimmt, bringt in uns eine freudige Leidenschaft hervor, eine Affektionsidee. Bildet unser Geist eine Idee der Gemeinsamkeit dieses Körpers mit unserem, dann ergibt sich daraus „eine Affektionsidee, ein nicht mehr passiver, sondern aktiver Affekt. Dieser Affekt ist keine Leidenschaft mehr, da er aus einer in uns adäquaten Idee folgt; er ist selbst adäquate Idee.“ (§ 252) Er ist notwendig ein Affekt der Freude. Sein Unterschied zur passiven Freude liegt nur in der Ursache, denn er wird nicht durch die inadäquate Idee eines Gegenstands, sondern durch uns selbst, durch die adäquate Idee einer Gemeinsamkeit hervorgebracht. Die passive Freude stimmt, sofern sie das Tätigkeitsvermögen vergrößert, mit der Vernunft überein und kann eine aktive Freude auslösen, diese aber entsteht aus der Vernunft. (Vgl. § 244 und 252-253) Wird ein passiver Affekt mit seiner Ursache, mit dem Gemeinbegriff verbunden, wird er aktiv, wobei die passive Freude selbst nicht verschwindet, aber „alle mit ihr verketteten Leidenschaften und Begierden, die mit der Idee eines äußeren Dings (Leidenschaft-Liebe etc.) verbunden sind“ (§ 253). „Es kann [...] gegen die Affekte kein vortrefflicheres, in unserer Macht stehendes Heilmittel erdacht werden als dieses, das in der wahren Erkenntnis der Affekte besteht.“ (E V p4 sch)

In diesem Prozess des „Aktiv-Werdens“ muss man, nachdem sich das Tätigkeitsvermögen durch passive Freude vergrößert hat, mit ihrer Hilfe einen Gemeinbegriff oder eine adäquate Idee bilden, damit daraus aktive Freude folgt und das Affiziertseinkönnen durch ein Maximum an aktiven Affektionen und so wenig wie möglich durch Leidenschaften erfüllt ist. „Diese aktive Freude tritt zur passiven Freude hinzu, *ersetzt* aber

die Leidenschaften-Begierde, die aus jener entstehen, durch zur Vernunft gehörende Begierden, die eigentliche Tätigkeiten sind.“ (S 253) Denn solange der *conatus* durch passive Affekte bestimmt wird, „sind unsere Begierden noch irrational, weil sie aus einer inadäquaten Idee entstehen“ (S 253); aus der aktiven Freude entstehen hingegen zur Vernunft gehörende Begierden, sie gehen aus einer adäquaten Idee hervor und werden zur Tugend gerechnet. So tritt eine vernünftige Verkettung der Begierden an Stelle der irrationalen Verkettung und dann „haben wir die Macht, die Affektionen des Körpers gemäß der Ordnung, die dem Verstand entspricht, zu ordnen und zu verketteten“ (E V p10).

Die praktische Funktion des Gemeinbegriffs, sowohl des universalsten wie des am wenigsten universalen, „besteht darin, daß der Begriff Ursache einer adäquaten Affektionsidee ist, d. h. einer aktiven Freude“ (S 255). Die Bildung von Gemeinbegriffen ist ein vitales Unternehmen.² Aus jedem Verstehen, auch aus dem einer Nicht-Übereinstimmung, das uns ein sehr universaler Gemeinbegriff gibt, folgt aktive Freude. Universale Gemeinbegriffe ergeben sich aus einem sehr allgemeinen Gesichtspunkt, lassen uns aber verstehen, warum Körper nicht unter ihrem eigenen Gesichtspunkt übereinstimmen. So erkennen wir die Ursachen der Traurigkeit. Die Traurigkeit ist aber selbst nie Anlass für die Bildung eines Gemeinbegriffs, deshalb müssen wir zuerst aus Übereinstimmungen weniger universale bilden und unser Tätigkeitsvermögen in Besitz nehmen, das heißt, wir müssen einen „ganzen Lernprozeß der Gemeinbegriffe oder des *Aktiv-Werdens*“ (S 256) durchlaufen, im Labor des Lebens.

Die Erkenntnis der Gemeinbegriffe oder durch die Gemeinbegriffe bildet die zweite Erkenntnisart oder Erkenntnisgattung, nachdem die erste Art durch inadäquate Ideen und passive Affektionen konstituiert wird. Die Erkenntnisarten sind zugleich Lebensweisen oder Existenzformen, „weil sich das Erkennen in den ihm entsprechenden Bewußtseins- und Affekttypen fortsetzt, sodaß die gesamte Macht, affiziert zu werden, notwendig ausgefüllt wird“ (SP 79).

2 At “this second level, one attains the notion-idea where relations are combined, and once again this is not abstract since I’ve tried to say that it’s an extraordinarily vital enterprise”. “On that point one forms the common notion, on that point one tries to win locally, to open up this joy. It’s the labor of life.” (Deleuze, „Cours Vincennes.“ 24. Jänner 1978, English version)

Die erste Erkenntnisart entspricht der Einbildungskraft und dem Naturzustand, in dem wir die Natur nur durch Wirkungen zufälliger Aufeinandertreffen, durch Zeichen erkennen. Aber die erste Art umfasst auch den bürgerlichen Stand, zu dem die abstrakten universalen Ideen, die logischen Ikons gehören, aber zum Beispiel auch die moralischen Symbole (vgl. S 257-258). Dem Stand der Vernunft entspricht hingegen die zweite Erkenntnisart, zwischen dieser und der ersten Art „besteht ein Bruch“ (SP 80). „Die Erkenntnis zweiter und dritter Gattung, nicht die Erkenntnis erster Gattung, lehrt uns das Wahre vom Falschen unterscheiden.“ (E II p42) Mit der zweiten Erkenntnisart, mit den adäquaten Ideen „treten wir in den Bereich das *Ausdrucks* ein“ (S 258). Die Gemeinbegriffe konstituieren nicht die besonderen Wesen von irgendetwas, sind allgemein, aber sie „werden auf besondere existierende Modi angewandt und haben keinen von dieser Anwendung unabhängigen Sinn“ [S 259]. Sie lassen uns die Ordnung der Natur, die Naturgesetze, unter denen die charakteristischen Zusammenhänge von Körpern übereinstimmen oder nicht, als ewige Wahrheiten erkennen und drücken das Wesen Gottes als deren Ursache aus. (Vgl. S 258-259)

Deleuze untersucht das Verhältnis der Einbildungskraft zur Vernunft genau, weil der Bruch zwischen erster und zweiter Erkenntnisart fast unüberbrückbar erscheine (vgl. S 261-263). Aber die Vernunft könnte keine Gemeinbegriffe bilden, wenn sie nicht zuerst alle Mittel der Einbildungskraft nützen und sich nicht im Rahmen der ersten Erkenntnisart anstrengen würde, die das Tätigkeitsvermögen vergrößernden Leidenschaften auszuwählen. Die Einbildungskraft bedingt erst die Bildung der Gemeinbegriffe, aber „mehr noch: in ihrer praktischen Funktion betrachtet, werden sie nur auf Dinge angewandt, die eingebildet werden können. Darum sind sie selbst in gewissen Hinsichten Vorstellungsbildern assimilierbar.“ (S 262) Leidenschaften beziehen sich ja auf das Bild von Gegenständen, das uns die Gegenstände durch ihre Wirkungen auf uns erkennen lässt. Die Einbildungskraft behauptet die Gegenwart eines Gegenstands, die sich mit der Zeit aber abschwächt, so dass der Gegenstand nur noch als möglich oder zufällig erscheint, gerade wenn wir von einem anderen Gegenstand affiziert werden, der dessen Existenz ausschließt. „Hier genügt die Vernunft den Forderungen der Einbildungskraft besser, als es diese tun könnte“ (S 263), denn die Vernunft erkennt die Dinge als notwendig und betrachtet bei der Bildung von Gemeinbegriffen die Eigenschaften der Dinge immer als gegenwärtig. „Die Affekte, die aus der Vernunft entspringen oder von ihr erregt werden, sind in Bezug auf die

Zeit stärker als diejenigen, die sich auf Einzeldinge beziehen, die wir als abwesend betrachten.“ (E V p7) Die Vernunft vermindert also die Intensität des Affekts der Einbildungskraft, der umso stärker ist, je mehr zusammenwirkende Ursachen ihn hervorbringen. Ein Gemeinbegriff bezieht sich auf mehrere Gegenstände und ist darum häufig. Er bedient sich der Einbildungskraft, um uns von ihr zu befreien. „Notwendigkeit, Gegenwart und Häufigkeit sind die drei Charakteristika der Gemeinbegriffe.“ Dadurch fügt er sich in den Lauf der Einbildungskraft ein und deshalb, schreibt Deleuze, sei es nicht übertrieben, „hier von einer *freien Harmonie* der Einbildungskraft mit der Vernunft zu sprechen“. (S 263)

Nur durch Gemeinbegriffe erlangen wir adäquate Erkenntnis, sogar die Erkenntnis Gottes. So ist die *Ethik* bis zur Hälfte des fünften und letzten Teils „in der Perspektive der zweiten Erkenntnisart geschrieben“ (S 263). „Die *Ethik* ist der Diskurs des Begriffs.“³ (SE 196) Die Gemeinbegriffe geben uns die Erkenntnis Gottes und drücken sein Wesen aus. Die Idee Gottes ist aber selbst kein Gemeinbegriff, auch nicht der universalste, „weil diese immer auf Dinge Anwendung finden, die eingeildet werden können, was von Gott nicht gilt“ (S 264). Jeder Gemeinbegriff, wie universal auch immer, „drückt Gott als die Quelle der Zusammenhänge aus, die sich in den Körpern zusammensetzen, auf die der Begriff Anwendung findet. [...] Im System des Ausdrucks ist Gott niemals eine entfernte Ursache.“ (S 266)

Die Idee Gottes bildet einen „Angelpunkt“, sie bildet den Übergang zur dritten Erkenntnisart und nimmt dort einen neuen Inhalt an. Die dritte „Gattung des Erkennens schreitet von der adäquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes fort zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge“ (E II p40 sch2). So erscheint uns die Idee eines Attributs, zum Beispiel die Ausdehnung, die auf alle existierenden Körper Anwendung findet, wie ein sehr universaler Gemeinbegriff. Die Idee Gottes aber lässt uns die Attribute nicht mehr nur als gemeinsame Eigenschaft erkennen, „sondern als das, was das *einzelne Wesen* der göttlichen Substanz konstituiert, und als das, was alle *besonderen modalen*

3 Aber die „ganze *Ethik* des Begriffs bedarf in all ihrer Vielfalt einer *Ethik* der Zeichen mit all ihrer Besonderheit“ (SE 199). „Es gibt also so etwas wie zwei nebeneinander bestehenden *Ethiken*, die eine konstituiert durch die Linie oder den kontinuierlichen Fluß der Lehrsätze, Beweise und Folgesätze, die andere, diskontinuierliche, konstituiert durch die gebrochene Linie oder die Vulkankette der Anmerkungen.“ (S 302) Deleuze setzt sich öfters mit dem formalen Aufbau der *Ethik* auseinander, vor allem in: S 297-306 und SE passim.

Wesen enthält“ (§ 267). So erkennen wir das Attribut nicht nur als gemeinsame Form, sondern als univok, als Gottes einzelnes Wesen konstituierend und die besonderen Wesen der Modi enthaltend. Deleuze fasst das so zusammen:

[D]ie Ideen der zweiten Art werden durch ihre allgemeine Funktion definiert und finden auf existierende Modi Anwendung; sie lassen uns die Zusammensetzung der diese Modi charakterisierenden Zusammenhänge erkennen. Die Ideen der dritten Art werden durch ihre einzelne Natur definiert, sie stellen das Wesen Gottes vor und lassen uns die besonderen Wesen der Dinge erkennen, so wie sie in Gott selbst enthalten sind. (§ 267)

Die dritte Erkenntnisart betrifft die Erkenntnis von Gottes Wesen und von den besonderen Wesen, die in Gott sind und durch ihn begriffen werden. Sie lässt uns das Wesen als etwas Besonderes verstehen, als ein reales Seiendes, ein Grad an Vermögen oder Intensität; sie führt zur adäquaten Idee des eigenen Wesens und wie es im Besonderen von Gott abhängt. Es kann aber kein Wesen erkannt werden, ohne dass der Geist bestimmt ist, immer mehr Dinge in ihrem Wesen zu erkennen, denn die Wesen stimmen miteinander absolut überein und alle sind in der Hervorbringung jedes einzelnen enthalten. So bilden wir in der dritten Art adäquate Ideen der Dinge. Jedes Wesen drückt alle anderen aus oder besser, drückt Gott aus, der alle Wesen enthält und von dem jedes abhängt. Gott erklärt sich durch jedes Wesens, das immer ein Teil seines Vermögens ist. „Das Ich, die Dinge und Gott sind die drei Ideen der dritten Art.“ (§ 270) Diese haben wir in der zweiten Erkenntnisart noch nicht, weil sie lediglich Ideen von gemeinsamen Eigenschaften meines Körpers und anderer Körper beinhaltet. Deshalb sind die aktiven Freuden, die sich aus der dritten Art ergeben, anderer Natur als die aus der zweiten, die zwar auch schon aktiv sind und den Vollbesitz unseres Vermögens implizieren; diesem Vermögen fehlt aber „noch eine gewisse Qualität, eine individuelle qualitative Nuance, die dem Grad an Vermögen oder an Intensität unseres eigenen Wesens entspricht“ (§ 271). Erst die Freuden der dritten Art erklären sich nicht durch unser eigenes Wesen, sondern folgen aus Ideen, die aus der Idee dieses Wesens und seiner Verhältnisse zu anderen bestehen (vgl. § 273-275). „In der dritten Art haben alle Ideen unser Vermögen zu verstehen zur formalen Ursache“ (§ 270), denn das Wesen Gottes affiziert mein Wesen und alle Wesen affizieren sich untereinander. Die Idee meines Wesens stellt das Tätigkeitsvermögen vor, das ein Teil von Gottes Vermögen ist, das heißt, die Idee Gottes ist immer die materiale Ursache. So begreifen wir alle

Ideen, wie sie in Gott sind. „In der dritten Erkenntnisart bilden wir Ideen und aktive Affekte, die so in uns sind, wie sie unmittelbar und ewig in Gott sind. Wir denken, wie Gott denkt, wir empfinden selbst die Affekte Gottes.“ Die Freuden aus Ideen der dritten Art heißen Glückseligkeit; sie gehen absolut aus unserem Wesen hervor, „so wie es in Gott ist und durch Gott begriffen wird“. (S 273)

Gott denkt nicht durch Gemeinbegriffe, deshalb hat er keine aktiven Freuden der zweiten Art; er empfindet auch keine Leidenschaften. „Die von uns in der dritten Erkenntnisart empfundenen aktiven Freuden sind Freuden, die Gott selbst empfindet, weil die Ideen, aus denen sie folgen, in uns sind, wie sie ewig und unmittelbar in Gott sind.“ (S 274) Unsere Freude ist die von Gott selbst und unsere Liebe für Gott, Spinoza nennt sie intellektuelle Liebe zu Gott, ist ein Teil der Liebe Gottes. Aus der Erkenntnis der dritten Art ergibt sich nicht nur Freude, sondern auch eine Begierde und eine Liebe. (Vgl. S 273-275) „Je befähigter der Geist ist, die Dinge nach der dritten Gattung der Erkenntnis zu erkennen, desto mehr begehrt er, die Dinge nach dieser Gattung der Erkenntnis zu erkennen.“ (E V p26) Denn die Erkenntnis Gottes ist die höchste Tugend des Geistes und wer nach dieser Erkenntnisart erkennt, wird „mit der höchsten Lust affiziert“ (E V p27 dem). Diese Lust, verbunden mit der Idee Gottes als Ursache, ergibt die intellektuelle Liebe zu Gott. Die „intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ist ein Teil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt“ (E V p36), insoweit er durch unser Wesen erklärt wird. Die Glückseligkeit ist die Liebe zu Gott; sie bildet das Ende von Spinozas *Ethik*: „Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst; und wir erfreuen uns ihrer nicht, weil wir die Lüste einschränken, sondern umgekehrt, weil wir uns ihrer erfreuen, können wir die Lüste einschränken.“ (E V p42)

Die Idee Gottes drückt sich in jedem Wesen im Besonderen aus. Haben wir Ideen so, wie sie in Gott sind, dann empfinden wir die gleiche Freude, die auch Gott empfindet. So findet in der dritten Art, schreibt Deleuze, das Ausdruckssystem seine letzte Form:

Die letzte Form des Ausdrucks ist die Identität der spekulativen Bejahung und der praktischen Bejahung, die Identität des Seins und der Freude, der Substanz und der Freude, Gottes und der Freude. Die Freude stellt die Entwicklung der Substanz selbst dar, ihre Explikation in den Modi und das Bewußtsein dieser Explikation. (S 274)

Ein Modus existiert, wenn seinem Wesen extensive Teile angehören. Diese werden von außen affiziert, so dass während der Existenz nie alle Leidenschaften vermieden werden können. Aber wir können uns anstrengen, dass die Leidenschaften und inadäquaten Ideen im Verhältnis zu den anderen Affekten nur einen kleinen Teil ausmachen. Die Seele hat extensive Teile, solange sie die Idee eines Körpers ist, der eben aus extensiven Teilen besteht. Diese Teile gehören zum Wesen, konstituieren es aber nicht, denn das Wesen ist ein Grad an Vermögen oder Intensität und hat eine intensive Existenz. So ist das Wesen allen idealistischen Interpretationen zum Trotz eine physische Realität und existiert nicht nur in der Idee. Es ist nicht ewig in sich, aber ewig aufgrund der Ursache, der in sich ewigen, göttlichen Substanz. (Vgl. S 275-278)

Die Seele hat extensive Teile und einen intensiven Teil, der von der Idee, die das Wesen des Körpers ausdrückt, konstituiert wird. Der intensive Teil oder das Wesen der Seele ist ewig. „Insoweit die Seele die Idee des existierenden Körpers ist, koexistieren in ihr extensive Teile, die ihr in der Dauer gehören, und ein intensiver Teil, der sie in der Ewigkeit konstituiert.“ (S 278) Das heißt, solange der Körper existiert, koexistieren Dauer und Ewigkeit in der Seele selbst. Durch die dritte Erkenntnisart erfahren wir direkt die Ewigkeit der Seele; wir gelangen zur Idee von uns, wie sie Gott hat, zur Idee, die das Wesen des Körpers ausdrückt.⁴ (Vgl. S 278)

Verlieren wir beim Tod alle extensiven Teile, die die Existenz zusammensetzen, verliert dennoch unser Wesen nichts. Auch sind wir dann nicht mehr in der Lage, passive Affektionen zu empfinden; alles, was bleibt, ist unser Vermögen zu verstehen und tätig zu sein. (S 278-279) „Denn der ewige Teil des Geistes ist [...] die Erkenntnis [oder der Verstand], durch die allein wir tätig heißen [...]. Jener aber, von dem ich gezeigt habe, daß er untergeht, ist eben die Vorstellung [oder die Einbildungskraft...], durch die allein wir leidend heißen“ (E V p40 cor). Dann haben wir nur noch Ideen der dritten Art.

4 Deleuze betont, wie stark sich Spinoza gegen eine „Tradition der Unsterblichkeit“ richtet, die von Platon bis René Descartes reicht und immer wieder argumentiert, dass die Seele im Gegensatz zum Körper unteilbar und deshalb unsterblich ist, dass die Seele schon vor und noch nach dem Körper existiert und sich ihrer Dauer bewusst sein kann, und schließlich auch, dass während der Existenz des Körpers die Unsterblichkeit nicht direkt erfahren werden kann, sondern nur durch eine Offenbarung gegeben. (S 277-278)

„*Wir sind völlig ausdrückend geworden, nichts bleibt in uns bestehen, was ‘eingeschlossen’ oder bloß ‘angezeigt’ wäre.*“ (S 279) Obwohl die Seele keine Idee eines existierenden Körpers mehr ist, können wir affiziert werden, die Idee des Wesens bleibt und diese haben wir, so wie sie in Gott ist. Wir werden von Ewigkeit her von den Ideen der dritten Art affiziert. Diese Affektionen erklären unser Wesen und drücken Gottes Wesen aus. Nach dem Tod empfinden wir also auf intensive Weise alle Affektionen, die unserem Wesen entsprechen, aber nur dann, wenn wir während der Existenz ein Maximum an aktiven Affektionen, besonders der dritten Art, erreicht haben. In diesem Sinn ist die Existenz eine Erprobung und keine moralische Prüfung. Es geht darum, dass unser Affiziertseinkönnen durch ein Maximum an aktiven Affektionen erfüllt ist, die sich aus unserem Wesen erklären. (Vgl. S 280-282 und SP 54-55) „Je mehr Dinge der Geist nach der zweiten und dritten Gattung der Erkenntnis erkennt, desto weniger leidet er von den Affekten, die schlecht sind, und desto weniger fürchtet er den Tod“, denn „ein um so größerer Teil von ihm dauert fort“ (E V p38 und dem). Wer während der Existenz durch passive Affektionen bestimmt bleibt, dessen Wesen ändert sich nicht, aber sein Affiziertseinkönnen, das dem Wesen entspricht, bleibt leer, wenn es alle extensiven Teile verloren hat. Wenn wir hingegen während der Existenz unseren intensivsten Teil zum bedeutendsten gemacht haben, verlieren wir wenig, weil unser Affiziertseinkönnen dann mit Affektionen der dritten Art erfüllt ist.

Der Weg, den wir gehen müssen, ist der „des Ausdrucks selbst: ausdrückend werden, heißt aktiv werden - das Wesen Gottes ausdrücken, selbst eine Idee sein, durch die das Wesen Gottes sich expliziert, Affektionen haben, die sich durch unser eigenes Wesen explizieren und die das Wesen Gottes ausdrücken“ (S 283). „Es gibt niemals moralische Sanktionen eines rechtenden Gottes, weder Strafen noch Belohnungen, sondern natürliche Konsequenzen unserer Existenz.“ (S 282) „Die ethische Erprobung ist das Gegenteil zum aufgeschobenen Urteil“, sie bestätigt „die immanente Ordnung der Wesenheiten und ihrer Zustände“. Der „gute und starke Mensch ist [im Gegensatz zum schlechten] derjenige, der so vollständig und intensiv existiert, daß er die Ewigkeit zu seinen Lebzeiten erworben hat, und daß der Tod, der immer extensiv und äußerlich ist, ihm nur eine Kleinigkeit bedeutet“. (SP 55)

APPENDIX

SIGLEN

E Benedictus de SPINOZA: *Die Ethik*.

Abgekürzte Referenzen folgen der konventionellen Zitierweise:

ax	Axiom
cor	Zusatz (<i>corollarium</i>)
def	Definition
def*	Definitionen der Affekte
dem	Beweis (<i>demonstratio</i>)
exp	Erläuterung (<i>explicatio</i>)
lem	Hilfssatz (<i>lemma</i>)
p	Lehrsatz (<i>propositio</i>)
sch	Anmerkung (<i>scholium</i>)

Die römischen Zahlen vor diesen Abkürzungen verweisen auf den Teil oder das Buch der *Ethik*.

DW Gilles DELEUZE: *Differenz und Wiederholung*.

S Gilles DELEUZE: *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*.

SE Gilles DELEUZE: „Spinoza und die drei ‘Ethiken’.“

SP Gilles DELEUZE: *Spinoza. Praktische Philosophie*.

TP Gilles DELEUZE / Félix GUATTARI: *Tausend Plateaus*.

WP Gilles DELEUZE / Félix GUATTARI: *Was ist Philosophie?*

DP Paul PATTON: *Deleuze and the political*.

GD Michael HARDT: *Gilles Deleuze*.

UG Brian MASSUMI: *A user's guide to Capitalism and Schizophrenia*.

QUELLEN

ARISTOTELES:

Metaphysik. (Übers. v. Hermann BONITZ.) Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 2002.

Alain BADIOU:

Deleuze. „*Das Geschrei des Seins*“. Zürich, Berlin: Diaphanes. 2003.

Gilles DELEUZE:

„Bis zum Ende.“ In: Clemens-Carl HÄRLE (Hg.): *Karten zu Tausend Plateaus*. Berlin: Merve. 1994. 13-14.

„Brief an einen strengen Kritiker.“ In: Gilles DELEUZE: *Unterhandlungen. 1972-1990*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1993. 11-24.

„Brief an Kuniichi Uno.“ In: Clemens-Carl HÄRLE (Hg.): *Karten zu Tausend Plateaus*. Berlin: Merve. 1994. 9-12.

„Brief an Réda Bensmaïa über Spinoza.“ In: Gilles DELEUZE: *Unterhandlungen. 1972-1990*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1993. 237-239.

„Die Dinge aufbrechen, die Worte aufbrechen.“ In: Gilles DELEUZE: *Unterhandlungen. 1972-1990*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1993. 121-135.

Differenz und Wiederholung. München: Fink. 1997.

Foucault. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1997.

„Gespräch über *Tausend Plateaus*.“ In: Gilles DELEUZE: *Unterhandlungen. 1972-1990*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1993. 41-54.

Henri Bergson zur Einführung. Hamburg: Junius. 2001.

Logik des Sinns. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1993.

Nietzsche und die Philosophie. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt. 2002.

Gilles DELEUZE:

„Schluss mit dem Gericht.“ In: Gilles DELEUZE: *Kritik und Klinik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2000. 171-183.

Spinoza. Praktische Philosophie. Berlin: Merve. 1988.

„Spinoza und die drei ‘Ethiken’.“ In: Gilles DELEUZE: *Kritik und Klinik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2000. 187-204.

Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie. München: Fink. 1993.

„Cours Vincennes.“ <http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html> (24. Oktober 2003).

„Über die Philosophie.“ In: Gilles DELEUZE: *Unterhandlungen. 1972-1990*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1993. 197-226.

„Über Leibniz.“ In: Gilles DELEUZE: *Unterhandlungen. 1972-1990*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1993. 227-236.

„Woran erkennt man den Strukturalismus?“ In: Gilles DELEUZE: *Die einsame Insel*. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974. (Hg. v. David LAPOUJADE.) Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2003. 210-225.
Das Zeit-Bild. Kino 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1999.

Gilles DELEUZE / Félix GUATTARI:

Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1977.

Was ist Philosophie? Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2000.

Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie. Berlin: Merve. 1997.

Gilles DELEUZE / Claire PARNET:

Dialoge. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1980.

Michel FOUCAULT:

„Theatrum Philosophicum.“ In: Gilles DELEUZE / Michel FOUCAULT: *Der Faden ist gerissen*. Berlin: Merve. 1977. 21-58.

Moira GATENS:

“Through a Spinozist Lens: Ethology, Difference, Power.“ In: Paul PATTON (ed.): *Deleuze: A critical reader*. Oxford: Blackwell. 1997. 162-187.

Michael HARDT:

Gilles Deleuze. An apprenticeship in philosophy. Minneapolis, London: University of Minnesota Press. 1993.

Michael HARDT / Antonio NEGRI:

Empire. Die neue Weltordnung. Frankfurt am Main, New York: Campus. 2002.

Multitude. Krieg und Demokratie im Empire. Frankfurt am Main, New York: Campus. 2004.

Gillian HOWIE:

Deleuze and Spinoza: Aura of expressionism. New York: Palgrave. 2002.

Pierre MACHEREY:

„In Spinoza denken.“ In: Friedrich BALKE / Joseph VOGL (Hg.): *Gilles Deleuze - Fluchtlinien der Philosophie.* München: Fink. 1996. 55-60.

„The encounter with Spinoza.“ In: Paul PATTON (ed.): *Deleuze: A critical reader.* Oxford: Blackwell. 1997. 139-161.

Brian MASSUMI:

A user's guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari. Cambridge, London: MIT. 1992.

Antonio NEGRI:

„Tausend Plateaus des neuen historischen Materialismus.“ In: Clemens-Carl HÄRLE (Hg.): *Karten zu Tausend Plateaus.* Berlin: Merve. 1994. 41-65.

Die wilde Anomalie. Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft. Berlin: Wagenbach. 1982.

Paul PATTON:

Deleuze and the political. New York, London: Routledge. 2000.

„Introduction.“ In: Paul PATTON (ed.): *Deleuze: A critical reader.* Oxford: Blackwell. 1997. 1-17.

Ulrich Johannes SCHNEIDER:

„Theater in den Innenräumen des Denkens. Gilles Deleuze als Philosophiehistoriker.“ In: Friedrich BALKE / Joseph VOGL (Hg.): *Gilles Deleuze - Fluchtlinien der Philosophie.* München: Fink. 1996. 103-124.

Benedictus de SPINOZA:

Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. (Übers. v. Wolfgang BARTUSCHAT.) Hamburg: Meiner. 1993.

Die Ethik. (Übers. v. Jakob STERN.) Stuttgart: Reclam. 1977.

Politischer Traktat. (Übers. v. Wolfgang BARTUSCHAT.) Hamburg: Meiner. 1994.

Theologisch-Politischer Traktat. (Übers. v. Carl GEBHARDT.) Hamburg: Meiner. 1976.

Slavoj ŽIŽEK:

Organs without bodies: Deleuze and consequences. New York, London: Routledge. 2003.

Stephen ZEPKE:

Art as Abstract Machine: Ontology and aesthetics in Deleuze und Guattari. New York, London: Routledge. 2004.