

Affektive Netze

Politische Partizipation mit Spinoza

Marie Wuth

Im Oktober 2017 wurde unter dem Hashtag #MeToo in den sozialen Medien, vor allem über den Mikroblogging-Dienst Twitter, eine internationale Bewegung gegen sexuelle Gewalt und Unterdrückung mobilisiert. Angestoßen von Zeitungsberichten über die Vorwürfe der sexuellen Nötigung und Belästigung durch den US-amerikanischen Filmproduzenten Harvey Weinstein, wurde eine Welle von Postings und Tweets losgetreten, die unter dem Hashtag #MeToo millionenfach Zeugnis von den verschiedensten Formen sexueller Diskriminierung ablegten. Die Verwendung des Hashtags machte es den Überlebenden sexueller Gewalttaten weltweit möglich, ihre Erfahrungen zu teilen und sich als Teil dieser Bewegung zu verstehen.

Zwar ging MeToo als globale Bewegung von Hollywood aus und mobilisierte in einer ersten Welle vornehmlich Frauen in Industriestaaten. Tatsächlich aber ist der Begriff bereits seit 2006 im Umlauf. Die Aktivistin Tarana Burke hatte unter dem Stichwort MeToo eine Organisation ins Leben gerufen, die auf die sexuelle Gewalt vornehmlich gegen Black women und Women of Color hinweisen und ihnen Unterstützung und ein gemeinschaftliches Netzwerk anbieten sollte.

MeToo ist damit eine Bewegung, die weder auf heterosexuelle, weiße Mittelklassefrauen begrenzt ist noch auf eine bestimmte Gruppe beschränkt sein kann. Sexuelle Diskriminierung, das zeigt das weltweite Echo des Hashtags, trifft Menschen jedes Geschlechts, jeder Hautfarbe und jeder Klasse. #MeToo heißt daher unter anderem auch #QuellaVoltaChe, #AnaKaman oder #YoTambien – Widerstand zeigt sich in vielen Sprachen und Formen, so wie auch sexuelle Gewalt weltweit und in verschiedenen Formen erlebt wird, was sich auch in den vorbereitenden und begleitenden Bewegungen von MeToo in zahlreichen Ländern

zeigt. In der Bewegung hinter MeToo laufen Aktionen und Organisationen auf lokaler wie globaler Ebene zusammen. Was einst als lokale Basisarbeit begann, »has expanded to reach a global community of survivors from all walks of life and helped to de-stigmatize the act of surviving by highlighting the breadth and impact of a sexual violence worldwide«¹. Denn erst die globale Debatte in den sozialen Medien hat es vielen Überlebenden ermöglicht, derartige Gewalterfahrungen lokal, etwa am Arbeitsplatz, anzusprechen, Druck auszuüben und Veränderungen zu bewirken. Daran zeigt sich eindrucksvoll, wie heute globales und lokales Geschehen miteinander verschränkt sind und sich prozessual bedingen.

Die MeToo-Bewegung ist ein Beispiel dafür, wie digitale und soziale Medien die Dynamik, Reichweite und den Bezugsrahmen von Handlungen und Formen der Teilhabe an gesellschaftlichen Prozessen und Geschehnissen verändert haben. Es ist möglich bis unumgänglich, über digitale Plattformen oder Nachrichtendienste nicht nur in lokale Geschehnisse involviert zu sein, sondern auch an globalen Ereignissen teilzuhaben. Was sich global und lokal abspielt, ist immer stärker miteinander verschränkt. Ereignisse im Nahumfeld sind in ihren Effekten nicht mehr lokal beschränkt, sondern können sich auf globale Prozesse auswirken. Ebenso ist das, was sich global ereignet, auch im jeweiligen Nahumfeld wirksam. Dies zeigt sich mitunter daran, wie im Zuge der technologischen Entwicklung und Vernetzung menschliche Individuen nicht nur als Akteure in ihrem Nahumfeld auftreten, sondern auch über verschiedene Medien in globale Kontexte eingreifen, darin handeln und partizipieren.

Interessant ist dies nicht zuletzt in Bezug auf die Möglichkeiten der Teilhabe und des politischen Handelns. Digitale Medien ermöglichen es, wie auch MeToo zeigt, unabhängig vom jeweiligen Standort Teil einer politischen Bewegung zu sein. Dies hängt selbstredend auch mit den Veränderungen politischer Bewegungen durch digitale Medien zusammen. In den letzten Jahren konnte an der Konjunktur und dem rasanten Zuwachs fundamentalistischer und populistischer Gruppen, aber auch feministischer und antirassistischer Bewegungen, die Bedeutung sozialer Medien für deren Entwicklung, Verbreitung und Organisation beobachtet werden. Die Netzwerke, über welche solche Bewegungen und Gruppen sich zusammenfinden und kommunizieren, ermöglichen eine dezentrale Organisation und die Möglichkeit, sich weltweit miteinander zu verbinden.

Dass sich die Formen von Teilhabe und der Spielraum von Handlungen mit digitalen und sozialen Medien verändert und erweitert haben, kann darauf zurückgeführt werden, dass diese neuen Medien und technologisch bedingten Netzwerke die Relationen, in denen Einzelne zueinander stehen, erweitert und vervielfältigt haben. Relationen sind von konstitutiver Bedeutung für das Wesen und Sein des Einzelnen und prägen daher auch, wie Personen handeln und an Geschehnissen teilhaben. Dieser Zusammenhang zwischen Handlungen, Teilhabe und sozialen Relationen kann insbesondere aus einer affekttheoretischen Perspektive

1 | <https://metoomvmt.org/about/> (Stand: 07.11.2018).

erhellt werden. Wenn die Relationen, die zwischen den Individuen bestehen, als prinzipiell *affektive* verstanden werden, ermöglicht dies nicht nur, Handlungen innerhalb dieser affektiven Relationen zu betrachten und aus ihren Dynamiken heraus zu verstehen. Ein affekttheoretischer Ansatz ermöglicht auch, politisches Handeln sowie politische Prozesse und Ereignisse innerhalb affektiver Relationen und Dynamiken zu betrachten. Dies soll im Folgenden mit Hilfe von Baruch de Spinozas Affekttheorie versucht werden.

Spinozas Theoriegebäude eröffnet eine Perspektive auf das Politische, aus der politisches Handeln innerhalb eines umfassenden transindividuellen Affektionsgeschehens lesbar wird. Ein von Spinoza ausgehender Ansatz ermöglicht es, politische Partizipation, egal ob aktiv oder passiv, von den Affekten her zu verstehen. Dabei muss sich auch ein spinozistischer Ansatz den Herausforderungen stellen, die vernetzte Formationen heute mit sich bringen. Denn die digitale Vernetztheit menschlicher Individuen schafft ganz neue Bedingungen und Möglichkeiten für politisches Handeln und politische Partizipation. Ein Versuch, dieser Schwierigkeit zu begegnen, stellt der Begriff des *affektiven Netzes* dar, der im Folgenden entwickelt wird. Dieses Konzept kann den spinozistischen Gedanken der affektiven Relationalität und konstitutiven Verbundenheit aller Einzeldinge auf gegenwärtige vernetzte Formationen übertragen.

1 Affektive Netze

Handeln findet nie kontextunabhängig statt. Es vollzieht und entfaltet sich immer in Relationen und mannigfaltigen Beziehungsgeflechten. Immersiviert in Sozial- und Machtgefüge konstituiert und entwickelt sich das individuell Seiende also in wechselseitiger Bezugnahme auf andere Körper und Dinge; in Beziehungen, die primär als affektive Relationen zu verstehen sind. Affektive Relationen können sich zwischen mindestens zwei nicht notwendigerweise menschlichen Individuen entwickeln, die sich gegenseitig affizieren und voneinander affiziert werden können, womit vorerst ein relationales Wirkungsgeschehen beschrieben ist. Diese zweiseitige Fähigkeit endlicher Wesen ermöglicht das, was in der Affekttheorie als Affektionen und Affekte bezeichnet und unterschieden wird. Diese begriffliche Differenzierung zwischen Affektion (*affectio*) und Affekt (*affectus*) geht auf Baruch de Spinoza zurück, in dessen Metaphysik jegliche Vorgänge und Ereignisse in der Welt, und damit auch alles Lebendige, Teil eines immanenten Affektionszusammenhangs sind. In einer ersten allgemeinen Bestimmung können Affektionen als Modifikationen beziehungsweise Ausdrucksformen einer Entität verstanden werden (siehe Andermann 2016b: 115 ff.). Mit Blick auf endliche Einzelwesen, Spinoza bezeichnet sie als »endliche Modi«, können Affektionen an dieser Stelle vorläufig als körperliche Zustände begriffen werden. Affektionen gehen aus der Interaktion mit anderen Körpern hervor – sie sind daher von Grund auf relational und implizieren stets die Existenz anderer Körper. Bezüglich mensch-

licher Modi gibt Spinoza eine noch ausführlichere Beschreibung des relationalen Affizierungsgeschehens: Eine körperliche Affektion, die zunächst eine Spur oder Wirkung auf den Körper ist, wird immer von einer – mehr oder weniger adäquaten – Idee begleitet, das heißt, es kommt dabei auch zu einer geistigen Affektion. Denn »[a]lles [...], was sich im menschlichen Körper ereignet, muss der menschliche Geist wahrnehmen« (Spinoza E E: 2p14dem)². Hieran wird nicht zuletzt deutlich, dass Spinoza anti-dualistisch von einer grundsätzlichen Verbundenheit von Körper und Geist ausgeht. Gleichzeitig wird damit nochmals die Relationalität von Affektionen unterstrichen. Insofern der affizierte Körper von der zufälligen Affektion durch einen anderen Körper nämlich eine Idee bildet, wird sowohl die Gegenwart und Natur des affizierten als auch die des affizierenden Körpers in dieser Idee enthalten sein (E: 2p16dem).

Aus körperlichen, zufälligen Affektionen und ihnen zugehörigen Ideen können Affekte hervorgehen (siehe E: 3d3). Als Affekte werden in der spinozistischen Terminologie jene Affektionen bezeichnet, die eine Verminderung oder Steigerung der Wirkmacht endlicher Modi implizieren. Eine solche Wirkmacht zeichnet die in der Welt existierenden Dinge aus und beschreibt ihre potenzielle Fähigkeit, tätig zu werden, andere Körper zu affizieren und durch sie affiziert zu werden.

Gilles Deleuze hat insbesondere den transitiven Charakter von Spinozas Affektbegriff betont. Affekt versteht er als »gelebte Dauer«, »die den Unterschied zwischen zwei Zuständen einschließt«, aber nicht auf eine bloße Vergleichsschau reduzierbar ist (Deleuze 1988 [1981]: 66). Affekte sind als solche Übergänge nur dynamisch denkbar und ihnen eignet eine bestimmte Temporalität, die sich in der erfahrenen Dauer des Übergangs artikuliert. Affekte sind also mehr als eine Zeitspanne, sie beschreiben eine Veränderung, die der affizierte endliche Modus körperlich und geistig im Übergang von einem Zustand zu einem nächsten mit größerer oder geringerer Wirkmacht erfährt. Als Affekte können beispielsweise Freude oder Trauer bestimmt werden. Einer strengen und eindeutigen (etwa emotionstheoretischen) Klassifizierung entziehen sie sich jedoch, da sie keine individuellen Zustände beschreiben und stets das Zusammenspiel mehrerer Körper einschließen (siehe E: 3affd3). Ausgehend hiervon lässt sich festhalten, dass Affektionen und Affekte, die zwischen menschlichen Individuen entstehen, dynamische Vorgänge und Relationen beschreiben und auf der grundsätzlichen Verbundenheit endlich existierender Modi basieren. Affektive Relationen beschreiben Wirkverhältnisse, die sich ausgehend von jedem existierenden Individuum entfalten; sie schaffen Resonanzen und Synergien mit anderen Körpern und Dingen, die das einzelne existierende Seiende formen und wandeln. In einer graphi-

2 | Spinozas *Ethik* wird im Folgenden abkürzend mit E zitiert. Für die Stellen innerhalb des Werkes verwende ich die gängigen Abkürzungen der *Studia Spinozana*. Die Abkürzungen dienen der Bestimmung der Satzart und stehen für definitio (d.), demonstratio (dem.), propositio (p.), scholium (s.) und weitere. Angaben zu den Textstellen spiegeln den Aufbau der Ethik und zeigen den Teil der Ethik (1–5), die Satzart und die Zählung des Satzes an.

schen Veranschaulichung dieser affektiven Beziehungen würde jeder Körper als Knotenpunkt in einem Netz dynamischer, stabiler wie instabiler und verschieden intensiver Verbindungslinien hervortreten. Das individuell Seiende ist mit anderen Worten immer schon *Teil eines affektiven Netzes* aus Relationen und Prozessen, an denen es aktiv oder passiv partizipiert.

Der Begriff des affektiven Netzes dient hier als ontologischer Strukturbegriff, mit dem die Relationalität und Immersion des Seins ausgedrückt werden kann, die Spinozas Ontologie der Immanenz auszeichnen.³ Zugleich fängt der Begriff des Netzes den dynamischen und kontingenten Charakter der Relationen ein, die sich zwischen verschiedenen Dingen, die Teil eines Netzes sind, entwickeln können. Das affektive Netz als Analysebegriff operiert jedoch nicht nur auf der ontologischen Ebene. Der Begriff bietet auch die Möglichkeit, das Nachdenken über Ontologie mit praktischen gesellschaftspolitischen Beobachtungen, aber auch mit gelebten Erfahrungen innerhalb konkreter Affizierungsdynamiken zu verbinden.

Zugleich ist der Begriff des affektiven Netzes, gerade weil er aus Spinozas Theorie gewonnen wurde, um auf heutige gesellschaftliche Formationen und Entwicklungen zu schauen, ein Prüfstein für die Zeitgemäßheit dieser Theorie und ein Versuch ihrer Aktualisierung. Denn die Immanenzphilosophie Spinozas bietet ein theoretisches Grundgerüst, mit dem sich philosophische Werkzeuge erarbeiten lassen, die als affekttheoretische Beschreibungs- und Explikationsressourcen für gesellschaftliche Veränderungen dienen können. Im Folgenden sollen diese Werkzeuge auf gegenwärtige Formationen politischer Partizipation und politischen Handelns angewendet werden, um zu prüfen, ob Spinozas Theorie die Mittel für eine politische Ontologie der Gegenwart reichen kann. Dahinter steht die Annahme, dass mittels der grundlegenden Beschreibungen von Sein und Wirklichkeit Spinozas Immanenzphilosophie in der *Ethica* ein generatives Begriffsfeld eröffnet, mit dem gegenwärtige politische Prozesse affekt- und immanenztheoretisch betrachtet werden können.

Wie erwähnt handelt es sich beim affektiven Netz um einen ontologischen Strukturbegriff. Damit wird insbesondere auch verdeutlicht, dass jedes individuell Seiende über seine Affekte und Affektionen mit anderen Einzelwesen, einer Gemeinschaft, der Umwelt verbunden ist und an diesen Strukturen beständig partizipiert. Insofern lässt sich auch von einer *dynamischen Netzwerkarchitektur des Seins* sprechen. Aus ontologischer Perspektive konstituiert sich, wandelt sich und handelt das endliche Seiende in affektiven Netzen. Diese spinozistische Perspektive, welche von der Idee einer grundlegenden Relationalität und Verbundenheit der Dinge ausgeht, bietet sich für eine Betrachtung der gesellschaftlichen, sozialpolitischen Verhältnisse in vernetzten Formationen an. Mit dem Begriff des affektiven Netzes kommt auch die Möglichkeit ins Spiel, die digitale Welt der Gegen-

3 | Zum Thema Immersion und Immersivierung in Anschluss an Spinoza siehe Mühlhoff 2018. Von besonderer Bedeutung ist der Zusammenhang zwischen Affekt, Macht und Immersion, den Mühlhoff hier, vor allem mit Blick auf Subjektivierung, herausstellt.

wart über die affektiven Strukturen, in denen Individuen handeln und an denen sie partizipieren, neu zu denken.

2 Die Sphäre des Politischen

Affekte sind, wie Spinoza betont, Teil der Natur und Existenz endlicher Modi, wie etwa menschlicher Individuen, weshalb sie weder als Makel noch als unbedeutend angesehen werden sollten (siehe E: 3praef). Geht man wie Spinoza von der affektiven Bedingtheit menschlichen Handelns und Denkens aus, dann sind menschliche Individuen auch im Bereich des Politischen nicht als rein rational denkende und kalkulierbare Wesen, sondern als affektive Individuen zu verstehen. Reflexionen über Politik und das Politische würden unter dieser Annahme Affekte miteinbeziehen und als wichtige Faktoren in politischen Prozessen berücksichtigen. Ein von Spinoza ausgehender affekttheoretischer Ansatz ermöglicht, Formen der aktiven oder passiven politischen Partizipation als affektive Reaktionen auf politische Prozesse und in politischen Prozessen zu lesen. Nicht nur politisches Engagement und Partizipation im Allgemeinen, auch individuelle Aversionen, Desinteresse oder Teilnahmslosigkeit könnten dann als affektiv bedingt erklärt und müssen in den affektiven Dynamiken, in denen sie sich entfalten, verortet werden. Dabei ist jedoch wichtig zu klären, welches ontologische Grundgerüst und welches Verständnis von Affektion und Affekt zum Einsatz kommen. Auch der Begriff des Politischen, der in Überlegungen zu politischer Partizipation zum Tragen kommt, soll im Folgenden konturiert werden. Wenn die Frage nach politischer Teilhabe vor dem Hintergrund von Spinozas Modell der relationalen Ontologie gestellt wird, ist nicht zuletzt eine Reflexion des Verhältnisses von Ontologie und dem Politischen wichtig. Ziel ist es dabei, Hierarchisierungen oder Privilegierung zu vermeiden. Stattdessen soll die Verquickung und das korrelative Verhältnis betont werden, um die Punkte scharfzustellen, in denen Linien des Politischen und Ontologischen zusammenlaufen. Dabei ist es essentiell, die Begriffe und Operatoren zu konturieren, ohne ihre fluide Organisation und Logik zu unterbinden.

Aufschlussreich ist dafür die in der politischen Ontologie häufig getroffene Differenzierung zwischen *dem Politischen* und *der Politik*. Die Debatte um die sogenannte politische Differenz wird insbesondere in der *French Theory* seit den 1980ern geführt, wobei die einschlägigen Referenztexte und -theorien älteren Datums sind und in langen Traditionslinien stehen. Ohne auf das weite Feld von Bestimmungsversuchen der politischen Differenz vertiefend einzugehen, soll das hier vorgeschlagene Verständnis des Politischen mittels einer ersten orientierenden Unterscheidung derjenigen Bereiche konturiert werden, die bevorzugt dem Politischen oder der Politik zugeordnet werden. Während der Bereich der Politik oftmals spezifische Institutionen, konkrete Regierungs- und Verwaltungsapparate umfasst, scheint der Bereich des Politischen ein Feld aufzuspannen, das auch ge-

genüber der Kultur und dem Sozialen nicht klar abgegrenzt werden kann, wie es im allgemeinen Sprachgebrauch für das galt und immer noch gilt, was als Politik bezeichnet wird.⁴

Hält man an der oben genannten groben Unterteilung fest, bietet es sich für den Bereich der Politik an, Demarkationslinien entlang verschiedener Institutionen und Akteure zu ziehen. Für das Denken des Politischen ist dagegen entscheidend, dass es im Gegensatz zur Politik seit der Antike immer mit den Bereichen des sozialen und gesellschaftlichen Lebens verwoben war (siehe Röttgers 2010: 38). Es gibt keine klaren Grenzen, die das Politische abstecken, da die Verläufe fließend und dynamisch sind. Vor diesem Hintergrund erweist sich die politische Differenz als fruchtbar, da sie hilft, überkommene Dichotomien, etwa zwischen Politik und Kultur, zu überwinden und die tiefe Verwobenheit des Politischen mit sämtlichen Bereichen menschlichen Lebens zu sehen. Verbunden damit ist eine Öffnung und Erweiterung des Spielraums für politische Handlungen, Aktivitäten und Ideen, der nicht länger auf bestimmte Akteure und Institutionen beschränkt ist und Bereiche des Sozialen umfasst.

Unter den verschiedenen Konzeptionen einer ontologisch fundierten politischen Differenz unterscheidet Oliver Marchart zwischen einer dissoziativen Tradition im Anschluss an Carl Schmitt, die das Politische als konfliktäres Machtgeschehen begreift und auf einen grundlegenden Antagonismus zurückführt, und einer assoziativen Tradition, die ausgehend von Hannah Arendt das Politische als Raum der Freiheit, der kollektiven und öffentlichen Deliberation und des *acting together* versteht (siehe Marchart 2010: 35–37). Mit Blick auf diese Traditionslinien des Politischen, wie sie Oliver Marchart aufzeigt, möchte ich ein Verständnis des Politischen vorschlagen, das erstens in Anschluss an Hannah Arendt und die assoziative Traditionslinie primär als Raum des Miteinanderhandelns verstanden wird, der zweitens weder frei von Macht- und Konfliktbeziehungen noch institutionell gerahmt ist, was zentral für das Verständnis des Politischen in der dissoziativen Traditionslinie ist. Eine trennscharfe Zuordnung zu einer dissoziativen oder assoziativen Traditionslinie ist für dieses Vorhaben jedoch weder zielführend noch essentiell.

Grob konturiert und bewusst offengehalten kann das Politische hier vorerst als Sphäre der Interaktion, des affektiven Wechselspiels mannigfaltiger Wirkmächte und des gemeinsamen Handelns bestimmt werden. Das Politische wird hier als ein »mobiles und ubiquitäres Feld« gedacht (siehe Arditi 1995: 40), das von Exklusions- wie Inklusionsphänomenen und -mechanismen, die weit in den Bereich des Sozialen vordringen, strukturiert und verändert wird. Ein von Spinoza inspiriertes Verständnis des Politischen muss den Mittelweg zwischen dissoziativen und assoziativen Theorien gehen. Hierbei sind nicht der Charakter oder die konstituierenden Merkmale der Beziehungen, das heißt etwa, ob sie sich als

4 | Systematisch ausgearbeitet hat dies Oliver Marchart in Marchart 2010.

antagonistisch, kämpferisch, verbindend oder kooperativ beschreiben lassen, ausschlaggebend für die Bestimmung des Politischen. Viel mehr geht das hier vorgeschlagene Verständnis von der grundlegenden Relationalität und Verbundenheit der Akteure aus, das heißt, der Blick wird auf die Beziehungen und Relationen selbst gerichtet und auf das dynamische Wechselspiel der Wirkmächte fokussiert – und diese sind immer sowohl assoziativ als auch dissoziativ.

Die Kritik, die an einen solchen Begriff des Politischen herangetragen werden kann, gilt einer möglichen allgemeinen Politisierung der Gesellschaft und gleichzeitigen Usurpation des Politischen durch das Soziale. Einen Großteil der Autor_innen, die die Debatte um die politische Differenz führen, verbindet gerade der Anspruch, das Politische gegenüber dem Sozialen abzugrenzen und als einen eigenständigen Bereich zu bestimmen. Dagegen bietet das hier vorgeschlagene Verständnis die Möglichkeit, bestimmte Phänomene, die sich aufgrund von Ursachen, Wirkungen, Relationen einer klaren Kategorisierung in den Bereich des Sozialen, der Politik, der Kultur, des Rechts etc. entziehen, dennoch auf ihren politischen Gehalt hin zu befragen. Das Politische muss dementsprechend auch nicht auf den Diskurs oder Bereich der Öffentlichkeit beschränkt werden. Das Private ist ebenso wie das Soziale politisch, insofern hier politische Entscheidungen zum Tragen kommen, Unterdrückungs- und Machtstrukturen wirksam werden und Ausschluss- wie Inklusionsmechanismen greifen. Formuliert werden sollte ein Begriff des Politischen, der eine intersektionale Perspektive auf politische Prozesse eröffnet und beispielsweise verknüpfte Unterdrückungs- oder Herrschaftsverhältnisse im Bereich der Kultur, Politik oder im Recht als miteinander verbunden erkennt. Insbesondere intersektionale Strukturen und Probleme, die für viele politische Bewegungen und Prozesse eminent sind, überschreiten starre Grenzen und Kategorien.

3 Spinozas Philosophie der Immanenz

Relationale Ontologie

Will man Spinozas Ontologie auf die Betrachtung politischer Phänomene beziehen, ist es unumgänglich, diejenigen Punkte seiner Ontologie aufzuzeigen, die dafür fruchtbar sind. Seiner metaphysischen substanzmonistischen Position folgend denkt Spinoza das Sein über die eine Substanz. Den Begriff der Substanz verwendet Spinoza äquivalent zum Begriff Gottes, er kann aber auch als Natur übersetzt werden. Allerdings soll diese zugleich in sich selbst different und voraussetzungslos sein. Spinoza begreift die eine Substanz als unteilbare Einheit und unendlich schöpferische Kraft, die gemäß des *causa-sui*-Prinzips, das in den ersten Lehrsätzen der *Ethica* postuliert wird, Ursache ihrer selbst ist (siehe E: 1d1 und 1d3). Damit eröffnet Spinoza sein Werk mit einem Paradoxon: Denn wenn die Substanz sowohl Ursache ihrer selbst als auch aller anderen Dinge ist, schließt

sie Ursache und Wirkung in sich ein.⁵ Ausgehend von dieser selbstimmanenten Konzeption der Substanz vertritt Spinoza also einen Substanzmonismus, der zugleich die faktische Existenz von quantifizierbaren Einzeldingen einschließt.⁶ Spinoza zeigt, dass aus der unendlichen Natur und dem Schöpfungspotenzial der Substanz, wodurch ihre Essenz zum Ausdruck kommt, »unendlich vieles auf unendlich viele Weisen, also alles, notwendigerweise geflossen ist« (E: 1p17s).⁷ Die Substanz ist die ontologische Grundlage einer Wirklichkeits- und Seinsvorstellung, die Immanenz als grundlegendes und strukturierendes Prinzip aller Vorgänge, Phänomene und Erkenntnisse setzt – das ist, in Deleuzes Worten »die Aufdeckung eines *gemeinsamen Plans der Immanenz*, in dem alle Körper, alle Seelen, alle Individuen enthalten sind« (Deleuze 1988 [1981]: 159).

Das Aufspannen der ontologischen Struktur als Immanenzebene (*plan d'immanence*⁸) kann als Netz beziehungsweise als Netzwerk verstanden werden, da zwischen den Individuen, die in ihm eingebettet sind, diverse dynamisch-affektive Kräftebeziehungen bestehen und die existierenden endlichen Modi als relationale Teile des Netzes zu verstehen sind. Die theoretische Schablone, die Spinoza bietet, ist nicht auf ein starkes, autonomes und universelles Subjekt zentriert, sondern fokussiert auf die Relationen und Beziehungen, in die endliche, und nicht ausschließlich menschliche, Individuen eingebettet sind. Sein ist also stets relational und nur in Relationen möglich. Eben diesen Gedanken soll auch der Begriff des affektiven Netzes auffangen, der Relationalität als Grundgedanken auch auf metaphorischer Ebene mitträgt: Ohne Fäden und verknüpfende Bindungen würden weder die Knoten eines Netzes noch das Netz an sich entstehen.

Die Rekonstruktion von Spinozas Theorie einzelner endlicher Modi muss zuerst berücksichtigen, dass die bewirkende Ursache für die Existenz und das Wesen endlicher Modi, wie bereits erwähnt, die eine Substanz ist (siehe Andermann 2015: 5 f.). Die Modi bestimmt Spinoza als Affektionen, sie sind also Ausdrucksformen der Substanz, insofern in ihnen die Macht der Substanz als erschaffende Natur sichtbar wird (siehe E: 1d5). Aus der unendlichen Natur der einen Substanz kann jedoch Spinoza zufolge nicht unmittelbar etwas Endliches und spezifisch Verfasstes folgen. Ein endlicher Modus ist auf die Existenz und Affizierung, das bedeutet auf Einflüsse und Wirkungen durch andere endliche Modi angewiesen:

5 | Siehe zum *causa-sui*-Prinzip und weiteren Anfangsparadoxien in Spinoza Stegmaier 2011.

6 | Zu Spinozas Monismus siehe exemplarisch Perler 2015.

7 | Hieraus folgt nicht nur die Unterscheidung von *natura naturans*, verstanden als schaffende Natur, und *natura naturata*, verstanden als geschaffene Natur, sondern auch die Mannigfaltigkeit der einzelnen Dinge, die aus der unendlichen, produktiven Natur der Substanz (*natura naturans*) folgt, in deren Begriff die Vielfalt und Diversität der Dinge (*natura naturata*) somit bereits angelegt ist (siehe E: 1p17).

8 | Aufgrund der Mehrdeutigkeit des französischen *plan* bietet die Übersetzung der Formulierung *plan d'immanence* Schwierigkeiten. In diesem Kontext ist *plan* nicht als Plan im Sinne eines bestimmten Vorhabens zu verstehen, sondern als Ebene.

»Jedes Einzelding, d.h. jedes Ding, das endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, kann weder existieren noch zu einem Wirken bestimmt werden, wenn es nicht von einer anderen Ursache zum Existieren und Wirken bestimmt wird, die ebenfalls endlich ist.« (E: 1p28) Die Konstitution, Stabilisierung und Modulation des einzelnen Seienden kann Spinoza zufolge ausschließlich im Zusammenhang und in Interaktion mit anderen existierenden Individuen und innerhalb der einen Substanz gelingen, aus der Spinoza zufolge alles Existierende folgt (siehe E: 1p17s).

Das Sein der Einzelnen ist daher immer ein Mit-Sein⁹, ein Leben in relationalen Gefügen beziehungsweise Netzen, die wesentlich affektiv sind. Der Monismus der einen Substanz sowie das Situieren aller Dinge auf einer Immanenzebene haben zur Folge, dass die Vorstellung des Individuums in seiner Konstitution und Definition wie auch das Denken, Fühlen und Handeln von Anfang an relational konzipiert sind. Denn es ist nicht ein Einzelner, »der fühlt oder sieht oder denkt, solange das Fühlen, Sehen und Denken einzig und allein auf der Ebene der Immanenz situiert ist« (Rölli 2012: 241). Relationalität, genauer immanente Relationalität, wird hier als wichtiges Grundprinzip erkennbar, das nicht nur für die Konzeption der ontologischen, sondern auch der ontischen, epistemologischen und ethischen Ansätze der *Ethica* von Bedeutung ist. Spinozas Ontologie der Substanz kann also als relationale Ontologie gelesen werden. Im Rahmen dieser relationalen Ontologie ist das endlich existierende Individuum immer schon eingelassen in soziale Interaktionen, Beziehungsgeflechte und Gemeinschaften, es ist Teil der einen Substanz beziehungsweise der Natur. Ebenso wie endliche Modi Teil davon sind, sind sie auch daran teilhabend. Die Interaktion mit anderen lebendigen Dingen ist für die Konstitution und den Erhalt eines jeden Wesens existenzielle Bedingung (siehe Andermann 2016a; Slaby und Mühlhoff 2019).

Mit Blick auf diese relationale Ontologie und den Individuationsprozess ist es Étienne Balibar zufolge daher angebracht, an der Form des Individuums festzuhalten, aber anstelle von Individualität von Transindividualität zu sprechen (Balibar 1997). Mit diesem Begriff sollen der prozesshafte und relationale Charakter des Individuationsprozesses und die konstitutive Verbundenheit der endlichen Modi betont werden. Ein endlich existierender Modus kann niemals isoliert betrachtet oder nur durch sich selbst verstanden werden, da er immer schon in affektiven Relationen zu anderen Dingen steht, in welchen er hervorgebracht wird und in denen er wirkt. Es ist zugleich von Bedeutung, an der Form des Individuums festzuhalten, »because only individuals can be said properly to operate or to be active, and above all because only individuals can be said [...] to be affected, in order to affect« (Balibar 1997: 14). Die hier angesprochene Notwendigkeit der Realisierung der zweiseitigen Affektionsfähigkeit, das heißt die Fähigkeit eines

9 | Den Begriff des Mit-Seins verwende ich hier schlicht als Ausdruck dafür, dass jedes Seiende immer schon mit anderen Seienden verbunden ist und Sein vor dem Hintergrund einer relationalen sozialen Ontologie prinzipiell plural gedacht werden muss.

Modus, zu affizieren und affiziert zu werden, steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Wirkungsmacht eines Modus (*potentia agendi*) und dem Gesetz zur Selbsterhaltung, demgemäß ein Körper von anderen Körpern affiziert werden muss, um existieren zu können. Damit ist auch auf die *conatus*-Lehre verwiesen, die Spinoza in der *Ethica* als die ontologische Grundbestimmung des individuell Seienden setzt.¹⁰

Conatus perseverandi

Jedes individuell Seiende strebt Spinoza zufolge danach, sein Sein zu erhalten; dieses Streben nach Selbsterhaltung ist die Essenz oder Wesenheit eines jeden endlichen Modus und wird von Spinoza als *conatus perseverandi* bezeichnet (siehe E: 3p6 und 3p7). Zugleich ist Spinoza zufolge alles, was in der Natur vorkommt, das heißt real ist, in seiner jeweiligen Erscheinung vollkommen (siehe E: 4praef). Der *conatus* beschreibt dementsprechend das Streben nach Erhaltung dieser Vollkommenheit, also die Bewahrung der jeweiligen Form des Seienden gegenüber äußeren Faktoren. Folglich versucht jeder Modus sich all dem entgegenzusetzen, was ihm Leiden zufügt oder ihn von außen daran hindert, seine Wesenheit zu erhalten. Wichtig ist, dass die externen Faktoren, wie etwa andere endliche Modi, die Selbsterhaltung des Modus nicht nur bedrohen, sondern auch und zuallererst ermöglichen, da die Affektionsfähigkeit des endlichen Modus nur durch das Zusammenspiel mit anderen Modi gewährleistet wird.

Das Konzept des *conatus perseverandi* impliziert die Möglichkeit und mithin Notwendigkeit zur Veränderung der transindividuellen Relationen und Beziehungen, in denen der Modus steht. Wird der Modus derart affiziert, dass es seinen Selbsterhalt gefährdet, wird der *conatus* eine Veränderung, eine *Modulation* der affektiven Relationen, in denen der Modus steht, erstreben. Als Strebensbewegung ist der *conatus* daher mit einem Modulationsprinzip zur Aufrechterhaltung des Affizierungsgeschehens verbunden. Die Modulationen betreffen die affektiven Beziehungen und Relationen, in denen der endliche Modus seine Wirkmacht erhalten muss, um andere Körper affizieren und affiziert werden zu können. Die Beschreibung des *conatus* als Streben danach, »in seinem Sein zu verharren«, zielt also auf den Erhalt des Modus im dynamischen Zusammenspiel mit anderen Modi.¹¹

10 | Möglichkeit und Spielraum der Affektionsfähigkeit endlicher Modi entsprechen der jeweiligen Organisations- und Komplexitätsstruktur von Körper und Geist, wobei die Organisation des Körpers über die Struktur und Komplexität des Geistes entscheidet. Der menschliche Geist konstituiert sich durch die Idee des Körpers, dem er zugehört und den er fühlt, beziehungsweise es korreliert mit jedem ausgedehnten Körper eine Idee, die den Geist bedingt (siehe E: 2p13s).

11 | Auslegungen des *conatus*-Prinzips als dynamisches (Modulations-)Geschehen bieten des weiteren auch Balibar 1997; Kwek 2015; Mühlhoff 2018. Andere Positionen wie Cook 2006 plädieren dagegen stärker für eine Lesart des *conatus* als Konservationsprinzip.

Eine Steigerung oder Minderung der Wirkmacht ist durch die vielfältigen affektiven Relationen, in denen endliche Modi eingebettet sind, unumgänglich. Ob die Affizierung des endlichen Modus durch einen anderen endlichen Modus zu einer »positiven« oder »negativen« Veränderung seines Seins führt, das heißt zu einer Steigerung oder Minderung der Wirkmacht, wird anhand seiner Affekte ersichtlich (siehe E: 3d3).

Spinoza bestimmt die Affekte nun vordergründig als »Leidenschaften des Gemüts« (E: 3affgend), insofern ein endlicher Modus unter seinen Affekten vorerst primär leidet. Dieses Leiden ist scheinbar unausweichlich, da ein endlicher Modus als Ausdrucksform der einen Substanz ein ursprünglich aktives Wesen ist, dessen Aktivität, genauer dessen potenzielle Wirkmacht, von äußeren Ursachen jedoch eingeschränkt oder vermindert wird, was zu Leiden führt. Eine Verminderung der Wirkmacht eines endlichen Modus lässt sich damit also als Passivität verstehen, wogegen Aktivität auf eine Steigerung der Wirkmacht verweist. Ebenso kann anhand der Steigerung und Minderung der Wirkmacht zwischen passiven und aktiven Affekten differenziert werden (siehe Saar 2013: 95). Welcher dieser Formen ein Affekt zuzuordnen ist, ob der Modus also passiv oder aktiv ist, hängt von der Einsicht des Individuums in die Wirkursache seiner Affekte ab, das heißt davon, ob der Modus eine adäquate oder inadäquate Idee von der Ursache seiner Affekte hat und somit selbstbestimmt handelt oder nicht.

Die Perspektive des endlichen Modus ist jedoch aufgrund seiner affektiven Befangenheit, aus der eine spezifische Selbstbezüglichkeit resultiert, verzerrt, sodass er zunächst keine rationale – das heißt adäquate – Erkenntnis seiner Leidenschaften haben kann und ihnen zunächst unterworfen, also passiv ist (siehe Saar 2013: 102). Die Möglichkeit der adäquaten Erkenntnis ist für Spinoza durch die prinzipielle Intelligibilität aller Dinge gegeben, sodass für ihn grundsätzlich aus Perspektive der Substanz (beziehungsweise Gottes) alles rational erklärbar ist. Dieser grundsätzlichen Intelligibilität untersteht auch das individuelle Leben des einzelnen Modus, dessen Gelingen an die Einsicht in die Kausalität der Welt gebunden ist (siehe Bartuschat 2010: VIII). Jedoch ist die Perspektive des einzelnen endlichen Modus von einer perspektivischen Verzerrtheit geprägt, die eine metaphysische Erkenntnisperspektive wie diejenige Gottes beziehungsweise der Substanz verunmöglicht. Die adäquate Erkenntnis der Affektursachen, das heißt die Einsicht in den Zusammenhang der inneren Zustände und äußeren Relationen des Modus, ist dem endlichen Modus daher nicht unmittelbar gegeben. Sie ist jedoch Bedingung dafür, dass der Modus die Wirkungsverhältnisse, in denen er steht, rational erklären und verändern kann (siehe E: 3d2 und 3p12). In diesem Zuge ermöglicht die adäquate Erkenntnis dem Modus nicht zuletzt einen Ansatz immanenter Kritik und einen höheren Grad an Freiheit durch selbstbestimmtes Handeln – verstanden als Handeln, das den *conatus* realisiert.

Die *Ethica* argumentiert also nicht, dass sich etwa menschliche Individuen von ihren Affekten zu befreien hätten, was aufgrund der affektiven Verfasstheit endlicher Modi und ihrer Verbundenheit mit anderen Modi im Grunde auch nicht

möglich ist. Spinozas Gedankengang zufolge sollen Menschen danach streben, einen klugen Umgang durch adäquate Erkenntnis zu erreichen und innerhalb des Naturzusammenhangs das ihnen je eigene Potenzial zu realisieren, das heißt aktiv zu werden. Vor dem Hintergrund der Ontologie und Affekttheorie Spinozas impliziert dies einen klugen Umgang mit anderen endlichen Modi, mit denen der Einzelne in affektiven Beziehungen steht (siehe E: 4p35d). Weiterhin kann festgehalten werden, dass das Handeln durch Adäquatheit bestimmt wird:

»Ich sage, wir sind aktiv, wenn etwas in und oder außer uns geschieht, dessen adäquate Ursache wir sind, [...] wenn aus unserer Natur etwas in uns oder außer uns folgt, das durch sie allein klar und deutlich eingesehen werden kann. Dagegen, sage ich, erleiden wir etwas, wenn in uns etwas geschieht oder aus unserer Natur etwas folgt, wovon wir nur eine partielle Ursache sind.« (E: 3d2)

Entscheidend ist aber, dass eine Idee nicht nur entweder adäquat oder inadäquat und ein menschlicher Modus nicht vollkommen aktiv oder passiv ist, sondern dass die Verläufe zwischen Adäquatheit und Inadäquatheit, ebenso wie die zwischen Aktivität und Passivität, fließen. Auch geleitet von einer inadäquaten Idee ist der endliche Modus noch handelnd, er ist jedoch nur partielle Ursache, dementsprechend passiv und unter dieser Passivität und Inadäquatheit leidend.¹² Solange Menschen in affektiven Relationen stehen und affektiv bestimmt sind, werden sie mehr oder weniger von ihren Affekten betroffen sein und dementsprechend nie zu einer vollkommen adäquaten Einsicht gelangen. Es ist jedoch möglich, über den Weg der verschiedenen Erkenntnisarten, der *opinio/imaginatio*, *ratio* und *scientia/cognitio intuitiva* stufenweise zu einer adäquateren Erkenntnisform zu gelangen (siehe E: 2p4os), mehr und mehr Ursache seiner Handlungen und damit einhergehend aktiver zu werden.¹³

Interessant ist nun weiterhin, dass der ausschlaggebende Faktor für die Ausgestaltung und das Gelingen von Handlung nicht unbedingt ist, ob der einzelne Modus als Konsequenz seines Handelns ein Mehr oder Weniger an Wirkmacht erzielt. Von größerer Bedeutung ist, durch welche Idee von sich, von anderen und seinen Beziehungen zu anderen eine Handlung begleitet wird. Je adäquater die Idee von der eigenen Natur, desto mehr wird der einzelne menschliche Modus gewillt sein, sich mit anderen zusammenzuschließen, sie nicht als Feinde oder Ursprung negativer Affekte zu sehen, sondern sie, wie auch sich selbst, als Teil eines gemeinsamen Ganzen zu verstehen. Geleitet von seinen Affekten, auf der

12 | Bartuschat 2017 differenziert zwischen Handeln in allgemeinen Sinn, das auch menschliches Leiden in inadäquater Erkenntnis einschließt insofern Handeln eine ontologische Grundbestimmung ist, und Handeln im strengen Sinne als Akt adäquater Erkenntnis. Siehe hierzu vor allem Teil 2.

13 | Die komplexe Konzeption der drei Erkenntnisarten kann an dieser Stelle nicht dargelegt werden. Einen Überblick bietet hierfür Ellsiepen 2006.

allgemeinen und ersten Erkenntnisstufe der *imaginatio*, meint der einzelne Modus von etwas ihm Äußerem gehemmt zu werden. Das bloße *Meinen* ist zu unterscheiden vom *Wissen*, das der Modus auf der zweiten Erkenntnisstufe, der *ratio*, erlangt, und das ihn die Gemeinsamkeiten zwischen sich und anderen sehen lässt (siehe Bartuschat 2017: 17 ff.). Auf dieser zweiten sowie auf der dritten Erkenntnisstufe, derjenigen der *intuitiven Erkenntnis*, gelangt der endliche Modus zu einer adäquaten und wahren Einsicht und ist in der Lage, seine eigene Natur und sich als Teil des Gesamtzusammenhangs zu verstehen. Durch die Erkenntnis wandelt sich das gesamte Verständnis des endlichen menschlichen Modus von sich selbst, von anderen, vom Leben als solchem – eben dieser Perspektivwandel kann als Spinozas ethisches Projekt verstanden werden (siehe Ellsiepen 2006: 133). Sofern menschliche Individuen eine adäquate Erkenntnis haben, werden sie sich Spinoza zufolge ihrer gegenseitigen Nützlichkeit bewusst und erkennen, dass sie im Verband zu mehr fähig sind als allein und dass sie auch nur im Verband und mit anderen Menschen dazu in der Lage sind, sich selbst zu erhalten und nach besten Kräften zu entfalten (siehe E: 4p35s).

Vor diesem Hintergrund kann das *conatus*-Prinzip, das zuvor als Streben nach Selbsterhaltung und Verharren im eigenen Sein bestimmt wurde, leicht angepasst werden. Denn wenn aus dem *conatus* erstens ein Modulationsgeschehen folgt, das die Umwelt immer miteinbeziehen muss, und zweitens Individuation sowie Realisierung des endlichen Modus transindividuelle Prozesse sind¹⁴, ist der *conatus* als Erhaltungsgesetz der individuellen Wirkmacht noch nicht ausreichend beschrieben. Aus seiner Essenz folgt für den endlichen Modus und für die Erhaltung seines Selbst schließlich, wie Balibar hervorhebt, eine »doppelte Nezessität«:

»he must both constantly strive [*conatus*] to preserve his own being, and he must seek to constitute, together with other individuals of the same nature as himself, a more powerful individual so as to counterbalance those ›external causes [which are] contrary to their nature.« (Balibar 2008: 83 f.).

Gelesen als Ausgangspunkt eines transindividuellen Modulationsgeschehens erweist sich die *conatus*-Theorie als eine Theorie kollektiver Praxis. Daran schließt sich jedoch die Frage an, auf welche Weise eine Modulation der Verhältnisse, in denen der endliche Modus eingefasst ist, gelingen kann. Eine Antwort darauf ist bereits der Zusammenschluss mit anderen endlichen Modi zu einem Kollektiv, denn das bedeutet für den einzelnen Modus eine Modulation der Relationen. Kräfte zu bündeln, zu vereinen und gemeinsam gegen Bedrohungen anzugehen, vergrößert die Möglichkeit aller beteiligten Modi, fortzubestehen. Indem der einzelne endliche Modus sich anderen anschließt und sich mit ihnen verbindet, wird nicht nur er selbst durch die Gemeinschaft gestärkt, sondern er erleichtert auch die Existenzbedingungen anderer endlicher Modi. Zugleich kann der *conatus* auch

14 | Zu transindividueller Affizierung und Individuation siehe auch Andermann 2016b.

das Lösen aus Gruppen und Kollektiven oder soziale Umorientierung des endlichen Modus erfordern, insofern die affektiven Dynamiken und Relationen in einer Gruppe den Modus leidend machen. Dennoch gilt, dass der Modus sich dann in seinen affektiven Relationen umorientieren muss, sich etwa anderen Gruppen anschließt oder in neue Konstellationen eintritt. Niemals kann der endliche Modus allein sein Selbst erhalten.

Eine andere Möglichkeit der Modulation stellen Handlungen dar. Handelnd schreibt der Modus sich in das ihn umgebende Beziehungsgeflecht ein, kann es beeinflussen und formen. Über ein Verständnis des *conatus* als Streben nach Erhalt durch Modulation der transindividuellen, affektiven Relationen eröffnet sich im *conatus* eine Dimension des Handelns. Spinoza bietet also über diese Lesart des *conatus*-Prinzips einen Handlungsbegriff an, der Handeln als kollektive Praxis fasst.

In dieser Interpretation des *conatus* wird insbesondere die Interdependenz der endlichen Modi verdeutlicht und in Rückgriff auf Balibar die Bedeutung von kollektiver Praxis und der Bildung kollektiver Körper für die Existenz des einzelnen Modus aufgezeigt. Obgleich also die *conatus*-Theorie mit ihrer Bestimmung der Essenz endlicher Modi als Selbsterhaltungstrieb zunächst eine individualistische Fokussierung auf das Streben des einzelnen endlichen Modus zu geben scheint, ist doch das Gegenteil der Fall. Es wäre dementsprechend akkurater, wenn man von dem *conatus* als transindividuellem Erhaltungsprinzip spräche. Es kann mit dem *conatus* eben nicht nur die Bewahrung eines beziehungsweise des jeweiligen Modus gemeint sein, da dieses wesentlich von anderen erhalten wird, ebenso wie seine Existenz Bedingung für die Erhaltung anderer Modi ist. Durch die Erkenntnis des Gesamtzusammenhangs, der gegenseitigen Bedingtheit und Relationalität, sollte dem erkennenden Modus bewusst werden, dass der Erhalt seines Selbst an den Erhalt seines Umfeldes gebunden ist.

Da Spinoza eben nicht vor der Schablone eines starken, autonomen Subjektbegriffs operiert, sondern in einer transindividuell verfassten Sphäre ansetzt, eröffnet sich im Anschluss an seine Theorie eine Perspektive, in der politische Akteure nicht fertige Entscheidungsträger_innen oder autonome, abgeschlossene Entitäten sind, sondern dynamische wandelbare Zusammenschlüsse. »Politik und Staatlichkeit« werden, wie Martin Saar im Anschluss an Balibar hervorhebt, »Schauplätze kollektiver Prozesse und Kämpfe, [...] in der sich Handlungsformen einspielen und Quasi-Akteure herausbilden, die nicht mehr den Eigengesetzlichkeiten individuellen Handelns allein zuzurechnen sind« (Saar 2006: 186).

4 Affektive Netze und Politische Partizipation

Der für Spinozas Philosophie bedeutende Gedanke, dass der Einzelne immer schon Teil eines Ganzen und verschiedener Gemeinschaften ist, ist sowohl für ein auf dem *conatus*-Prinzip aufbauenden Handlungsbegriff als auch für die Fra-

ge nach politischer Partizipation von Bedeutung. Erst über diesen Gedanken wird letztlich deutlich, weshalb der Begriff Partizipation noch zu unbestimmt ist und genauer nach dem Charakter politischen Handelns gefragt werden sollte, wenn mittels eines spinozistischen Begriffsapparats Spielarten politischer Teilhabe hinterfragt werden sollen.

Wenn aus Spinozas Perspektive auf die Ebene des Politischen geschaut wird, ermöglicht dies, die Relationalität und Verbundenheit endlicher Modi, die Spinoza auf ontologischer Ebene statuiert, im politischen Geschehen zu sehen.¹⁵ Wird angenommen, dass politische Prozesse sich in affektiven Netzen entfalten, in die Individuen immer schon eingebettet sind, dann sind Individuen auch Teil dieser politischen Prozesse. Wenn man Spinozas Modell auf das Politische anwendet und diese als affektives Netz begreift, dann muss man menschliche Individuen als immer schon teilhabend an politischen Prozessen denken. Anders formuliert: Es ist dann für keines dieser Individuen denkbar, sich dem Politischen zu entziehen, da sich niemand aus den affektiven Beziehungen innerhalb des Netzes lösen kann. Damit sind menschliche Individuen auf ihre je spezifische Weise Teil politischer Prozesse, und diese spezifische Weise gilt es zu explizieren. Es geht also nicht um die Frage, ob Menschen am Politischen partizipieren oder nicht. Vielmehr gilt es, danach zu fragen, in welcher Weise sie aktiv oder passiv innerhalb politischer Prozesse sind und in welchen Momenten sie selbst- oder fremdbestimmt handeln.

Wenn ein Konzept politischen Handelns die *conatus*-Theorie von Spinoza zum Ausgang hat, sollte sich der relationale und immanenztheoretische Charakter dieser Philosophie in ihm widerspiegeln. Ausgehend von der Annahme, dass Handlungen sich in affektiven Netzen entfalten, lässt sich festhalten, dass erst in diesen Netzen affektiver Relationen und durch wechselseitige Bezugnahme eine Sphäre eröffnet wird, in der Handeln möglich ist. Ausgehend von Spinozas Theorie kann zudem ein Handlungsbegriff entwickelt werden, der auch auf machttheoretischer Ebene von Relevanz ist. Machtbeziehungen und -positionen sowie affektive Relationen einzelner wie kollektiver Körper werden im Handeln austariert (siehe auch Saar 2013: 133 ff.). Für die Betrachtung politischer Phänomene würde dies implizieren, dass anhand von Handlungen im Bereich des Politischen beispielsweise Unterdrückungs- und Ausschlussmechanismen analysiert werden könnten. Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten lässt sich festhalten, dass politisches Handeln von anderem Handeln darüber abgegrenzt wird, dass es Mit-Sein realisiert und organisiert, Wirkmächte mindert und steigert, was zugleich impliziert, dass politisches Handeln auf Pluralität und Transindividualität beruht.

Der Begriff des affektiven Netzes erlaubt in Bezug auf politische Handlungen nicht nur eine metatheoretische Betrachtung, sondern ermöglicht auch, konkre-

15 | Kwek 2015 zeigt, wie aufschlussreich Spinozas Ontologie, insbesondere die ontologische Machtkonzeption, nicht nur für die Auslegung seiner eigenen politischen Theorie ist, sondern auch generell für die Bedeutung von Affekten im Bereich des Politischen.

te Handlungen, Handlungsspielräume und -motive bestimmter Akteure aufzuschlüsseln. Als Analysewerkzeug ermöglicht der Begriff in diesem Zusammenhang auch, transversale Beziehungen zwischen Praxis und Theorie einzuholen. Zum einen sollten Begriff und Konzept auf konkrete Erfahrungen bezogen werden können, um beispielsweise Aufschluss über situative Beziehungs- oder Prozessdynamiken zu geben. Zugleich sollten praktische Erkenntnisse aus konkreten Erfahrungen helfen, übergreifende (affektive) Strukturen und Beziehungsgeflechte zu erkennen. Auf diese Weise ließe sich das theoretische Konzept des Begriffs auch praktisch informieren. Über die Rekonstruktion der affektiven Netze, in die Menschen eingebettet sind, können Erklärungen für Ursachen, Motive oder auch Zwecke von Handlungen gewonnen werden. Eine solche Rekonstruktion würde beispielsweise über die Beleuchtung der Beziehungen, des kulturellen und biografischen Hintergrunds – der die affektive Disposition mitbestimmt, die wiederum affektive Relationen formt – erfolgen.

Innerhalb affektiver Netze werden die Möglichkeiten und Potenziale austariert, die der einzelne endliche Modus in Interaktion mit anderen hat. Dabei muss bedacht werden, dass die affektiven Relationen, die menschliche Individuen aufbauen, vom Standort, der Zeit und den Möglichkeiten eines Akteurs abhängig sind. Eben diese Bedingungen haben sich mit der Entstehung sozialer Netzwerke, digitaler Medien und anderer Begleitformen der Digitalisierung entscheidend verändert. Wird die Gesamtheit neuer Nachrichten- und Messenger-Dienste, sozialer Netzwerke und dem Internet der Dinge als virtuelles Netz aus Beziehungen und Kräften verstanden, dann bieten sich Begriffe wie affektive Netze als mögliche Untersuchungswerkzeuge für diese vernetzten sozialen Formationen an. Durch virtuelle Netzwerke und ihre Verschränkung mit der Lebenswelt werden die potenzielle Reichweite, Temporalität und Dynamik affektiver Beziehungen transformiert. Sie übersteigen den jeweiligen Standort, erschaffen, reproduzieren und veranschaulichen die Verbindungen lokaler und globaler Prozesse.

Wenn neue digitale Räume und Netze die Dynamik und Topographie affektiver Beziehungen transformieren, beeinflussen sie damit auch politische Prozesse und Phänomene. Spinoza bietet ein theoretisches Gerüst, mit dem Kollektivität, politische Partizipation und Handeln in verschiedenen affektiven Netzen, ob im Virtuellen oder der faktischen Umwelt, betrachtet werden können. Der heuristische Effekt und die methodologische Perspektive einer spinozistischen Immanenzphilosophie bieten einen Weg, die Veränderungen affektiver Beziehungen, aber auch die Struktur von Affektionen und Affekten selbst in sozialvernetzten Formationen zu explizieren.

5 Schlussbetrachtung

Der Wandel der geographischen und ökonomischen Landschaft möglicher affektiver Relationen hat starke Auswirkungen auf die Möglichkeiten, an politischen Ge-

schehen und Prozessen in der Welt zu partizipieren und handeln zu können. Das Beispiel der MeToo-Bewegung zeigt, dass es möglich ist, Teil politischer Prozesse und Bewegungen zu sein, die sowohl auf lokaler wie globaler Ebene stattfinden.

Nun gilt es auch zu sehen, dass Tarana Burke und ihre Mitarbeiter_innen bereits über eine Dekade, bevor MeToo zu einer globalen Bewegung wurde, mit Überlebenden sexueller Gewalt unter eben diesem Schlagwort zusammengearbeitet hatten. Damit zeigt sich nicht nur das Potenzial sozialer Medien, sondern auch, dass diese globale Bewegung nicht aus dem Nichts entstanden ist und auf jahrelanger Arbeit und lokalen Kämpfen aufbaut. Nicht nur im Süden der Vereinigten Staaten, wo MeToo 2006 offiziell gegründet wurde, sondern in verschiedenen Gemeinschaften, Organisation, Frauen- und Antidiskriminierungsbewegungen weltweit. Ohne die wegbereitenden Diskurse, ohne Errungenschaften im immer noch anhaltenden Kampf um gleiche Bezahlung, sexuelle und reproduktive Gesundheit, Wahlrecht etc., ohne die Aufdeckung älterer wie aktueller Skandale hätte #MeToo 2017 wahrscheinlich nicht dieselbe Reichweite gehabt.

Obwohl #MeToo anfangs insbesondere Strukturen, Gemeinschaften und Ereignisse in den Vereinigten Staaten in den Blick genommen hat, ist sexuelle Gewalt und Diskriminierung ein weltweit verbreitetes Problem, was ähnliche und begleitende Bewegungen in anderen Ländern zeigen. Soziale Medien helfen dabei nicht nur, Aufmerksamkeit auf ein tief verwurzeltes, strukturelles Problem zu richten. Sie können, beispielsweise in Form digitaler Plattformen, Überlebenden zeigen, dass sie mit ihren Erfahrungen nicht allein sind, dass es sowohl in ihrem Nahumfeld als auch auf anderen Kontinenten Menschen gibt, die diese Erfahrungen teilen, die wie sie zum Schweigen gebracht wurden und denen ein Narrativ aufgezwungen wurde, das ihre Erlebnisse, ihre Affekte und affektiven Relationen in einer bestimmten Weise rahmt – und zwar in einer passivierenden Weise. Dass eine Vielzahl der Überlebenden beispielsweise von Scham in Bezug auf ihre Erfahrungen sexueller Gewalt berichtet, verweist darauf, wie schwer es ist, in den Konfigurationen ihrer sozialen und politischen Umfelder eine adäquate Idee von diesen gewaltvollen Erfahrungen zu erringen. Zu sehen, dass es andere Narrative und Strategien sowie Unterstützung für den Umgang mit solchen Erlebnissen gibt, kann helfen, die eigenen Erfahrungen aus einer anderen Perspektive zu betrachten. Dabei geht es auch darum, eine Erkenntnis über die Ursache von Affekten wie Scham zu erlangen, um sich so aus einer passivierenden Position zu befreien.

Was im Kontext von MeToo als *consciousness raising* und *empowerment* bezeichnet wird, kann als Umschlagmoment von Passivität zu Aktivität verstanden werden, oder zu einem solchen Umschlag führen, indem die affektiven Relationen verändert werden und Wirkmacht gesteigert wird. Die Berichte und Geschichten, die über #MeToo geteilt werden, sind intim und persönlich. Obwohl jede Erfahrung von den jeweiligen, oftmals intersektionalen Unterdrückungsstrukturen geprägt ist, handelt es sich andererseits offensichtlich nicht um Einzelfälle oder lokal begrenzte Gewaltstrukturen – Sexismus ist ein globales Problem.

MeToo ist also auch eine Bewegung, der es darum geht, globale wie lokale Machtstrukturen, die sexistische Diskriminierung und Gewalt ermöglichen und befördern, umzugestalten. Andererseits steht dabei auch die Veränderung von Machtverhältnissen im affektiven Umfeld der Überlebenden selbst auf dem Spiel. Diese zwei Ebenen der Macht, die Strukturen der Gewalt und die affektiven Relationen der Formung, sind nicht voneinander zu trennen, sie beeinflussen sich immer gegenseitig. Mit MeToo verdeutlicht sich, dass die affektiven Beziehungen im Nahumfeld auch von globalen Machtbeziehungen und Unterdrückungsstrukturen geprägt sind und umgekehrt. Für all jene Menschen, die derartige diskriminierenden Erlebnisse nicht erfahren mussten, kann die Einsicht in diesen Zusammenhang ein Motiv sein, auf lokaler Ebene aktiv zu werden. Schließlich können die Handlungen und Kämpfe auf lokaler Ebene, das zeigt sich an der Arbeit von Tarana Burke, eine globale Bewegung und Debatte anstoßen. Nicht zuletzt wird mit MeToo auch deutlich, dass der politische Charakter einer Handlung nicht vom Amt des Handelnden oder der institutionellen Rahmung abhängt. Ob im privaten Umfeld oder auf öffentlichen Plattformen: Eine Handlung ist politisch, wenn dadurch Machtverhältnisse in affektiven Relationen beeinflusst oder neuorganisiert werden. Insofern ist MeToo vor allem eine politische Bewegung.

MeToo ist aber auch eine transnationale Bewegung. Dass dabei globale und lokale Handlungsebenen miteinander verbunden werden können, liegt auch an der Nutzung digitaler Plattform und Medien, die affektive Dynamiken und Relationen neu zusammenbringen. Denn in den sozialen Netzen teilen User nicht nur Informationen, sie teilen auch die Geschichten ihrer Affekte miteinander und stellen darüber affektive Relationen zueinander her. Dass Empathie, Solidarität, Verbundenheit, verstanden als affektive Relationen, zwischen physisch meilenweit voneinander entfernten Individuen entstehen können, hängt aber auch mit der doppelten Bedeutungsebene sexueller Gewalttaten zusammen: einerseits als intimes, persönliches Erlebnis, andererseits als Ausdruck einer systematischen Unterdrückungsstruktur. Schmerz, Wut, Scham anderer werden dadurch nachvollziehbar, Affekte teilbar, und ein gemeinschaftsstiftendes Moment möglich. Wenn Überlebende die Geschichten ihrer Affekte über soziale Netzwerke teilen und sich beispielsweise aufgrund einer gemeinsamen affektiven Disposition mit anderen zusammenfinden, ein Kollektiv bilden, knüpfen sie untereinander neue affektive Bänder, die ermächtigend sind. Das Band der Affekte und die Unterstützung, die aus gegenseitigem Teilen und Teilhabe erwachsen, verändern und stärken die Wirkmacht des Individuums. Was beispielsweise an Widerstand oder Verarbeitung von Erlebnissen durch lokale Strukturen verunmöglicht wird, kann auf anderen sozialen Plattformen und in kollektiven Handlungen geleistet werden. Die affektiven Beziehungen, die über soziale Medien, also im globalen Netz, geknüpft werden, haben so Auswirkungen auf das Verhältnis der Wirkmächte im Nahumfeld. Der Zusammenschluss mit anderen und das Wissen, nicht allein zu sein, hat einen mobilisierenden und ermächtigenden Effekt, der zu einem ande-

ren Umgang mit den eigenen Erlebnissen und Affekten und einer Veränderung der affektiven Relationen zum Umfeld verhilft.

Da ein Kollektiv gebündelter Kräfte mehr vermag als eine einzelne Person, konnten viele der Überlebenden, die sich unter MeToo zusammengeschlossen haben, eine Vielzahl positiver Veränderungen auf lokaler Ebene erreichen, darunter sind nicht nur die öffentlichkeitswirksamen Abdankungen und Absetzungen hochrangig gestellter Männer in Wirtschaft und Politik zu zählen. Die Erfolge, das heißt die Durchsetzung von Forderungen der Bewegungen um MeToo, differieren auf lokaler Ebene aufgrund der jeweiligen politischen, sozialen wie religiösen Kontexte stark voneinander. Dass Leistungen und Erfolge einzelner Gruppen miteinander geteilt werden, ist gleichzeitig immer auch potenzielle Motivation und Inspiration für andere. Die Schlagkraft eines Hashtags beweist sich gerade dort, wo auch lokale Errungenschaften als Erfolge der globalen Bewegung gezählt werden können und wo die dadurch sich aufbauende internationale Aufmerksamkeit Druck auf andere Stellen bewirken und Unterstützung vergrößern kann. Dass durch die Verschränkung lokaler und globaler affektiver Netze die Handlungsmöglichkeiten verändert werden, zeigt sich mitunter auch daran, dass Anklagen von Überlebenden wiederaufgenommen wurden, die vor langer Zeit erhoben wurden, und dass es vielen Überlebenden erst auf diesen Plattformen möglich wurde, ihre Erfahrungen zu teilen.

Durch die Verschränkung digitaler beziehungsweise technischer und unmittelbar lebensweltlicher Umgebung, das zeigt das Beispiel MeToo, werden nicht nur die Möglichkeiten zu handeln, zu affizieren und affiziert zu werden, beeinflusst, auch das Verständnis von politischen Körpern als Kollektive oder Bewegungen wird verändert. Die affektiven Relationen, in die die Einzelnen eingebettet sind, sind im Zuge der digitalen Entwicklung und der damit einhergehenden Verschränkung virtueller und realer Räume längst nicht mehr auf den faktischen lebensweltlichen Raum begrenzt. Eine Betrachtung der affektiven Beziehungen, der Kollektivität und Sozialität innerhalb technisch vernetzter Formationen könnte eine Konkretisierung, aber auch eine Bewährungsprobe für Spinozas Affekttheorie sein.

Die Beschäftigung mit (politischem) Handeln und Partizipation in vernetzten Formationen erfordert es, die Konstitution und Materialität affektiver Beziehungen, die im Virtuellen geknüpft werden, genauer zu betrachten. Besondere Aufmerksamkeit sollte dabei der Funktion und dem Einfluss neuer Formen und Wege von Kommunikation gelten. Dabei wäre weitergehend zu untersuchen, ob und inwieweit Quantität und Qualität des Affizierungsgeschehens in virtuellen und realen affektiven Netzen voneinander differieren. Speziell die Rolle von Körpern und Körperlichkeit, die in Spinozas Affekttheorie grundlegend für die Möglichkeit und Realisierung von Affizierung sind, wäre dabei in den Blick zu nehmen. Denn obwohl Akteure, die sich in virtuellen Netzen begegnen, nicht in unmittelbaren physischen Kontakt stehen, gelingt es ihnen, affektive Beziehungen zueinander zu entwickeln, die das Spiel der Wirkmächte sowohl im virtuellen als

auch im faktisch-lebensweltlichen Bereich beeinflussen. Anknüpfend daran stellt sich nicht zuletzt die Frage nach Synergien und Disruptionen, die sich aus der Verschränkung virtueller und lebensweltlicher Netze ergeben.

Danksagung

Ich danke den Herausgeber_innen Anja Breljak, Rainer Mühlhoff und Jan Slaby für ausführliche Kommentare und kritische Hinweise zu einer früheren Fassung des Textes.

Literatur

- Andermann, Kerstin (2015). »Substanz, Körper und Affekte. Immanente Individuation bei Spinoza und Deleuze«. In: *Spinozismus als Modell? Lektüren zu Deleuze und Spinoza*. Hrsg. von Thomas Kisser und Katrin Wille. München: Wilhelm Fink Verlag, S. 1–31.
- (2016a). »Das Band der Affekte. Relationalität in Spinozas immanenter Ontologie der Menge«. In: *Das soziale Band. Geschichte und Gegenwart eines sozialtheoretischen Grundbegriffs*. Hrsg. von Thomas Bedorf. Frankfurt am Main: Campus, S. 311–332.
- (2016b). »Transindividuelle Affizierung. Spinozas relationale Ontologie bewegter Körper«. In: *Zwischenleiblichkeit und bewegtes Verstehen – Intercorporeity, Movement and Tacit Knowledge*. Hrsg. von Undine Eberlein. Bielefeld: transcript, S. 109–135.
- Arditi, Benjamin (1995). *Politics, Publicness and Difference*. University of Essex.
- Balibar, Étienne (1997). »Spinoza: From Individuality to Transindividuality«. In: *Mededelingen vanwege het Spinozahuis*. Delft: Eburon.
- (2008). *Spinoza and Politics*. Übers. von Peter Snowdon. New York und London: Verso.
- Bartuschat, Wolfgang (2010). »Einleitung«. In: *Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Hamburg: Meiner, S. VII–XXV.
- (2017). *Spinozas Philosophie. Über den Zusammenhang von Metaphysik und Ethik*. Hamburg: Meiner.
- Cook, Thomas (2006). »Der Conatus: Dreh- und Angelpunkt der Ethik«. In: *Klassiker Auslegen: Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Hrsg. von Michael Hampe und Robert Schnepf. Berlin: Akademie Verlag, S. 151–170.
- Deleuze, Gilles (1988 [1981]). *Spinoza. Praktische Philosophie*. Übers. von Hedwig Linden. Berlin: Merve.
- Ellsiepen, Christof (2006). »Die Erkenntnisarten«. In: *Klassiker auslegen: Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Hrsg. von Michael Hampe und Robert Schnepf. Berlin: Akademie Verlag, S. 133–150.

- Kwek, Dorothy (2015). »Power and the Multitude. A Spinozist View«. In: *Political Theory* 43 (1), S. 155–184.
- Marchart, Oliver (2010). *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlin: Suhrkamp.
- Mühlhoff, Rainer (2018). *Immersive Macht. Affekttheorie nach Spinoza und Foucault*. Frankfurt am Main: Campus.
- Perler, Dominik (2015). »Gibt es Individuen? Überlegungen zu Spinozas Monismus«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63 (1), S. 497–517.
- Rölli, Marc (2012). *Gilles Deleuze. Philosophie des transzendentalen Empirismus*. Wien: Turia + Kant.
- Röttgers, Kurt (2010). »Flexionen des Politischen«. In: *Das Politische und die Politik*. Hrsg. von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers. Berlin: Suhrkamp, S. 38–67.
- Saar, Martin (2006). »Politik der Multitude. Zeitgenössische politisch-philosophische Anschlüsse an Spinoza«. In: *Die Macht der Menge. Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas*. Hrsg. von Gunnar Hindrichs. Heidelberg: Winter, S. 181–202.
- (2013). *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*. Berlin: Suhrkamp.
- Slaby, Jan und Mühlhoff, Rainer (2019). »Affect«. In: *Affective Societies: Key Concepts*. Hrsg. von Jan Slaby und Christian von Scheve. New York und London: Routledge.
- Spinoza, Baruch de (2010 [1677]) [E]. *Ethik – in geometrischer Ordnung dargestellt*. Hrsg. und übers. von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Meiner.
- Stegmaier, Werner (2011). »Start-Paradoxien moderner Orientierung. Über Spinozas Ethik und ihr höchstes Gut im Blick auf Luhmanns Systemtheorie«. In: *Departure for Modern Europe: A Handbook for Early Modern Philosophy (1400–1700)*. Hrsg. von Hubertus Busche. Hamburg: Meiner, S. 207–216.