



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Vernunft der Freude

– Spinozas affektiver Vernunftbegriff in der Perspektive von Deleuze –“

verfasst von / submitted by

Sarah Caroline Jakobsohn, BA BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2018/ Vienna 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium
Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Violetta L. Waibel, M.A.

Plagiatserklärung & Disclaimer

Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der Masterarbeit führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.

Dank

Der Betreuerin dieser Arbeit, Violetta L. Waibel, gilt mein Dank für die lehrreiche Zeit, die ich bei ihr als Studienassistentin verbringen durfte.

Mein übergroßer Dank gilt meinen Freunden Philipp Schaller und Mattia Coser, die sich vom Korrekturlesen nicht haben abschrecken lassen und mir das Gefühl gegeben haben, es sei eine Selbstverständlichkeit, mir ihre Zeit dafür zu schenken – ganz besonders Philipp, der mir während des Denk- und Schreibprozesses unermüdlich als kluger Gesprächspartner zur Seite stand. Danke für deine Geduld und Unterstützung!

Ich danke meiner Familie, die mir Wärme und Selbstvertrauen mitgegeben und mich Beharrlichkeit und Selbstständigkeit gelehrt hat, die mich bejaht, liebt und niemals in Frage gestellt hat und die mir immer die Freiheit gewährt hat, selbst zu wählen, im Wissen, Fehler machen zu dürfen. Meinen Eltern und meinem Bruder Benjamin, – sowie meinen Großeltern, die immer da waren und immer da sein werden.

Fabiano danke ich für seine Bestärkung, seinen Zuspruch und die unzähligen Male, wenn er mich in Schreibkrisen zum Lachen gebracht hat, um mir eine Leichtigkeit zurückzugeben, die den Philosophen oft fehlt.

Günther danke ich für seine Freundschaft und sein beständiges Interesse an meinem Geschick, all die Gespräche und den Kaffee mit dem er mich auf dem Weg zum Master begleitet hat. Und all das, was ich von ihm lernen darf – ganz ohne Bücher.

Allen wunderbaren Freunden, die ich hier nicht gesondert aufzähle, danke ich, weil sie dazu beitragen, dass ich ein „vernünftiges“ Leben führen kann.

Inhaltsverzeichnis

PLAGIATSERKLÄRUNG & DISCLAIMER	3
DANK	5
INHALTSVERZEICHNIS	6
VORBEMERKUNGEN	11
TEIL I EWIGES WESEN UND MODUS	21
INTENSIVE UND EXTENSIVE EXISTENZ DER DINGE	23
„Ewig-Werden“ des Geistes?	34
Zusammenhang von Unendlichem und Endlichem	49
Die extensive Existenz der Dinge	56
Der Parallelismus von Körper und Geist	61
VORRANG DES DENKENS – ZWEI PRINZIPIEN DER GLEICHHEIT	66
DER CONATUS ALS SELBSTERHALTUNGSPRINZIP	73
TEIL II ERKENNTNIS	89
SPINOZAS WAHRHEITSBEGRIFF	90
SEIENDES DER <i>IMAGINATIO</i> UND SEIENDES DER VERNUNFT	96
Aktivität und Passivität des menschlichen Geistes	108
Zwei Formen von Rationalität	110
HAPTISCHE VERNUNFT – ADÄQUATE EMPFINDUNG	113
Das unbewusste Leben – die Aufwertung des Unbewussten	115
Spinozas Affektbegriff	121
Fühlen und Denken	123
TEIL III FREUDE	131

Eine entscheidende Ausnahme: Unvernünftige Freuden	131
DREI ARTEN VON FREUDE	135
Die Genese der Freuden	137
Zum soziaethischen Vorrang aktiver Freuden	145
Traurigkeit als Gefährdung der sozialen Ordnung	146
Bald elitär, bald anti-hierarchisch: das Musterbild des Menschen	150
Der Entzug des Anderen und die vergleichende Denkungsart	156
ZUM VERNUNFTPOTENZIAL PASSIVER FREUDEN	162
Wohlbefinden oder Glücksfähigkeit als metaphysische Schranke der Freiheit	167
ZUM SCHLUSS	169
SIGLENVERZEICHNIS	173
BIBLIOGRAPHIE	175
ABSTRACT	188

*Führt, gleich mir, die verflogene Tugend zur Erde zurück – ja, zurück zu Leib und Leben:
dass sie der Erde ihren Sinn gebe, einen Menschen-Sinn! [...] Euer Geist und eure Tugend
diene dem Sinn der Erde, meine Brüder [...] Tausend Pfade giebt es, die nie noch gegangen
sind; tausend Gesundheiten und verborgene Eilande des Lebens. Unerschöpft und
unentdeckt ist immer noch Mensch und Menschen-Erde¹*

*Vous le reconnaissez à un certain ton de Spinoza lorsqu'il parle de temps en temps, le "fort"
dit-il en latin, "l'homme fort" ou bien "l'homme libre" et tantôt au contraire il parle de
"l'esclave" ou de "l'impuissant". [...] Il vous dit, voilà ce que fait l'homme fort, voilà à quoi
vous reconnaissez un homme fort et libre. Est-ce que ça veut dire un type costaud ?
Evidemment non. On sent bien que l'homme fort peut être très peu fort de certain point de
vue. Il peut être malade, il peut être tout ce que vous voulez. Donc, qu'est-ce que c'est ce truc
de l'homme fort ? C'est un mode de vie, un certain mode d'existence et ça s'oppose aux
modes d'existence de ce qu'il appelle "l'esclave" ou "l'impuissant".²*

¹ Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, (1886), in: ders.: *Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, [im Folgenden KSA und Bd. Nummer] KSA 4. München: de Gruyter 1999, Erster Teil, „Von der schenkenden Tugend“, 100.

² Gilles Deleuze - Spinoza cours 2 du 09/12/80 - 2 transcription: Christina Roski, online: http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=104 [Letzter Zugriff 2.2. 2017].

Vorbemerkungen

Vernünftiges Handeln ist für Spinoza nichts anderes „als aktiv hervorzubringen, was aus der Notwendigkeit unserer Natur, in sich allein betrachtet, folgt.“³ Aus dieser Definition geht das zentrale Anliegen der *Ethik* hervor: es geht darum herauszufinden, was aus der Notwendigkeit der menschlichen Natur, in sich allein betrachtet, folgt und wie sich dies umsetzen lässt, denn ein Leben nach Leitung der Vernunft zu führen, ist für Spinoza identisch mit einer ethisch guten Lebensweise. Zwei Problematiken ergeben sich bei diesem Unternehmen: zum einen die Differenzierung zwischen dem, was sich aus unserer Natur, sowohl in sich allein als auch im Zusammenhang mit allem anderen betrachtet, ergibt. Die Entwirrung der beiden Wirkungsweisen kann nur auf dem Weg zunehmender Selbsterkenntnis unternommen werden, die durch Erprobung des eigenen Wesens in der Erfahrung und deren geistige Durchdringung gewonnen wird. Zum anderen steht zur Disposition, was es für den Menschen bedeuten kann, etwas „aktiv“ hervorzubringen. Spinoza definiert Aktivität und Passivität im Dritten Teil der *Ethik* folgendermaßen:

Ich sage, wir sind aktiv, wenn etwas in uns oder außer uns geschieht, dessen adäquate Ursache wir sind, d.h. [...] 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 partiale Ursache sind.⁴

Diese Definition von Aktivität wird in der Forschung vielfach gleichgesetzt mit adäquatem Erkennen, das selbst wiederum wie selbstverständlich an das Bewusstsein der adäquat erkannten Ideen geknüpft wird. Spinoza selbst spricht hier jedoch nur von der Möglichkeit einer klaren und deutlichen Einsicht in die Verursachungsstruktur aktiver Vorgänge, er setzt diese keinesfalls als notwendige Bedingung aktiver Handlungen voraus. Eine Vielzahl von Vorgängen kann aktiv aus der menschlichen Natur folgen, ohne von Bewusstsein begleitet zu sein. Gilles Deleuze betont die ungewöhnliche Aufwertung des Unbewussten der Vernunft, die Spinoza in seiner *Ethik* leistet. Spinoza verzichtet darauf, die Rolle des Bewusstseins genauer zu definieren; im Zusammenhang mit dem *conatus* weist er lapidar darauf hin, dass das Streben des Menschen immer gleich bleibe, unabhängig davon, ob es von Bewusstsein begleitet wird oder nicht.⁵ Mit der Figur des

³ *Ethik* IV, 59, Demonstratio, 479.

⁴ *Ethik* III, Definition 2, 223.

⁵ *Ethik* III, Definition 1, Explicatio, 337: „Denn mag ein Mensch sich seines Triebes bewußt sein oder nicht, der Trieb bleibt doch ein und derselbe.“

Schlafwandlers referiert er auf ein Beispiel für eine Manifestation der Vernunft des Körpers, die sich dem Bewusstsein schlechterdings entzieht,⁶ wenn sie auch aufgrund der Parallelismusthese⁷ von einer Form geistiger Aktivität begleitet sein muss.

Es scheint sich folglich aufzudrängen, dass Spinoza unbewusste geistige und körperliche Aktivität annimmt, die aufgrund ihrer Übereinstimmung mit der Natur eines Menschen als Ausdruck der Vernunft gewertet werden kann, als Ausdruck einer der menschlichen, bewussten Selbstanleitung immer schon vorgängigen Vernunft. Was ist das für eine Vernunft, die sich unbewusst manifestieren kann und deren bewusste Aneignung und Durchdringung im *menschlichen* Geist nur eine ihrer Facetten auszumachen scheint? Dieser eigenwillige Vernunftbegriff soll im Folgenden näher hin untersucht und in der Gesamtkonzeption der *Ethik* verortet werden.

Als *natura naturata* ist der Mensch Teil der hervorgebrachten Natur, von Menschen gezeugt und geboren, in ein Netz von Kausalbeziehungen eingelassen, in das er nur annäherungsweise Einblick erlangen kann. Die Qualität seines endlichen Daseins hängt nicht allein von ihm selber ab, sondern von seinen Relationen zu all dem, was seine Lebenswelt konstituiert. Je nachdem wie erfolgreich er dabei ist, das In-Berührung-Treten mit anderen Modi mitzugestalten, kann er eine gewisse Kontrolle darüber erlangen, was er notwendigerweise erleiden muss und was er aktiv aus sich hervorbringen kann. Alles, was ein Mensch aktiv aus sich hervorbringt, ist nicht nur vernünftig, weil es aus seiner Natur in sich allein betrachtet folgt, sondern es ist auch notwendigerweise von Freude begleitet. So lautet eine der grundlegenden Thesen der *Ethik*, dass vernünftiges Handeln sich durch Freude ausdrückt. Freude ist für Spinoza der schlechterdings vernünftige Affekt, denn er signalisiert einen Zuwachs an Aktivität und Übereinstimmung mit der eigenen Natur. Die Exploration des Vernunftbegriffes erweitert sich folglich um die Frage, was für ein Zusammenspiel zwischen Erkenntnis- und Affektionsvermögen des Menschen in der Annahme eines vernünftigen Affektes suggeriert wird.

Als singuläres Einzelding liegt jedem Menschen eine ewige Essenz, die die Bedingungen seiner Natur bestimmt, zugrunde. Diese von Spinoza getroffene Unterscheidung zwischen endlichem Modus und ewigem Wesen begründet die zweifache Verursachungsstruktur,

⁶ *Ethik* II, 2, Scholium, 229.

⁷ Vgl. dazu *Ethik* II, 7, 109: „Die Ordnung und Verknüpfung von Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung von Dingen.“

in die endliche Dinge eingelassen sind und aus der heraus sich ihre spezifische Natur erklären lässt. Sie begründet ebenfalls die unterschiedlichen Arten von Vernunft, die sich in der *Ethik* auffinden lassen: zum einen eine individuelle Vernunft, die die Gesetzmäßigkeit der Essenz eines Modus festsetzt, zum anderen eine allgemeine Vernunft, die die Gesetzmäßigkeit des Zusammentreffens und der Dispositionen endlicher Modi betrifft. Eine Vermittlung dieser beiden Arten der Vernunft muss in der Existenz realisiert werden, um freier und freudvoller leben zu können. Spinoza verfolgt dieses Ziel in der *Ethik* auf dem Wege der Aufklärung über die jeweiligen Gesetzmäßigkeiten. Während es über die Gesetzmäßigkeiten der allgemeinen Vernunft tatsächlich eine Aufklärung für alle Menschen geben kann, weil alle diesbezüglich miteinander übereinstimmen, kann es über jene der individuellen Vernunft nur eine Anleitung zur Aufklärung geben, denn sie kann von jedem einzelnen nur selbstständig und unabhängig vollzogen werden. So kann Spinoza in der *Ethik* nur vorzeichnen, auf welchem Weg die Einsicht in die eigene Essenz vertieft werden kann.

Gelingt diese Einsicht, ist die Folge davon *acquiescentia in se ipso*, die Spinoza definiert als „eine Freude, die dem entspringt, daß der Mensch sich selbst und seine Wirkungsmacht betrachtet“.⁸ Für das Verb *acquiesco* finden sich im Wörterbuch die folgenden Bedeutungen: 1. Zur Ruhe kommen, ausruhen, rasten 2. Ruhe haben 3. Sich beruhigen, Trost finden, zufrieden, einverstanden, froh sein.⁹ Bartuschat übersetzt dies mit Selbstzufriedenheit. Ich weise bewusst auf die anderen Bedeutungsebenen hin, weil ich meine, dass Selbstzufriedenheit eine entscheidende Ebene nicht mitberücksichtigt: und zwar die Übereinstimmung mit sich *und* seiner Umwelt. Das Selbst betrachtet sich in diesem Zustand nicht isoliert von seiner Umwelt, sondern erreicht inmitten seiner Eingelassenheit in die Welt einen Zustand der Übereinstimmung mit dieser.¹⁰ Diese Zufriedenheit resultiert gerade nicht in einem Rückzug aus der Welt,¹¹ was

⁸ *Ethik* IV, 52, demonstratio, 467. Siehe auch *Ethik* V, 32, demonstratio, 577, wo die Zusammengehörigkeit von *scientia intuitiva* und *acquiescentia* aufgezeigt wird.

⁹ Stowasser. Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch, hg. v. Joseph Maria Stowasser, Michael Petschenig und Franz Skutsch. München: Oldenbourg Schulbuchverlag 1993, 9.

¹⁰ Thomas Kisser spricht in diesem Zusammenhang von einer „Weltzuwendung“ (vgl. *Affektenlehre als Ethik. Spinozas Begriff des conatus und die Konzeption menschlichen Handelns*, in: Achim Engstler und Robert Schnepf: *Affekte und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag 2002, 215–244, 234).

¹¹ Vgl. dazu etwa Antonio R. Damasio meiner Meinung nach verfälschendes Resümee zur *Ethik*: „Nicht ganz wohl ist mir bei dem Gedanken, dass Spinozas Lösung anscheinend am besten in isolierter Selbstbezogenheit und ohne Nähe zu anderen funktioniert.“ (ders.: *Der Spinoza-Effekt. Wie Gefühle unser Leben bestimmen*, übers. v. Hainer Kober. Berlin: List Taschenbuch 2013, 319).

Selbstzufriedenheit anzuzeigen scheint, sondern ermöglicht es, sich tiefer ein-zulassen auf die Welt, sie zu bejahen und sich selbst als Teil von ihr zu affirmieren.¹² Ich schlage daher als alternative Übersetzung für *acquiescentia in se ipso* „Ruhe-in-sich“ vor, die auf eine Erfüllung in der eigenen wesenhaften Existenz verweisen soll. Eingelassen ist der Mensch schon immer in das Gesamtgefüge alles Seienden, die Prüfung der Existenz besteht nach Spinoza darin, herauszufinden, wie sehr er sich aus eigenen Stücken – aktiv – darauf einlassen kann. Bis zu welchem Grad kann es ihm gelingen, sich als Teil der Welt zu bejahen, also seinen ursprünglichen Zustand der Passivität in eine Aktivität umzuwandeln? Agamben weist in seinem Aufsatz *Die absolute Immanenz* darauf hin, dass der Begriff *acquiescentia* als Deverbativum eine Wortschöpfung Spinozas ist, die kein lateinisches Wörterbuch verzeichnet.¹³ Das Verb *acquiesco* ist im Lateinischen intransitiv, Spinoza verwendet es jedoch substantiviert und in Verbindung mit *in se ipso*, um die Bewegung einer immanenten Ursache der Freude auszudrücken, in der Agens und Patiens zusammenfallen.¹⁴ Je mehr sich der Mensch als immanente Ursache des eigenen Begehrens erkennt, desto freudvoller kann er sich der Welt, der er sich als zugehörig erlebt, zuwenden. Die immanente Bejahung des Selbst in der Welt ist für Spinoza das schlechthin Vernünftige. Diese Einsicht in die eigene Wirkungsmacht findet nicht isoliert von einer Einsicht in die Essenz Gottes statt. So ist damit zugleich ein neues Nähe-Verhältnis zu Gott als der Ursache dieser individuellen Wirkmächtigkeit angezeigt. Um verstehen zu können, in welchem Sinne dieses ausgezeichnete Verhältnis zu Gott für den Menschen von Bedeutung ist, muss auf Spinozas Substanzenmonismus rekurriert werden, der dem Verhältnis von Substanz, Attributen und Modi zugrunde liegt. Ein endliches Erkenntnis- und Affektionsvermögen kann ohne seine Abhängigkeit von der einen Substanz nicht erfasst werden.

Erkenntnis bleibt dem Menschen nie äußerlich, sondern verändert seinen Zustand. Jedes Erleiden und jede Aktivität wirken sich auf sein Wirkvermögen aus und bestimmen die

¹² Vgl. dazu Nietzsche Unterscheidung zwischen Sklaven und freien Menschen: „Während alle vornehme Moral aus einem triumphierenden Ja-sagen zu sich selber erwächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein [...] zu einem ‚Anders‘ [...] und dies Nein ist ihre schöpferische That. Diese Umkehrung des werthesetzenden Blicks –diese nothwendige Richtung nach Aussen statt zurück auf sich selber – gehört eben zum Ressentiment: die Sklavenmoral bedarf, um zu entstehen, physiologisch gesprochen, äussere Reize, um überhaupt zu agiren, – ihre Aktion ist von Grund aus Reaktion.“ (*Zur Genealogie der Moral*, „Erste Abhandlung: ‚Gut und Böse‘, ‚Gut und Schlecht‘, KSA 5, 10, 270 f.) Auch bei Spinoza geht es um ein Ja-Sagen zu sich und der Welt, sowie um die Bekämpfung einer Lebensweise aus dem Ressentiment.

¹³ Giorgio Agamben: *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz*, übers. v. Maria Zinfert und Andreas Hiepko. Berlin: Merve Verlag 1998, 124.

¹⁴ Agamben: *Die absolute Immanenz*, 124.

Anteile passiver und aktiver Affektionen, die ihn erfüllen, das heißt auch seine spezifische Nähe oder Ferne vom eigenen Wesen und damit von Gott. Inadäquate und adäquate Erkenntnisse des Geistes resultieren gleichermaßen aus Affektionen des Körpers.

Eine zentrale These dieser Arbeit lautet, dass auch passive freudige Affekte eine zentrale Rolle in Spinozas Erkenntnislehre spielen. Erkenntnis ist wesentlich affektiv und adäquate Erkenntnis kann nicht anders als durch passive freudige Affekte initiiert werden. Erst aus der Kooperation der Erkenntnisarten, in der die *Imaginatio* ebenso irreduzibel ist wie die *Ratio*, entsteht die Möglichkeit aktiv vernünftigen Handelns. Dass es aber ein sich der *Ratio* noch entziehendes, passiv vernünftiges Handeln auf der Ebene passiver freudiger Affekte geben kann, das der „Adäquatheit“ der Empfindung beziehungsweise des Affiziertwerdenkönnens geschuldet ist, erlaubt die bemerkenswerte Nähe, in die Spinoza Vernunft und Freude rückt. In der Tat können Vernunft und Freude bei Spinoza in gewissem Sinne synonym verstanden werden. Während sich adäquate Erkenntnis auf den Geist bezieht, bezieht sich etwas, das sich als *adäquate Empfindung* bezeichnen ließe, auf den Körper – ich werde im Folgenden diese Formulierung verwenden. Jede adäquate Erkenntnis wird von adäquater Empfindung begleitet. Insofern gibt es freudige Erkenntnisse und vernünftige Empfindungen.

Die Erkenntnis der eigenen, unvermeidlichen Passivität ist selbst aktiv:

Nehmen wir aber an, daß der Mensch die eigene Ohnmacht daraus begreift, daß er Einsicht in etwas hat, das mächtiger ist als er selbst, und er aus dieser Erkenntnis die eigene Wirkungsmacht bestimmt, dann ist darunter nichts anderes zu verstehen, als daß der Mensch deutliche Einsicht in sich selbst hat, anders formuliert (nach Lehrsatz 26 dieses Teils), daß seine Wirkungsmacht gefördert wird.¹⁵

Die Erkenntnis von Notwendigkeiten ist eine Aktivität und daher die angemessene Weise mit den erleidenden Anteilen der eigenen Existenz umzugehen. Spinoza nennt den Menschen nur insofern einen Sklaven seiner Leidenschaften, als er unfähig ist, sich über sie klar zu werden, nicht insofern er ihnen notwendigerweise unterliegt; des Weiteren auch nicht insofern er freudigen Leidenschaften unterliegt, die mit seiner Natur übereinstimmen und seine Wirkmächtigkeit erhöhen. So wird in der *Ethik* keineswegs eine pauschale Eliminierung oder Minimierung der Leidenschaften angestrebt. Vielmehr

¹⁵ *Ethik* IV, 53, Demonstratio, 469; *Ethik* IV, 26, 419: „Wonach auch immer wir aus Vernunft streben, ist nichts anderes als einzusehen; und der Geist urteilt, sofern er Vernunft gebraucht, daß nichts anderes für ihn nützlich ist, als was dem Einsehen dient.“

ist es so, dass ein Körper, je affizierbarer er ist, umso mehr denken und umso mehr seine Tätigkeitsbilanz steigern kann.¹⁶

Der Begriff der Freude wird in der Affektenlehre der *Ethik* neben Trauer und Begierde als einer der drei Grundaffekte definiert und zieht sich in unterschiedlichen Zusammenhängen durch den Dritten, Vierten insbesondere aber den Fünften Teil. Ohne explizit darauf hinzuweisen, verwendet Spinoza diesen Begriff in unterschiedlichen Bedeutungen. Insgesamt lassen sich drei verschiedene Arten von Freude, die den drei Erkenntnisarten der *Ethik* korrespondieren, unterscheiden. Für mich war in der Auseinandersetzung mit diesem Begriff nicht allein die systematische Analyse zentral, sondern die Erkundung sozialetischer Implikationen, die sich im Ausgang von dieser Analyse unternehmen lässt. Um den Rahmen der Arbeit nicht zu sprengen, konnte allerdings nur ein Ausblick auf diese Implikationen gegeben werden, denen auf der Grundlage von Spinozas politischen Schriften nachzugehen, eine lohnenswerte Weiterentwicklung der hier unternommenen Überlegungen verspräche.

Ein wohlbekannter Wermutstropfen der *Ethik* ist ihre scheinbar recht eindeutig elitäre Ausrichtung. Spinoza weist ausdrücklich darauf hin, dass der Weg der Befreiung, den er in der *Ethik* in Aussicht stellt, nur für eine verschwindend kleine Gruppe von Menschen realisierbar ist.¹⁷ Ähnlich wie beim *Theologisch-Politischen Traktat* richtet er sich an eine vorsichtig auserkorene Leserschaft, der allein er die Lektüre zuzumuten wagt. Die Ansicht, dass die *Ethik* allein für diese kleine Gruppe von Menschen Relevanz haben sollte, war für mich seit Anbeginn meiner Beschäftigung mit diesem Werk ebenso unbefriedigend wie unglaublich. Spinoza, der sich in seinem pragmatischen Bild vom Menschen keinerlei Illusionen hingibt, konnte die Mehrheit der Menschheit nicht einfach ‚vergessen‘ haben oder sich um ihr Schicksal nicht weiter sorgen. Es stellte sich also die Frage, was sich aus der *Ethik* darüber entnehmen lässt, wie es um all jene steht, denen ein Aufstieg in die höheren Erkenntnisarten – aus unterschiedlichsten Gründen, temporär oder prinzipiell – verwehrt bleiben muss. Die Freude als der schlechthin vernünftige Affekt bietet zur Beantwortung dieser Frage wichtige Hinweise an. Insbesondere die Verfasstheit passiver Freude, die in Interpretationen selten näher berücksichtigt worden ist, untermauert meine Vermutung, dass mit der *Ethik* auch jenen ein Weg zur

¹⁶ *Ethik* II, 14, 139: „Der menschliche Geist ist fähig, sehr vieles wahrzunehmen, und umso fähiger, auf je mehr Weisen sein Körper disponiert werden kann.“

¹⁷ Vgl. *Ethik* V, 42, Scholium, 595.

Vervollkommenheit eröffnet worden ist, an die sie nicht adressiert ist. Ich erlaube mir dieser Spur nachzugehen und ihr in der vorliegenden Arbeit möglicherweise mehr Bedeutung zuzumessen als Spinoza selbst es – zumindest ausdrücklich – getan hat. Da Spinoza *acquiescentia* als die höchste Art der Freude charakterisiert, stellt sich die Frage, ob und wenn ja unter welchen Bedingungen auch all jene Menschen diese Art der Zufriedenheit erreichen können, die über keine herausragenden geistigen Fähigkeiten verfügen.

Dabei stehen Spinozas Gleichsetzung von Vollkommenheit und Realität, seine antihierarchische Konzeption der Modi, das Entsprechungsverhältnis von Körper und Geist, das eine Abwertung des Affektiven ausschließt, sowie das graduelle Vermögen aller Dinge, zu affizieren und affiziert zu werden, im Mittelpunkt der Untersuchung. Spinoza, der keineswegs ein traditioneller Rationalist im Sinne eines Descartes ist, hat eine anti-normative Ethik entwickelt, in der er teleologische Begriffe und universelle Werte verneint und Rationalität und Affektivität in ein Entsprechungsverhältnis zueinander setzt. Vernunft und Freude, Tugend und Vermögen,¹⁸ Freiheit und Natur sind für Spinoza einander zugehörige Begriffspaare, die seine praktische Philosophie fundieren. Vernünftiges Handeln ist von Freude begleitet, das Ausdrücken der eigenen Vermögen ist gleichgesetzt mit tugendhaftem Handeln, je mehr es gelingt, der eigenen Natur gemäß zu leben, desto freier wird der Mensch.

Es besteht eine nahezu unüberschaubare, beständig anwachsende Menge an Forschungsliteratur zu Spinoza. Die Frage nach Spinozas Begriff der Freude stellt aber nach wie vor eine gewisse Forschungslücke dar. Obwohl sich kaum übersehen lässt, dass dieser Begriff in der *Ethik* eine der Hauptrollen spielt und aufs Engste mit Spinozas erkenntnistheoretischer Freiheitslehre verbunden ist, wird er in den meisten Darstellungen spinozanischer Philosophie zu einer Begleiterscheinung, auf die in den seltensten Fällen näher Bezug genommen wird. So sehr die Sonderstellung, die Spinoza der Freude einräumt, als eine überraschende und beinahe irritierende Besonderheit ins Auge fällt, so erstaunlich ist es, dass sich diese in der Forschungsliteratur keineswegs widerspiegelt.

¹⁸ Ich spreche im Anschluss an Deleuze ganz bewusst von Vermögen und nicht von Macht, wie Bartuschat *potentia* übersetzt.

Da Deleuze als einer der Wenigen den Begriff der Freude nicht nur in seiner Zentralität und Sprengkraft erkannt und in seinen Spinoza-Lektüren in prominenter Weise thematisiert hat, sondern ihn darüber hinaus in seiner eigenen Philosophie weiterentwickelt und als Leitgedanken gewürdigt hat, war es für mich naheliegend, in meiner Arbeit von dieser Lesart auszugehen, die darüber hinaus nicht nur akribisch genau, sondern auch innovativ ist. Deleuze ist ein Philosoph, der stark polarisiert und dessen Umgang mit Texten keineswegs unumstritten ist.¹⁹ Im Vergleich zu anderen Spinoza-Rezipienten beansprucht Deleuze deutlich mehr für sich als die Produktion von Forschungsliteratur zu philosophiehistorischen Themen; wenn er sich mit einem Denker auseinandersetzt, dann um diesen weiterzudenken, neu zu entdecken, kreativ zu beleben. Einschlägige Lesarten werden im Rahmen dieser Untersuchung mit dem deleuzianischen Zugang kontrastiert.

Die Beziehung zwischen Vernunft und Freude soll in der vorliegenden Arbeit – vorrangig in Anlehnung an Deleuzes Spinoza-Lektüren und im Ausgang vom Spinozas Substanzenmonismus – einer genauen Untersuchung unterzogen werden. Dazu wird Spinozas affektiver Vernunftbegriff vor dem Hintergrund seiner Erkenntnistheorie und Affektenlehre erörtert. Eine längere Hinführung zur zentralen Fragestellung nach dem Verhältnis von Vernunft und Freude schien mir dabei unumgänglich, da der komplexe Aufbau der *Ethik* es erforderlich macht, diese Begriffe zunächst im Gesamtsystem zu verorten und ihre ontologischen Voraussetzungen abzustecken, um – in der Folge darauf zurückgreifend – ein Verständnis für ihre Relevanz und Zentralität für eine ethische Praxis zu wecken. Das gewiss aufwendige Nachvollziehen einiger zentraler Problemkomplexe der *Ethik* ließ sich daher meiner Meinung nach nicht vermeiden. Grundsätzliche Probleme, die sich beim Lesen der *Ethik* ergeben, bestehen in der Interdependenz ihrer Lehrsätze, der zumeist nicht explizit hervorgehobenen Verwobenheit ihrer unterschiedlichen Bedeutungsebenen sowie der generellen Komplexität und Fragwürdigkeit des Systems. Es gibt eine Unzahl unterschiedlichster Umgangs- und Interpretationsweisen, um den Verständnisschwierigkeiten, die sich an allen Ecken und Enden der *Ethik* auftun, zu begegnen. Ich habe mich daher dazu entschieden, über die deleuzesche Lesart eine Grundorientierung zu finden, mit deren

¹⁹ Zu Deleuze' Spinoza-Lektüren siehe auch Macherey, Pierre: *In Spinoza denken*, in: Friedrich Balke und Joseph Vogl (Hg.): *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*. München: Wilhelm Fink 1996, 55–60.

Hilfe sich durch das System navigieren lässt, ohne allenthalben in Stürme und Unwegsamkeiten zu geraten.

Es ist keineswegs Anspruch dieser Arbeit, sämtliche angetastete Probleme lösen zu wollen, ebenso wenig wie der Anschein erweckt werden soll, mit Deleuze das Allheilmittel der Spinoza-Interpretation gefunden zu haben. Es war sich vielleicht niemand so sehr im Klaren darüber wie Deleuze selbst, wie groß die Rätsel sind, die die *Ethik* aufgibt: „Wir haben noch gar nicht begonnen, Spinoza zu verstehen, und ich selbst nicht mehr als andere.“²⁰ Mit aller gebotenen Vorsicht, die einem ein philosophischer Brocken vom Format der *Ethik* abnötigt, habe ich mich bemüht, meinen Betrachtungen über die affektive Vernunft die ihrerseits hochkomplexe und oft verwirrende deleuzianische Spinoza-Interpretation in einer verschlankten, um Klarheit ringenden Form zugrunde zu legen.²¹

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile, in denen Spinozas Vorstellung vom Menschen und dessen Stellung im Kosmos über unterschiedliche Teilaspekte der *Ethik* thematisiert werden. Im ersten Teil wird die ontologische Relation von Modi und Substanz über die Unterscheidung von ewigem Wesen und extensivem Modus in den Blick gebracht. Wenn auch hier bereits der Mensch im Zentrum des Interesses steht, umfasst dieser Teil noch alle Dinge als Ausdrücke²² der Substanz mit, wie auch Spinoza den Ersten Teil allgemein

²⁰ Gilles Deleuze: *Dialogues, with Claire Parnet*, übers. v. Hugo Tomlinson und Barbara Habberjam. New York: Columbia University Press 1987, 15; dt. Übersetzung S.J. [“We have not yet begun to understand Spinoza, and I myself no more than others.”]

²¹ Michael Hardt schreibt über Deleuze’ Spinoza Lektüre: „Deleuzes Arbeit zu Spinoza ist sehr zerklüftet; sie quilt über vor wenig entwickelten Einsichten und ungelösten Problemen. Genau aus diesem Grund stellt sie ein offeneres Werk dar, und ist zugleich weniger zugänglich für eine breite Öffentlichkeit. *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* scheint ein Aggregat von Arbeitsnotizen zu sein, das keine vollständige Interpretation präsentiert, sondern vielmehr eine Reihe interpretativer Strategien im Prozess ihrer Entwicklung vorstellt.“, dt. Übersetzung S.J. (Hardt: *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*. London: University of Minnesota Press 1993, “Chapter 3 Spinozian Practice. Affirmation and Joy”, 56) [“Deleuze’s work on Spinoza is very ragged; it is spilling over with underdeveloped insights and unresolved problems. Precisely for this reason it is a more open work, and at the same time a work that is less accessible to a general public. *Expressionism in Philosophy: Spinoza* appears as a set of working notes that do not present a completed interpretation, but rather propose a series of interpretive strategies in the process of development.”]

²² Deleuze identifiziert das Problem des Ausdrucks als das Herzstück der Philosophie Spinozas. Auch wenn Spinoza nirgends das Substantiv *expressio* verwendet, kommt das Verb *exprimere* dem *Lexicon spinozanum* von E. Giancotti zufolge dreißig Mal in der *Ethik* vor. Wenn Deleuze in seiner Spinoza-Interpretation von der „Triade“ des Ausdrucks spricht, unterscheidet er drei wechselseitig aufeinander angewiesene Momente: ein Ausdrückendes, ein Ausgedrücktes und ein drittes Element, das es dem Ausdrückenden erlaubt sich im Ausgedrückten auszudrücken. Macherey weist im Anschluss an Gueroult darauf hin, dass Spinoza die *Ethik* nicht mit der Substanz beginnt, sondern ihr Ausgangspunkt dieses dritte Element ist: „der Akt des Ausdrückens oder Sich-Ausdrückens, der die gesamte Wirklichkeit konstituiert und sie denkbar macht. Und eben dieses aktive Element erlaubt es auch der Natur, gleichzeitig *natura naturans* und *natura naturata* zu sein: eine Formel, in der die Wirklichkeit erneut mit Hilfe eines Verbs („naturare“) vorgestellt und

hält und seine Überlegungen erst ab dem Zweiten Teil der *Ethik* auf den Menschen einschränkt. Im Ersten Teil, in dem zunächst die uneingeschränkte Produktivität der Substanz im Fokus steht, vollzieht sich gleichwohl bereits die Unterscheidung der beiden Ausdrucksebenen der Substanz, die es erlaubt im Zweiten Teil das Wesen des Menschen, sofern er endlicher Modus unter anderen im Beziehungsgefüge der hervorgebrachten Dinge ist, spezifisch in den Blick zu bringen. Der für die Frage nach dem vernünftigen Potenzial der Freude, beziehungsweise einer affektiv-freudigen Vernunft entscheidende Unterschied dieser beiden Ausdrucksebenen der Substanz besteht darin, dass erst auf der Ebene extensiver, endlicher Modi jedem Ding ein spezifisches, seinem ewigen Wesen korrelierendes Vermögen zu affizieren und affiziert zu werden zukommt. Im zweiten und dritten Teil rückt die intrinsische Verflechtung von Erkenntnistheorie und Affektenlehre über das Schlüsselement der Freude in den Fokus. Der Korrelation von Erkenntnis und freudiger Empfindung wird hier anhand der unterschiedlichen in der *Ethik* auffindbaren Erkenntnisstufen und Arten von Freude nachgegangen.

ausgesprochen wird. [...] Die Ordnung des Ausdrucks entspricht nicht einem System von Dingen, die zu einer toten und daher mit Substantiven bezeichnenbaren Wirklichkeit erstarrt sind, sondern der Natur, sofern sie sich in actu vollzieht und sich gleichzeitig in diesem Akt ihrer Verwirklichung begreifen lässt.“ (Pierre Macherey: *In Spinoza denken*, in: Friedrich Balke und Joseph Vogl: *Gille Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, übers. v. Andreas Knop. München: Wilhelm Fink 1996, 55–60, 59).

Teil I Ewiges Wesen und Modus

In diesem ersten Teil wird das Verhältnis von ewigem Wesen und endlichem Modus untersucht und im Zusammenhang des Substanzenmonismus Spinozas erörtert. Um die Bedeutung der Vernunft und ihrer intrinsischen Verknüpfung mit der Freude für die menschliche Existenz darzustellen, soll zunächst geklärt werden, welche Stellung der Mensch als Modus in Spinozas System der Immanenz einnimmt. Dafür ist es erforderlich, das Denken Gottes oder die allumfassende Vernunft der Substanz zu einer begrenzten menschlichen Vernunft in Beziehung zu setzen. Erst wenn das Verhältnis von Endlichem und Unendlichem in der *Ethik* expliziert worden ist, kann versucht werden, sich einem Verständnis der Problematik des spinozanischen Ausdrucksmodells²⁴ – einer unendlichen Substanz und ihrer endlichen Modi – anzunähern, von dem seinerseits die Erschließung eines menschlichen Erkenntnis- und Affektionsvermögens abhängt, die sich diese Arbeit zur Aufgabe macht. Dabei werden die zwei absoluten Vermögen Gottes, Denken und Existenz, näher erläutert und ihre Entsprechungen auf Ebene der Attribute dargestellt. Spinoza spricht Gott in Lehrsatz 16 des Ersten Teils einerseits einen unendlichen Verstand, andererseits ein unendliches Tätigkeits- und Existenzvermögen zu.²⁵ Bartuschat bezeichnet diesen Lehrsatz als das Fundament der Ontologie Spinozas

²³ Friedrich Heinrich Jacobi: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785). Hamburg: Meiner 2000, 286.

²⁴ Deleuze hat mit dem Begriff des Ausdrucks (*expression*) eine bedeutsame Interpretation des Gefüges von Substanz-Attribut-Modus geliefert (vgl. Wolfgang Bartuschat: *Spinozas Theorie des Menschen*. Hamburg: Meiner 1992, 38, Fn. 17), der ich in dieser Arbeit weitestgehend folge. Spinoza selbst verwendet den Begriff *exprimere*, um dieses Verhältnis zu bezeichnen: „Unter Gott verstehe ich ein unbedingt unendliches Seiendes, d.h. eine Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unendliche Essenz ausdrückt.“ (*Ethik* I, Def. 6, 5 f., Hervorhebung S.J.) Deleuze spricht von einem dreifachen Ausdrucksverhältnis oder den „Triaden der Substanz“: „Die Substanz drückt sich aus, die Attribute sind Ausdrücke [sic!], das Wesen ist ausgedrückt. [...] Wir setzen Substanz und Attribut, Attribut und Wesen, Wesen und Substanz gleich, solange wir nicht Anwesenheit und Zwischenstellung des jeweils Dritten in Rechnung stellen. Die Substanz und die Attribute unterscheiden sich, jedoch nur, weil jedes Attribut ein bestimmtes Wesen ausdrückt. Das Attribut und das Wesen unterscheiden sich, jedoch nur, weil jedes Wesen als Wesen der Substanz und nicht des Attributs ausgedrückt ist.“ (Deleuze: *SPA*, 29).

²⁵ „Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muß unendlich vieles auf unendlich viele Weisen folgen (d.h. alles, was unter einen unendlichen Verstand fallen kann.“ (*Ethik* I, 16, 41) D.h. Gott bringt einerseits

als einer Ontologie singulärer Modi in ihrer Relation zur unbedingten Substanz.²⁶ Es ist unumgänglich für die Beantwortung der Frage nach der menschlichen Vernunft, diese Relation zwischen Endlichem und Unendlichem näher in den Blick zu bringen. Die Bedingungen menschlicher Erkenntnismöglichkeiten wurzeln in der Frage nach dem jedem endlich existierenden Modus zugrundeliegenden ewigen Wesen. Die ontologische Verfasstheit endlicher Dinge bildet die irreduzible Verständnisgrundlage für ihre in endlicher Existenz realisierbaren Seinsweisen, das heißt ihren Beseeltheitsgrad, ihr Tätigkeits-, Affektions- und ihr Denkvermögen. Es wird daher im Rückgriff auf die von Spinoza getroffene Unterscheidung zwischen zwei Existenzweisen und Verursachungsverhältnissen, einerseits auf Ebene zeitlicher Dauer andererseits auf Ebene der Ewigkeit, seine Konzeption eines Übergangs vom intensiven zum extensiven Sein der Dinge rekonstruiert.

Da Denken eines der beiden (für Menschen erkennbaren) unendlichen Attribute Gottes ist, muss eine Untersuchung des Vernunftbegriffs von diesem Attribut seinen Ausgang nehmen. In den meisten Spinoza-Interpretationen wird das Denken (trotz des von Spinoza ausgeführten Parallelismus²⁷ der Attribute) als vorrangig behandelt. Dieser oft einseitig beleuchtete Vorrang des Denkens in der *Ethik* wird im Folgenden einzugrenzen und auf seine Plausibilität hin zu überprüfen sein. Begründbarkeit und Notwendigkeit dieses Vorranges sollen dabei ebenso verständlich werden wie seine Funktion als Schlüsselement für den ontologischen und epistemologischen Parallelismus des spinozanischen Systems, auf deren Unterscheidung Deleuze hinweist. Insbesondere für die Frage danach, welche Rolle der Vernunft in der *Ethik* zugewiesen ist, muss dieser Vorrang des Denkens ins rechte Licht gerückt werden. Im letzten Kapitel dieses Teils wird dann auf den *conatus* als das leitende Lebensprinzip auf Ebene der endlich existierenden Modi übergeleitet, das sowohl für die Erkenntnis- als auch für die Affektenlehre der *Ethik* entscheidend ist und daher für den zweiten und dritten Teil dieser Arbeit als Bindeglied fungiert.

unendlich vieles hervor und jedem Ding, das Gott hervorbringt, entspricht eine Idee in seinem unendlichen Verstand.

²⁶ Vgl. Bartuschat: *Spinozas Theorie des Menschen*, 40.

²⁷ Der Begriff Parallelismus stammt nicht von Spinoza selbst, sondern von Leibniz.

Intensive und extensive Existenz der Dinge

Bevor ich mich Spinozas Verständnis der menschlichen Existenz und ihrer Relation zur Vernunft zuwende, schicke ich einige Erläuterungen zu seiner Konzeption des Verhältnisses von ewigem Wesen und existierendem Modus voraus. Dabei soll den folgenden Fragen nachgegangen werden: 1) Welcher Teil des Modus ist nicht historisch geworden, sondern überzeitlich als seine Essenz in ihm angelegt? 2) Was ist seine unsterbliche Idee im unendlichen Denken Gottes und 3) welche Bedeutung hat sie für die gelebte Existenz? Die Korrelationen von ewigem Wesen und endlichem Modus einerseits und jene von Denken und Ausdehnung andererseits bilden die theoretischen Fundamente für eine Erschließung des affektiven Vernunftbegriffes der *Ethik*. Insbesondere die Dritte Erkenntnisart und die dieser Erkenntnisart entsprechende Art der Freude können ohne diese theoretischen Vorbedingungen nicht verständlich werden. Um – bei aller Dunkelheit der spinozanischen Ausführungen hierzu – ein Verständnis davon zu entwickeln, was die Erkenntnis des ewigen Wesens der Einzeldinge (*scientia intuitiva*) und die sie begleitende Glückseligkeit (*beatitudo*), von denen Spinoza im Fünften Teil der *Ethik* spricht, bedeuten können, muss das ewige Wesen der Modi im Gesamtsystem verortet werden.

Deleuze erklärt das Verhältnis von Wesen²⁸ und Modus über eine von Spinoza getroffene Unterscheidung zwischen intensiver und extensiver Quantität der Modi. Die intensive Quantität betrifft das ewige Wesen der Modi, so wie es in den Qualitäten der Substanz (den Attributen) existiert, während die extensive Quantität die Modi betrifft, sobald sie in die zeitliche Existenz übergehen.²⁹

Ihr intensives Wesen ist für jede Person stets nur unzureichend und annäherungsweise erkennbar. Der entscheidende Punkt der erkenntnistheoretischen Annäherung an diese Einsicht besteht, wie sich zeigen wird, in ihrer realen Auswirkung auf das konkrete Leben des Modus. Der gewöhnlichen Denkweise des Menschen, die die Welt über Allgemeinheiten zu erschließen pflegt, liegt es, heideggersch gesprochen, zunächst und

²⁸ Ich verwende die Begriffe Wesen und Essenz synonym, ebenso wie es U. J. Schneider in seiner Übersetzung von *Spinoza et le problème de l'expression* (Gilles Deleuze, 1993) tut. Wenn im Folgenden die Rede ist von modalen Wesen oder der Essenz eines Modus ist folglich das gleiche gemeint.

²⁹ Vgl. Deleuze: *SPA*, 164 f.

zumeist fern, zu einer Erkenntnis von Singularitäten vorzustoßen. Trotzdem sie einzelnen Augenblicken verhaftet bleibt, überflügelt die Wesenseinsicht der Dritten Erkenntnisart jede andere Erkenntnisweise und bewirkt eine weitreichende, folgeschwere Durchdringung des eigenen Selbstverständnisses.³⁰ Die Einsicht in das eigene Wesen – und mag sie nur kurz und unvollständig sein – ermöglicht es, zu sich selbst in eine unmittelbar adäquate Beziehung einzutreten. Diese Beziehung drückt sich bei Spinoza in einem ausgezeichneten Verhältnis von Vernunft und Freude aus. Da Spinozas Vernunftbegriff in einer untrennbaren Entsprechung zum Begriff der Freude steht, gilt es dem Zusammenspiel von Rationalität und Affektivität in der *Ethik* nachzugehen. Die Freude der Dritten Erkenntnisart übersteigt den erkennenden endlichen Modus auf seine ewige Essenz hin, die in den beiden Ersten Erkenntnisarten nicht erkannt werden kann. Diese Art der Freude ist daher auch keine Freude im eigentlichen Sinne mehr, die in einem *Übergang* zu einer größeren Vollkommenheit besteht, sondern ein *Zustand* von Glückseligkeit, in dem die ewige Vollkommenheit des eigenen Wesens erkannt wird.

Spinoza differenziert zwischen endlichen (*Ethik* I, 28) und unendlichen Modi (*Ethik* I, 21–23); die unendlichen Modi unterteilt er noch einmal in unmittelbar und mittelbar aus der Substanz folgende.³¹ Der wesentliche Unterschied zwischen endlichen und unendlichen Modi besteht darin, dass sich die Art ihrer Existenz unterscheidet: endliche und unendliche Modi existieren auf unterschiedlichen Ausdrucksebenen der Substanz. So lässt sich Lehrsatz 21 des Ersten Teils entnehmen, dass alles, „was aus der unbedingten Natur irgendeines Attributs Gottes folgt, [...] durch ebendieses Attribut ewig und unendlich“ ist.³² Aus der Natur Gottes kann folglich nichts Endliches folgen. Wie aber, wenn aus dem Unendlichen nichts Endliches hervorgehen kann, lässt sich das Verhältnis von *natura naturans* und *natura naturata* hinsichtlich endlicher Dinge erklären? Endliche Modi werden von anderen endlichen Modi verursacht, zu ihrer Essenz gehört die Existenz, wie aus Axiom 7 des Ersten Teils hervorgeht,³³ nicht hinzu (*causa transiens*), während die Essenz unendlicher Modi ihre Existenz mitumfasst, da sie nach Lehrsatz 11

³⁰ Die *scientia intuitiva* gilt unter allen Fragen, die die *Ethik* aufwirft, als eine der schwierigsten. Eine zufriedenstellende Klärung dieses Begriffes kann und soll in der vorliegenden Arbeit keineswegs geleistet werden. Ich komme auf diese Erkenntnisart jedoch im zweiten Teil ausführlicher zu sprechen.

³¹ Vgl. den Brief 64 (*Briefe*, 248 ff.) vom 29.07.1675 an Schuller, in dem Spinoza das Verhältnis von unendlichen und endlichen Modi erläutert. Siehe auch Otto Baensch: *Ewigkeit und Dauer bei Spinoza*, in: *Kant-Studien* 32(1–3), 1927, 44–84, 76 f.

³² *Ethik* I, 21, 51.

³³ *Ethik* I, Axiom 7: „Was als nicht existierend begriffen werden kann, dessen Essenz schließt nicht Existenz ein.“

notwendigerweise existieren (*causa immanens*).³⁴ Spinoza schließt an seine Lehrsätze von den unendlichen Modi eine Unterscheidung von Essenz und Existenz in Lehrsatz 24 an.³⁵ Hier weist er darauf hin, dass Gott nicht nur die Ursache von Dingen ist, deren Wesen Existenz einschließt (*causa sui*), sondern auch von allen Dingen, deren Wesen Existenz nicht einschließt (*causa externa*), die also *nicht* notwendig existieren.³⁶ Die Unterscheidung von Essenz und Existenz gilt nicht für die unendlichen Modi, die direkt aus der Natur der Substanz folgen und somit notwendigerweise existieren, sondern nur für die endlichen Modi, bei denen zunächst fraglich ist, auf welche Weise sie aus der Substanz folgen. Die Existenz beider Arten von Modi liegt in der Substanz begründet, aber auf unterschiedliche Weisen. Wenn es in Lehrsatz 18 des Ersten Teils heißt: „Gott ist die immanente, nicht aber die übergehende Ursache aller Dinge“,³⁷ so fragt sich in welcher Weise dieser Lehrsatz für die endlichen Modi Geltung hat. Was kann es bedeuten, dass die immanente Ursache endlicher Modi einerseits direkt in der Substanz liegt und andererseits offenkundig ein externes Verursachungsverhältnis auf Ebene endlicher Modi vorliegt?³⁸ Die Frage nach dem Verhältnis von Seinsprinzip und Seiendem wird von Spinoza auf eine für seine Zeit gänzlich neue Weise beantwortet, indem er die immanente

³⁴ *Ethik* I, 11, 21 f.: „Gott, anders formuliert eine Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unendliche Essenz ausdrückt, existiert notwendigerweise.“ Siehe für eine übersichtliche Darlegung der spinozistischen Konzeption immanenter Kausalität Christof Ellsiepen: *Anschauung des Universums und Scientia Intuitiva: Die spinozistischen Grundlagen von Schleiermachers früher Religionstheorie*. Berlin/Boston: de Gruyter 2006, 15–18.

³⁵ *Ethik* I, 24, 57: „Die Essenz der von Gott hervorgebrachten Dinge schließen nicht Existenz ein. [...] Hieraus folgt, daß Gott nicht nur die Ursache dafür ist, daß Dinge zu existieren anfangen, sondern auch dafür, daß sie im Existieren verharren, anders formuliert [...], daß Gott die Ursache des Seins der Dinge ist. Denn ob die [hervorgebrachten] Dinge nun existieren oder nicht, ein Blick auf ihre Essenz zeigt uns, daß diese weder Existenz noch Dauer in sich schließt. Mithin kann ihre Essenz weder von ihrer Existenz noch von ihrer Dauer die Ursache sein, sondern nur Gott [...], zu dessen bloßer Natur es gehört zu existieren.“

³⁶ Im 1. Axiom zu Teil Zwei heißt es (*Ethik* II, Axiom 1, 101): „Die Essenz des Menschen schließt nicht notwendige Existenz ein; d.h., nach der Ordnung der Natur kann es gleichermaßen geschehen, daß dieser oder jener Mensch existiert, wie daß er nicht existiert.“ Vgl. zu dieser Problematik Gottfried Wilhelm Leibniz' Begriff ‚möglicher Welten‘. Zu der Debatte um diese Unterscheidung zwischen notwendig und nicht notwendig existierenden Dingen und die aus ihr folgenden Konsequenzen für Spinoza Determinismus siehe insbesondere Edwin Curley und Gregory Walski: *Spinoza's Necessitarianism Reconsidered*, in: Gennaro Rocco und Huenemann Charles (Hg.): *New Essays on the Rationalists*. Oxford: Oxford University Press 1999, 241–262; Don Garrett: *Spinoza's Necessitarianism*, in: Yirmiyahu Yovel (Hg.): *God and Nature: Spinoza's Metaphysics*. Leiden: Brill, 1991, 191–218 und Olli Koistinen: *On the Consistency of Spinoza's Modal Theory*, in: *The Southern Journal of Philosophy* (36/1998), 61–80.

³⁷ *Ethik* I, 18, 49. Dazu KA, Kap. 3, 34: „Er ist eine immanente Ursache und keine übergehende, angesichts dessen, daß er in sich selbst und nicht außerhalb von sich handelt, weil außerhalb von ihm nichts existiert.“

³⁸ Vgl. *Ethik* I, 28, 59: „Jedes Einzelding, d.h. jedes Ding, das endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, kann weder existieren noch zu einem Wirken bestimmt werden, wenn es nicht von einer anderen Ursache zum Existieren und Wirken bestimmt wird, die ebenfalls endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, zum Existieren und Wirken bestimmt wird, und so weiter ins Unendliche.“

Ursache als einzige Art der Kausalität ins Zentrum seines Systems stellt. Die Wirkung verbleibt in der Ursache und verlässt sie nicht, sie emaniert nicht aus ihr.

Die Dualität des Existenzbegriffs bei Spinoza soll im Folgenden anhand der zwei in der *Ethik* nachweisbaren Ebenen von Kausalität, auf die in der Forschungsliteratur vielfach referiert wird,³⁹ erörtert werden. Die innerweltliche Kausalität bewirke das konkrete zeitliche Existieren und Wirken eines Dinges, die göttliche Kausalität hingegen die Essenz dieses Dinges, d.h. dies, daß jedes Ding selber *potentia* und damit Tätigkeit ist, so Bartuschat.⁴⁰ Bartuschat berücksichtigt bei seiner Differenzierung der beiden Kausalitätsebenen allerdings nicht ausreichend, dass diejenige, die er ‚innerweltlich‘ nennt, nicht weniger ‚göttlich‘ ist als die andere. Aus Lehrsatz 36 des Ersten Teils geht hervor, dass „[n]ichts existiert, aus dessen Natur nicht irgendeine Wirkung erfolgt.“⁴¹ Endliche Modi sind selbst Ursache von bestimmten Wirkungen, da sie jedoch nicht Ursache ihrer selbst sind, folgen ihre Existenz und Essenz auf immanente Weise aus der Substanz.

Aus den Attributen Gottes kann nach Lehrsatz 21 des Ersten Teils nichts Endliches folgen.⁴² Die Attribute sind ihrer Natur nach notwendigerweise unendlich⁴³ und somit sind auch ihre Modifikationen unendlich. Um beantworten zu können wie unendliche und endliche Modi zueinanderstehen – eine Frage, die sich aus der *Ethik* keinesfalls mit Leichtigkeit beantworten lässt, sich zugleich aber mit aller Dringlichkeit anmeldet –, wird die deleuzianische Unterscheidung zwischen intensiver und extensiver Existenz der Modi nachgezeichnet, mit deren Hilfe sich die Problematik, wenn nicht auflösen, so doch zumindest präzisieren lässt. Bartuschat schreibt:

Von den unendlichen Modi führt kein Weg zu den endlichen Modi. Lehrsatz 24, der die Theorie endlicher Modi eröffnet, leitet solche Modi nicht aus irgendeiner Produktivität der unendlichen Modi her. Er geht vielmehr vom Vorhandensein endlicher Dinge aus, um dann zu zeigen, daß sie, vorausgesetzt daß es sie gibt, ohne die göttliche Substanz nicht sein können und zwar sowohl der Existenz wie der Essenz nach.⁴⁴

³⁹ Vgl. z.B. Bartuschat: *Spinozas Theorie des Menschen*, 47: „Die Kausalität Gottes hinsichtlich der endlichen Modi ist von der Kausalität der Modi untereinander zu unterscheiden“; Edwin Curley: *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge/Massachusetts 1969, 45 ff.; Joel Friedman: *An Overview of Spinoza's Ethics*, in: *Synthese* 37 (1978), 67–106, 75 ff.

⁴⁰ Wolfgang Bartuschat: *Individuum und Gemeinschaft bei Spinoza*. Delft: Eburon 1996, 11.

⁴¹ *Ethik* I, 36, 79.

⁴² *Ethik* I, 21, 51: „Alles, was aus der unbedingten Natur irgendeines Attributes Gottes folgt, hat immer existiert und unendlich sein müssen, anders formuliert, ist durch ebendieses Attribut ewig und unendlich.“

⁴³ Siehe *Ethik* I, 11, 21 f.

⁴⁴ Bartuschat: *Individuum und Gemeinschaft*, 10 f.

Worin besteht das Einzigartige eines ewig existierenden modalen Wesens? Was konstituiert seine Essenz und in welchem Verhältnis steht es zum raum-zeitlichen Modus? Don Garrett bietet folgende Antwort an:

Die formale Essenz eines Einzeldinges muss die omnipräsente Modifikation oder der omnipräsente Aspekt eines der Attribute Gottes sein, bestehend in dem allgemeinen Vermögen dieses Attributes, die aktuelle Existenz eines Einzeldinges von einer gegebenen spezifischen Beschaffenheit zu umfassen, wann und wo auch immer eine Folge aktueller, endlicher Ursachen es dazu bestimmen, aufzutreten. Obwohl das Einzelding nur für eine begrenzte Dauer existieren kann, ist diese allgemeine Modifikation des Attributes, die die formale Essenz des Einzeldinges konstituiert, permanent, allgegenwärtig und folgt universell, durch die allgemeinen Naturgesetze, aus der „absoluten“ oder uneingeschränkten Natur dieses Attributes selbst – ebenso wie wir es von einem unendlichen Modus erwarten würden. Obwohl die formale Essenz eines Einzeldinges nicht identisch ist mit dem Einzelding, ist es dennoch die Essenz „von“ diesem Einzelding, in dem Sinne, dass die Instanziierung dieser Essenz das Einzelding selbst hervorbringt.⁴⁵

Die formale Essenz eines Einzeldinges ist dieser Darstellung zufolge die immanente Ermöglichungsbedingung, die seinem Erscheinen in Raum und Zeit zugrunde liegt. In der Existenz tritt die Essenz des Modus in eine zweite Sphäre der Kausalität ein, in der sie durch andere endliche Modi verursacht und somit in eine extensive Existenz hervorgebracht wird. Diese beständige, unveränderliche Essenz liegt der Instanziierung des Einzeldinges zugrunde, bleibt selbst von der innerzeitlichen Existenz dieses Einzeldinges jedoch unberührt.

In Lehrsatz 37 des Zweiten Teils heißt es: „Was allen Dingen gemeinsam ist [...] und was gleichermaßen in einem Teil wie in dem Ganzen ist, macht nicht die Essenz eines Einzeldinges aus.“⁴⁶ In Gemeinsamkeiten mit anderen Dingen liegt also gerade nicht das Essentielle des Einzeldinges, daher lässt sich die Essenz auch nicht durch die Bildung von Gemeinbegriffen erkennen. Die Essenz ist das schlechthin Singuläre an einem Ding, durch das es sich von allen anderen Dingen unterscheidet und einen einzigartigen, irreduziblen

⁴⁵ Don Garrett: *Spinoza on the Essence of the Human Body*, in: Olli Koistinen (Hg.): *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. Cambridge: University Press 2009, 284–302, 290 f.; dt. Übersetzung S.J. [„[T]he formal essence of a singular thing must be: [...] the omnipresent modification or aspect of an attribute of God that consists in the attribute's general capacity to accommodate [...] the actual existence of a singular thing of the given specific structure whenever and wherever the series of actual finite causes should actually determine it to occur. Although the singular thing itself can exist only for a limited duration, this general modification of the attribute constituting the thing's formal essence is permanent and pervasive and follows universally, via the general laws of nature, from the "absolute" or unqualified nature of the attribute itself – just as we would expect of an infinite mode. Although the formal essence of a singular thing is not identical to the singular thing, it is nevertheless the essence "of" that singular thing, in the sense that the instantiation of that essence produces the singular thing itself.“]

⁴⁶ *Ethik II*; 37, 173.

Teil des Absoluten bildet. Es kann nicht im Vergleich mit anderen Seienden oder über diskursive Begriffsbildung erschlossen werden.

Was bedeutet es aus der Perspektive des Menschen, die Essenz des Körpers, also das schlechthin Singuläre an ihm, unter einem Aspekt von Ewigkeit einzusehen, wie es im Fünften Teil via *scientia intuitiva* in Aussicht gestellt wird?⁴⁷ Alle Dinge können auf zwei verschiedene Weisen als wirklich begriffen werden: entweder, indem man sie als etwas Raum-Zeitliches begreift (endlicher Modus), oder indem man sie unter einem Aspekt von Ewigkeit betrachtet (unendlicher Modus/Essenz des endlichen Modus). Betrachtet man etwas unter einem Aspekt von Ewigkeit, erkennt man Spinoza zufolge seine Zugehörigkeit zu Gott und seine Hervorbringung aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur.⁴⁸ Daher heißt es in Lehrsatz 45 des Zweiten Teils: „Jede Idee eines wirklich existierenden Körpers, generell eines wirklich existierenden Einzeldinges, schließt notwendigerweise eine ewige und unendliche Essenz Gottes in sich.“⁴⁹ So können Einzeldinge ohne Gott nicht begriffen werden:

im Gegenteil, weil sie [...] Gott zur Ursache haben, insofern er unter dem Attribut betrachtet wird, dessen Modi sie sind, müssen ihre Ideen [...] notwendigerweise den Begriff ihres Attributes, d.h. [...] eine ewige und unendliche Essenz Gottes, in sich schließen.⁵⁰

Die Existenz des Modus ist also an sein reales psychophysisches Sein gebunden, insofern er einerseits in einer unendlichen Kette äußerlicher Kausalität von anderen Modi verursacht worden ist. Spinoza schreibt:

Es geschieht nichts in der Natur, was ihr selbst als Fehler angerechnet werden könnte; denn die Natur ist immer dieselbe, und was sie auszeichnet, ihre Wirkungskraft, ist überall ein und dasselbe; d.h. die Gesetze und Regeln der Natur, nach denen alles geschieht und aus einer Form in eine andere sich verändert, sind überall und immer dieselben.⁵¹

⁴⁷ Vgl. *Ethik* V, 29, 571: „Was auch immer der Geist unter einem Aspekt von Ewigkeit einsieht, das sieht er nicht daraus ein, daß er die gegenwärtige wirkliche Existenz des Körpers begreift, sondern daraus, daß er die Essenz des Körpers unter einem Aspekt von Ewigkeit begreift.“

⁴⁸ Vgl. *Ethik* V, 29, Scholium, 573.

⁴⁹ *Ethik* II, 45, 193.

⁵⁰ *Ethik* II, 45, Demonstratio, 193.

⁵¹ *Ethik* III, praefacio, 221. vgl. auch *TTP* Kap.3, III, 51 f.: „Unter Leitung Gottes verstehe ich die feste und unveränderliche Ordnung der Natur, d.h. die Verkettung der natürlichen Dinge. Weiter oben haben wir nämlich gesagt [...], daß die allgemeingültigen Gesetze der Natur, nach denen alles geschieht und bestimmt wird, nichts anderes sind als Gottes ewige Ratschlüsse, die von jeher ewige Wahrheit und Notwendigkeit in sich schließen. Ob wir nun sagen, alles geschieht nach den Gesetzen der Natur oder alles wird nach dem Ratschluß und der Leitung Gottes geordnet, wir sagen damit dasselbe.“

Die existierenden Modi sind diesen Naturgesetzen gemäß determiniert. Ihre Hervorbringung und ihr zeitliches Ende unterstehen äußeren Wirkursachen, die ihrerseits direkt aus der Natur Gottes folgen. Andererseits hat jedes Ding seine immanente Ursache in Gott, weil es eine ewige und unendliche Essenz Gottes in sich schließt. Die Frage nach Spinozas Konzeption von Kausalität ist viel diskutiert und äußerst umstritten. Edwin Curleys Lesart von 1969, die viel Zuspruch fand und großen Einfluss auf die Debatte nahm,⁵² suggeriert, dass weder unendliche noch endliche Modi für sich genommen als Verursachungsgründe endlicher Dinge ausreichend sind: „Die Existenz und die Handlungen eines bestimmten endlichen Modus können weder allein in Bezug auf andere endliche Modi noch allein in Bezug auf unendliche Modi verstanden werden, sondern ausschließlich in Bezug auf beide: endliche und unendliche Modi.“⁵³ Er schließt daher: „unendliche und endliche Modi sind separat voneinander notwendig und nur gemeinsam hinreichende Bedingungen endlicher Modi.“⁵⁴ Valtteri Viljanen fasst die Konsequenz dieser Interpretation folgendermaßen zusammen: „Für Spinoza gibt es zwei Arten von Kausalität: eine *emanative*, die nur (unmittelbare und mittelbare) unendliche Modi betrifft, und eine *sequenzielle*, die aus unendlichen Modi resultiert, z.B. aus allgemeinen nomologischen Fakten, in Verbindung mit einer Reihe endlicher Modi, die endliche Modi betrifft.“⁵⁵ Yirmiyahu Yovel schließt sich dieser Lesart an und bezeichnet diese zwei Ordnungen von Kausalität in der *Ethik* als vertikale (immanente) und horizontale (transitive) Kausalität.⁵⁶ Ich werde mich der Einfachheit halber der

⁵² Vgl. dazu Lee C. Rice: *La causalité adéquate chez Spinoza*, in: *Philosophiques* (1992/2), 45–60; Alanna J. Watt: *The causality of God in Spinoza's philosophy*, in: *The Canadian Journal of Philosophy* (1972/2), 171–189; James G. Lennox: *The causality of finite modes in Spinoza's Ethics*, in: *The Canadian Journal of Philosophy* (1976/6), 479–500; Amihud Gilead: *Spinoza's two causal chains*, in: *Kant-Studien* (1990/81), 454–475; und Sylviane Malinowski-Charles: *Affects et conscience chez Spinoza. L'automatisme dans le progrès étiqes*. Hildesheim: Georg Olms 2004.

⁵³ Curley: *Spinoza's Metaphysics*, 66; dt. Übersetzung S.J. [„[T]he existence and actions of a particular finite mode cannot be understood either by reference to other finite modes alone or by reference to infinite modes alone, but only by reference to both infinite and finite modes.“]

⁵⁴ Curley: *Spinoza's Metaphysics*, 70; dt. Übersetzung S.J. [“the infinite and finite modes are separately necessary and only jointly sufficient conditions of finite modes.”]

⁵⁵ Valtteri Viljanen: *Spinoza's Essentialist Model of Causation*, in: *Inquiry* (51/4/2008), 412–437, 427; dt. Übersetzung S.J. [„[F]or Spinoza [there are] two kinds of causality: the *emanative* one pertaining only to (immediate and mediate) infinite modes, and the *sequential* one (resulting from the infinite modes, i.e. general nomological facts, together with the chain of finite modes) pertaining to finite modes

⁵⁶ „[Einerseits, S.J.] wird jedes Ding von anderen endlichen Dingen in einer endlosen Kette äußerlicher Verursachung hervorgebracht. Das ist die „horizontale“ Linie, die das Universum ausdrückt, wie es vom Standpunkt des Mechanismus und der Endlichkeit aus erscheint. Wie weit wir auch immer in der Kausalkette zurück- oder vorwärtsgehen, wir bleiben immer im Bereich des Endlichen und der äußeren Determinierung. Andererseits haben [...] Einzeldinge ihre immanente Ursache in Gott und folgen einem logischen Prinzip der Vereinzelung. Das ist die „vertikale“ Kausallinie. Sie verläuft von der Substanz über ein Attribut zu einer Reihe unendlicher Modi (direkter und vermittelter), bis sie das einzelne Individuum erreicht und bestimmt.“ (Yirmiyahu Yovel: *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz*, übers. v. Brigitte

Sprechweise von den zwei Ebenen der Kausalität anschließen und im Folgenden in Anschluss an Yovel von der vertikalen und der horizontalen Kausalität sprechen, um die beiden Ausdrucksebenen von ewigen und endlichen Modi zu unterscheiden.

Unabhängig vom innerweltlichen Ursprung seiner Existenz, korrespondiert jedem endlichen Modus eine ewige Essenz, deren Ewigkeit darin gründet, dass sie ein singulärer, irreduzibler Teil von Gottes Essenz selbst ist, die, gemäß der ersten Definition, Existenz einschließt. Gottes Existenz ist aber nichts anderes als Ewigkeit, wie Spinozas Definition besagt:

Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, insofern sie als etwas begriffen wird, das aus der bloßen Definition eines ewigen Dinges notwendigerweise folgt. Erläuterung: Eine solche Existenz wird nämlich ebenso wie die Essenz eines Dinges als eine ewige Wahrheit begriffen und kann deshalb nicht durch Dauer oder Zeit erklärt werden, selbst wenn man die Dauer so begriffe, daß sie ohne Anfang und Ende ist.⁵⁷

Somit hat jedes endliche Ding über seine Essenz teil an der Ewigkeit. Spinoza unterscheidet also zwei unterschiedliche Ursprünge des Modus, denen sich im einen Falle seine ewige Essenz im anderen seine reale Existenz verdankt. Während die Existenz des Modus, an eine bestimmte Dauer gebunden ist, gehört seine modale Essenz einer überzeitlichen Ordnung an. So existieren Essenz und Modus gleichermaßen, allerdings kommen hier zwei unterschiedliche Begriffe von Existenz zum Tragen: Während Existenz bei einem psychophysischen Ding als eine bestimmte Art von Größe, nämlich seiner Dauer,⁵⁸ begriffen wird, kommt der Essenz eines Dinges mit logischer Notwendigkeit immer auch Existenz zu, einfach „weil aus der ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes unendlich vieles auf unendlich viele Weisen folgt“.⁵⁹ Deleuze weist darauf hin, dass der Essenz jedes Dinges unabhängig von seiner Existenz als Modus durch die Notwendigkeit, mit der sie aus der unendlichen Natur Gottes folgt, aber auch bereits *reale* Existenz zukommt.⁶⁰ Diese Existenz sei demnach keine bloß logische Notwendigkeit, sondern ebenso eine ontologische. Dahinter steht der Gedanke, dass einem endlichen Modus keine bloß logische Essenz zugrunde liegen kann, sondern eine real existierende behauptet

Flickinger. Göttingen: Steidl Verlag 1996, 201); auch Kazuhiko Yoshida übernimmt diese Terminologie in seiner Studie *Vernunft und Affektivität. Untersuchungen zu Spinozas Theorie der Politik*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2004.

⁵⁷ *Ethik* I, Def. 8, 7.

⁵⁸ Vgl. *Ethik* II, 8, Corollarium, 113, hier spricht Spinoza von derjenigen Existenz, „die es macht, daß man ihnen [den Einzeldingen, S.J.] Dauer zuspricht.“

⁵⁹ *Ethik* II, 45, Scholium, 193.

⁶⁰ „Ein modales Wesen existiert, es ist real und wirklich, selbst wenn der Modus, dessen Wesen es ist, momentan nicht existiert.“ (Deleuze: *SPA*, 170).

werden muss, die ihrerseits direkt von der Substanz hervorgebracht wird. Alles, was aus der Substanz folgt ist ebenso wie die Substanz selbst notwendig existierend.⁶¹ Dieser modalen Essenz fehlt es an nichts, sie ist als unmittelbarer Ausdruck Gottes absolut vollkommen, und strebt nicht danach, in die innerzeitliche Existenz überzugehen,⁶² „vielmehr ist er [der nicht-existierende Modus, S.J.] im Verstand Gottes als das Korrelat eines realen Wesens begriffen“, so Deleuze.⁶³

Spinoza schreibt in Lehrsatz 8 im Zweiten Teil der *Ethik*: „Die Ideen von Einzeldingen oder von Modi, die nicht existieren, müssen in der unendlichen Idee Gottes so einbegriffen sein, wie das Sein der Essenzen von Einzeldingen oder von Modi in Gottes Attributen enthalten ist.“ Unabhängig davon, ob ein Ding auf der Ebene endlicher Modi existiert oder nicht, existiert es immer schon in der unendlichen Idee Gottes. Im Verstand Gottes ist die Idee eines jeden modalen Wesens notwendigerweise inbegriffen. Die Essenzen sind daher nichts Möglichen, denn die notwendige Wirkursache eines modalen Wesens ist ebenso Gott, wie Gott Wirkursache der Existenz der Dinge ist.⁶⁴ Der entscheidende Unterschied besteht in den verschiedenen Ausdrucksebenen der Substanz.

Die besondere Essenz eines Modus ist, als innerzeitliches Seiendes betrachtet, die „einzige Stelle, die es in der Wirklichkeit einnimmt“. Yovel spricht auch von einem „logischen oder metaphysischen Punkt, der auf der alles umfassenden Karte des Seins einzig und allein *ihm* gehört.“⁶⁵ Dieser Punkt sei mitbestimmt durch alles, was dieses Ding in Zeit und Raum beeinflusst und prägt, und findet seine irreduzible Ermöglichungsbedingung auf der Ebene vertikaler Kausalität in seinem ewigen Wesen vor. Das ewige Wesen dieses Modus, als überzeitliches Seiendes betrachtet, ist seine unwandelbare Essenz, auf die die historische Genese des Modus keinen Einfluss nehmen

⁶¹ Die zentralen Passagen, in denen Spinoza die Notwendigkeit von Gott und seinen Ausdrücken begründet, sind *Ethik* I, 16, 41: „Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muß unendlich vieles auf unendlich viele Weisen folgen (d.h. alles, was unter einen unendlichen Verstand fallen kann).“; *Ethik* I, 29, 63: „In der Natur gibt es nichts Zufälliges, sondern alles ist aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, in einer bestimmten Weise zu existieren und etwas zu bewirken.“; *Ethik* I, 35, 77: „Was auch immer wir als in Gottes Gewalt seiend begreifen, unterliegt der Notwendigkeit.“ sowie *Ethik* I, 17, Scholium, 45: „Ich glaube jedoch klar genug gezeigt zu haben (siehe Lehrsatz 16), daß aus Gottes höchster Macht, d.h. aus seiner unendlichen Natur, unendlich vieles auf unendlich viele Weisen, also alles, notwendigerweise geflossen ist, anders formuliert, immer mit derselben Notwendigkeit und auf dieselbe Weise folgt, wie aus der Natur eines Dreiecks von Ewigkeit her und in Ewigkeit folgt, daß seine drei Winkel gleich zwei rechten sind.“

⁶² Erst in der zeitlichen Existenz kommt den Dingen ein *conatus* zu.

⁶³ Deleuze: *SPA*, 171.

⁶⁴ *Ethik* I, 25, 57: „Gott ist nicht nur die bewirkende Ursache der Existenz von Dingen, sondern auch die ihrer Essenz.“

⁶⁵ Yovel: *Abenteuer der Immanenz*, 206.

kann. Für Schnepf, der sich mit einer Unterscheidung von *objektivem* und *phänomenalem Selbst*⁶⁶ zur Erfassung dieser beiden Arten der Existenz behilft, beträfe der ewige Teil des menschlichen Geistes ausschließlich das *objektive Selbst*, dem Existenz zugesprochen wird, insofern es aus der Natur Gottes mit ewiger Notwendigkeit folgt.⁶⁷ Vom *phänomenalen Selbst* lässt sich daher ohne Schwierigkeiten aussagen, dass es in der Zeit vergeht, insofern der menschliche Geist nur die Idee seines aktual existierenden Körpers ist, wie es in Lehrsatz 13 des Zweiten Teils heißt. Der extensive Körper und seine Idee vergehen in der Zeit, ohne die überzeitlichen Essenzen von Körper und Geist zu betreffen. Im Fünften Teil rekurriert Spinoza auf eine – wie er es nennt – *Erfahrung*, in der Menschen der Ewigkeit ihres Wesens gewahr werden:

Und obwohl es nicht möglich ist, daß wir uns erinnerten, vor dem Körper existiert zu haben, da es davon ja keine Spuren in dem Körper geben kann und Ewigkeit weder von Zeitlichkeit her definiert werden noch überhaupt irgendeine Beziehung auf Zeitlichkeit haben kann, empfinden und erfahren wir nichtsdestoweniger, daß wir ewig sind.⁶⁸

Spinoza spricht an dieser Stelle auch von den „Augen des Geistes“, mit denen der Mensch sich selbst erblicken könne. So empfände der Mensch die Einsichten des Geistes nicht weniger als jene, die der Erinnerung entspringen. Der Mensch kann sich nicht erinnern, vor seinem Körper existiert zu haben, denn das Erinnerungsvermögen ist an die *Imaginatio* gebunden, er kann gleichwohl auf intellektuelle Weise Einblick nehmen in seine ewige Essenz. Um ein Verständnis dieser merkwürdig anmutenden Formulierung von den „Augen des Geistes“ entwickeln zu können, verweise ich auf den zweiten Teil dieser Arbeit, in dem ich auf die Erkenntnisarten zu sprechen komme.

Der Differenzierung zwischen Essenz und Existenz⁶⁹ steht eine weitere Differenzierung zwischen Existieren und Wirken⁷⁰ gegenüber. Ebenso wie Gott die bewirkende Ursache von Essenz und Existenz jedes Dinges ist, ist er es auch für das bestimmte Existieren und Wirken eines jeden Dinges. Spinoza schreibt, „daß es [jedes Ding, S.J.] zum Existieren und Wirken von Gott hat bestimmt werden müssen oder vielmehr von irgendeinem seiner Attribute, insofern dieses von einer Modifikation modifiziert ist, die endlich ist und eine

⁶⁶ Spinoza selbst verwendet den Ausdruck *essentia objektiva* in der *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes* und in der *Kurzen Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück*, während er in der *Ethik* nicht mehr vorkommt (Vgl. Garrett, *Spinoza on the Essence of the Human Body*, Fn. 4, 287).

⁶⁷ Vgl. Robert Schnepf: *Wer oder was ist unsterblich (wenn überhaupt)? Spinozas Theorie des ewigen Teils des endlichen Geistes*, in: De Gruyter 2006, Archiv für Geschichte der Philosophie 88. Bd, 189–215, 212.

⁶⁸ *Ethik* V, 23, Scholium, 567.

⁶⁹ Vgl. dazu *Ethik* I, 24 und 25, 57.

⁷⁰ Vgl. dazu *Ethik* I, 28, 59.

bestimmte Existenz hat.“⁷¹ Der Vermögensgrad eines Dinges ist einerseits in der Zeit variabel und andererseits zu jedem Zeitpunkt vollkommen erfüllt. Nach einer befriedigenden Antwort darauf zu suchen, wie dieser scheinbare Widerspruch zusammengehen soll, würde – wie viele andere Probleme der *Ethik*, die hier nur knapp umrissen werden können –, einiges an interpretativer Anstrengung erfordern. Die Frage nach der expansiven Tendenz des *conatus* bei Spinozas gleichzeitiger Verneinung jeder Teleologie führt zu großen Verständnisschwierigkeiten. Ein Bild, das mir diesbezüglich weiterzuhelfen scheint, findet sich bei Schijvers: Er vergleicht das aktuelle Existieren eines Dinges mit einer zusammengedrückten Feder, die als solche von innen aus die Kraft hat, sich auszudehnen, deren effektive Ausdehnungsbreite aber von außen her bestimmt wird.⁷² Als ewiger Ausdruck der Vermögen Gottes ist der Vermögensgrad eines Dinges, seine Essenz, eine unveränderliche Größe, die weder Mangel noch Potenzialität aufweist. Zugleich hängt die Wirkmächtigkeit eines Dinges von seinen Aktivitätsgraden ab, die auf der Ebene horizontaler Kausalität aus dem Gesamtgefüge endlicher Modi resultiert. Es findet sich bei Spinoza keine Unterscheidung von Aktualität und Potenzialität im aristotelischen Sinne.⁷³ Es ist in der Tat vielmehr so, dass das Wesen Gottes auf der Ebene der existierenden Modi genauso direkt in jedem Existieren und Wirken der endlichen Modi ausgedrückt ist, wie auf der Ebene der Essenz und Existenz unendlicher Modi. Auch wenn die Modi von anderen Modi verursacht sind und all ihr Wirken wiederum auf der Ebene der Zusammentreffen der Modi verursacht wird, gerät diese extensive Ebene der Verursachung in keinen unendlichen Regress in Bezug auf die Natur Gottes. Deleuze formuliert dies so: Gott ist die notwendige Ursache *jeder* Ursache und insofern keine entfernte, letzte Ursache, sondern die direkte, nächste Ursache aller Dinge. Jede adäquate Idee drückt die Idee Gottes *direkt* aus: als eine komplexe und allgemeine Idee nicht mehr, als eine höchst partikuläre.⁷⁴ Die Substanz, oder Gott, ist für Spinoza die eine Ursache, die alle ihre Wirkungen in sich enthält. Jede innerweltlich, im Sinne von transitiv verursachte Wirkung verweist direkt auf ihre immanente Ursache in Gott.

⁷¹ *Ethik*, I, 28, Demonstratio, 61.

⁷² Vgl. Michael Schijvers: *Spinozas Affektenlehre*. Bern/Stuttgart: Verlag Paul Haupt 1989, 133.

⁷³ Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, V. Potentialität und Aktualität.

⁷⁴ Vgl. Deleuze: *SPA*, 265 f.

So erklärt sich die radikal anti-hierarchische Struktur des Seienden in der *Ethik*. Hinsichtlich seiner immanenten Ursache ist kein Ding einem anderen übergeordnet bezüglich seiner Nähe zu Gott. Spinoza schreibt:

Da einige Dinge von Gott unmittelbar hervorgebracht werden müssen, nämlich diejenigen, die aus seiner unbedingten Natur notwendigerweise folgen, und vermittelt über diese ersten Dinge andere Dinge, die gleichwohl ohne Gott weder sein noch begriffen werden können, so folgt daraus erstens, daß Gott die unbedingte nächste Ursache der von ihm unmittelbar hervorgebrachten Dinge ist, nicht aber [eine nächste Ursache] in seiner Gattung, wie man sagt. Denn Gottes Wirkungen können ohne ihre Ursache weder sein noch begriffen werden (nach Lehrsatz 15 und Folgesatz zu Lehrsatz 24). Es folgt zweitens, daß Gott nicht eigentlich die entfernte Ursache der Einzeldinge genannt werden kann, es sei denn vielleicht, um diese Dinge von denjenigen zu unterscheiden, die er unmittelbar hervorgebracht hat, anders und besser formuliert, die aus seiner unbedingten Natur folgen. Denn unter einer entfernten Ursache verstehen wir eine solche, die mit ihrer Wirkung in keiner Weise verknüpft ist. Aber alle Dinge, die sind, sind in Gott und beruhen derart auf Gott, daß sie ohne ihn weder sein noch begriffen werden können.⁷⁵

Die Unterscheidung zwischen den Dingen besteht in ihren singulären Vermögensgraden, also in der graduellen Wirkmächtigkeit, die ein jedes Ding in der Existenz verwirklichen kann. Aber auch hier geht es nicht um ein eigentliches Konkurrenzverhältnis, denn der Vermögensgrad eines jeden Modus ist letztlich nur für ihn selbst von Relevanz.

„Ewig-Werden“ des Geistes?

Inwiefern kann nun, während der gelebten Existenz des Modus, sein ewiges Wesen Veränderung unterliegen?⁷⁶ Spinoza spricht insbesondere im Fünften Teil der *Ethik* davon, dass der Geist ewig *werden* kann, indem der Modus eine Modifikation erfährt, durch die sein größter Teil in einen Zustand versetzt wird, der durch das Vergehen des Körpers nicht beeinträchtigt wird. Ein Mensch, der sich diesem Zustand annähert, verliere seine Angst vor dem Tod, weil er einsieht, dass der Tod dem ewigen Teil seines Geistes nichts anhaben kann. Dieses Theoriestück hat vielfach harsche Kritik erfahren,⁷⁷ erweckt

⁷⁵ Vgl. *Ethik* I, 28, Scholium, 61 f.

⁷⁶ Siehe dazu auch Curley: *Spinoza's Metaphysics*, 163.

⁷⁷ Vgl. etwa Jonathan Bennett: *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company 1984, 357, der diesen Teil der *Ethik* dort als „ein vollkommenes und scheinbar unmotiviertes Desaster“ [“an unmitigated and seemingly unmotivated disaster”] bezeichnet; siehe zur Rezeptionsgeschichte der

es doch den Anschein, als führe Spinoza hier auf Umwegen wieder einen Leib-Seele-Dualismus ein, der zwischen Vergänglichkeit eines sterblichen Körpers und Ewigkeit der Seele unterscheide.⁷⁸ Dies täuscht jedoch: wenn man eine genauere Untersuchung der spinozanischen Differenzierung zwischen historischem und ewigem Wesen unternimmt, zeigt sich, dass er die radikale Immanenz seines Denkens an dieser Stelle nicht unterwandert, sondern auf geschickte Weise absichert. Die Problematik eines vermeintlichen Dualismus von Leib und Seele hat Spinoza, wie sich noch zeigen wird, bereits mit seiner Identitätsthese von Ideen und Dingen ausgeräumt.

Zwischen Endlichem und Unendlichem besteht eine absolute Differenz. Beides gehört radikal voneinander geschiedenen Ordnungen⁷⁹ an und steht daher miteinander in keinem Verhältnis, wie auch mit Blick auf die Zeit gilt: „Ewigkeit kann [...] nicht durch Dauer erklärt werden“.⁸⁰ Es muss nun also unterschieden werden, auf der einen Seite zwischen dem, was an einem Menschen ewig sein kann, und auf der anderen Seite jenem, was seiner endlichen Erscheinung angehört. Insofern der Mensch ein Ausdruck Gottes *ist*, ein existierender Modus, kommt ihm ein historisches Wesen zu, das Wandel und Entwicklung unterworfen ist. Insofern der Mensch ein ewiges Wesen *hat*, gehört er einer unendlichen Ordnung an, die unabhängig von seiner zeitlichen Existenz besteht, ohne Veränderung unterliegen zu können.

spinozistischen Unsterblichkeitslehre auch Steven Nadler: *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind*. Oxford/New York: Oxford University Press 2004, 105 ff.

⁷⁸ „Im Fünften Teil finden wir, dass der Kontext Affirmationen enthält, die in vielerlei Hinsicht stark nach einer traditionellen Unsterblichkeitstheorie der Seele klingen. Zu dem Ausmaß, dass Spinoza hier das Verhältnis von Geist und Körper dualistisch aufzufassen scheint.“ [“[I]n Part V we learn that the context contains affirmations which sound, in many ways, very like a traditional theory of the immortality of the soul. To that extent, Spinoza seems to be conceiving the relation of mind and body dualistically.”] Edwin Curley: *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1988, 84; dt. Übersetzung S.J.

⁷⁹ Deleuze würde sagen, sie gehören anderen ‚Ausdrucksebenen‘ an. So fragt er, welchen Typ von Unterscheidung man in das Unendliche, also in die Natur Gottes, hineintragen könne und identifiziert bei Spinoza einerseits die numerische und andererseits die reale Unterscheidung zur Plausibilisierung der Ausdrucksebenen von Substanz, Attributen und Modi. (Vgl. Deleuze: *SPA*, 30) „Die numerische Unterscheidung ist niemals real; umgekehrt ist die reale Unterscheidung niemals eine numerische. Spinoza entwickelt das folgende Argument: die Attribute sind real unterschiedlich; nun ist die reale Unterscheidung keine numerische; mithin gibt es nur eine Substanz für alle Attribute.“ (Deleuze: *SPA*, 35) Deleuze entwickelt diese komplizierte Argumentation im ersten Kapitel von *Spinoza und das Problem des Ausdruck in der Philosophie* (29–38).

⁸⁰ *Ethik* V, 29, Demonstratio, 573. Der Übergang vom Unendlichen zum Endlichen, also der Ausdruck eines ewigen Wesens in der endlichen Existenz eines realen Modus, ist ein weiteres schwieriges Problem der *Ethik*, auf das ich in diesem Teil der Arbeit noch zu sprechen komme.

Zum Verständnis mag ein Blick auf Kants Bestimmung der Substanz hilfreich sein. Im „Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz“ findet sich in der *Kritik der reinen Vernunft* die folgende Stelle:

Entstehen und Vergehen sind nicht Veränderungen desjenigen, was entsteht oder vergeht. Veränderung ist eine Art zu existieren, welche auf eine andere Art zu existieren eben desselben Gegenstandes erfolgt. Daher ist alles, was sich verändert, *bleibend*, und nur sein *Zustand wechselt*.⁸¹

Kant scheint in diesem Grundsatz etwas anzusprechen, was analog für die Modi hinsichtlich ihres partizipativen Verhältnisses zur einen Substanz bei Spinoza gilt, auch wenn dieser ohne Frage einen ganz anderen Substanzbegriff zugrunde legt. Insofern alle Modi Ausdrücke der einen Substanz sind, haben sie eine unveränderliche Essenz. Das eigene Entstehen und Vergehen der Modi ist keine Veränderung derselben. Deren Wesen ist davon gänzlich unberührt, ob sie in die Dauer eintreten oder zu existieren aufhören. Es kommt dabei nicht zu einem Ding das Prädikat ‚existiert‘ oder ‚existiert nicht‘ im Sinne einer Veränderung seiner Eigenschaften hinzu. Denn sofern sie Modi jener einzigen ewigen Substanz sind, die weder entsteht, noch vergeht, ist ihr zeitliches Existieren keine Veränderung von deren Zustand. Nur dadurch, dass ihnen diese bleibende Essenz zugrunde liegt, können sie während ihrer zeitlichen Existenz ihren Zustand verändern. Sie können nur entstehen und vergehen, weil ihnen die eine Substanz als ein Bleibendes zugrunde liegt, dessen Ausdrücke sie sind und das ewig existiert. Dasjenige, was entsteht und vergeht, verändert sich nicht; generative Existenz setzt also eine ewige voraus. Spinoza veranschaulicht diese zwei Seiten der Existenz von Dingen folgendermaßen:

Beispielsweise begreifen wir, daß Wasser, insofern es Wasser ist, sich teilen läßt und daß sich seine Teile voneinander trennen lassen, nicht aber, insofern es körperliche Substanz ist; in dieser Hinsicht läßt es sich nämlich weder teilen noch trennen. Ferner, insofern es Wasser ist, entsteht und vergeht Wasser; insofern es Substanz ist, entsteht und vergeht es nicht.⁸²

Trotz dieser klaren Unterscheidung zwischen Endlichem und Unendlichem scheint Spinoza die Möglichkeit in Aussicht zu stellen, den ewigen Teil des ansonsten endlichen Geistes vergrößern zu können, wenn er schreibt: „Je mehr Dinge der Geist also in der zweiten und dritten Erkenntnisgattung erkennt, umso größer ist der Teil von ihm, der bestehen bleibt“.⁸³ Ewig wird ein Geist, wenn er eine wachsende Erkenntnis von sich und

⁸¹ Kant, *KrV*, A 187 / B 230.

⁸² *Ethik* I, 15, Scholium, 39.

⁸³ *Ethik* V, 38, Demonstratio, 585.

von Gott hat.⁸⁴ Insofern ein Geist Dinge unter einem Aspekt von Ewigkeit begreift, ist er selbst ewig.⁸⁵ Wie aber sollen Prozesse in der Zeit auf den außerzeitlichen ewigen Teil des Geistes einwirken können? Ist dem überhaupt so, oder muss Spinoza an dieser Stelle anders gelesen werden? Spinoza schreibt: „Der menschliche Geist kann mit dem Körper nicht völlig zerstört werden, sondern es bleibt von ihm etwas bestehen, das ewig ist.“⁸⁶ Es stellt sich außerdem die Frage, warum an dieser Stelle nur die Rede ist von einem ewigen Geist und nicht auch von einem ewigen Körper? Der Körper scheint – diesem Lehrsatz zufolge – völlig zerstört werden zu können und einzig einer zeitlichen Ordnung anzugehören, während der Geist immer auch schon der ewigen Ordnung angehört und daher nicht vollständig mit dem Körper vergehen kann. Verstößt Spinoza an dieser Stelle gegen den von ihm selbst aufgestellten Anspruch eines strikten Parallelismus von Geist und Körper? So etwa liest Bartuschat Spinoza, wenn er schreibt, dass „ein singulärer Körper als bloßer Teil eines Körper-Gefüges nichts als vergänglich ist.“ Er übersieht hier, dass die spinozanische Physik (Lehrsatz 13 des Zweiten Teils), vor deren Hintergrund der endliche Körper in der Tat nur als Teilkörper des Gesamtkörpers der *Natura naturata* und nicht als Singularität in den Blick kommt, keineswegs die vollständige Körpertheorie der *Ethik* darstellt. Wenn Bartuschat behauptet, Spinoza haben den im Begriff der *potentia* gelegenen Dynamismus für die Körpertheorie nicht ausgewertet,⁸⁷ scheint er vollkommen außeracht zu lassen, dass dieser mit der Affizierbarkeit des Körpers, seiner individuellen Wirkmächtigkeit, die in seiner ewigen Essenz angelegt ist, die kinetische Bestimmung der Körper aus Lehrsatz 13 in Lehrsatz 14 um eine dynamische ergänzt.⁸⁸ Ich halte diese Lesart, die davon ausgeht, dass die Wirkmächtigkeit des Körpers nur durch den Geist erschlossen werden könne, und der Körper daher für sich allein von der ontologischen Nähe zu Gott „nichts habe“, wie Bartuschat schreibt, weil er sich selbst nicht in Beziehung zu Gott bringen könne, für unzureichend, weil sie einige zentrale Punkte der *Ethik* einfach ignoriert: Schon der Ausdruck „sich in Beziehung zu Gott zu bringen“ ist zutiefst un-spinozistisch, weil er die Beziehung der Immanenz zwischen Substanz und Modi unterwandert. Modi müssen sich nicht erst in Beziehung zu Gott bringen, sie sind es immer schon, unabhängig vom Grad ihrer geistigen Durchdringung dieser Beziehung. Des

⁸⁴ Vgl. *Ethik* V, 39, Scholium 587.

⁸⁵ Vgl. *Ethik* V, 31, Scholium, 575.

⁸⁶ *Ethik* V, 23, 565.

⁸⁷ Vgl. Bartuschat: *Individuum und Gemeinschaft*, 14.

⁸⁸ „Der menschliche Geist ist fähig, sehr vieles wahrzunehmen, und umso fähiger, auf je mehr Weisen sein Körper disponiert werden kann.“ (*Ethik* II, 14, 139).

Weiteren betont Spinoza ganz dezidiert, dass wir nicht wissen können, was der Körper kann,⁸⁹ Aussagen über das angebliche Unvermögen des Körpers dies oder jenes zu tun, verbieten sich also schon aus diesem Grunde. Bartuschat übersieht darüber hinaus, dass Spinoza den Körper von einer Durchdringung der Vernunft keinesfalls ausschließt. Vielmehr ist es so, dass die Wirkmächtigkeit des Körpers und die Erkenntnisfähigkeit des Geistes nur zwei Ausdrucksweisen der einen Vernunft sind, ebenso wie Geist und Körper selbst nur ein und dasselbe Ding sind, „bald unter dem Attribut Denken, bald unter dem Attribut Ausdehnung begriffen“.⁹⁰ Das ist auch der Grund dafür, dass Deleuze schreiben kann, in der *Ethik* fände eine Aufwertung des Unbewussten in Bezug auf das Denken statt.⁹¹

Dem Geist kommt nur während der Dauer des Körpers ebenfalls Dauer zu, so heißt es bei Spinoza: „Dem Geist sprechen wir eine von Zeitlichkeit her definierbare Dauer aber nur insofern zu, als er die wirkliche Existenz des Körpers ausdrückt, die durch Dauer erklärt wird“.⁹² Es muss hier auf den Vorrang des Denkens im Vergleich zur Ausdehnung vorverwiesen werden, der im folgenden Kapitel thematisiert wird. Dieser Vorrang besteht nicht hinsichtlich der Gleichheit der Attribute, sondern hinsichtlich der Gleichheit der Vermögen Gottes. Um einen vermeintlichen Widerspruch mit dem – von Deleuze so betitelten – ontologischen Parallelismus (Gleichheit der Attribute) auszuräumen, sei darauf hingewiesen, dass Spinozas Definition des Geistes aus dem Zweiten Teil der *Ethik* bereits einschließt, wie das ewige Wesen des Geistes zum intensiven Teil des Körpers stehen muss: Lehrsatz 13 lautet: „Das Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper, d.h. ein bestimmter wirklich existierender Modus von Ausdehnung und nichts anderes.“⁹³ Deleuze gibt auf diese Problematik folgende, wie mir scheint recht zufriedenstellende Antwort: Ebenso wie hinsichtlich des Geistes zwischen extensiven und intensiven Teilen unterschieden werden muss, muss auch hinsichtlich des Körpers, der das Objekt des Geistes ist, zwischen diesen beiden Ebenen unterschieden werden. Dem Körper kommen in der zeitlichen Existenz extensive Teile zu, ihm korrespondieren jedoch zugleich intensive Teile, die seinen ewigen Vermögensgrad konstituieren. Was vom Körper nach dem Tod zurückbleibt, sind nicht seine extensiven

⁸⁹ „Allerdings, was der Körper kann, hat bislang noch niemand bestimmt; [...] denn bislang kennt niemand den Bau des Körpers so genau, daß er alle seine Funktionen erklären könnte“ (*Ethik* III, 2, Scholium, 229).

⁹⁰ *Ethik* III, 2, Scholium, 227.

⁹¹ Deleuze: *SPP*, 29.

⁹² *Ethik* V, 23, Demonstratio, 565 f.

⁹³ *Ethik* II, 13, 125.

Teile (extensive Quantität), sondern allein seine intensive Quantität als Vermögensgrad. Auch der Geist hat demzufolge in der zeitlichen Existenz extensive Teile, nämlich insofern er die Existenz des Körpers in der Dauer ausdrückt. Die extensiven Teile des Geistes drücken den Körper als zeitlich-extensiven Modus aus. Der Geist hat jedoch auch intensive Teile, insofern er das ewige Wesen des Körpers, also seinen ewigen Vermögensgrad zu existieren und tätig zu sein, ausdrückt. Weil die intensiven Teile des Körpers seine ewige Existenz in der Natur Gottes ausdrücken und daher nur sein aktives Affektionsvermögen betreffen, erweist sich die Idee dieses aktiven Affektionsvermögens als die eines rein aktiven Vermögens zu verstehen und zu erkennen.⁹⁴ Nur auf der Ebene existierender Modi haben Dinge auch ein passives Affektionsvermögen, können also etwas erleiden. Dazu Lehrsatz 34 des Fünften Teils: „Nur während der Dauer des Körpers ist der Geist Affekten unterworfen, die den Leidenschaften zuzurechnen sind.“⁹⁵ Es ist diese Ebene, die für die Frage nach der affektiven Vernunft von Interesse ist und der ich mich in diesem Kapitel anzunähern beginne. Die Idee des ewigen Vermögensgrades des Körpers ist das ewige Wesen des Geistes. Käme nur dem Geist ein ewiges Wesen zu, wäre dieses ewige Wesen die Idee von nichts, was tatsächlich einen Widerspruch darstellen müsste gemäß dem epistemologischen Parallelismus (wiederum ein Ausdruck von Deleuze), demzufolge jeder Idee ein Ding entsprechen muss. Insofern spricht Spinoza durchaus auch hinsichtlich des Körpers von einem ihm jederzeit korrespondierenden ewigen Wesen, und zwar verstanden als ewiger Vermögensgrad.⁹⁶ Don Garrett formuliert dies wie folgt:

Obwohl sie [die formale Essenz des menschlichen Körpers, S.J.] kein eigenständiger räumlicher Teil des menschlichen Körpers sein kann, etwa in der Weise wie es ein bestimmtes Organ ist – als ein unendlicher Modus ist sie ein omnipräsender Aspekt der Ausdehnung, unbegrenzt von räumlicher Größe, ist die formale Essenz des menschlichen Körpers dennoch Teil dessen, was zu einer bestimmten Zeit und zu einem bestimmten Ort präsent sein muss, damit der menschliche Körper dort existieren kann. Dieser Teil des menschlichen Körpers wird, ebengenau deswegen, weil er ein unendlicher Modus ist, notwendigerweise bestehen bleiben [...], nachdem der tatsächliche menschliche Körper und der tatsächliche menschliche Geist zerstört worden sind.⁹⁷

⁹⁴ Vgl. Deleuze: *SPA*, 277.

⁹⁵ *Ethik V*, 34, 579.

⁹⁶ Vgl. Deleuze: *SPA*, 277.

⁹⁷ Garrett: *Spinoza on the Essence of the Human Body*, 294; dt. Übersetzung S.J. [“[A]lthough it [the formal essence of the human body, S.J.] cannot be a spatially discrete part of the human body in the way that a particular organ is – as an infinite mode, it is an omnipresent aspect of extension, not limited in spatial extent – the formal essence of the human body is, nevertheless, *part of what must be present* at a particular time and place in order for the human body actually to exist there. This part of the human body, precisely

Nun fragt sich weiter, ob die ewigen Teile von Körper und Geist immer schon und vollkommen unabhängig von der psychophysischen Existenz bestehen oder die psychophysische Existenz in irgendeiner Weise doch darauf Einfluss nehmen kann. Wenn es in der *Ethik* heißt: „Wer einen Körper hat, der zu sehr vielem befähigt ist, hat einen Geist, dessen größter Teil ewig ist“,⁹⁸ stellt dies offenbar in Aussicht, dass eine Verbesserung der Tätigkeitsbilanz eines Körpers Einfluss nehmen kann auf die Gewichtung von endlichen und ewigen Anteilen seiner Idee. Das aber würde bedeuten, dass ein innerzeitliches Geschehen Auswirkungen auf die ewige Ordnung der Wesen haben kann, was einen klaren Widerspruch darstellt. Lehrsatz 23, wo die Ewigkeit des Geistes behauptet wird, und Lehrsatz 39, wo die Variabilität des ewigen Teils des Geistes angesprochen ist, müssen sich, wie auch Robert Schnepf vermerkt, auf unterschiedliche Dinge beziehen, damit ein solcher Widerspruch vermieden werden kann:

Die Behauptung der zeitlichen Variabilität der Ewigkeit kann sich nicht auf etwas beziehen, das schlichtweg ewig ist. Entsprechend kann Lehrsatz 39 nicht schlichtweg von demselben handeln wie Lehrsatz 23, sondern muss etwas zum Gegenstand haben, das zeitlich variabel ist (d.h. in gewissem Sinne nicht ewig).⁹⁹

Die von Spinoza intendierte Unterscheidung formuliert Schnepf wie folgt:

Auch wenn die Größe des – ewigen – objektiven Selbst invariant ist, so ist doch die Größe des Teils meines phänomenalen Selbst, den ich als mit dem korrespondierenden objektiven Selbst identisch *erkenne* und der deshalb mit ihm auch tatsächlich identisch *ist*, variabel – eben in dem Maß, in dem es mir gelingt, das objektive Selbst selbst phänomenal zu haben.¹⁰⁰

Es geht folglich nicht darum, Einfluss auf den ewigen Teil des Geistes nehmen zu wollen, sondern als endliches Wesen Einblick in den ewigen Teil des Selbst zu erlangen und somit die Gewichtung von endlichen und ewigen Anteilen im eigenen Bewusstsein zu verändern. Diese Einsicht lässt sich vergrößern; der ewige Teil des Geistes lässt sich nicht vergrößern, sondern ist invariant. Je mehr Raum die ewigen Anteile einnehmen, desto unbedeutender erscheint der Tod hinsichtlich dessen, was er vernichten kann. Sich selbst unter einem Aspekt von Ewigkeit zu betrachten, nimmt daher keinerlei Einfluss auf das ewige Wesen selbst, sondern verändert den eigenen Zustand in Zeit und Raum; es ermöglicht eine freudvollere, adäquatere Gestaltung des eigenen Daseins. Dies darum,

because it is an infinite mode, will necessarily remain [...] after the actually existing human body and its actually existing human mind are destroyed.”]

⁹⁸ *Ethik* V, 39, 585.

⁹⁹ Schnepf: *Wer oder was ist unsterblich*, 201.

¹⁰⁰ Schnepf: *Wer oder was ist unsterblich*, 202.

weil Menschen in der Existenz ständig Zustandsveränderungen unterworfen sind und daher normalerweise immer nur im Vergleich zu unterschiedlichen Zuständen mehr oder weniger glücklich genannt werden können,¹⁰¹ je nachdem ob die eigene Wirkmächtigkeit gefördert oder behindert wird. Erst durch die wachsende Einsicht in die ewige Vollkommenheit des eigenen Wesens (*acquiescentia*) kann dieses hohe Maß an Abhängigkeit von äußeren Um- und inneren Zuständen gesenkt werden. Die Erkenntnisbilanz wird positiv beeinflusst, je mehr ein Mensch vermag, sich, die Welt und Gott *sub specie aeternitatis* zu betrachten. Die Erkenntnisbilanz eines Menschen korrespondiert seiner Affizierbarkeit und folglich den Anteilen aktiver und passiver Affekte, die sein Gemüt erfüllen. Harris nennt die in der *Ethik* sogenannte Unsterblichkeit des Menschen eine „Vereinigung oder eine Selbst-Identifikation des Menschen mit Gott“,¹⁰² die dadurch ermöglicht wird, dass der Mensch adäquat erkennt und sich als Teil der unendlichen Natur versteht. Gelingt dies, verliert die Unterscheidung in Teil und Ganzes, mit der wir die Welt normalerweise erfassen, ihren Sinn. Eine Stelle aus der *Kurzen Abhandlung* liefert einen aufschlussreichen Hinweis zu dieser Verschmelzung von Endlichem und Unendlichem, die in der *scientia intuitiva* stattfindet. Dort schreibt Spinoza, „daß Teil und Ganzes keine wahren oder tatsächlichen Entitäten sind, sondern bloße Gedankendinge, und demzufolge gibt es in der Natur weder Ganzes noch Teile.“¹⁰³ Erst die Dritte Erkenntnisart ermöglicht es, diese Perspektive einzunehmen. Mit dieser Sicht büßt das Einzelding nichts an Bedeutung ein, es wird dadurch nicht marginalisiert, sondern erfährt vielmehr eine bedingungslose Bestätigung seiner selbst, indem es sich als notwendig, vollkommen und einzigartig begreift.

Der ewige Teil des Geistes kann nicht verstanden werden als ein mit der persönlichen Individualität des Menschen vergleichbarer. Dazu bemerkt Curley:

Spinoza vertritt keine Doktrin persönlicher Unsterblichkeit. Was nach der Zerstörung des Körpers ‚übrig bleibt‘ ist keine Person. Für Spinoza existieren Vorstellungskraft und Erinnerungsvermögen nur solange der Körper existiert [...], und er erachtet den Fortbestand der Erinnerung als essentiell für den Fortbestand der Person.¹⁰⁴

¹⁰¹ Vgl. *Ethik* V, 39, Scholium, 587.

¹⁰² Errol E. Harris: *Spinoza's Theory of Human Immortality*, in: Maurice Mandelbaum und Eugene Freeman (Hg.): *Spinoza. Essays in Interpretation*. LaSalle, Illinois: Open Court 1975, 245–262, 257, dt. Übersetzung S.J. [“union or self-identification of man with God“].

¹⁰³ *KA*, 28.

¹⁰⁴ Curley: *Behind the Geometrical Method*, 86, dt. Übersetzung S.J. [“Spinoza does not have a doctrine of personal immortality. What ‚remains‘ after the destruction of the body is not a person. For Spinoza says that

Wenn die Vorstellungskraft und das Erinnerungsvermögen an die einer bestimmten Dauer unterstehende leibliche Existenz des Modus gebunden sind und diese tatsächlich dasjenige ausmachen, woran die Dieselbigkeit der Person, wie etwa Locke sie versteht,¹⁰⁵ gebunden ist, fragt sich, was nach dem Tod einer Person bestehen bleiben und inwiefern dieser überdauernde Teil für die endliche Person von Bedeutung sein kann. Wenn es so ist, dass „die Fähigkeiten, welche die Seele als Idee eines existierenden Körpers besitzt, tatsächlich extensive Teile [sind], die der Seele nicht mehr angehören, sobald der Körper selbst zu existieren aufhört“,¹⁰⁶ fragt sich, welche Fähigkeiten noch übrigbleiben, wenn ihr all dies mit Ende ihrer Dauer abgezogen wird. Diese Fähigkeiten sind Einbildungskraft, Gedächtnis und Leidenschaften, also all jenes, was wir mit dem Personsein eines Menschen unauflöslich verbinden.¹⁰⁷ Es wird sich zeigen, dass diese Frage in eine falsche Richtung zielt, weil es Spinoza mit seiner Ewigkeitslehre nicht daran gelegen ist, Spekulationen über eine wie auch immer geartete jenseitige Existenz als modales ewiges Wesen zu evozieren, sondern die gelebte Existenz als die einzige Art der Existenz kenntlich werden zu lassen, die für den einzelnen Menschen von Bedeutung sein kann. Die Perspektive auf die bei Spinoza vorfindliche Ewigkeit bietet wenig Trost im Sinne einer traditionellen religiösen Heilslehre, weil sie die Endlichkeit letztlich nicht aufzuheben vermag. Die Person verstirbt und ihre dauernde Existenz kommt damit zu einem abschließenden Ende in der Zeit. Es bleibt keine Hoffnung auf jenseitige Erfüllung diesseitiger Wünsche. Die gelebte Existenz wirkt sich nicht ‚nach der Existenz‘ in

the capacity for imagination and memory exists only so long as the body exists [...], and he regards continuity of memory as essential to the continuity of the person.”]

¹⁰⁵ Vgl. John Locke: *Versuch über den menschlichen Verstand*, in 2 Bde., übers. v. Carl Winckler, Bd. 1. Leipzig: Meiner 1913, Buch II, Kap. 27, § 9, 403: „[U]m festzustellen, worin die persönliche Identität besteht, [müssen wir], zunächst untersuchen, was ‚Person‘ bedeutet. Meines Erachtens bezeichnet dieses Wort ein denkendes, intelligentes Wesen, das Vernunft und Überlegung besitzt und sich als sich selbst erfassen kann, d.h. als dasselbe Ding, das zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten denkt. Es tut dies lediglich vermöge des Bewußtseins, das vom Denken untrennbar und diesem, wie mir scheint, wesentlich ist, indem unmöglich jemand wahrnehmen kann, ohne *wahrzunehmen*, daß er es tut. Wenn wir etwas sehen, hören, riechen, schmecken, fühlen, erwägen oder wollen, so wissen wir, daß wir das tun. Das gilt jederzeit hinsichtlich unserer gegenwärtigen Empfindungen und Wahrnehmungen, und jeder wird dadurch für sich selbst zu dem, was er sein eigenes Ich nennt, wobei es in diesem Fall nicht darauf ankommt, ob das gleiche Selbst in derselben oder in verschiedenen Substanzen weiterbesteht. Denn, weil das Bewußtsein immer das Denken begleitet und jeden zu dem macht, was er sein Ich nennt, und wodurch er sich von allen anderen denkenden Wesen unterscheidet, so besteht hierin allein die Identität der Person, d.h. das Sichselbstbleiben eines vernünftigen Wesens. Soweit rückwärts nun, als sich dieses Bewußtsein auf vergangene Taten oder Gedanken zurückerstrecken kann, ebensoweit reicht die Identität einer Person; sie ist jetzt das gleiche Ich wie damals, und jene Handlung wurde von demselben Ich ausgeführt, das jetzt über die nachdenkt.“; *Ethik* V, 21, 565: „Etwas vorstellen und sich vergangener Dinge erinnern, das kann der Geist nur während der Dauer des Körpers.“

¹⁰⁶ Deleuze: *SPA*, 178.

¹⁰⁷ Vgl. dazu *Ethik* V, 21, 565; 34, 579 und 40, Corollarium, 589.

irgendeiner Weise auf uns aus, denn wir existieren dann nicht mehr in einer Art und Weise, in der sich noch etwas auf uns auswirken könnte. Modale Wesen können nichts erleiden, sie erschöpfen sich vollkommen in aktiven Affektionen und gehören der einheitlichen Gesamtheit in Übereinstimmung miteinander existierender modaler Wesen an. Als Intensitätsgrade der Attribute existieren sie notwendig, doch diese *nur entweder logisch oder eben praktisch-existenziell, in diesseitiger Erfüllung fassbare Art der Existenz* dürfte wenig bis gar nichts mit einer gelebten, pathischen Existenz¹⁰⁸ zu tun haben, an die wir denken, wenn wir uns Chancen auf eine Überwindung der eigenen Endlichkeit ausrechnen. Allison bezeichnet die ewige Existenz des Wesens sehr treffend als eine ewige Wahrheit, die nicht verwechselt werden darf mit der innerzeitlichen Existenz der Dinge.¹⁰⁹ Spekulationen über den Zustand der Seele als ewiges modales Wesen verfehlen Spinozas Absicht, eine transzendente Sphäre der Jenseitigkeit abzuschaffen, um die Relevanz des Seins auf absolute Weise ins Diesseits zu verlegen. Harris fasst die Relevanz der Ewigkeitslehre für die menschliche Existenz als die Ermöglichung einer neuen Bewusstseinssebene:

Es ist ein Bewusstsein, das von jedem Individuum, das adäquate Erkenntnis erreicht, genossen wird. Es transformiert und perfektioniert seine Persönlichkeit, indem es dazu führt, ihre äußerste Möglichkeit zu realisieren. Weit davon entfernt im grenzenlosen Ozean der Substanz verloren zu gehen oder von ihm verschlungen zu werden, komplettiert sich die individuelle Persönlichkeit, innerlich harmonisch und vollkommen selbstbestimmt. Die Begrenzungen des körperlichen Lebens werden klar in ihren Relationen zum Rest der Natur erkannt – nichts ist verschwommen oder verwischt – aber diese Begrenzungen sind keine Einschränkung für die Selbst-Erkentnis des Geistes als eines notwendigen und eng vertrauten Pulses in der Gesamtheit des Lebens des Universums. Zeitliche Vergänglichkeit wird nicht als ein unüberwindliches Hindernis oder eine unausweichliche Abgrenzung erlebt.¹¹⁰

¹⁰⁸ Viktor von Weizsäcker verwendet diesen Begriff im Unterschied zur ontischen Existenz des Menschen, um dasjenige zu bezeichnen, was dem Werden unterliegt (vgl. Viktor von Weizsäcker: *Pathosophie*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. v. Peter Achilles, Dieter Janz u.a., Bd. 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, „Erster Teil. Ontisches und Pathisches“, 11–97.) Ich übernehme diesen Begriff hier, weil er meiner Meinung nach gut zu veranschaulichen vermag, was Spinoza unter einer Existenz endlicher Modi versteht, deren Besonderheit in einer permanenten Exponiertheit der eigenen Affizierbarkeit begründet liegt. In der endlichen Existenz wird der Seinscharakter des Menschen beständig von einem pathischen Erleben und Werden überlagert. Jede Wahrnehmung, jede daraus generierte Idee, oder noch allgemeiner formuliert: jedes Zusammenprallen mit anderen Modi, verändert den eigenen Zustand und bestimmt die Macht zu affizieren und affiziert zu werden.

¹⁰⁹ Vgl. Henry E. Allison: *Benedict de Spinoza*. Boston: Twayne Publishers 1975, 155.

¹¹⁰ Harris: *Spinoza's Theory of Human Immortality*, 260; dt. Übersetzung S.J. [“It is an awareness enjoyed by each and every individual who attains to adequate knowledge, and it transforms and perfects his personality by developing it to its fullest moral capacity. So far from being lost or swallowed up in the boundless ocean of Substance, the individual personality becomes whole, internally harmonious and perfectly self-determined. The limitations of bodily life are clearly understood in their relation to the rest of

Die Gebundenheit an eine endliche Dauer wird im Bewusstsein der Dritten Art nicht als Mangel oder Begrenzung erlebt.¹¹¹ Vielmehr vervollkommnet die Dritte Erkenntnisart die Selbsterkenntnis mit der höchsten Form von Selbstzufriedenheit.¹¹²

Die Ebene der modalen Wesen ist nicht außerhalb der Natur angesiedelt, sondern ergibt sich logisch direkt aus dem Wesen der Substanz als einer notwendigerweise unendlich vieles hervorbringenden. Das Personenhafte macht nur eine Seite des lebenden Modus aus. Das, was an ihm Leben ist, lässt sich nicht fassen in Begrifflichkeiten wie Bewusstsein, Erinnerung und persönlicher Identität, sondern übersteigt diese Ordnungsebenen in Richtung einer unpersönlichen Individuation:

Ein Leben hat recht andere Eigenschaften als die, die Locke mit dem Selbst in Verbindung brachte – Bewusstsein, Erinnerung und persönliche Identität. Es entfaltet sich einer anderen Logik folgend: eher einer Logik der unpersönlichen Individuation als einer persönlichen Individuation, eher einer Logik der Singularitäten als der Partikularitäten.¹¹³

Die Einzigartigkeit des Modus erschöpft sich nicht in seinen wandelbaren, kontingenten Eigenschaften. Das historische Wesen ist durchdrungen von einer überzeitlichen Singularität, die es unter einem Aspekt von Ewigkeit unabhängig von allen sterblichen Anteilen der Person als ein immanentes Leben kenntlich werden lässt. Dieses Verständnis eines immanenten Lebens macht die absolute Bedeutung der singulären Existenz eines Modus aus.

Kerstin Andermann zufolge handelt es sich bei Deleuzes Begriff der Singularität um

eine Radikalisierung von Individualität [...], denn das Individuelle des Individuums ist längst nicht singulär genug, es ist vielmehr immer schon das, was sich über die Rekognition und den Gemeinssinn konstituiert und in dieser Weise repräsentiert. Zur

Nature – nothing is blurred or obliterated – but these limitations are no restriction to the mind's self-awareness as a necessary and intimate pulse in the total life of the universe. Temporal transience is not felt as an irremediable handicap or an inescapable confine.”]

¹¹¹ An dieser Stelle sei auf Heideggers Nietzsche Interpretation verwiesen, in der dieser Nietzsches Wort von einer „Erlösung der Rache“ im *Zarathustra* dahingehend auslegt, dass der Widerwille gegen das Vergehen in der Zeit, der sich in der Rache ausdrückt, durch eine solche Erlösung nicht das Wollen selbst aus dem Willen herauslöst, sondern ein Ja zur Zeit ermöglicht und damit auch zum Vergehen in ihr: „Die Erlösung von der Rache ist der Übergang vom Widerwillen gegen die Zeit zum Willen, der das Seiende in der ewigen Wiederkehr des Gleichen vorstellt, indem der Wille zum Fürsprecher des Kreises wird.“ (Martin Heidegger: *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, in: ders.: *Vorträge und Aufsätze*. Gesamtausgabe Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000, 99–124, 116.)

¹¹² Vgl. *Ethik* IV, 52, 467; *Ethik* III, Definitio 25, 353.

¹¹³ John Rajchman: *Introduction*, in: Gilles Deleuze: *Pure Immanence. Essays in A Life*, übers. v. Anne Boyman. New York: Zone Books 2002, 8; dt. Übersetzung S.J. [“A life has quite different features than those Locke associated with the self – consciousness, memory, and personal identity. It unfolds according to another logic: a logic of impersonal individuation rather than personal individualization, of singularities rather than particularities.”]

weiteren Darstellung dieser Dimensionen der Individuation durch Intensitäten bzw. Affekte empfiehlt sich der Gebrauch grammatischer Formen des Impersonalen und der Ereignishaftigkeit, durch die Modalitäten und Konditionen diesseits der Personenperspektiven in den Vordergrund rücken. Die singuläre und präindividuelle Dimension des sinnlichen und affektiven Erfahrungslebens betont Deleuze dementsprechend mit der Rede von *einem* Leben – einem Leben, das sich in der Immanenz findet und dessen Affektfähigkeit die Grundlage von singulärer Individuation ist.¹¹⁴

Unabhängig von den historisch gewordenen Anteilen seiner Existenz ist jeder Modus als direkter Ausdruck Gottes durchdrungen von einem immanenten Sein, das seinen genuinen Wert ausmacht.¹¹⁵ Indem die intuitive Erkenntnis Einblick in dieses ewige Wesen gewährt, erkennt sich der Mensch als direkter Ausdruck Gottes in seiner ewigen Vollkommenheit. Während Freude in einem Übergang zu einer größeren Vollkommenheit besteht, ist Glückseligkeit die Einsicht, mit Vollkommenheit immer schon versehen zu sein.¹¹⁶ Spinozas Theorie der Ewigkeit modalen Wesen begründet also die Möglichkeit, als sterbliches Wesen einen Zustand der Glückseligkeit zu erreichen. Auf die Erkenntnisarten werde ich im zweiten Teil der Arbeit ausführlich zu sprechen kommen. Wichtig ist es, an dieser Stelle bereits diesen ersten Vorgriff zu leisten auf die Korrelation von Erkenntnis und freudigen Affekten.

Im Fünften Teil weist Spinoza auf die Widersprüchlichkeit der natürlichen Disposition des Menschen hin, indem er hervorhebt, dass es Menschen näherläge, sich von Jenseitigkeitsvorstellungen von Lohn oder Strafe zu moralischem Verhalten motivieren zu lassen, als der eigenen Einsicht in die Richtigkeit und Vorteilhaftigkeit eines solchen

¹¹⁴ Kerstin Andermann: *Substanz, Körper und Affekte. Immanente Individuation bei Spinoza und Deleuze*, in: Thomas Kisser und Katrin Wille (Hg.): *Spinozismus als Modell? Lektüren zu Deleuze und Spinoza*. München 2015, online unter:

https://www.academia.edu/7855132/Substanz_K%C3%B6rper_und_Affekte._Immanente_Individuation_bei_Spinoza_und_Deleuze [letzter Zugriff 16.5.2017], 1–33, 21, Fn. 86.

¹¹⁵ Deleuze verweist auf Charles Dickens Erzählung *Our mutual Friend*, um zu veranschaulichen, was er unter der singulären, indefiniten Essenz eines Lebens versteht. In dieser Erzählung schwebt ein im Leben unbeliebter und gefürchteter Mann zwischen Leben und Tod. Während es darum geht, ihn zu pflegen und zu versuchen sein Leben zu retten, geht eine merkwürdige Wandlung in denjenigen vor, die ihn gemeinhin verachteten. Mit einem Mal sind sie von Ehrfurcht und Liebe für ihn erfüllt. Sobald er sich jedoch erholt und ins Leben zurückkehrt, verschwinden diese warmen Empfindungen und auch er nimmt erneut sein altes gemeines Wesen an. Deleuze interpretiert diese Sequenz folgendermaßen: „Das Leben des Individuums ist einem unpersönlichen und dennoch singulären Leben gewichen, das ein reines Ereignis hervortreten lässt, ein Ereignis frei von den Zufällen des inneren und äußeren Lebens, d.h. von der Subjektivität und Objektivität dessen, was geschieht. Ein *Homo tantum*, an dem jedermann Anteil nimmt und der eine Art Glückseligkeit erlangt. Es ist das eine Diesheit, die keiner Individuation mehr, sondern einer Singularisierung entspricht: ein Leben reiner Immanenz, neutral, jenseits von Gut und Böse, da es einzig durch das Subjekt, das es inmitten der Dinge verkörperte, gut oder böse wurde.“ (Gilles Deleuze: *Die Immanenz: ein Leben...*, in: Friedrich Balke und Joseph Vogl (Hg.): *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*. München: Wilhelm Fink 1996, übers. v. Joseph Vogl, 29–33, 31).

¹¹⁶ Vgl. *Ethik* V, 33, Scholium, 577.

Verhaltens zu folgen. Da diese Stelle Spinozas Absicht zu einer kompromisslosen Hinwendung zum Hier und Jetzt besonders gut verdeutlicht, soll sie in ganzer Länge zitiert werden:

Moralität also und Religion und überhaupt alles, was zur Charakterstärke gehört, halten sie für Bürden, die sie hoffen nach dem Tode abzulegen, zugleich in der Hoffnung, dann einen Lohn für ihren Dienst, als den sie Moralität und Religion verstehen, zu empfangen. Aber nicht diese Hoffnung allein ist es, sondern auch und hauptsächlich die Furcht, nach dem Tode schrecklich bestraft zu werden, die sie dazu bringt, nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes zu leben [...]. Würden Menschen diese Hoffnung und Furcht nicht haben, sondern stattdessen glauben, daß der Geist mit dem Körper zugrunde geht und daß den Nichtswürdigen, mögen sie sich auch unter den Bürden der Moralität verausgabt haben, kein künftiges Leben bevorsteht, dann wären sie wieder bei ihrer natürlichen Disposition und zögen es vor, alles nach ihrer sinnlichen Lust zu regeln und mehr blindem Geschick als sich selbst zu gehorchen. Das kommt mir nicht weniger widersinnig vor, als wenn jemand, weil er nicht glaubt, mit guter Kost seinen Körper auf Ewigkeit ernähren zu können, sich lieber mit Giften und anderem tödlichen Zeug vollstopfen wollte, oder weil er sieht, daß der Geist nicht ewig oder unsterblich ist, es vorzieht, geistlos zu sein und vernunftlos zu leben: Ansichten, die so widersinnig sind, daß sie kaum der Erwähnung wert sind.¹¹⁷

Woraus kann der Mensch die Motivation schöpfen, sich selbst ‚verbessern‘ zu wollen, wenn ihm keine jenseitige Belohnung winkt und er auch keine göttliche Bestrafung mehr zu fürchten hat? Aus einem fehlenden Jenseits abzuleiten, dass das diesseitige Leben wertlos und unser Umgang mit uns selbst und anderen daher unwesentlich sei, ist für Spinoza zutiefst unvernünftig. Es läge ein Irrtum vor, wenn Menschen meinten, durch tugendhaftes Verhalten – oder was sie dafür halten – „glückswürdig“ zu werden. Spinoza würde Kant entschieden widersprechen, wenn es bei diesem heißt: „Glückseligkeit allein ist für unsere Vernunft bei weitem nicht das vollständige Gut. Sie billigt solche nicht (so sehr als auch Neigung dieselbe wünschen mag), sofern sie nicht mit der Würdigkeit, glücklich zu sein, d.i. dem sittlichen Wohlverhalten, vereinigt ist.“¹¹⁸ Niemand kann dem Glück je ‚unwürdig‘ sein, vielmehr ist die *Glücksfähigkeit* aller Kreaturen eine natürliche Konsequenz der spinozanischen Theorie vom *conatus*. Diese deontologische Rechnung einer durch die Pflicht getriebenen Vernunft, die als innerer Richter auftritt, geht bei Spinoza nicht auf, mehr noch: sie wird als solche ganz und gar abgeschafft.¹¹⁹ Glückseligkeit ist nicht Lohn der Tugend, sondern ihre natürliche Begleiterscheinung und

¹¹⁷ *Ethik* V, 41, Scholium, 593.

¹¹⁸ Kant, *KrV* A 813 / B 841.

¹¹⁹ Vgl. „Spinoza hält der ‚Pflicht‘ die ‚Liebe‘ bzw. das ‚Begehren‘ entgegen.“ (Stephan Günzel: *Vernünftige Körper? – Körper ohne Organe!*, in: Renate Reschke (Hg.): *Nietzscheforschung*, Bd. 5-6, Heft LG (Dez. 1998), 105–121, 118).

Tugend selbst ist nichts anderes als sich über den *conatus* ausdrückende Vernunft. Wir haben kein Konto im Jenseits, das unser Verhalten im Diesseits motivieren könnte. Dieses Konto wird ersetzt durch natürliche Wechselbezüge, die sich einstellen, wenn Menschen nach Leitung der Vernunft leben. Eine über die natürliche Existenz hinausweisende Glückswürdigkeit würde eine Trennung von tugendhaftem Handeln und freudigen Affekten voraussetzen, die es für Spinozas vernünftigen Menschen nicht geben kann, denn Tugend und Glückseligkeit sind identisch: „Unter Tugend und Macht verstehe ich dasselbe; d.h. (nach Lehrsatz 7 des 3. Teils): Tugend, bezogen auf den Menschen, ist genau des Menschen Essenz oder Natur, insofern es in seiner Gewalt steht, etwas zuwege zu bringen, das durch die Gesetze seiner Natur allein eingesehen werden kann.“¹²⁰ Je tugendhafter ein Mensch handelt, desto ‚mächtiger‘ wird er und ein Zuwachs von Wirkmächtigkeit ist immer begleitet von dem Affekt der Freude. Es kann daher kein tugendhaftes Handeln geben, das nicht von Freude begleitet wäre. Der wahrhaft glückliche Mensch handelt immer schon tugendhaft und der tugendhafte Mensch muss seine Neigung nicht unterdrücken. Es ist vielmehr so, dass er seine „sinnlichen Lüste hemmen“ kann, „weil wir an ihr [der Tugend] eine innere Freude haben.“¹²¹ Die sinnlichen Lüste müssen aber überhaupt nur in dem Maße gehemmt werden, in dem sie unvernünftig und damit zugleich schädlich sind. Für Spinoza ist die Freude nicht die Belohnung tugendhaften Handelns im Sinne eines klassischen Eudämonismus, sondern durch seine neuartige Definition von Tugend, die tugendhaftes Handeln mit der individuellen Wirkmächtigkeit eines Menschen gleichsetzt, ihre Begleiterscheinung. Je mehr es gelingt die eigene Wirkmächtigkeit auszudrücken, desto mehr Freude wird freigesetzt. Somit ist in Spinozas eudämonistischen Ansatz Glück nicht das Ziel, sondern der Weg eines tugendhaften Daseins. Daher trifft Kants Kritik am Eudämonismus Spinozas eigenwillige Ausprägung davon auch nicht: Kants Argument gegen den Eudämonisten kritisiert die sich durch tugendhaftes Handeln einstellende Freude als Belohnung und Motivation für eben solches als Widersinn:

Er [der Eudämonist, S.J.] kann nämlich nur hoffen glücklich (oder innerlich selig) zu sein, wenn er sich seiner Pflichtbeobachtung bewußt ist: er kann aber zur Beobachtung seiner Pflicht nur bewogen werden, wenn er voraussieht, daß er sich dadurch glücklich machen werde.¹²²

¹²⁰ *Ethik* IV, Def. 8.

¹²¹ *Ethik* V, 42, 593.

¹²² Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten*, AA VI 377.

Kant führt den Punkt ins Treffen, dass der Perspektive einer Belohnung ursächlich ein Verständnis des gebotenen Handelns vorauszugehen hat, um ein gewünschtes Resultat (die Belohnung) überhaupt verfolgen zu können. Kant, der dafür argumentiert, dass jeder Mensch das Sittengesetz immer schon in sich vorfände, und diese Sphäre reiner praktischer Vernunft allem sinnlich Empirischen übergeordnet sei, kann in der Willensbildung, die aus reiner Pflicht zu erfolgen hat, keine Vermengung pathologischer und rationaler Impulse dulden. In diesem Punkt besteht eine grundlegende Differenz zwischen beiden Philosophen: Während Kant den Menschen als Bürger zweier Welten (*homo phaenomenon* und *homo noumenon*) ansieht, besteht eine solche Trennung des menschlichen Wesens bei Spinoza nicht. Das Geistige ist dem Körperlichen nicht übergeordnet und die Neigung widerstreitet der Vernunft nicht, kann ihr gar nicht widerstreiten, denn sie ist Ausdruck des *conatus*, dem die individuelle Vernunft eines Menschen zugrunde liegt. Zutreffend auch für Spinoza ist an Kants Einwand allerdings, dass der Mensch tatsächlich das gebotene Handeln nur befolgen kann, wenn er seine Rechtmäßigkeit zuvor erkannt hat. Diese Art der Erkenntnis ist bei Spinoza jedoch vom Pflichtbegriff entkoppelt und beruht ausschließlich auf über Erfahrung und adäquate Erkenntnis kontinuierlich erschlossener Einsicht in die natürlichen Wechselwirkungen in der Welt. Die einzige ethische Frage, die sich bei Spinoza durch seine Gleichsetzung von Tugend und Vermögen stellt, ist – im Gegensatz zum kantischen „Was soll ich tun?“ – jene nach dem Vermögen eines Dinges. Wenn man so will also ein „Was kann ich tun?“, das im Kontext einer Sozialethik zu einem „Was können wir tun?“ wird. Glückseligkeitsstreben ist bei Spinoza nicht nur der Beweggrund vernünftigen Handelns, sondern Glückseligkeit ist – wenn man bei Spinoza überhaupt von Geboten reden kann – zugleich das höchste Gebot der Vernunft. Die Vernunft gebietet nichts unabhängig vom „Pathologischen“, sondern durchwirkt alle Dimensionen des Seins. Allem, was ist, korrespondiert eine Idee im unendlichen Verstand Gottes; die einzige „Un“-Vernunft, die Spinoza kennt, besteht in einem Mangel von Einsicht, und wie alle Verneinung ist an ihr nichts Positives an sich. Die Vernunft ist nicht wie bei Kant in einer überempirischen Sphäre anzusiedeln, in der eine übergeordnete Kausalität verortet werden könnte. Für Spinozas Ethik ist das Schlüsselement die innere Freude, die als Antriebskraft fungiert, vernünftig und damit tugendhaft zu handeln. Somit ist ein „guter Wille“ keinesfalls frei zu halten von sinnlichen Bezügen, sondern tief in sie verschlungen. Die Neigung des Menschen, nach dem eigenen Vorteil zu handeln, wird von der Vernunft in keiner Weise beeinträchtigt, sondern ist

selbst höchster Ausdruck der Vernunft.¹²³ Spinozas Vernunft steht im Einklang mit der Affektivität des Menschen. Was vernünftig ist, kann bis zu einem gewissen Grad ebenso *erfühlt* wie rational erschlossen werden.

„How are we to reconcile the finite with the infinite?“¹²⁴

Zusammenhang von Unendlichem und Endlichem

In diesem Kapitel, wende ich mich der Frage zu, wie der Übergang vom Unendlichen zum Endlichen stattfindet. Erst auf der Ebene endlicher Modi lässt sich von einem affektiven Vermögen der Vernunft sprechen. Dieses Kapitel dient als Überleitung zur Ebene endlicher Modi. Im Vordergrund steht die Frage nach dem Zustandekommen des individuellen Vermögensgrades, der einem endlichen Modus als intensive Quantität korrespondiert. Von diesem Vermögensgrad hängt die für jeden Modus in der Dauer realisierbare Freud- und Vernunftfähigkeit ab. Ich halte mich bei der Beantwortung der Frage, wie der Übergang vom ewigen Wesen zum endlichen Modus stattfindet, eng an Deleuzes Interpretation. In den Kapiteln 12 bis 14 von *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* geht Deleuze auf diese Problemstellung der *Ethik* ausführlich ein.

Aus der Definition der Substanz als unendlich und vollkommen drängt sich die Frage auf, wie aus der Substanz endliches und unvollkommenes folgen kann. Spinoza behandelt die Frage nach der Teilbarkeit der Substanz in den Lehrsätzen 12 und 13 des Ersten Teils. Hier schließt er die Teilbarkeit der Substanz aus. Unmittelbar im Anschluss, in Lehrsatz 14, folgt Spinozas Beweis einer einzigen Substanz: „Außer Gott kann es keine Substanz geben und keine begriffen werden.“¹²⁵ Im zweiten Folgesatz zu Lehrsatz 14 verfolgt er die Frage nach der Teilbarkeit weiter, indem er das Problem der einzelnen ausgedehnten und

¹²³ *Ethik* IV, 35, Corollarium II, 433 f.: „Wenn jeder Mensch im höchsten Maße seinen eigenen Vorteil sucht, dann sind sich Menschen im höchsten Maße wechselseitig nützlich. Denn je mehr ein jeder seinen eigenen Vorteil sucht und sich selbst zu erhalten strebt, umso mehr ist er mit Tugend ausgestattet [...] oder, was [...] dasselbe ist, mit umso größerer Macht ist er ausgestattet, nach den Gesetzen seiner eigenen Natur zu handeln, d.h. [...] nach der Leitung der Vernunft zu leben.“

¹²⁴ Harris, *Spinoza's Theory of Human Immortality*, 252.

¹²⁵ *Ethik* I, 14, 31.

denkenden Dinge auf die Ebene der Attribute und Affektionen der Attribute Gottes (Modi), verschiebt'.¹²⁶ Da die Substanz selbst unteilbar ist, muss die Individuation einzelner Dinge und Ideen auf einer anderen Ausdrucksebene der Substanz stattfinden. Wie bereits angesprochen wurde, identifiziert Deleuze zwei unendliche Quantitäten in der *Ethik*: eine intensive und eine extensive Quantität. Die Annahme einer unendlichen Größe sei keineswegs widersinnig, wenn man nicht aus ihr folgere, dass sie erstens meßbar und zweitens aus endlichen Teilen zusammengesetzt sei, schreibt Spinoza im Scholium zu Lehrsatz 15 des Ersten Teils.¹²⁷ Als ewige, unendliche Qualitäten der Substanz sind die Attribute unteilbar. Jedes Attribut ist aber von zwei selbst unendlichen Quantitäten affiziert, die beide unter bestimmten, voneinander unterschiedenen Bedingungen teilbar sind: „eine intensive Quantität, die sich in intensive Teile oder in Grade teilt; eine extensive Quantität, die sich in extensive Teile teilt.“¹²⁸ Diese Teilbarkeit ist nicht real, sondern modal, denn die reale Unterscheidung wird von Spinoza eingeschränkt auf die Substanz, die sich real (nicht numerisch wie noch bei Descartes)¹²⁹ in unendlich viele Attribute teilt.¹³⁰ Spinoza unterscheidet zwei Arten der Auffassung von Quantitäten: „einmal abstrakt, also oberflächlich, wie wir sie [NS: gewöhnlich, Anm. v. Übers.] vorstellen, zum anderen als Substanz, was von dem Verstand allein [NS: ohne Hilfe der Vorstellungskraft, Anm. v. Übers.] geleistet wird.“¹³¹ Eine Quantität wird in der ersten Auffassungsart als „endlich, teilbar und aus Teilen zusammengesetzt erfahren“, während sie in der zweiten als „unendlich, einzig und unteilbar erfahren“ wird. „Das wird allen“, fährt Spinoza fort

die gelernt haben, zwischen Vorstellungskraft und Verstand zu unterscheiden, hinreichend klar sein, besonders wenn noch berücksichtigt wird, daß die Materie überall

¹²⁶ „Folgesatz 1: Hieraus folgt ganz klar, 1. daß Gott einzig ist, d.h. (nach Definition 6), daß es in der Natur nur eine Substanz gibt und daß diese unbedingt unendlich ist [...]. Folgesatz 2: Es folgt 2., daß ein ausgedehntes Ding und ein denkendes Ding entweder Attribute Gottes sind oder (nach Axiom 1) Affektionen der Attribute Gottes).“ (*Ethik* I, 14, Corollarium 1+2, 31)

¹²⁷ *Ethik* I, 15, Scholium, 37.

¹²⁸ Deleuze: *SPA*, 170.

¹²⁹ In den Lehrsätzen 1 bis 8 des Ersten Teils argumentiert Spinoza dafür, dass eine numerische Unterscheidung niemals real sein kann und im Anschluss daran dann in den Lehrsätzen 9–11 dafür, dass die reale Unterscheidung niemals numerisch sein kann (vgl. Deleuze: *SPA*, Kap. 1 „Die numerische und die reale Unterscheidung“, 29–38). „Während traditionelle Interpretationen Spinozas Substanz mit der Zahl eins oder mit Unendlichkeit identifizieren, insistiert Deleuze darauf, dass die Substanz von Reich der Zahlen komplett abgetrennt ist.“ (Hardt: *Gilles Deleuze*, 60), dt. Übersetzung S.J. [“[W]hile traditional interpretations have generally identified Spinoza’s substance with the number one or with infinity; Deleuze insists that substance is completely removed from the realm of number.”].

¹³⁰ „Die Substanz und die Attribute unterscheiden sich, jedoch nur, weil jedes Attribut ein bestimmtes Wesen ausdrückt. Das Attribut und das Wesen unterscheiden sich, jedoch nur, weil jedes Wesen als Wesen der Substanz und nicht des Attributs ausgedrückt ist.“ Deleuze, *SPA*, 29;

¹³¹ *Ethik* I, 15, Scholium, 39.

dieselbe ist und Teile sich in ihr nur insofern unterscheiden lassen, als wir die Materie als in verschiedener Weise affiziert begreifen, worin ihre Teile nur modal, nicht aber real unterschieden sind.¹³²

Die an dieser Stelle angesprochene Unterscheidung zwischen modaler und realer Teilbarkeit eines Unendlichen ist wesentlich für die folgende Argumentation zur Teilbarkeit der Attribute. Die Attribute sind in der Substanz real unterschieden, innerlich aber sind sie nur modal unterschieden. Als Qualität ist jedes Attribut zunächst unteilbar, insofern es aber von zwei unendlichen Quantitäten affiziert vorgestellt wird, ist es seinerseits auf zwei Weisen modal teilbar. Es finden sich scheinbar zwei Arten von „Teilen“ in der *Ethik*: zum einen intensive Teile (modale Wesen), zum anderen diesen Wesen korrespondierende extensive Teile (existierende Modi). In den Attributen gibt es laut Spinoza aber eigentlich keine Teile,¹³³ die modalen Wesen können also nur unter Vorbehalt als „Teile“ der Attribute bezeichnet werden, sie sind vielmehr Vermögensgrade oder Intensitäten. Daher verwendet Spinoza, wie es in der mittelalterlichen Scholastik gängig war, *gradus* und *pars* als gleichbedeutende Begriffe und kann somit behaupten, jedes Ding „sei ein Teil von Gott, ein Grad von dessen *potentia* und verfüge als Modus dennoch über ein singuläres Wesen.“¹³⁴ Deleuze rekurriert in seiner Lesart der *Ethik* hier auf die scotische Theorie intensiver Quantitäten, um zu veranschaulichen wie Spinoza Unterscheidung in den Attributen denken kann:

Scotus zufolge finden sich auch auf einer völlig weißen Wand Differenzen und Singularitäten in einer graduellen Distinktion: das Weiß besitzt Grade, die unterschieden werden können, obwohl man deshalb das Weiß nicht verlassen muss.¹³⁵

Erst auf Ebene der existierenden Modi, d.h. auf Ebene der extensiven Quantität der Attribute, dort wo die Attribute durch die Modi ausgedrückt werden, gibt es extensive, also äußerliche Teile: die Attribute drücken sich in modalen Wesen aus, die Attribute sind ausgedrückt durch existierende Modi.

Spinoza versteht die ewigen Wesen als notwendige *physische* Realitäten. Sie sind keine Möglichkeiten und es fehlt ihnen vor ihrer Existenz nichts, was sie dazu bewegen könnte, in die Existenz überzugehen. Die Ebene der ewigen Wesen und die Ebene der

¹³² *Ethik* I, 15, Scholium, 39.

¹³³ „Aber, wirst du sagen, gibt es nicht Teile in der Ausdehnung vor allen Modi? Keineswegs, sage ich.“ KA I, Kap. 2, 19, Anm. 7, 28.

¹³⁴ Christoph Dittrich: *Weder Herr noch Knecht. Deleuzes Spinoza-Lektüren*. Wien/Berlin: Turia+Kant 2012, 77.

¹³⁵ Dittrich: *Weder Herr noch Knecht*, 76.

existierenden Modi sind voneinander geschieden. Ein *conatus* kommt nur dem existierenden Modus zu; der nicht-existierende Modus, d.h. der Modus bevor er extensive Teile angenommen hat, strebt nicht nach Selbsterhaltung, weil er bereits ewig existiert. Da Gott ebenso Ursache der modalen Wesen ist wie er Ursache der Existenz der Dinge ist,¹³⁶ sind die modalen Wesen nicht weniger notwendig und real existierend als die existierenden Modi. Wäre dem nicht so, würde *Möglichkeit* in die Substanz eingeschleust werden, die ihrer Definition widerspricht. Nichts, was die Substanz hervorbringt, ist möglich, alles ist absolut notwendig.

Die modalen Wesen stimmen miteinander überein, insofern Gott ihre Ursache ist.¹³⁷ Wie aber unterscheiden sie sich voneinander, wenn sie über ihre gemeinsame Ursache eine übereinstimmende Gesamtheit bilden? Dies läuft auf die Frage hinaus, wie Individuation auf Ebene der Essenzen der Modi gedacht werden kann. Spinoza hat sein Denken in diesem Punkt weiterentwickelt: so räumt er in der *Kurzen Abhandlung* noch nicht die Möglichkeit einer intrinsischen Teilung der Attribute in intensive Grade ein. Erst in der *Ethik* spricht er auch den Essenzen Singularität zu.¹³⁸ Solange ein Modus nicht existiert, besteht sein Wesen nur als in seinem Attribut enthalten und seine Idee ist in der Idee Gottes begriffen. Eine äußerliche Unterscheidung zwischen dem Attribut und dem Wesen des Modus, sowie zwischen seinem Wesen und anderen Wesen ist hier nicht möglich.¹³⁹ Eine solche äußerliche Unterscheidung ist aber auf Ebene der existierenden Modi vorzufinden. Als wesentlichen Unterschied zur Ebene modaler Wesen hält Deleuze daher fest, dass existierenden Modi eine Dauer zukommt, während derer ihr modales Wesen nicht einfach im Attribut enthalten ist und auch ihre Idee nicht einfach in der Idee Gottes begriffen ist. Scheinbar ermöglicht erst die Dauer existierenden Modi eine äußerliche Individuation, die ihnen als modalen Wesen nicht gegeben ist.¹⁴⁰ Dies würde eine erste Antwort darauf liefern, warum der Ausdruck auf dieser zweiten Ebene überhaupt zustande kommt, beziehungsweise was er noch hinzufügen kann zu Gottes Wesen, das bereits auf Ebene der Attribute und modalen Wesen vollkommen ausgedrückt ist. Nun können allerdings existierende Dinge nur unterschieden werden, weil ihre Wesen

¹³⁶ Vgl. dazu Deleuze: *SPA*, 169 ff. Siehe *Ethik* I, 25, 57.

¹³⁷ Vgl. *Ethik* I, 17, Scholium, 47.

¹³⁸ Dittrich: *Weder Herr noch Knecht*, 75 f.; „Es ist wenig wahrscheinlich, dass er [Spinoza, S.J.] [Duns Scotus gelesen hat]. Aber durch das Verzeichnis seiner Bibliothek kennen wir wenigstens die Vorliebe Spinozas für metaphysische und logische Traktate vom Typ *quaestiones disputatae*; diese Traktate nun enthalten immer Passagen über scotische Univozität und formale Unterscheidung.“ (Deleuze: *SPA*, 6, Fn. 28).

¹³⁹ Vgl. Deleuze: *SPA*, 173.

¹⁴⁰ Vgl. Deleuze: *SPA*, 174.

bereits als unterschieden angenommen werden und so scheint jede äußerliche Unterscheidung eine innerliche immer schon vorauszusetzen. Daher rekonstruiert Deleuze die innerliche Unterscheidung der modalen Wesen bei Spinoza und zwar als eine Unterscheidung der intensiven Qualität:

Das Attribut als Qualität bleibt univok das, was es ist, und enthält alle Grade, die es affizieren, ohne den formalen Grund davon zu modifizieren; die modalen Wesen unterscheiden sich also vom Attribut wie die Intensität von der Qualität, und sie unterscheiden sich untereinander wie die verschiedenen Grade der Intensität.¹⁴¹

Jeder endliche Modus drückt das Absolute dem eigenen Vermögensgrad entsprechend aus, d.h. seiner intensiven Quantität entsprechend. So ist die Individuation der modalen Wesen „weder qualitativ noch äußerlich, sie ist quantitativ-innerlich, intensiv.“¹⁴² Auf diese Weise gelingt es Spinoza nach Deleuze, eine eigene Art der Unterscheidung in die Attribute einzuführen, die nicht äußerlich ist und dennoch die modalen Wesen voneinander zu unterscheiden erlaubt. Jedes Attribut enthält eine unendliche Reihe von Graden, die seiner intensiven Quantität entsprechen. Die Problematik lässt sich jedoch nicht ganz auflösen: einerseits sind die modalen Wesen voneinander ununterscheidbar, weil sie durch ihre gemeinsame Ursache in Übereinstimmung miteinander stehen, andererseits sind sie durch eine innerliche, intensive Unterscheidung einzeln und besonders. Deleuze bezeichnet diese Unterscheidung des modalen Wesens in Anlehnung an den scholastischen Begriff der *complicatio* als seine „Komplikation“ im Attribut, wodurch es als einzelne Einheit aufgefasst werden kann und einen irreduziblen Grad an Vermögen impliziert, obwohl das System der Wesen jedes einzelne Wesen mitumfasst.¹⁴³

Die Unterscheidung zwischen Qualität (Attribut) und Intensität (Essenz des Modus) ermöglicht es, die „Komplikation“ der Essenzen der Modi vor ihrem Übergang in eine extensive Existenz (Explikation) zu plausibilisieren. Im Gegensatz zu Leibniz versteht

¹⁴¹ Deleuze: SPA, 175.

¹⁴² Deleuze: SPA, 175.

¹⁴³ Vgl. Deleuze: SPA, 175 f.; siehe auch Dittrich: *Weder Herr noch Knecht*, 50 ff.; vgl. zu einer Philosophie der *implicatio* und *complicatio* wiederum Duns Scotus, der Spinoza als Wegbereiter seines eigenen Denkens einer Univozität diene, sowie Nikolaus von Kues: „Gott ist die Einfaltung von allem insofern, als alles in ihm ist; er ist die Ausfaltung von allem insofern, als er in allem ist.“ (*Philosophisch-Theologische Werke I. De docta ignorantia. Die belehrte Unwissenheit*, übers. v. Paul Wilpert und Hans Gerhard Senger. Hamburg: Meiner 2002, II, 3, 107). Deleuze weist auf die Ursprünge des Begriffspaares *complicare* und *explicare* hin: „Boethius verwendet in Bezug auf das ewige Sein die Worte *comprehendere*, *complectiri* (vgl. *Trost der Philosophie*, Prose 6). Das Substantivpaar *complicatio* – *explicatio* oder das Adjektivpaar *complicative* – *explicative* gewinnt bei den Kommentatoren von Boethius große Bedeutung, und besonders in der Schule von Chartres im 12. Jahrhundert. Vor allem aber mit Nikolaus von Kues und Giordano Bruno erhalten diese Begriffe einen strengen philosophischen Status“. (Deleuze: SPA, 156, Anm. 12).

Spinoza die modalen Wesen nicht als Mikrokosmen, die die Totalität aller Wesen in sich enthalten, sondern sie sind intensive „Teile“ des Unendlichen, dem sie angehören. Damit ist die Frage nach dem Übergang des Unendlichen ins Endliche noch nicht beantwortet, sondern meldet sich allenfalls mit verschärfter Dringlichkeit an: da das Endliche weder substantiell noch qualitativ wie die Attribute ist, muss es auf andere Weise ausdrückend sein. Die modalen Wesen drücken das Wesen Gottes dem Grad an Vermögen entsprechend aus, der ihr intensives Wesen ausmacht:

Jede substantielle Qualität [Attribut, S.J.] hat 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.¹⁴⁴

Von der unendlichen Qualität der Attribute erfolgt die Individuation des Endlichen also über die der Qualität entsprechende Quantität, „die sich in irreduzible, innerliche oder intensive Teile teilt.“¹⁴⁵ Der erste Schritt war es zu klären, wie die modalen Wesen im Attribut unterschieden sind, d.h. auf welche Weise die unendlichen Qualitäten unterteilt werden können. Im nächsten Schritt muss nun dargestellt werden, wie der Übergang vom modalen Wesen hin zum endlichen Modus stattfinden kann.

Die intensiven Teile des Wesens werden – wie im vorigen Kapitel gezeigt worden ist – von der Existenz seiner extensiven Teile nicht beeinträchtigt. Der existierende Modus hingegen muss erst erlangen, was seinem ewigen Wesen immer schon angehört.¹⁴⁶ Was dieser mühevollen Weg zur Einsicht der Dritten Erkenntnisart, wo er die Essenz seines Wesens schließlich zu erkennen vermag, alles beinhaltet, legt Spinoza ausführlich dar. Was ist aber überhaupt die Ursache dafür, dass ein modales Wesen in eine raumzeitliche Existenz übergeht? Warum gibt es diese zweite Ausdrucksebene bei Spinoza? Wenn einem modalen Wesen nichts fehlt und es das Wesen von etwas ist, das notwendigerweise im unendlichen Verstand begriffen werden muss, fragt sich, wie dieser Umweg über die Ausdrucksebene der Modi erklärbar werden kann. Nun ist diese Ausdrucksebene aber eigentlich immer schon diejenige, von welcher aus wir denkend zur Ausdrucksebene der modalen Wesen hinausreichen. Sie ist gewissermaßen das erste, womit wir in unserem Versuch einer metaphysischen Erklärung des Seienden immer schon konfrontiert sind. An dieser Ebene der existierenden Modi kann daher kein Zweifel herrschen, vielmehr geht Spinoza eigentlich den umgekehrten Weg: er muss die Ebene der Modi immer schon

¹⁴⁴ Deleuze: *SPA*, 176.

¹⁴⁵ Deleuze: *SPA*, 176.

¹⁴⁶ Vgl. Deleuze: *SPA*, 272.

voraussetzen, wenn auch gerade als eine solche, die als nicht substanziell oder selbstsuffizient immer schon über sich selbst hinaus verweist, und von ihr aus die erste Ursache des Seins aufsuchen. Auch wenn die *Ethik* in der Darstellung des Grund-Folge- und des Abhängigkeits-Verhältnisses aus logischen oder ontologischen Gründen von der Substanz ihren Anfang nimmt, bildet die Ebene extensiver Seiender den eigentlichen Ausgangspunkt ihrer Überlegungen.

Die Substanz ist die selbstverursachte Ursache aller existierenden und nicht-existierenden Dinge. Jedes kontingente Ding muss seine notwendige Ursache in der Substanz haben. Garrett fasst die Notwendigkeit eines Ausgangs von der Substanz mit folgenden Worten zusammen:

Spinoza geht davon aus, dass jedes kontingente Seiende (jedes aktual Seiende, dessen Essenz konsistent ist, das aber nicht notwendigerweise Existenz umfasst) von einem notwendig Seienden verursacht werden muss. [...] Würde nichts existieren, gäbe es auch kein notwendig Seiendes, das kontingente Seiende verursachen könnte; und das Fehlen eines solchen notwendig Seienden wäre selbst ein hinreichender Grund für die Nicht-Existenz kontingenter Seiender. Also würde die Abwesenheit von Substanzen die Nicht-Instanziierung konsistenter Essenzen begründen.¹⁴⁷

Die Substanz muss daher immer schon vorausgesetzt werden, um die Existenz von Seiendem plausibel zu machen. Ein Ding, das seinen Ursprung nicht in sich selbst, sondern in einem anderen hat, muss mit seiner Existenz notwendigerweise auf dieses andere verweisen. Deleuze leitet die entscheidende Ebene der Individualität bei Spinoza, jene des spezifischen Vermögensgrades, auf die ich im nächsten Kapitel zu sprechen komme, direkt aus dem Postulat der Univozität ab. Michael Hardt schreibt dazu:

Immanenz und Partizipation sind die zwei Seiten des Ausdrucks der Attribute. [...] *Univozität bedeutet, dass Sein immer und überall in derselben Weise ausgedrückt ist; mit anderen Worten, jedes Attribut drückt Sein in einer anderen Form aus aber immer im selben Sinn.*¹⁴⁸

¹⁴⁷ Don Garrett: *Spinoza's "Ontological" Argument*, in: *The Philosophical Review*, 88/2 (04/1979), 198–223, 216, dt. Übersetzung S.J. ["Spinoza holds that every actual contingent being (every actual being whose essence is consistent but does not necessarily involve existence) requires some necessary being to cause its existence. [...] If nothing existed, there would be no necessary being to cause the existence of the contingent beings; and the lack of such a necessary being would itself be a sufficient reason for the non-existence of the contingent beings. Thus the absence of substances would cause the noninstantiation of consistent essences."]

¹⁴⁸ Hardt: *Gilles Deleuze*, 65 f., dt. Übersetzung S. J. [„Immanence and participation are the two sides of the expression of the attributes. [...] *Univocity means precisely that being is expressed always and everywhere in the same voice; in other words, the attributes each express being in a different form but in the same sense.*"]

Die extensive Existenz der Dinge

In der *Ethik* heißt es: Ein Modus existiert, wenn ihm eine sehr große Anzahl extensiver Teile in der Wirklichkeit zukommt, die sein intensives Wesen expliziert.¹⁴⁹ Wie es dazu kommt, dass eine intensive Essenz in die extensive Existenz endlicher Modi eintritt, erklärt sich aus der horizontalen Kausalität auf Ebene der Zusammentreffen der Modi. Christoph Dittrich schreibt: „Zur Existenz gelangt die singuläre Essenz, wenn eine Unendlichkeit an Körpern, Teilchen und einfachsten Körpers von außen dazu gebracht wird, in eben [das charakteristische] Verhältnis [des Wesens] einzutreten, dem dann eine Macht zu affizieren und affiziert zu werden entspricht.“¹⁵⁰ Wir haben es bei Spinoza hier zum einen mit einer zweiten Art der modalen Unterscheidung zu tun und zum anderen mit den zwei Arten von Kausalität, die auf den unterschiedlichen Ausdrucksebenen der Substanz verortet werden. Die Modi unterscheiden sich auf der Ebene horizontaler Kausalität äußerlich voneinander. Die Anzahl der extensiven Teile eines jeden Modus ist unendlich. Die Formation dieser extensiven Teile wird von anderen existierenden Modi verursacht. Um erklären zu können, wie dem extensiven Modus seine äußerlichen, ihn konstituierenden Teile zukommen, werde ich zunächst kurz bei der Frage nach diesem extensiven Unendlichen verweilen, um die Beantwortung der eigentlichen Frage vorzubereiten.

Nachdem im vorherigen Kapitel das erste Unendliche, die intensive Quantität der modalen Wesen, bei Spinoza in den Blick gebracht worden ist, komme ich nun zum zweiten Unendlichen, der extensiven Quantität der Modi, wie Deleuze sie darstellt: Während das intensiv Unendliche nicht in äußerliche Teile teilbar ist, so dass die modalen Wesen eine miteinander in Übereinstimmung stehende Gesamtheit darstellen, in der sich einzelne modale Wesen nur über Abstraktion voneinander unterscheiden lassen, gibt es auch die äußerlichen Teile des extensiven Unendlichen nur in unendlichen Gesamtheiten, da ihre Summe jede mögliche Zahl übersteigt.¹⁵¹ In einem Brief an Meyer äußert Spinoza, dass, wenn man dieses Unendliche durch die Zahl erkläre, man das reale Sein der existierenden Modi verfehle und nur Fiktionen begreife.¹⁵² Deleuze bezeichnet den spezifischen Vermögensgrad eines existierenden Modus als die „Schranke“, die sein

¹⁴⁹ Vgl. *Ethik* II, Postulat 4, 139.

¹⁵⁰ Dittrich: *Weder Herr noch Knecht*, 79.

¹⁵¹ Vgl. Deleuze: *SPA*, 179.

¹⁵² Vgl. *Briefe*, 12 an Meyer am 20. Apr. 1663, 47–53.

realisierbares Minimum und Maximum festlegt.¹⁵³ Das intensive Unendliche des modalen Wesens gibt also die Schranke der extensiven Existenz des Modus vor. Der Vermögensgrad ist jedoch zu jedem Zeitpunkt der extensiven Existenz zur Gänze realisiert.

Deleuze, der bei Spinoza von drei Schichten der Individualität spricht, sieht in dessen Proposition, dass das aktual Unendliche existiert, die Erklärung für die erste Schicht der Individualität, die zugleich die Voraussetzung für die Vermittlung zwischen zweiter und dritter Schicht bietet. Die unendlichen extensiven Teilchen, die jedes Individuum ausmachen, stellen keine abstrakte Unendlichkeit dar, sondern eine aktual existierende. Spinoza diskutiert die Frage dieses tatsächlich extensiven Unendlichen in jenem Brief an Ludwig Meyer. Hier unterscheidet er zwischen einem Unendlichen, das nicht in Teile zerlegt werden kann und einem weiteren, das teilbar ist und als größer oder kleiner als ein anderes teilbares Unendliches gedacht werden kann. Spinoza führt die traditionellen Schwierigkeiten mit dem Begriff des Unendlichen auf drei fehlende Unterscheidungen zurück: zum einen sei nicht differenziert worden zwischen „dem, was seiner Natur zufolge oder vermöge seiner Definition sich als unendlich darstellt“ und jenem, „was keine Grenzen hat, aber nicht vermöge seines Wesens, sondern vermöge seiner Ursache“, dann sei kein Unterschied gemacht worden „zwischen dem, was unendlich heißt, weil es keine Grenzen hat, und dem, dessen Teile wir, auch wenn es begrenzt ist und wir sein Maximum und sein Minimum haben, nicht mit irgendeiner Zahl vergleichen und durch sie erklären können“ und schließlich sei keine Unterscheidung zwischen „dem, was wir allein erkennen, aber uns nicht vorstellen können und dem, was wir uns auch vorstellen können“ erfolgt.¹⁵⁴

Die erste Schicht der Individualität besteht also in der extensiven Unendlichkeit jedes Dinges: Jede Individualität ist zusammengesetzt, auch die kleinsten Teile, aus denen Individuen bestehen, sind Unendlichkeiten, sie müssen als unendlich klein vorgestellt werden, so klein, dass sie sich jeder Messung entziehen.¹⁵⁵ „bei Spinoza *gibt es keinen existierenden Modus, der nicht in Wirklichkeit bis ins Unendliche zusammengesetzt wäre*, was auch immer sein Wesen oder sein Grad an Vermögen sein mag.“¹⁵⁶ Daher lässt sich

¹⁵³ Vgl. Deleuze: *SPA*, 180.

¹⁵⁴ *Briefe*, 12 an Meyer am 20. Apr. 1663, 47 f.

¹⁵⁵ Vgl. dazu Pascal, der von einer „Unendlichkeit im Kleinen“ spricht: *10 Mensch. Mißverhältnis des Menschen*, in: ders.: *Gedanken*, übers. v. Ulrich Kunzmann. Berlin: Suhrkamp 2012, 17.

¹⁵⁶ Deleuze: *SPA*, 182.

die Unendlichkeit eines Individuums nicht messen, sie kann aber größer oder kleiner als jene eines anderen Individuums sein. Jedes Individuum ist aus anderen ihrerseits ebenfalls zusammengesetzten Individuen zusammengesetzt. Die Natur selbst versteht Spinoza als ein aus unendlich vielen Individuen zusammengesetztes Individuum. Dazu Deleuze:

Sie [die extensiven Teile, S.J.] bilden alle zusammen und in jeder Beziehung ein sich änderndes unendliches Universum, das dem Allvermögen Gottes entspricht. In dieser oder jener bestimmten Beziehung allerdings bilden sie kleinere oder größere unendliche Gesamtheiten, die diesem oder jenem Grad an Vermögen entsprechen, d.h. diesem oder jenem modalen Wesen. Sie sind immer unendlich viele: unendlich viele Teile entsprechen immer einem Grad an Vermögen, wie klein er auch sei; die Gesamtheit des Universums entspricht dem höchsten Vermögen, das alle Grade enthält.¹⁵⁷

Die zweite Schicht der Individualität besteht in der charakteristischen Zusammensetzung der unendlich vielen Teilchen, die ein Individuum bilden. Ein bestimmtes Individuum besteht nur, solange dieses spezifische Verhältnis seiner Teilchen erhalten bleibt. Erst wenn die Unendlichkeit an Teilchen in das charakteristische Verhältnis eines bestimmten Individuums eintritt, kommt ihm eine extensive Existenz zu, und nur solange, wie dieses Verhältnis aufrechterhalten werden kann, dauert seine Existenz an. Diese Konfiguration der Teilchen wird von anderen Modi äußerlich verursacht, ebenso wie ihr Bestehen von den Zusammentreffen mit anderen Modi abhängt und durch diese entweder abgesichert oder bedroht wird. Je nachdem wie sich Modi aufeinander auswirken, entscheidet sich, ob sie für einander nützlich oder schädlich sind. Die Existenz des Modus ist eine schlechthin bedrohte, denn die sie ermöglichende Zusammensetzung der Teilchen kann durch ungünstige Zusammentreffen mit anderen Modi auch wieder zerstört werden, so dass sich jeder Modus beständig gegen alle anderen behaupten muss, um in seiner Existenz verharren zu können. Die Wirkmächtigkeit der Modi variiert und eine größere Wirkmächtigkeit wird sich gegenüber einer geringeren jederzeit behaupten können. Relativ schwächere Modi sind daher in ihrer Existenz bedrohter als relativ stärkere. Das Axiom zu Teil Vier lautet: „Es gibt kein Einzelding in der Natur, in Bezug auf das es nicht ein anderes gäbe, das mächtiger und stärker ist. Welches auch immer gegeben sein mag, es gibt ein anderes, mächtigeres, von dem es zerstört werden kann.“¹⁵⁸ Im Kapitel über den *conatus* werde ich auf die Grunddisposition aller Dinge, in ihrem Sein zu verharren, zu sprechen kommen, die auch die grundsätzliche Opposition aller Modi zueinander

¹⁵⁷ Deleuze: *SPA*, 181.

¹⁵⁸ *Ethik IV*, Axiom, 385.

begründet. Wichtig ist es aber, bereits an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass für Spinoza das Ende der Existenz, der Tod, immer von außen kommt und keineswegs in der Natur des Wesens selbst begründet liegen kann. Der Tod stößt einem Ding zu, er wird kausal verursacht, die Ursache bleibt dem Sterbenden aber äußerlich. Ebenso wie der Beginn einer Existenz ist auch deren Ende notwendig bedingt und niemals ein mögliches Ereignis. Jedes Ereignis auf Ebene der horizontalen Kausalität ist aktual determiniert und folglich unumgänglich. Innerlich ist dem Wesen seine ewige Existenz zu eigen, die durch keine äußerliche Verursachung beendet werden kann. Doch das innere Wesen eines extensiv existierenden Modus ist für die natürliche Disposition desselben zunächst immer nur von sekundärer Bedeutung und wird erst mit dem Aufstieg in die Dritte Erkenntnisart auch für die extensive Existenz virulent. Da die raum-zeitliche Existenz von äußeren Faktoren abhängig ist und endgültig beendet werden kann, besteht die primäre Sorge der Modi im Überleben.

Dass Beginn und Ende seiner Existenz dem Modus äußerlich sind, verdeutlicht, dass erst in der Dauer die Relationen zu anderen Seienden zum wesentlichen Inhalt des eigenen Seins werden. Auf Ebene der Zusammentreffen ist die Berührungsqualität der entscheidende Parameter für eine gelungene beziehungsweise misslungene Existenz. Spinoza misst die Qualität einer Existenz in affektiven Kategorien. Ob ein Modus freudig und frei oder traurig und unfrei lebt, bestimmt letztlich diese Qualität seiner Existenz. Kein Modus kann je von anderen isoliert existieren, sondern bildet eine unendlich komplexe Gesamtheit mit allen anderen Dingen. Für die Berührungsqualität, die die Zusammentreffen mit anderen Dingen charakterisiert, ist Spinozas kinetische Proposition eines Körpers entscheidend,¹⁵⁹ die er in den ersten beiden Axiomen zu Lehrsatz 13 im Zweiten Teil aufstellt: „Axiom 1: Alle Körper sind entweder in Bewegung oder in Ruhe. Axiom 2: Jeder Körper bewegt sich bald langsamer, bald schneller.“¹⁶⁰ Die Teilchen eines Individuums nehmen unterschiedliche Zustände an, sie sind in Bewegung und Ruhe begriffen. Deleuze schreibt, „die Verhältnisse von Ruhe und Bewegung, Schnelligkeit und Langsamkeit zwischen den Teilchen [...] [definieren] einen Körper in seiner Individualität.“¹⁶¹

¹⁵⁹ Vgl. zu dieser kinetischen Proposition eines Körpers Viktor von Weizsäckers Definition von Leidenschaften als Bewegung: „Leidenschaftliche Bewegung? ja, überall; leidenschaftslose Bewegung? Gibt es nicht.“ (Weizsäcker: *Pathosophie*, 43).

¹⁶⁰ *Ethik* II, 13, Axiom 1+2, 127.

¹⁶¹ Deleuze: *SPP*, 160.

Das bestimmte Verhältnis von Ruhe und Bewegung, das die Individualität eines Dinges konstituiert, vergeht aber nicht mit seinen Teilchen. Auch wenn das Verhältnis zwischen den Teilchen nicht mehr aufrechterhalten werden kann, so bleibt dieses Verhältnis doch als ewige Wahrheit bestehen. Das Verhältnis ist nicht gleichbedeutend mit seinen Termen, so dass es auch nach dem Verschwinden der Terme fortbesteht.¹⁶² Deleuze bestimmt diesen Verhältnistyp als Differentialverhältnis. Dittrich erläutert dies, indem er darauf hinweist, dass

dx/dy oder $0/0$ [...] von seinen Termen unabhängige Konsistenz besitzt [...]. Dy/dy ist nicht gleich null. [...] Das Verhältnis, das Trotz des Verschwindens seiner Terme Bestand hat, verweist letztlich auf einen dritten – subsistierenden – Term: z . Auf diesen dritten Term strebt das Verhältnis als auf seine Grenze zu.¹⁶³

Das Verhältnis selbst sagt nichts über x und y aus, so dass diese auch verschwinden können, ohne Einfluss auf das Verhältnis selbst zu nehmen, es sagt nur etwas über seine Grenze z und dem Streben dorthin aus.¹⁶⁴ Das Verhältnis kann als das ewige Wesen des Modus verstanden werden, beziehungsweise als seine intensive Quantität, die über sein Bestehen hinaus Garant seiner ewigen Existenz bleibt.

Mit dem spezifischen Streben des Individuums sind wir bei der dritten Schicht des Individuums angelangt: Das Wesen eines Individuums ist ein spezifisches Vermögen. Als Ausdrücke Gottes haben alle Modi einen bestimmten Vermögensgrad, zu existieren, zu handeln und zu denken. Über ihre Vermögensgrade partizipieren die Modi an Gottes unendlichen Vermögen, „[s]o muss von jedem endlichen Sein gesagt werden, dass es das Absolute ausdrückt, je nach der intensiven Quantität, welche sein Wesen konstituiert, d.h. je nach seinem Grad an Vermögen.“¹⁶⁵ Jedes Ding ist bei Spinoza nach seinem realisierten Vermögen, zu affizieren und affiziert zu werden, definiert. Diese Vermögen realisieren sich also relational auf Ebene der konkreten Zusammentreffen mit anderen Dingen. Hier – inmitten des Berührungsgeschehens – ist der Ort, an dem sich unter Beweis stellt, was ein Individuum vermag. Die kinetische Proposition des Körpers von einem bestimmten Verhältnis von Bewegung und Ruhe wird in der dritten Dimension der Individualität um eine dynamische Proposition erweitert: die affektive Wirkmächtigkeit. Dazu das

¹⁶² Dittrich: *Weder Herr noch Knecht*, 68 f.

¹⁶³ Dittrich: *Weder Herr noch Knecht*, 69.

¹⁶⁴ Vgl. Dittrich: *Weder Herr noch Knecht*, 69.

¹⁶⁵ Deleuze: *SPA*, 175.

entsprechende Axiom aus Spinozas physikalischem Exkurs über die Natur der Körper in Lehrsatz 13 des Zweiten Teils:

Alle Weisen, in denen ein Körper von einem anderen Körper affiziert wird, ergeben sich aus dem Zusammen der Natur des affizierten Körpers und der Natur des affizierenden Körpers, so daß ein und derselbe Körper gemäß den Unterschieden in der Natur der ihn bewegenden Körper auf verschiedene Weise bewegt wird und umgekehrt verschiedene Körper von ein und demselben Körper auf verschiedene Weise bewegt werden.¹⁶⁶

Diese affektive Wirkmächtigkeit wird im dritten Teil dieser Arbeit ins Zentrum rücken, wenn es darum gehen wird, das Verhältnis von Freude und Vernunft zu explorieren.

Der Parallelismus von Körper und Geist

Ein weiterer wesentlicher Bestandteil der spinozanischen Konzeption extensiver Modi ist der sogenannte Leib-Seele-Parallelismus. Dieser Parallelismus, der jede Wechselwirkung zwischen Geist und Körper ausschließt, und sie als gesonderte Bereiche in sich geschlossener Kausalitäten ansieht, hat vielfach Anstoß genommen. Gleichwohl stellt er kein nebensächliches Detail in Spinozas Systems dar, auf das gegebenenfalls auch verzichtet werden könnte, sondern bildet eines seiner Herzstücke. Spinoza wendet sich mit seiner Parallelismusthese gegen den hartnäckigen Irrglauben der rationalistischen Tradition, dass der Mensch sich geistig über den Körper erheben könne, dass also der freie Wille sich den Körper unterwerfen und ihm seine eigenen Regeln aufzwingen könne. Spinoza bestreitet sowohl den freien Willen als auch jede Überlegenheit des Geistes gegenüber dem Körper. Deleuze schreibt: „Der *Ethik* zufolge ist [...] das, was in der Seele Tätigkeit (action) darstellt, notwendigerweise auch im Körper Tätigkeit; das, was im Körper Leidenschaft (passion) ist, stellt notwendigerweise auch in der Seele Leidenschaft dar.“¹⁶⁷ Weder Geist noch Körper sind je getrennt voneinander zu denken, ohne jedoch eine kausale Einwirkung der beiden aufeinander zu unterstellen, die zu schwerwiegenden Problemen führen würde.¹⁶⁸ So heißt es gleich im Ersten Teil der *Ethik*: „Dagegen wird ein Körper nicht durch das Denken noch das Denken durch einen Körper begrenzt.“¹⁶⁹

¹⁶⁶ *Ethik* II, 13, Axiom 1, 131.

¹⁶⁷ Deleuze: *SPP*, 28.

¹⁶⁸ Vgl. *Ethik* V, Vorwort: Hier führt Spinoza Descartes Konzeption der Zirbeldrüse als Vermittlung zwischen *res extensa* und *res cogitans* ad absurdum.

¹⁶⁹ *Ethik* I, Def. 2.

Rainer Wiehl warnt in diesem Zusammenhang vor einem Missverständnis, das sich in Bezug auf diesen monistischen Parallelismus leicht einstellt: Kausale Unbestimmtheit ist demnach nicht gleichbedeutend mit Nichtkausalität und das Nicht-Bestehen bestimmter Kausalbeziehungen ist nicht dem Nicht-Bestehen kausaler Beziehungen überhaupt gleichzusetzen. Insofern kann aus dem fehlenden Kausalzusammenhang zwischen Denken und Ausdehnung nicht geschlossen werden, dass die psychosomatischen Gebilde, wie Wiehl sie nennt, nicht dem durchgängigen Kausalgeschehen universalgültiger Naturgesetze unterstünden.¹⁷⁰ Es muss vielmehr der Anspruch einer Erklärung der Wechselbeziehung zwischen Ausdehnung und Denken eingeschränkt werden zu Gunsten einer Erklärung der Wechselbezüge innerhalb der beiden Bereiche. Dies allerdings ohne dabei zu vergessen, dass immer beide Bereiche nebeneinander bestehen, also weder eine psychologische Erklärung ohne das Physiologische gedacht werden kann, noch umgekehrt. Es handelt sich um verschiedene Zugänge zu Ereignissen, nicht um real geschiedene Ereignisreihen.¹⁷¹ Eine Ursachenerkenntnis, welche den Zusammenhang zwischen dem somatischen und psychischen Sein erklären will, muss sich notwendig immer mit inadäquaten Ursachen abfinden. Eine adäquate Ursachenerkenntnis im Bereich des Psychosomatischen ist dagegen auf dem Wege möglich, dass man die jeweiligen physischen und psychischen Komponenten eines psychophysischen Gebildes streng voneinander trennt und diese Komponenten je für sich innerhalb physischer und psychischer Kausalzusammenhänge erklärt.

Spinoza postuliert, dass wir die Vereinigung von Geist und Körper nur dann adäquat einsehen können, wenn wir zuvor die Natur unseres Körpers adäquat erkannt haben.¹⁷² Ab Lehrsatz 13 des Zweiten Teils der *Ethik* gibt er daher einige Hinweise zu seinem Verständnis physikalischer Körper. Renz führt zwei erkenntnistheoretische Funktionen dieses physikalischen Exkurses im Zweiten Teil an: zum einen verweist sie auf die Korrelation zwischen dem Beseeltheitsgrad eines Dinges und der Fähigkeit seines Körpers, zu leiden und zu handeln. Im Scholium zu Lehrsatz 13 heißt es: „Je fähiger, verglichen mit anderen, ein Körper ist, vieles auf einmal zu tun oder zu erleiden, desto

¹⁷⁰ Vgl. Wiehl, Rainer: *Die Vernunft in der menschlichen Unvernunft. Das Problem der Rationalität in Spinozas Affektenlehre*. Joachim Jungius – Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983, 31 f.

¹⁷¹ Vgl. Patrizia Giampieri-Deutsch: *Der „Philosoph der Psychoanalyse“? Zu den Verwandtschaften zwischen Spinoza und Freud*. In: Waibel, Violetta (Hrsg.): *Affektenlehre und amor Dei intellectualis. Die Rezeption Spinozas im Deutschen Idealismus, in der Frühromantik und in der Gegenwart*. Hamburg: Meiner 2012, 91–120, 109.

¹⁷² Vgl. *Ethik* II, 13, Scholium, 125.

fähiger ist, verglichen mit anderen, sein Geist, vieles auf einmal wahrzunehmen“.¹⁷³ Um abschätzen zu können, was ein Ding von Ereignissen, die ihm widerfahren, auch wirklich erlebt, sei es daher, so Renz, notwendig die physikalische Natur eines Dinges zu verstehen.¹⁷⁴ Zum anderen besteht eine weitere wichtige Funktion darin, auf dem Wege der Physik eine selbstkritische Außenperspektive auf das menschliche Denken einnehmen zu können. Um die epistemische Selbstverständlichkeit, von der die natürliche Wahrnehmung der Dinge geprägt ist, aufbrechen und korrigieren zu können, bedarf es daher dieses externen Blicks der Physik, mit dessen Hilfe die natürliche Begrenztheit der menschlichen Selbsterkenntnis plausibilisiert werden kann.¹⁷⁵ Um sein Hauptanliegen – die Möglichkeit menschlicher Freiheit über das Erkenntnisvermögen in seinem Zusammenspiel mit den Affekten auszuloten – zu verfolgen, muss Spinoza daher zunächst die physischen Kausalzusammenhänge darlegen, um dann die Dimension des Geistes in den Blick zu bringen.

Spinoza definiert in Lehrsatz 13 des Zweiten Teils den Körper als das Objekt des menschlichen Geistes. Ideen der Affektionen des Körpers können nur deshalb im Geist enthalten sein, weil der Geist nichts anderes sei als die Idee des Körpers. Jedem Zustand des Körpers entspricht eine Idee im Geist. Diese Vereinigung von Geist und Körper gilt für den Menschen nicht mehr als für alle anderen Individuen auch. Jedem Ding korrespondiert eine Idee im Denken Gottes, deren Ursache Gott ist. Diese Ideen sind ebenso unterschiedlich wie die Dinge, die sie repräsentieren. Sie alle weisen unterschiedliche Vermögensgrade auf. Um herauszufinden, was die Natur des menschlichen Körpers ausmacht, muss daher zunächst in den Blick gebracht werden, was auf alle Körper zutrifft, um anschließend festzustellen, worin sich der menschliche Körper auszeichnet. Das Charakteristische eines Körpers ist, wie bereits gezeigt worden ist, sein spezifischer Grad an Ruhe und Bewegung, dem eine bestimmte dynamische Wirkmächtigkeit korreliert. Solange ein Körper diesen Grad aufrechterhalten kann, existiert er weiter. Wenn dieser Grad durch äußere Körper und Kräfte zerstört wird, verliert er seine Zusammensetzung und folglich seine Existenz. Jeder Körper ist in Ruhe oder Bewegung begriffen und seine Geschwindigkeit variiert. So unterscheiden sich Körper nicht im Hinblick auf Substanz, sondern in Hinblick auf ihre Regel von Bewegung

¹⁷³ *Ethik* II, 13, Scholium, 127.

¹⁷⁴ Vgl. Ursula Renz: *Die Erklärbarkeit von Erfahrung. Realismus und Subjektivismus in Spinozas Theorie des menschlichen Geistes*. Frankfurt am Main: Klostermann 2010, 208.

¹⁷⁵ Vgl. Renz: *Die Erklärbarkeit von Erfahrung*, 208 f.

und Ruhe und ihrer Geschwindigkeit. Alle Körper sind Ausdrücke des Attributs Ausdehnung. Eine Zustandsveränderung muss von außen kommen. Ein ruhender Körper kann nicht von sich aus in Bewegung geraten, ebenso wenig kann ein bewegter Körper von sich aus zur Ruhe kommen. Alle Körper stehen in unauflöslicher Wechselbeziehung zueinander. Wie ein affizierender Körper sich auf den affizierten Körper auswirkt, bedingt die Weisen seiner Affizierbarkeit. Verschiedene affizierende Körper können ein und denselben Körper auf ganz unterschiedliche Weisen bewegen. So kann auch Spinozas Diktum verstanden werden, dass wir nicht wüssten, was ein Körper vermag.¹⁷⁶ Die zweite und dritte Schicht der Individualität – kinetische und dynamische Eigenschaften des Modus – werden auf der Ebene horizontaler Kausalität beständig herausgefordert. Weil die Möglichkeiten, affiziert zu werden, unendlich viele sind, können wir nie abschließend wissen, auf welche Weisen ein Körper affizierbar ist. Die Frage, welche Vermögen ein Körper in Konstellation mit anderen Körpern zu erschließen vermag, bleibt daher unbeantwortbar. Eine theoretische Antwort kann dieser Frage nicht gerecht werden; über eine *Lebenspraxis* muss vielmehr ein kontinuierliches Ausprobieren und Hinterfragen der eigenen Möglichkeiten stattfinden, um die positiven und negativen „Schranken“ des eigenen Vermögensgrades auszutarieren, denn welche geistigen und körperlichen Fähigkeiten sich in welchen Lebensmilieus entfalten lassen, kann nur unzureichend prognostiziert werden. Pascal fasst die Unzulänglichkeit menschlichen Erkenntnisvermögens in folgende Worte:

Wie sollte es möglich sein, daß ein Teil das Ganze erkannte? Doch er wird vielleicht danach trachten, wenigstens jene Teile zu erkennen, zu denen er in einem angemessenen Verhältnis steht. Aber die Teile der Welt haben alle eine solche gegenseitige Beziehung und Verkettung, daß ich es für unmöglich halte, den einen ohne den anderen und ohne das Ganze zu erkennen.¹⁷⁷

Spinoza gibt in einem Brief an Oldenburg¹⁷⁸ ein Beispiel an, um zu veranschaulichen, wie sich ein jeder Teil mit dem ihm zugehörigen Ganzen in Übereinstimmung befindet und wie unterschiedliche Teile der Natur miteinander in Verbindung stehen. Spinoza antwortet Oldenburg, der ihn um Auskunft darüber gebeten hatte, „wie in der Natur jeder Teil mit seinem Ganzen in Übereinstimmung ist und wie er mit dem übrigen zusammenhängt“,¹⁷⁹ dass ihm die Kenntnis darüber fehle, er jedoch die Gründe dafür

¹⁷⁶ Vgl. *Ethik* III, 2, Scholium, 227 f.

¹⁷⁷ Pascal: *10 Mensch. Mißverhältnis des Menschen*, 20.

¹⁷⁸ Brief 32, Spinoza an Heinrich Oldenburg am 10.Nov.1665, 145 ff.

¹⁷⁹ *Briefe*, 31 Oldenburg an Spinoza am 12.Okt. 1665, 142.

angeben könne, warum er davon überzeugt sei, dass „jeder Teil der Natur mit seinem Ganzen übereinstimmt und mit dem Übrigen zusammenhängt.“¹⁸⁰ Er illustriert die Problematik der unzureichenden Gesamteinsicht in die Zusammenhänge der Natur mit Hilfe eines Gedankenexperiments: einem Würmchen, das im Blut wohnt und die Fähigkeiten besitzt, die Bestandteile des Blutes sehen und ihre Auswirkungen aufeinander verstehen zu können, müssten die Bestandteile des Blutes als etwas Ganzes und nicht als Teile des Blutes erscheinen, weil es in seiner Erkenntnis der Ursachen auf die Innenansicht des Blutes limitiert bleibe. Äußere Ursachen, die auf das Blut Bewegungen übertragen und es als Bestandteil eines größeren Ganzen kenntlich werden lassen, vermag es nicht zu erkennen:

Aber da es sehr viele andre Ursachen gibt, die die Gesetze der Natur des Blutes in bestimmter Weise regeln, und diese ihrerseits wieder vom Blute geregelt werden, so kommt es, daß andere Bewegungen und andre Veränderungen im Blute eintreten, die sich nicht bloß aus dem Verhältnis der Bewegung seiner Teile gegen einander, sondern auch aus dem wechselseitigen Verhältnis der Blutbewegung und der äußeren Ursachen ergeben.¹⁸¹

Ebenso müsse jeder Modus als Teil des gesamten Universums betrachtet werden, mit dessen Teilen er in Wechselwirkungen begriffen ist und mit dessen Ganzem er in Übereinstimmung steht. Da die Natur unendlich ist, folgt daraus die Möglichkeit unendlicher Veränderungen für die Modi. Der Geist ist nun nach Spinozas Konzeption nicht weniger als Teil der Natur verstanden als der Körper, so postuliert er auch eine unendliche Möglichkeit des Denkens. Der menschliche Körper partizipiert an der unendlichen Modifizierbarkeit der ausgedehnten Natur und der menschliche Geist partizipiert an der unendlichen Denkmöglichkeit der Natur. Insofern ist der menschliche Geist trotz seiner Begrenztheit Teil des unendlichen Verstandes.

¹⁸⁰ *Briefe*, 32 an Heinrich Oldenburg am 10.Nov.1665, 145 f.

¹⁸¹ *Briefe*, 32 an Heinrich Oldenburg am 10.Nov.1665, 147.

Vorrang des Denkens – Zwei Prinzipien der Gleichheit

Um zu Spinozas Vernunftbegriff vorzudringen, ist es ratsam, seiner Konzeption der Vermögen Gottes nachzugehen, um den Vorrang des Denkens, der in der *Ethik* klar zum Ausdruck kommt, einordnen zu können. Worin besteht dieser Vorrang und wie ist er gemäß der Gleichheit aller Attribute möglich?

Lehrsatz 7 des Zweiten Teils lautet: „Die Ordnung und Verknüpfung von Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung von Dingen.“ Deleuze weist darauf hin, dass Spinoza in diesem Lehrsatz zwei verschiedene Parallelismen unterscheidet: einen epistemologischen und einen ontologischen Parallelismus, die sich aus den zwei Vermögen Gottes ergeben. Der epistemologische Parallelismus ergibt sich aus Gottes unendlichem Vermögen zu denken, der ontologische Parallelismus ergibt sich aus Gottes unendlichem Vermögen zu existieren und tätig zu sein. Diesen beiden Parallelismen liegen unterschiedliche Arten von Gleichheit zugrunde: dem erkenntnistheoretischen liegt die Gleichheit des formalen Existenzvermögens und des objektiven Denkvermögens zugrunde, dem ontologischen die Gleichheit aller Attribute untereinander. Das formale Existenzvermögen ist durch alle Attribute gleichermaßen bedingt, während das objektive Denkvermögen allein vom Attribut des Denkens bedingt ist.¹⁸² Jede Modifikation der Substanz ist in allen unendlich vielen Attributen als Modus ausgedrückt und jedem dieser Ausdrücke korrespondiert wiederum ein Ausdruck im Attribut des Denkens. Insofern genießt das Attribut Denken – so viel sei schon vorweggenommen – einen Vorrang vor allen anderen Attributen, weil jedem Modus eine Idee korrespondiert; jeder Modifikation der Substanz also unendlich viele Ideen im objektiven Denkvermögen entsprechen, während sie in jedem anderen Attribut nur ein einziges Mal als Modus ausgedrückt ist. Es gibt demnach so viele Ideen wie es Attribute gibt, denn dem Modus eines jeden Attributs entspricht eine Idee. So wie der Geist die Idee des Körpers ist, entspricht auch jedem anderen Modus aller Attribute eine Idee im Denken. Der Parallelismus von Körper und Geist ist nur ein Beispiel für den epistemologischen Parallelismus. Jede Idee ist Ausdruck des Attributs Denken und jedem Ding entspricht eine Idee.

Die Unterscheidung zwischen den Vermögen Gottes und den ihm zukommenden Attributen muss hier unbedingt berücksichtigt werden, um die verschiedenen

¹⁸² Vgl. Deleuze: *SPA*, 101 ff.

Ausdrucksebenen des spinozanischen Systems nicht durcheinander zu bringen. Spinoza behauptet die Unabhängigkeit zweier Kausalreihen: der Reihe der Ideen und jener der Dinge. Daher bezeichnet Deleuze das Entsprechungsverhältnis von Ideen und Dingen als ein erstes Element des Parallelismus.¹⁸³ Jeder Idee muss folglich ein Ding entsprechen, aber auch jedem Ding eine Idee. Alles, was Gott hervorbringt, fällt unter seinen unendlichen Verstand. So versteht Gott nicht nur sein eigenes Wesen, sondern auch alles, was aus diesem Wesen folgt, und der unendliche Verstand fasst nicht nur alle Attribute, sondern auch alle Affektionen Gottes, die Modi.¹⁸⁴ Die Idee Gottes ist Ursache aller Ideen, ebenso wie Gott selbst Ursache aller Dinge ist. So muss Spinoza annehmen, dass es in Gott zwei gleiche Vermögen gibt: „Hieraus folgt, daß Gottes Macht zu denken seiner wirklichen Macht zu handeln gleich ist.“¹⁸⁵ Aus der Gleichheit der Vermögen Gottes lässt sich die Identität des Seins von Gegenständen und Ideen ableiten. Es lässt sich ferner zwischen dem formalen und dem objektiven Wesen Gottes unterscheiden, denen diese beiden Vermögen entsprechen: das objektive Wesen Gottes besteht in seinem Vermögen zu denken, sein formales Wesen in seinem Vermögen zu existieren und tätig zu sein.

Es ist also zu unterscheiden zwischen dem Prinzip der Gleichheit der Vermögen und dem Prinzip der Gleichheit der Attribute. Das Absolute hat zwei gleichberechtigte Seiten: das Vermögen zu existieren und tätig zu sein und das Vermögen zu denken und zu erkennen. Das Absolute hat zugleich unendlich viele Attribute, von denen wir nur zwei erkennen können: Ausdehnung und Denken. Nun ist das Vermögen zu existieren nicht dem Attribut der Ausdehnung gleich, denn „eine Idee existiert nicht weniger als ein Körper, und das Denken ist nicht weniger als die Ausdehnung eine Form der Existenz“.¹⁸⁶ Jedem Attribut kommt Existenz zu, weil alle gleichermaßen durch Gottes Vermögen, zu existieren und tätig zu sein, verursacht sind. Insofern sind alle Attribute gleichgestellt und einander in keiner Weise über- oder untergeordnet. Aus dem zweiten Vermögen Gottes, seinem Vermögen zu denken und zu erkennen, lässt sich indessen ein gewisser Vorrang des Denkens gegenüber der Ausdehnung einsehen, die auf Grund der Gleichstellung aller

¹⁸³ Vgl. Deleuze: *SPA*, 103.

¹⁸⁴ Vgl. *Ethik* I, 30, 65.

¹⁸⁵ *Ethik* II, 7, Folgesatz. Bartuschat übersetzt *potentia* mit Macht, wohingegen die Übersetzung mit Vermögen im Sinne der deleuze'schen Lesart, die sich streng an den lateinischen Wortlaut hält, meines Erachtens vorzuziehen ist. Deleuze dazu: „Wir haben eine Idee Gottes; folglich müssen wir ein unendliches Vermögen zu denken behaupten, das dieser Idee entspricht; das Vermögen zu denken ist nun allerdings nicht größer als das Vermögen zu existieren und tätig zu sein; folglich müssen wir ein unendliches Vermögen zu existieren als der Natur Gottes entsprechend behaupten.“ (Deleuze: *SPA*, 78).

¹⁸⁶ Deleuze: *SPA*, 105.

Attribute einen Widerspruch darzustellen scheint. Deleuze schreibt: „Gott versteht sich objektiv und drückt sich objektiv aus.“¹⁸⁷ Das heißt die Idee Gottes umfasst alle real unterschiedenen Attribute, so dass jedem Attribut eine ihm korrespondierende Idee in der unendlich komplexen Idee Gottes entspricht. Formal sind die Attribute im Wesen Gottes unterschieden, objektiv sind sie es in der Idee Gottes. Ist aber nun Gottes Vermögen, zu denken und zu erkennen, identisch mit seiner Idee? Dem notwendigen Sich-Verstehen Gottes kommt im Attribut Denken ein formales Sein zu. Spinoza schreibt:

Der wirkliche Verstand, mag er endlich oder unendlich sein, wie auch der Wille, die Begierde, die Liebe und dergleichen, müssen zur *Natura naturata*, nicht aber zur *Natura naturans* gerechnet werden. Beweis: Unter Verstand verstehen wir nämlich [...] nicht [das Attribut] unbedingtes Denken, sondern lediglich einen gewissen Modus des Denkens, der sich als Modus von anderen Modi wie der Begierde, der Liebe und dergleichen unterscheidet und mithin (nach Definition 5) durch unbedingtes Denken begriffen werden muß; d.h. [...], er muß durch ein Attribut Gottes, dasjenige nämlich, das die ewige und unendliche Essenz von Denken ausdrückt, so begriffen werden, daß er ohne es weder sein noch begriffen werden kann. Deshalb muss er [...] zur *Natura naturata*, nicht aber zur *Natura naturans* gerechnet werden, nicht anders als die anderen Modi des Denkens.¹⁸⁸

Ebenso wenig wie das Attribut Ausdehnung identisch ist mit dem unendlichen Vermögen, zu existieren und tätig zu sein, ist das Attribut Denken identisch mit dem unendlichen Vermögen, zu denken und zu erkennen.¹⁸⁹ Das Vermögen zu denken wird allerdings *allein* durch das Attribut Denken bedingt und hierin liegt der entscheidende Unterschied: „So genügt das Attribut Denken, ein Vermögen zu denken zu bedingen, das dem Vermögen zu existieren gleich ist, obwohl dieses wiederum durch alle Attribute (das Denken eingeschlossen) bedingt ist.“¹⁹⁰ Deleuze warnt davor, dem Spinozismus an dieser Stelle sofort Unstimmigkeiten zu unterstellen. Die Unstimmigkeiten ergäben sich gar nicht erst, wenn man beachte, dass sich bei Spinoza die zwei angesprochenen, unterschiedlichen Prinzipien von Gleichheit auffinden lassen. In Beziehung auf das Vermögen zu existieren und tätig zu sein, sind alle Attribute gleich (ontologischer Parallelismus). In Bezug auf das Vermögen zu denken, genießt das Attribut Denken tatsächlich einen Vorrang vor allen anderen Attributen, denn „[g]anz allein bedingt es ein Vermögen, das dem, was alle Attribute bedingen, gleich ist.“¹⁹¹ Nichts kann erkannt werden außer im Denken, während

¹⁸⁷ Deleuze: *SPA*, 106.

¹⁸⁸ *Ethik* I, 31, *Propositio* und *Demonstratio*, 65.

¹⁸⁹ Vgl. Deleuze: *SPA*, 107.

¹⁹⁰ Deleuze: *SPA*, 107.

¹⁹¹ Deleuze: *SPA*, 107.

das Vermögen zu existieren von keinem einzigen Attribut allein erfüllt werden kann (epistemologischer Parallelismus).

Das objektive Wesen Gottes besteht in seinem Vermögen zu denken, insofern partizipiert alles, was aus dem objektiven Wesen Gottes folgt, am Vermögen zu denken. Deleuze fährt fort: „*Das objektive Sein jedoch wäre nichts, wenn es nicht im Attribut Denken ein formales Sein hätte.*“¹⁹² Erst dadurch, dass ihm ein formales Sein zukommt, ist es ein Modus des Attributs Denken, der existiert und tätig ist. Gottes Vermögen zu denken und zu erkennen ist also nicht identisch mit seiner Idee. Die Idee Gottes ist Ausdruck des Attributs Denken. Ohne einen Ausdruck im Attribut Denken, wäre das Vermögen zu denken nicht verwirklicht. Es gibt kein objektives Sein ohne formales Sein, das gilt auch für die Vermögen Gottes. Die Idee Gottes kann ihrer Möglichkeit nach nur im Attribut Denken gebildet werden und insofern gehört sie zur *natura naturata*,¹⁹³ auch wenn sie ihrer Notwendigkeit nach zur *natura naturans* gehört, denn Gott muss sich notwendigerweise verstehen.¹⁹⁴ Deshalb ist die Idee Gottes das objektive Prinzip all dessen, was objektiv aus Gott folgt.¹⁹⁵

Zusammenfassend lassen sich nach Deleuze drei Punkte aufweisen, in denen dem Attribut Denken ein Vorrang zukommt: 1.) weil das Sich-Verstehen Gottes (Vermögen zu denken und zu erkennen) notwendigerweise auch ein Hervorgebrachtes (Idee Gottes) ist, besteht der erste Vorrang des Denkens darin, dass das Attribut Denken auf formale Weise die Modi enthält, die objektiv genommen die Attribute selbst vorstellen.¹⁹⁶ 2.) ist eine substantielle Modifikation nur ein einziges Mal in jedem Attribut ausgedrückt, aber unendliche Male im unendlichen Verstand.¹⁹⁷ 3.) hat alles, was formal existiert, eine Idee, die ihm objektiv entspricht. Weil aber jeder Modus des Attributs Denken selbst ein formales Sein hat, das seinem objektiven entspricht, ist jede Idee Gegenstand einer anderen Idee, die sie vorstellt und so fort bis ins Unendliche. Der dritte Vorrang besteht folglich darin, dass das Attribut Denken die Fähigkeit der Idee begründet, sich ins Unendliche zu reflektieren.¹⁹⁸ In Lehrsatz 21 des zweiten Teils erörtert Spinoza das Verhältnis der Idee des menschlichen Geistes (Form der Idee) zum menschlichen Geist

¹⁹² Deleuze: *SPA*, 108.

¹⁹³ Vgl. *Ethik* I, 31, 65.

¹⁹⁴ Vgl. *Ethik* II, 3, 105.

¹⁹⁵ Vgl. Deleuze: *SPA*, 108.

¹⁹⁶ Vgl. Deleuze: *SPA*, 110.

¹⁹⁷ Deleuze: *SPA*, 110.

¹⁹⁸ Vgl. Deleuze: *SPA*, 111.

(Objekt der Idee) analog zum Verhältnis des menschlichen Geistes (Form der Idee) zum Körper (Objekt der Idee):

Denn in der Tat ist die Idee des Geistes, d.h. die Idee der Idee, nichts anderes als die Form der Idee, insofern sie als ein Modus des Denkens ohne Beziehung auf das Objekt angesehen wird. Sobald nämlich jemand etwas weiß, weiß er ebendamt, daß er dies weiß, und zugleich weiß er, daß er weiß, daß er weiß, und so weiter ins Unendliche.¹⁹⁹

Während nun Gegenstand und Idee auf zwei Attribute verweisen (Ausdehnung und Denken), verweisen die Idee und die Idee der Idee nur auf das Attribut Denken, aber sie verweisen zugleich auf die beiden Vermögen Gottes, denn einerseits ist das Attribut Denken die Form der Existenz der Idee, andererseits ist es die Bedingung für das Vermögen zu denken. Die Idee wird hinsichtlich ihrer formalen Existenz im Attribut Denken betrachtet (Vermögen zu existieren), die Idee der Idee hinsichtlich ihres objektiven Seins in Beziehung auf das Vermögen zu denken. Auch der Idee der Idee kommt wieder eine formale Existenz im Attribut Denken zu und so weiter bis ins Unendliche.²⁰⁰

Der Vorrang des Denkens betrifft folglich nicht die Gleichheit der Attribute, sondern allein die Gleichheit der Vermögen Gottes. Dem Geist kommt nicht mehr Existenz zu als dem Körper. Hinsichtlich der zweiten Seite des Absoluten kommt dem Attribut Denken aber in einem Bereich, der außerhalb der Gleichheit der Attribute liegt, ein mehrfacher Vorrang zu.

An diesen zwei Prinzipien von Gleichheit partizipieren die Modi als Ausdrücke Gottes. Wie bereits angesprochen worden ist, hat auch der Mensch – analog zu Gott – zwei Vermögen, die in ihm (als in der Dauer begriffenes Einzelding) allerdings endlich sind. Auch er hat ein Vermögen, zu denken und zu erkennen, und ein diesem korrespondierendes Vermögen, zu existieren und tätig zu sein. Sein spezifisches Vermögen erhält er durch die Attribute Gottes, insofern er diese distributiv impliziert:²⁰¹

die endlichen Seienden existieren nicht und erhalten sich nicht durch ihr eigenes Vermögen; um zu existieren und sich zu erhalten, brauchen sie das Vermögen eines Seins, das sich selbst erhalten und aus sich existieren kann; das Vermögen, durch das ein

¹⁹⁹ *Ethik* II, 21, Scholium, 153 f.

²⁰⁰ Vgl. Deleuze: *SPA*, 111.

²⁰¹ Vgl. Deleuze: *SPA*, 82.

endliches Sein existiert, sich erhält und tätig ist, ist demnach das Vermögen Gottes selbst.²⁰²

Da der Mensch an Gottes Vermögen partizipiert und ihm ein formales Sein im Attribut Denken zukommt, macht er einen Teil dessen aus, wie Gott sich selbst versteht. Spinoza bezeichnet das Vermögen des Menschen als einen „Teil von Gottes oder der Natur unendlicher Macht“.²⁰³ Dieser Teil ist zugleich seine irreduzible, unveränderliche Essenz, die ihrerseits das Wesen Gottes ausdrückt. Über Gott heißt es in der *Ethik*, dass sein Vermögen identisch ist mit seiner Essenz.²⁰⁴ Dies gilt ebenso für den Menschen, beziehungsweise für alle real existierenden Einzeldinge. Der Mensch partizipiert mit seinem individuellen Vermögen am Wesen Gottes und Gott ist durch dieses spezifische Wesen ausgedrückt. Dieses Verhältnis der Partizipation ist möglich, weil die Attribute gemeinsame Formen von Gott und den endlichen Modi sind. Das Vermögen Gottes expliziert sich in jedem Attribut und die Attribute enthalten als intensive Quantität die Wesen aller endlichen Modi. Zwischen Gottes Vermögen und seinem Wesen herrscht ebenso Identität wie zwischen dem Vermögen des Menschen und dessen Wesen. Das Wesen Gottes ist sein unendlicher Vermögensgrad und das Wesen des Menschen ein intensiver Teil dieses unendlichen Vermögensgrades Gottes. Dem Vermögen Gottes und dem Vermögen des Wesens eines Modus entspricht ein gewisses Affiziertseinkönnen.²⁰⁵ Dieses Affiziertseinkönnen ist immer schon zur Gänze realisiert, denn in der Natur ist kein Raum für Möglichkeit. Jeder Modus existiert seinem Wesen entsprechend vollkommen und hat kein anderes Vermögen als jenes, das in seiner Existenz verwirklicht ist. Das Affiziertseinkönnen bleibt also konstant; was dieses Affiziertseinkönnen aber erfüllt, ist veränderlich. Während ein Modus auch passive Affektionen erleiden kann, ist das Affiziertseinkönnen Gottes per definitionem nur durch aktive Affektionen erfüllt. Deleuze schreibt: „Als in sich und aus sich allvermögende ist die Substanz notwendigerweise unendlich vieler Affektionen fähig, und aktive Ursache aller der ihr möglichen Affektionen.“²⁰⁶ Die Gewichtung aktiver und passiver Affektionen ist im Menschen variabel, Gottes Vermögen hingegen ist notwendigerweise aktiv. Im Ersten Teil schreibt Spinoza: „Besondere Dinge sind nichts als Affektionen der Attribute Gottes, anders formuliert Modi, von denen Gottes Attribute auf bestimmte und geregelte Weise

²⁰² Deleuze: *SPA*, 82.

²⁰³ *Ethik* IV, 4, Demonstratio, 389.

²⁰⁴ *Ethik* I, 34, 77.

²⁰⁵ Vgl. Deleuze: *SPA*, 84.

²⁰⁶ Deleuze: *SPA*, 85.

ausgedrückt werden.“²⁰⁷ Die Modi ergeben sich notwendigerweise aus dem Wesen Gottes, das darin besteht, unendlich viele Dinge hervorzubringen. Gott erleidet aber nichts in seinen Modi, Erleiden ist nur in den Modi selbst möglich.²⁰⁸

²⁰⁷ *Ethik* I, 25, Corollarium, 57. Siehe auch *Ethik* I, 15, Scholium.

²⁰⁸ Vgl. dazu Platon: *Sophistes*, 247 DE. Alle Bestimmungen des Seienden sind entweder als Tätigkeiten oder als Erleidungen aufzufassen.

„Das weiß ich, daß zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen kein Verhältnis besteht: daher ist der Unterschied zwischen dem größten und vorzüglichsten Geschöpf und Gott nicht anders als der Unterschied, der zwischen Gott und dem geringsten Geschöpf besteht.“²⁰⁹

Der Conatus als Selbsterhaltungsprinzip

In diesem letzten Kapitel des ersten Teils komme ich mit dem *conatus* auf die entscheidende Grunddisposition des Modus zu sprechen, über die er sich in raumzeitlicher Existenz von seinem ewigen Wesen unterscheidet.²¹⁰ Der *conatus* ist der Selbsterhaltungstrieb, der jedem Ausdruck der Substanz innewohnt. Dem 6. Lehrsatz des Dritten Teils der *Ethik* zufolge strebt jedes Seiende danach, soweit es in seiner Macht steht, in seiner Existenz und damit in der ihm eigenen Zusammensetzung zu verharren.²¹¹ Garret versteht diesen Lehrsatz der *Ethik* als die Grundlage für ein Verständnis der Naturphilosophie, Psychologie, Politik- und Moralphilosophie Spinozas und stellt ihn in seiner Bedeutung Lehrsatz 14 des Ersten Teils gegenüber, der als die Grundlegung des spinozanischen Substanzenmonismus gilt.²¹² Dieser zentrale Lehrsatz ist allerdings

²⁰⁹ *Briefe*, 54 an Hugo Boxel, 220.

²¹⁰ Es wäre sicherlich eine fruchtbare, wenngleich hier nicht zu leistende Aufgabe Spinozas Begriff des *conatus* mit anderen Konzeptionen gegenzulesen: etwa mit dem Begriff des Willens bei Leibniz, jenem des Vernunftwillens bei Kant und Fichte oder auch im Anschluss an diese Hegel, Schellings oder auch Schopenhauers philosophische Entwürfe; nicht zu vergessen Nietzsches zentralen Begriff vom Willen zur Macht. Heidegger attestiert in all diesen unterschiedlichen Konzeptionen, Versuche das Ursein des Seinden zu denken (Heidegger: *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, 113).

²¹¹ „Jedes Ding strebt gemäß der ihm eigenen Natur in seinem Sein zu verharren.“ (*Ethik* III, 6, 239)

²¹² Vgl. Don Garrett: *Spinozas Conatus Argument*, online unter: <http://philosophy.fas.nyu.edu/object/dongarrett> [Letzter Zugriff: 24.05.2016], 1–64; publiziert in: John I. Biro und Olli Koistinen: *Spinoza's Metaphysics: Central Themes*. Oxford: Oxford University Press 2002, 127–158, 1; dt. Übersetzung S.J.: „Weil er [Spinoza, S.J.] das Streben nach Selbsterhaltung allen organischen und nicht-organischen Dingen gleichermaßen zuschreibt, liefert es [das *conatus*-Argument, S.J.] seiner Theorie der Naturwissenschaften einen Anlass für teleologische Erklärungen. Weil er jedes Verlangen als Ausdruck dieses Strebens nach einem bestimmten Objekt deutet (3p9s), liefert es seiner Theorie des Menschen und der Psychologie der Tiere eine gemeinsame Quelle motivationaler Kraft. Weil für ihn die Aktivität dieses Strebens, den Bereich des Naturrechtes jedes Dinges definiert, begründet es auch den Ansatzpunkt seiner politischen Theorie. Weil er die *Tugend* einer Person mit der Kraft ihres Strebens gleichsetzt (4d8), mit der sie Wirkungen durch ihre eigene Natur hervorbringt (4p18s), begründet es seine ethische Theorie in einer grundlegenden Kategorie für moralische Urteilsbildung.“ [„Because he attributes this striving toward self-preservation to all organic and nonorganic things alike, it provides his theory of natural science with a source of teleological explanation. Because he construes all *desire* as the direction of this striving onto particular objects (3p9s), it provides his theory of human and animal psychology with a unified source of motivational power. Because he treats the activity of this striving as defining the scope of each thing's natural right, it provides the starting-point for his political theory. Because he regards a person's *virtue* as the power of this striving (4d8), by which the person produces effects through his or her own nature (4p18s), it provides his ethical theory with a fundamental category of moral assessment.“] Siehe auch

vielfach kritisiert worden und bringt durch seine Schlüsselfunktion damit sofort die Gesamtkonstruktion der *Ethik* ins Wanken.²¹³ Bennett bezeichnet ihn geradeheraus als „eklatant abwegig“²¹⁴ und identifiziert vier Trugschlüsse in Spinozas Argumentation, denen Della Rocca noch einen weiteren Trugschluss hinzufügt. Diese beiden Kommentatoren gründen ihre Kritik vorrangig auf Spinozas Versuch, den *conatus* aus der Unmöglichkeit der Selbstzerstörung eines Dinges abzuleiten. Lehrsatz 4 lautet: „Kein Ding kann anders als von einer äußeren Ursache zerstört werden.“²¹⁵ und Lehrsatz 5: „Dinge sind von entgegengesetzter Natur, d.h. können nicht in demselben Subjekt sein, insoweit das eine das andere zerstören kann.“²¹⁶ Martin Lin weist allerdings darauf hin, dass diesem Argument ein weiteres, stärkeres und für Spinozas Absicht bedeutsameres zur Seite gestellt würde, das sich auf die Ausdrucksbeziehung zwischen Modi und Substanz gründet.²¹⁷ Lin stimmt zu, dass sich *allein* aus Spinozas Argumentation für die Unmöglichkeit der Selbstzerstörung aus den Lehrsätzen 4 und 5 des Dritten Teils, der mit Lehrsatz 6 erhobene Anspruch in der Tat nicht ableiten ließe. Insoweit hätten die Kritiker durchaus Recht. Das zweite Argument sei von ihnen jedoch vernachlässigt worden, wodurch sie voreilig die Implausibilität der *conatus*-Lehre behaupten konnten. Das *conatus*-Argument in seiner starken Variante lässt sich wie folgt wiedergeben:

Die Modi drücken auf endliche Weise das Wesen der Substanz aus. Das Wesen der Substanz besteht in einem absoluten Existenzvermögen. Ebenso wenig wie die Substanz ihre eigene Existenz verneinen kann, können die Ausdrücke der Substanz ihre eigene

Martin Lin: *Spinoza's Metaphysics of Desire*, in: Christoph Horn und Camilla Serck-Hanssen (Hg.): *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 86 (1/2004). Berlin: de Gruyter, 21–55, 22; dt. Übersetzung S.J.: „Die *conatus*-Lehre dient als Verbindungsglied für Spinozas Metaphysik, seine Kognitions- und Moralphysikologie, seine Ethik und seine politische Theorie, somit bildet sie das Rückgrat seines Systems.“ [“[T]he *conatus* doctrine serves to link together Spinozas metaphysics, cognitive and moral psychology, ethics, and political theory, thus forming the backbone of his system.”]

²¹³ Z.B. von Bennett: *A Study of Spinoza's Ethics*, 231–246; Michael DellaRocca: *Representation and the mind-body problem in Spinoza*. Oxford: Oxford Univ. Press 1996, 194–206 und Curley: *Behind the Geometrical Method*, 107–115.

²¹⁴ Bennett: *A Study of Spinoza's Ethics*, 242, dt. Übersetzung S.J. [“glaringly fallacious”]; vgl. auch Jonathan Bennett: *Teleology and Spinoza's Conatus*, in: *Midwest Studies in Philosophy*, 8 (1983), 143–160, 154. Schrijvers weist – wie ich meine sehr zurecht – darauf hin, dass Bennett in seiner Lesart des *conatus* alle jenes wieder aufgenommen habe, was Spinoza selbst aus diesem Begriff ausgeschlossen wissen wollte: „In der Wortwahl ‚conatus‘ (‚streben‘) erkennt Bennett ab ovo (‚from the outset‘) ein Geständnis einer teleologischen Perspektive. Doch besteht die ganze Herausforderung Spinozas eben darin, das Wort ‚Streben‘ von dem zu entkoppeln, womit es herkömmlicherweise assoziiert wird, nämlich mit einer Erklärung des menschlichen Handelns, ... by one's thinking it may have a certain result‘. [...] Bennets Hinweis, dass ‚the word ‚try‘ essentially teleological‘ [...] sei, mag auf die ganze philosophische Tradition zutreffen, nicht jedoch auf Spinoza.“ (Schijvers: *Affektenlehre*, 131).

²¹⁵ *Ethik* III, 4, 237.

²¹⁶ *Ethik* III, 5, 239.

²¹⁷ Vgl. Lin: *Metaphysics of Desire*, 22.

Existenz verneinen. Der Mensch muss alles tun, was aus seiner Natur folgt. Spinoza, der sowohl Gott als auch seinen Modi einen freien Willen abspricht, überträgt mit der *conatus*-Lehre die Determiniertheit Gottes auf die Modi. Ebenso wie Gottes Vermögen mit seinem Wesen übereinstimmen, stimmt das Vermögen der Modi mit ihrem ewigen Wesen überein. Alles, was aus diesem Wesen folgt, wird sich in der zeitlichen Existenz des Modus ausdrücken, wenn die Bedingungen dazu gegeben sind. Als ein Wesen, das seine Existenz nicht selbst verursacht, drückt der Mensch die Existenz Gottes aus. Ebenso wie Gott notwendigerweise alles hervorbringt, was aus seiner Natur folgt, bringen auch die Modi alles hervor, was aus ihrer Natur folgt. Der Mensch kann demnach nicht in einer seinem Wesen entgegengesetzten Weise handeln. In einer dem eigenen Wesen entgegengesetzten Weise zu handeln, würde bedeuten, die eigene Existenz zu verneinen. Wenn aber der Ausdruck der eigenen Natur das Selbsterhaltungsstreben der Modi selbst ist, kann aus der Natur eines Modus nichts folgen, was seiner Existenz entgegengesetzt ist.²¹⁸

Spinozas Substanz ist absolute Bejahung ihres eigenen Wesens und die Ausdrücke dieser Substanz können ihrerseits nicht anders handeln, als ihr eigenes Wesen zu bejahen. Lehrsatz 27 des Ersten Teils lautet: „Ein Ding, das von Gott bestimmt ist, irgendetwas zu bewirken, kann sich nicht selbst zu einem unbestimmten machen.“²¹⁹ Mit anderen Worten: wir können unsere Essenz nicht verneinen.²²⁰ Durch die Ausdrucksbeziehung zwischen Substanz und Modi ist daher schon vor Lehrsatz 6 des Dritten Teils festgelegt, dass ein Ding seine eigene Ursache nicht negieren kann. So kann weder Gott als *causa sui* sich selbst negieren, noch ein Modus Gott als seine immanente Ursache negieren. Könnte ein Modus sich selbst negieren, würde das bedeuten, dass Gott sich selbst negieren könnte, denn die Modi sind Affektionen Gottes und als solche nichts anderes als Ausdrücke des göttlichen Existenz- und Ausdrucksvermögens. Da Spinoza keine Theorie der Emanation, sondern eine der Immanenz vertritt, ist das Vermögen endlicher Dinge keine Imitation der Vermögen Gottes, sondern endlicher Teil dieser unendlichen Vermögen selbst.

²¹⁸ Zum Begriff der Selbsterhaltung vgl. Hans Blumenberg: *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, in: Hans Ebeling (Hg.): *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976, 144–207.

²¹⁹ *Ethik* I, 27, 59.

²²⁰ Vgl. auch *Ethik* III, 10, 243: „Eine Idee, die die Existenz unseres Körpers ausschließt, kann nicht in unserem Geist sein, sondern ist ihm entgegengesetzt.“

Weiters heißt es im Dritten Teil: „Das Streben, mit dem jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, schließt keine endliche, sondern eine unbestimmte Zeit in sich.“²²¹ Dies ist der Grund, warum sich die eigene Endlichkeit so schwer vorstellen lässt: die Negation des eigenen Seins widerspricht dem *conatus*. Das eigene Nicht-Sein zu denken, steht dem an eine unbestimmte Dauer gebundenen Selbsterhaltungstrieb entgegen.²²² Insofern kann Spinoza eine gedankliche Fixierung auf den Tod als widernatürlich interpretieren, denn ein freier Mensch „begehrt zu handeln, zu leben und sein Sein zu erhalten auf der Basis, den eigenen Vorteil zu suchen. Mithin denkt er an nichts weniger als an den Tod“.²²³ Frei ist derjenige, der nicht nur nach den Gesetzen seiner eigenen Natur handelt, wie Spinoza in Übereinstimmung mit Aristoteles Freiheit definiert,²²⁴ sondern der überdies adäquat erkennt, und folglich ist die erfolgreiche Selbsterhaltung für Spinoza aufs engste mit der Erkenntnistheorie verbunden. Ein freier Mensch begehrt zu leben, nur ein Sklave der eigenen Leidenschaften kann lebensfeindlich handeln.

Gemäß Spinozas Identitätsthese von Geist und Körper entspricht beiden Seiten eines Dinges derselbe *conatus*, allerdings in verschiedenen Erscheinungsformen:

Bezieht sich dieses Streben [*conatus*, S.J.] allein auf den Geist, wird es Wille genannt, bezieht es sich aber auf den Geist und zugleich auf den Körper, Trieb. Er, der Trieb, ist somit nichts anderes als genau die Essenz des Menschen, aus dessen Natur das, was der eigenen Erhaltung dient, notwendigerweise folgt; mithin ist der Mensch bestimmt, es zu tun. Zwischen Trieb und Begierde besteht kein Unterschied, bloß daß der Ausdruck ‚Begierde‘ gewöhnlich dann gebraucht wird, wenn Menschen sich ihres Triebes bewusst sind; deshalb kann Begierde definiert werden als Trieb mit dem Bewusstsein des Triebes.²²⁵

Spinoza unterscheidet hier zwischen Wille, Trieb und Begierde. Während Trieb und Begierde sich auf psychophysische Bedürfnisse richten und sich nur hinsichtlich ihres Bewusstseinsgrades voneinander unterscheiden, stellt der Wille eine allein dem Geist vorbehaltene Instanz dar: er ist das Vermögen des Geistes zu bejahen und zu verneinen.²²⁶

²²¹ *Ethik* III, 8, 241.

²²² Vgl. dazu Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer 1979, 254 f.: „Dem Dasein geht es auch in der durchschnittlichen Alltäglichkeit ständig um dieses eigenste, unbezügliche und unüberholbare Seinkönnen, wenn auch nur im Modus des Besorgens einer unbehelligten Gleichgültigkeit *gegen* die äußerste Möglichkeit seiner Existenz.“, siehe die gesamte Todesanalyse in den §§45–53.

²²³ *Ethik* IV, 67, Demonstratio, 495.

²²⁴ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* I, 1, 2, 982b, übers. von Hermann Bonitz: „wir [nennen] den Menschen frei [...], der um seiner selbst willen, nicht um eines anderen willen ist“.

²²⁵ *Ethik* III, 9, Scholium, 243.

²²⁶ *Ethik* II, 48, Scholium, 199: „[Es] sollte hier vermerkt werden, daß ich unter ‚Wille‘ ein Vermögen zu bejahen und zu verneinen verstehe und nicht Begierde, das Vermögen, sage ich, kraft dessen der Geist

Was genau unter einem solchen *conatus* zu verstehen ist, der sich allein auf den Geist bezieht, bedarf einer Erklärung: dieses Vermögen, zu bejahen und zu verneinen, ist als das Selbsterhaltungsstreben des Geistes definiert. Wie aber kann der Geist als Idee des Körpers auf eine nicht zugleich auch auf den Körper bezogene Art nach Selbsterhaltung streben? Die Selbstbejahung der Existenz des Geistes impliziert immer schon die Bejahung der Existenz des Körpers. Beides ist nicht voneinander zu trennen, bei der Betrachtung des Willens jedoch kommt allein der Geist in den Blick. Ein solches Vermögen des Geistes stellt eine potenzielle Fähigkeit der Distanzierung von körperlichen Begierden dar, durch die eine rationale Entscheidung über die Zuträglichkeit beziehungsweise Unzuträglichkeit von Dingen für die eigene Existenz getroffen werden kann. Von dieser Erscheinungsform des *conatus* heißt es bei Spinoza: „Im Geist gibt es [...] kein unbedingtes Vermögen zu wollen und nicht zu wollen, sondern nur einzelne Akte des Wollens, nämlich diese und jene Bejahung und diese und jene Verneinung.“²²⁷ Im Folgesatz dieses Beweises setzt Spinoza Wille und Verstand miteinander gleich. Folglich versteht er unter dem rein geistigen *conatus* den Verstand und alles, was adäquat aus dem Verstand folgt, unterstützt die Selbsterhaltung eines Dinges. In einem Brief an Blydenbergh knüpft Spinoza seine Definition von Freiheit an dieses Willensverständnis: „unsere Freiheit [besteht] nicht in einer Zufälligkeit noch in einer Willkür, sondern in einem Modus des Bejahens und Verneinens, so daß wir desto freier sind, je weniger willkürlich wir etwas bejahen oder verneinen.“²²⁸

Verstand und Wille sind zwei Vermögen, die Spinoza auf den Menschen einschränkt und die er Gottes Natur in einem dem Menschen vergleichbaren Sinne abspricht:²²⁹

Wenn Verstand und Wille zu Gottes ewiger Essenz gehören, dann ist unter diesen beiden Attributen natürlich etwas anderes zu verstehen, als was Menschen gewöhnlich damit zu verbinden pflegen. Denn ein Verstand und ein Wille, die Gottes Essenz ausmachen, müßten von unserem Verstand und unserem Willen himmelweit verschieden sein und könnten mit ihm höchstens im Namen übereinkommen, so wie das bei dem Sternbild ‚Hund‘ und dem bellenden Tier ‚Hund‘ der Fall ist. [...] Denn was verursacht ist, unterscheidet sich von seiner Ursache genau in dem, was es von der Ursache hat. [...] Gottes Verstand ist aber die Ursache sowohl der Essenz wie der Existenz unseres Verstandes; also ist Gottes Verstand, begriffen als etwas, das die göttliche Essenz

bejaht, was wahr ist, oder verneint, was falsch ist, und nicht die Begierde, mit der er Dinge erstrebt oder vermeidet.“

²²⁷ *Ethik* II, 49, Demonstratio, 201.

²²⁸ Brief 21 an Blydenbergh, 110.

²²⁹ Vgl. *Ethik* I, 17, Scholium, 43; vgl. auch Wolfgang Bartuschat: *Baruch de Spinoza*. München: H. C. Beck 2006, 57 f.

ausmacht, sowohl seiner Essenz wie seiner Existenz nach von unserem Verstand verschieden und kann höchstens im Namen mit ihm übereinkommen[.]

Das Selbsterhaltungsstreben ist dem Verstand selbst implementiert, es ist seine Grundausrichtung, die als oberstes Vernunftgebot Verstandeshandlungen determiniert. Wenn Spinoza den Willen auf den Geist einschränkt, muss das bedeuten, dass der Mensch ausschließlich über sein Verstandesvermögen Kontrolle über seine Begierden gewinnen kann. Nur der Wille kann Dinge bewusst bejahen oder verneinen, indem er sie auf ihre Kompatibilität mit dem eigenen Sein hin überprüft. Dieser Wille ist niemals indeterminiert, weil seine Willensakte sich aus den adäquat erkannten Kausalketten der Modi ergeben. Der Wille bejaht und verneint Dinge hinsichtlich ihrer Wirkungen auf das Erkenntnisvermögen des Geistes, dessen Vermögen er ist. Der Geist strebt danach, adäquat zu erkennen. Alles, was sein Erkenntnisvermögen hemmt, ist daher schädlich für ihn, und wird von ihm verneint werden. Alles, was seinem Erkenntnisvermögen förderlich ist, wird von ihm bejaht werden. Die Akte des Wollens eines Geistes müssen immer kongruent mit der Bejahung seiner Existenz sein, denn die Negation der eigenen Existenz widerspricht, wie bereits dargelegt wurde, der Natur existierender Dinge. So lässt sich vorerst festhalten, dass es bei Spinoza mit *ratio* ausgestatteten Wesen vorbehalten bleibt, Kontrolle über die eigenen Begierden zu erlangen, indem sie diese durch Leitung der Vernunft einer Überprüfung unterziehen können. Alle anderen Ausdrücke Gottes streben nicht weniger nach Selbsterhaltung, zu ihrem Existenzvermögen gehört aber kein reflexives Verstandesvermögen, das einen freien Umgang mit den Begierden ermöglichen könnte.

Michael LeBuffe spricht von einer Kluft, die zunächst zwischen bewussten und metaphysischen Zwecken des Menschen bestehe, und aus der heraus sich die Bedeutung der Affekte für Spinozas ethische Theorie erklären lasse.²³⁰ Als metaphysischen Zweck des Menschen bezeichnet LeBuffe die Selbsterhaltung. Dieser stimme nur dann mit den bewussten Zwecken des Menschen überein, wenn er nicht mehr als blinde Triebkraft agiert, sondern ins Bewusstsein gehoben wird. Selbsterkenntnis ist die Voraussetzung für vernunftgeleitetes Handeln, denn nur derjenige, der seine eigene Natur kennt, kann seine Selbsterhaltung bewusst verfolgen. Anderenfalls ist er in seinem Begehren auf Dinge gerichtet, die seiner Selbsterhaltung nur scheinbar dienen, er erkennt die Ursachen seines

²³⁰ Vgl. Michael LeBuffe: *Spinoza's Normative Ethics*, in: *Canadian Journal of Philosophy* (73/3/2007), 371–391, 376.

Begehrens nicht und kann somit auch nicht sicher sein, welche Wirkungen aus ihm heraus motivierte Handlungen zeitigen werden. Das Verhalten eines Menschen bleibt dann ein bloßes Ausprobieren, das jederzeit die Gefahr in sich birgt, fehlzuleiten und Schaden anzurichten. Dennoch schreibt Spinoza:

Der Geist strebt, sowohl insofern er klare und deutliche, *als auch insofern er verworrene Ideen hat*, auf eine unbestimmte Dauer in seinem Sein zu verharren, und seines Strebens in dieser Form ist er sich bewußt.²³¹ (Hervorheb. S.J.)

Auch das bloße Ausprobieren des Menschen ist folglich auf Selbsterhaltung gerichtet, auch wenn sich der Mensch der zugrundeliegenden Bewegursache in dieser Form noch nicht bewusst sein mag.²³² Seiner Begierden ist er sich per definitionem immer schon bewusst. Der Ausdruck *bewusst* stellt eine gewisse Schwierigkeit bei Spinoza dar, wie im Folgenden noch näher auszuführen sein wird, weil nicht ganz klar wird, wie er ihn verwendet. Dass eine Begierde immer bewusst wahrgenommen ist, bedeutet noch nicht, dass sie in ihren Ursachen adäquat erkannt wäre. Sie kann auf irrtümlichen Annahmen beruhen und ihre Erfüllung unter Umständen vom beabsichtigten Resultat stark abweichen. Was Lustgewinn versprach, verursacht dann mit einem Mal Kummer und Schmerz. Diese Gefahr besteht zumal dann, wenn die einer Begierde zugrundeliegenden Annahmen über inadäquate Erkenntnisse zustande gekommen sind. Der *conatus* liegt aber jedem Wollen als das natürliche Streben nach Akkumulation von Freude und Freiheit prinzipiell zu Grunde. Jedes Wesen will den eigenen Zustand erhalten (Selbsterhaltung) und die eigene Lebenssituation tendenziell verbessern (Machterweiterung²³³). Der Lebenstrieb kann daher durch Verwechslung fehlgeleitet, aber niemals aus sich selbst heraus negiert werden. Da freie Handlungen für den Menschen die Ausnahme darstellen, ist es öfters der Fall, dass Menschen nur partiell Ursache ihrer Handlungen sind, was dazu führt, dass sie in den meisten Fällen wenig Kontrolle über die Wirkungen ihres Handelns haben. Partielle Ursachen in Kombination mit anderen partiellen Ursachen haben eine indefinite Varianz, weswegen es kaum möglich ist abzuschätzen, welche Resultate

²³¹ *Ethik* III, 9, 241.

²³² Im Ersten Teil schreibt Spinoza, „daß alle Menschen in Unkenntnis der Ursachen von Dingen zur Welt kommen und daß alle darauf aus sind, ihren eigenen Vorteil zu suchen, worum sie auch wissen. Daraus folgt [...], daß Menschen sich für frei halten, weil sie sich ihres Triebes und dessen, daß sie mit ihm manches wollen, bewußt sind und an die Ursachen, von denen sie veranlaßt werden, etwas zu begehren und zu wollen, nicht einmal im Traum denken, weil sie sie nicht kennen.“ (*Ethik* I, Appendix, 81). Siehe auch *Ethik* II, 35, Scholium; *Ethik* IV Vorwort.

²³³ Vgl. *Ethik* III, 28, 273 und *Ethik* IV, 38, 447, wo von einer Zunahme des Existenzvermögens die Rede ist.

inadäquaten Handlungsimpulsen entspringen können.²³⁴ Menschen, die nur teilweise Ursache ihrer Handlungen sind, interagieren mit anderen Menschen, die ebenfalls nur teilweise Ursache ihrer Handlungen sind. Dennoch muss mit Spinoza davon ausgegangen werden, dass jeder Handlung das Streben nach Selbsterhaltung letztlich zugrunde liegt. Hampshire formuliert dies so:

Was auch immer das tatsächliche Geistesvermögen eines Menschen zu einer bestimmten Zeit ausmacht, und wie hoch der Grad an Knechtschaft seiner Leidenschaften und an Unordnung seines Geistes sein mag, er wird jederzeit danach streben, sein Vermögen und seine Freiheit zu stärken, seien seine Versuche, dies zu tun, auch vollkommen fehlgeleitet und mögen sie auch de facto gegenteilige Wirkungen zeitigen. In gewisser Weise findet jeder Mensch immer neue Handlungsmöglichkeiten auf. Zumindest strebt er jederzeit danach, bzw. er versucht, größeres Handlungsvermögen, mehr Freiheit und höhere Freuden zu erlangen, als er jeweils hat, auch wenn seine Auffassung davon, was seine Vermögen und seine Freiheit konstituiert, durch und durch verworren und fehlerhaft sein kann.²³⁵

Da die Idee des wirklich existierenden Körpers die Essenz des Geistes ausmacht, strebt der Geist danach, die Existenz des Körpers zu bejahen. So müssen Ideen, die die Existenz des Körpers verneinen, dem Geist entgegengesetzt sein.²³⁶ Spinoza muss also davon ausgehen, dass Zerstörung ausschließlich von außen kommen kann.²³⁷ Die Natur eines jeden Dinges ist absolut vollkommen. Würde sie sich selbst zerstören können, d.h. ihre Existenz nicht mehr bejahen, sondern verneinen, müsste dies zu einem Widerspruch führen. Auch derjenige, der sich durch sein fehlgeleitetes Verhalten de facto selbst schädigt, strebt danach, zu seinem eigenen Vorteil zu handeln. Die Handlungen, die aus seinen Vorstellungen davon resultieren, was sein Tätigkeitsvermögen verbessern und ihn dadurch weniger erleiden lassen kann, können also von außen betrachtet vollkommen

²³⁴ Vgl. dazu Michael LaBuffe: *Why Spinoza Tells People to Try to Preserve Their Being*, in: Christoph Horn und Camilla Serck-Hanssen (Hg.): *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 86 (2/2004), 119–145, 121.

²³⁵ Stuart Hampshire: *Spinoza's Theory of Human Freedom*, in: Maurice Mandelbaum und Eugene Freeman (Hg.): *Spinoza. Essays in Interpretation*. LaSalle, Illinois: Open Court 1975, 35–47, 41, dt. Übersetzung S.J. [“Whatever a man's actual power of mind may be at any time, and whatever the degree of his servitude to the passions and of his confusion of mind, he will wish to strengthen his own power and liberty, even if his attempts to do this are entirely misguided and if they in fact have the opposite effect. There is therefore a sense in which any man always sees open possibilities of action before him. At least he is always striving, or trying, to achieve a greater power and liberty, and a greater happiness, than he actually possesses, even though his conception of what constitutes his power and liberty may be entirely confused and erroneous.”]

²³⁶ Vgl. *Ethik* III, 10, Demonstratio, 243.

²³⁷ Vgl. *Ethik* III, 4, 237: „Kein Ding kann anders als von einer äußeren Ursache zerstört werden.“ und *Ethik* III, 5, 239: „Dinge sind von entgegengesetzter Natur, d.h. können nicht in demselben Subjekt sein, insoweit das eine das andere zerstören kann.“

selbstzerstörerisch erscheinen. Spinoza muss dennoch davon ausgehen, dass es Selbstzerstörung nicht geben *kann*.

Jeder Modus hat ein bestimmtes Tätigkeitsvermögen und einen bestimmten Grad an Bewusstsein. Wenn es heißt, der Mensch strebe nach größerer Vollkommenheit, so bedeutet dies bei Spinoza, er strebe danach, sein spezifisches Wesen auszudrücken. Zielrichtung ist es, eine größere Einsicht zu entwickeln, worin diese spezifische Vollkommenheit liegt und wie sie sich konkret verwirklichen lassen kann. In Deleuzes Worten würde das heißen, danach zu streben, größere Einsicht darin zu erlangen, was sich mit dem Einzelwesen günstig zusammensetzt und es mit Freude affiziert. Selbsterkenntnis in diesem Sinne ist das Einzige, was es dem Menschen ermöglichen kann, seiner Natur gemäß zu leben.²³⁸ Somit ist es wenig hilfreich, ein Begehren moralisch zu verurteilen oder zu unterdrücken. Freiheit bedeutet bei Spinoza, entgegen der Tradition, gerade nicht eine Abwesenheit des Trieblebens. Eine Abwesenheit des Trieblebens zu bewirken, würde bedeuten, die Natur eines Wesens korrumpieren zu wollen, was nicht mehr viel mit Freiheit im Sinne Spinozas zu tun hätte. Die Natur eines Wesens ist immer schon vollkommen, allein deshalb, weil sie existiert. Nichts, was aus ihr folgt, kann daher verwerflich oder fehlerhaft sein. Deleuze schreibt: „Alles, was ein Körper kann (sein Vermögen) ist auch sein ‚natürliches Recht‘.“²³⁹ Im *Theologisch-politischen Traktat* definiert Spinoza das Naturrecht so: „Unter Recht und Einrichtung der Natur verstehe ich einfach die Regeln der Natur jedes Individuums, nach denen wir ein jedes natürlicherweise bestimmt sehen, auf eine bestimmte Weise zu existieren und zu wirken.“²⁴⁰ Erst dadurch, dass wir unsere Begierden, die aus unserer individuellen Natur entspringen, verstehen und lernen, in welchem Maße uns ihre Befriedigung guttut und wann sie schädlich, weil maßlos und damit vernunftwidrig wird, werden wir frei. Die

²³⁸ Vgl. dazu Heideggers Konzeption der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit: „Un- und nichteigentlich bedeutet aber keineswegs ‚eigentlich nicht‘, als ginge das Dasein mit diesem Seinsmodus überhaupt seines Seins verlustig. Uneigentlichkeit meint so wenig dergleichen wie Nicht-mehr-in-der-Welt-sein, als sie gerade ein ausgezeichnetes In-der-Welt-sein ausmacht, das von der ‚Welt‘ und dem Mitdasein Anderer im Man völlig benommen ist. Das Nicht-es-selbst-sein fungiert als positive Möglichkeit des Seienden, das wesenhaft besorgend in einer Welt aufgeht. Dieses Nicht-sein muß als die nächste Seinsart des Daseins begriffen werden, in der es sich zumeist hält.“ (*Sein und Zeit*, 176). Das Gewöhnliche ist ein Dasein in Uneigentlichkeit, während es einiger Mühe und Anstrengung bedarf eine eigentliche Seinsart anzunehmen. „Die Uneigentlichkeit des Daseins bedeutet aber nicht etwa ein ‚weniger‘ Sein oder einen ‚niedrigeren‘ Seinsgrad.“ (*Sein und Zeit*, 43). So ist es auch bei Spinoza die näherliegende Seinsweise, sich von äußeren Einflüssen bestimmen und verformen zu lassen, während es erst für einen Menschen, der seine Erkenntnis schult, möglich wird, adäquat d.h. seiner eigenen Natur gemäß zu leben.

²³⁹ Deleuze: *SPA*, 227.

²⁴⁰ *TPT*, Kap. 16, 2, 238.

Vernunft fordert nichts der Natur Entgegenstehendes, sondern befindet sich im vollständigen Einverständnis mit ihr, mehr noch: Vernunft ist die notwendige Seinsweise der Natur:

Die Vernunft fordert nichts gegen die Natur; sie fordert deshalb, daß jedermann sich selbst liebt, seinen eigenen Vorteil sucht, also dasjenige, was wirklich nützlich für ihn ist, und nach all dem verlangt, was einen Menschen wirklich zu größerer Vollkommenheit führt; generell gesprochen, daß jedermann streben sollte, sein Sein gemäß der ihm eigenen Natur zu erhalten.²⁴¹

Der Wille im vollen Sinne natürlichen oder ursprünglichen und individuellen Wollens muss nicht eingeschränkt, umgelenkt oder sonst wie gezügelt werden, um *an seiner Statt* der Vernunft zu folgen. Wille und Vernunft sind keine rivalisierenden Kräfte, sondern beide Ausdrücke des einen Lebenstriebes. Insofern eine Verbesserung unserer Erkenntnisbilanz und Affizierbarkeit sich positiv auf unsere Selbsterhaltung auswirkt, lässt der *conatus* danach streben, adäquater zu erkennen und adäquater zu fühlen. Je mehr Einblick wir in die wirklichen Ursachen unserer Affekte und Ideen gewinnen, desto mehr Gestaltungsmacht erlangen wir über sie. Und je mehr wir adäquat zu erkennen lernen, desto stärker wird uns der *conatus* danach streben lassen, immer mehr adäquat zu erkennen, uns immer stärker von Vernunft leiten und unsere Selbstvervollkommnung bis in die dritte Erkenntnisart avancieren zu lassen. Es dient unserem eigenen Vorteil, diesem Weg der Vernunft zu folgen, denn je vernünftiger wir leben, desto freudvoller leben wir auch und der entscheidende Grund, warum wir danach streben, vernünftig zu leben, ist die sich damit notwendigerweise einstellende aktive Freude. Harris konturiert den *conatus* als entscheidende Triebkraft hinter jeder Form von Erkenntnisgewinn:

Vermöge des *conatus* kann es dem Geist gelingen von der *Imaginatio* und verworrenen Ideen zur *Ratio* und adäquaten Ideen und schließlich zur *Scientia Intuitiva* fortzuschreiten. Der menschliche Geist umfasst als Idee des Körpers folglich in seinem Bewusstsein alle Affekte des Körpers und all seine Relationen zum Rest der Welt, und ist somit allumfassend, sogar in seinen Leidenschaften und verworrenen Ideen. Sein *conatus* befördert Aktivität und treibt ihn dazu an, sich immer weiter in Richtung seiner eigenen Perfektion in der geistigen Liebe zu Gott zu entwickeln.²⁴²

²⁴¹ Vgl. *Ethik* IV, 18, Scholium, 409.

²⁴² Harris: *Spinoza's Theory of Human Immortality*, 256; dt. Übersetzung S.J. ["It is by virtue of the *conatus* that the mind advances from *Imaginatio* and confused ideas to *Ratio* and adequate ideas and thence to *Scientia Intuitiva*. The human mind, therefore, as the idea of the body embraces within its consciousness all the affects of the body and all its relations with the rest of the world, and so is all-inclusive even in its passions and its confused ideas. Its *conatus* is towards action and so impels it to develop [...] towards the perfection of its own being in the intellectual love of God."]

Der menschliche Geist ist nichts anderes als die Idee des Körpers und umfasst alle Affektionen des Körpers einschließlich seiner Beziehungen mit der ihn umgebenden Welt, insofern er diese Ideen in sich einschließt. Der *conatus* lässt danach streben, die Ideen, welche unsere Selbst- und Fremdwahrnehmung konstituieren, zu verbessern, d.h. passive Ideen zu aktiven zu modifizieren und dadurch die eigene Erkenntnisleistung immer selbsttätiger hervorzubringen. Mangel an Erkenntnis wird so allmählich ausgeglichen und verworrene Ideen in vollkommene Ideen, d.h. adäquate, umgewandelt. Passive Ideen sind Ideen der Ersten Erkenntnisart, der *Imaginatio*, in der es noch nicht möglich ist, zwischen wahr und falsch zu unterscheiden.²⁴³ Erst adäquate Ideen ermöglichen diese Unterscheidung. Die Ideen der *Imaginatio* sind nicht aktiv aus dem Geist selbst hervorgebracht, sondern rein äußerlich verursacht. Das eigene Befinden wird erfüllt, kann aber noch nicht adäquat im Denken begriffen werden; die wahren Ursachen der Affektionen des Körpers bleiben so unerkannt. Dieser Zustand des Erleidens der Welt und der eigenen Befindlichkeiten wird durch Intervention des *conatus*, der dabei als Antriebskraft fungiert, kontinuierlich herausgefordert. Mit zunehmender Vernunft Einsicht können wir unser Wissen in Bezug auf das, was wir begehren und was für uns erstrebenswert ist, präzisieren. Wir erkennen Irrtümer, denen wir diesbezüglich nachgegangen sind als solche an. Wiehl fasst das spinozanische Prinzip von Subjektivität über die Kompetenz des menschlichen Ich, „die Spielräume des eigenen Seins in ihren zahlreichen gesetzmäßigen Erfahrungen zu durchmessen, allen Schwierigkeiten des affektiven Lebens und der mannigfachen Täuschungen zum Trotz.“²⁴⁴ Diese Befähigung des Umgangs mit den eigenen, gesetzmäßig bestimmten Möglichkeiten stellt für Spinoza die Tugend der wahren Erkenntnis dar.

Da Verstand und Wille in Spinozas Konzeption ein und dasselbe sind, kann ein Wille vernünftig oder unvernünftig genannt werden,²⁴⁵ je nachdem wie gut das Verstandesvermögen eines Menschen entwickelt ist. Wenn seine Willensakte auf inadäquaten Ideen beruhen, ist er unvernünftig, wenn sie aus adäquaten Ideen folgen,

²⁴³ Vgl. *Ethik* II, 42, 185.

²⁴⁴ Vgl. dazu Reiner Wiehl: *Spinozas metaphysische Affektenlehre – eine Ethik ohne Subjekt?*, in: Jürgen Stolzenberg (Hg.): *Subjekt und Metaphysik. Konrad Cramer zu Ehren aus Anlaß seines 65. Geburtstags*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, 29–39, 36.

²⁴⁵ Vgl. Emmanuel Levinas' Kritik in *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg/München: Karl Alber 2008, 315 f.; *Ethik* II, 49, Corollarium, Scholium, 201: „Der Wille und der Verstand sind ein und dasselbe. Beweis: Der Wille und der Verstand sind nichts jenseits der einzelnen Akte des Wollens und der einzelnen Ideen selbst [...]. Nun sind ein einzelner Akt des Wollens und die einzelne Idee [...] ein und dasselbe; also sind der Wille und der Verstand ein und dasselbe.“

vernünftig. Der *conatus* selbst ist eine Explikation der Vernunft. Dies ist die Innenperspektive eines Modus, insofern er ein bestimmtes Vermögen zu erkennen und zu denken hat, die Außenperspektive des Modus betrifft seine Zusammentreffen mit anderen Modi, die sich ebenfalls durch ihren *conatus* bestimmen. Der *conatus* strebt danach, sein Vermögen, zu affizieren und affiziert zu werden, zu verbessern und ein Maximum an freudvollen, vernünftigen Zusammentreffen mit anderen Modi zu ermöglichen. Je affizierbarer ein Ding ist, desto mehr hat es mit anderen Dingen gemein; das, was ein Ding mit anderen gemein hat, kann nicht schlecht sein für seine eigene Zusammensetzung. Nur was seiner Natur entgegengesetzt ist, also worin es sich von anderen Dingen unterscheidet, hemmt seine Wirkungsmacht. Insofern strebt der *conatus* danach, die Zusammentreffen mit anderen Dingen zu regulieren und positiv zu beeinflussen. Deleuze formuliert dies wie folgt:

Körper und Seele suchen beide, was für sie nützlich und gut ist. Wenn es vorkommt, dass jemand auf einen Körper trifft, der sich mit seinem eigenen in einem günstigen Zusammenhang zusammensetzt, dann sucht er sich mit ihm zu vereinigen. Wenn jemand auf einen Körper trifft, dessen Zusammenhang sich nicht günstig mit dem seinen zusammensetzt, auf einen Körper, der ihn mit Traurigkeit affiziert, dann tut er alles in seiner Macht Stehende, um die Traurigkeit zu beseitigen oder diesen Körper zu zerstören, d.h. um den Teilen dieses Körpers einen neuen Zusammenhang aufzuzwingen, der mit seiner eigenen Natur übereinstimmt.²⁴⁶

Notwehr gegen schädliche Einwirkungen von außen, bis hin zur Zerstörung der Bedrohung, ist moralisch akzeptabel, denn das eigene Sein um jeden Preis zu schützen, ist bei Spinoza die oberste Regel der Tugend und zugleich oberstes Gebot der Vernunft: „Was auch immer in der Natur ist und von uns für schlecht gehalten wird, anders formuliert, als etwas angesehen wird, das uns daran hindert, zu existieren und ein vernünftiges Leben zu genießen, dürfen wir in der Weise, die uns die sicherste zu sein scheint, beseitigen.“²⁴⁷ Die Vernunft schränkt den Selbsterhaltungstrieb unter keinen Umständen ein. Es muss allerdings bedacht werden, dass Selbsterhaltung nicht darauf beschränkt ist, das bloße physische Überleben zu sichern, sondern auch die Essenz der eigenen Natur zu erhalten. Achim Engstler weist darauf hin, dass Spinoza unter der Erhaltung eines Dinges nicht dessen bloßes Überdauern versteht, ebensowenig wie er das Sterben oder zerstört werden mit der physischen Vernichtung gleichsetzt: „Sterben oder zerstört werden heißt im Sinne Spinozas vielmehr, *seine Identität verlieren*, und sich erhalten heißt demgemäß,

²⁴⁶ Deleuze: *SPA*, 227.

²⁴⁷ *Ethik* IV, Caput VIII, 511.

seine Identität bewahren.“²⁴⁸ Bei genauerer Erkundung spinozanischer Erkenntnisethik ließe sich dann auch ohne ein prinzipielles Tötungsverbot durchaus von einem ‚Du wirst keinen Mord begehen‘²⁴⁹ sprechen, erst Recht sobald der Mensch einer *scientia intuitiva* fähig geworden ist.²⁵⁰ Spinoza ärgert sich in seinem Antwortschreiben darüber von seinem Gesprächspartner Blydenbergh derart missverstanden worden zu sein, dass dieser ihm hatte vorhalten können, es gäbe keine Gründe dagegen, Verbrechen zu verüben, wenn keine göttlichen Bestrafungen zu befürchten seien. Spinoza antwortet: „Wahrhaftig wer das bloß aus Furcht vor Strafe unterläßt [...], der handelt ganz und gar nicht aus Liebe und ist durchaus nicht im Besitze der Tugend. Was mich betrifft, so unterlasse ich es oder trachte es zu unterlassen, weil es meiner besonderen Natur ausgesprochenermaßen widerstreitet und mich von der Liebe und Erkenntnis Gottes abbringen würde.“²⁵¹ Handlungen, die Menschen – einem selbst oder anderen – schaden, widerstreiten in letzter Instanz immer der Vernunft und damit auch der Grunddisposition tugendhaften Handelns.²⁵²

In der *Ethik* ist die vernünftige Einsicht fundamental, dass, wie Wiehl schreibt, „sittliche Forderungen nicht im Widerspruch zu allgemein geltenden Naturgesetzen stehen dürfen, wenn sie in die Wirklichkeit menschlichen Daseins sollen Eingang finden können“.²⁵³ Eine Ethik, die die Natur des Menschen unterdrückt und unrealistische Forderungen an ihn stellt, führe zu Resignation und Frustration, so Wiehl. Vielmehr geht es darum, dass „das

²⁴⁸ Achim Engstler: *Spinozas Begriff des Affekts*, in: ders. und Robert Schnepf (Hg.): *Affekte und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext*. Zürich/New York: Georg Olms Verlag 2002, 106–128, 112.

²⁴⁹ Vgl. Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 285. Trotz aller offensichtlichen Unterschiede zwischen Levinas und Spinozas Ansätzen findet sich an der Unmittelbarkeit dieser Einsicht in die Unmöglichkeit des Mordes eine überraschende Gemeinsamkeit. Diese Einsicht wird bei Spinoza erst in der dritten Erkenntnisart offenbar, wenn es möglich wird, das Wesen eines Dinges unter einem Aspekt von Ewigkeit unmittelbar einzusehen, während sie bei Levinas in der Begegnung mit der pluralen Alterität der Anderen immer schon gegeben ist.

²⁵⁰ *Ethik* IV, 73, Scholium, 505: „Ich halte es nicht für nötig, alle Eigenschaften der Charakterstärke hier für sich darzulegen, viel weniger noch, daß ein Mensch von starkem Charakter niemanden haßt, niemandem zürnt, niemanden beneidet, sich über niemanden entrüstet, niemanden unterschätzt und überhaupt nicht hochmütig ist. Denn dies und all das, was mit wahren Leben und mit Religion zu tun hat, läßt sich leicht aus Lehrsatz 37 und 46 dieses Teils überzeugend dartun: daß nämlich Haß von ihm entgegengesetzter Liebe zu besiegen ist und daß ein jeder, der von der Vernunft sich leiten läßt, das Gute, nach dem er für sich verlangt, auch für andere begehrt.“

²⁵¹ *Briefe*, 21 an Blydenbergh, 112.

²⁵² Vgl. auch *Ethik* V, 10, Scholium, 549: „Denken wir [...] an das Prinzip unseres wahren Vorteils und des Guten, das sich aus wechselseitiger Freundschaft und staatlicher Gemeinschaft ergibt, und machen wir uns außerdem klar, daß der richtigen Lebensweise die höchste Zufriedenheit des Gemüts entspringt [...] und daß Menschen wie andere Dinge aus der Notwendigkeit der Natur heraus handeln, dann wird die Schlechtigkeit und der Haß, der ihr gewöhnlich entspringt, nur einen sehr kleinen Teil der Vorstellungskraft einnehmen und leicht überwunden werden.“

²⁵³ Wiehl: *Die Vernunft in der menschlichen Unvernunft*, 11.

wahre Gute bewahrt und gefördert werden [soll], wo es schon existiert; und es ins Dasein gebracht und verwirklicht werden [soll], wo es nicht existiert“.²⁵⁴ Die Erkenntnis dieses Guten ist bei Spinoza also immer im Einklang mit der menschlichen Erfahrung und den Naturgesetzen gedacht. Nancy unterscheidet Moral und Ethik über ihre verschiedenen Ursprünge: „Nun, vorausgesetzt, Moral ist in der Tat die Ordnung derjenigen Imperative, die dem Handeln vorgegeben sind, dann sollte im Gegensatz dazu die Ethik das Handeln bezeichnen, das sich selbst zur Regel nimmt.“²⁵⁵ Diese Unterscheidung weist große Ähnlichkeit zu Spinozas eigener Unterscheidung zwischen Gehorsam und Wahrheit auf, die er seiner Argumentation für eine uneingeschränkte Meinungsfreiheit im *Theologisch-Politischen Traktat* zugrunde legt. Während Religion und Politik sich auf den Bereich des Gehorsams richten, geht es in der Philosophie um die Suche nach der Wahrheit und damit um eine grundlegend andere Ausrichtung, die den Bereich des Gehorsams in keiner Weise stört.²⁵⁶ Indem die Ethik der *Ethik* strikt immanent bleibt, bezieht sie sich nicht auf Werte, sondern auf Existenzweisen, die einer Handlung als deren Ermöglichungsbedingung zu Grunde liegen.²⁵⁷ Diese Ethik leitet sich aus dem Naturrecht ab, während eine auf Konventionen und beschlossenen Gesetzen gegründete Moral sich aus einer Staatsordnung herausentwickelt. Die *Ethik* ruft dazu auf, mit den eigenen Möglichkeiten zu experimentieren, oder wie Deleuze Nietzsche zitiert „neue Lebensmöglichkeiten zu erfinden.“²⁵⁸ Je mehr wir unser auf adäquater Empfindung gründendes Erkenntnisvermögen kultivieren, desto vernünftiger können wir handeln, insofern sind bei Spinoza theoretische und praktische Vernunft miteinander identisch. Harris betont daher:

Das Ergebnis dieser Entwicklung besteht nicht nur in der Ergänzung verworrener Idee durch einen neuen Satz adäquater Ideen; es ist eine Transformation der gesamten Persönlichkeit: sowohl ihrer emotionalen und praktischen Seite, als auch ihres theoretischen Gehalts. Adäquate Erkenntnis ist nicht einfach neben inadäquaten Ideen ein Teil des Geistes und trennbar von diesen, die dann vom Geist noch immer umfasst würden.

²⁵⁴ Wiehl: *Die Vernunft in der menschlichen Unvernunft*, 11.

²⁵⁵ Jean-Luc Nancy: *Philosophische Salons. Frankfurter Dialoge I*. Frankfurt am Main: schauspielFrankfurt 2004, 91; vgl. dazu auch Deleuze: *SPP*, „Über den Unterschied zwischen der *Ethik* und einer Moral“, 27–41.

²⁵⁶ Vgl. *TPT*, Kap. 15, 6, 231. Hier vertritt Spinoza die These, „daß weder die Theologie der Vernunft noch die Vernunft der Theologie dienstbar zu sein hat, sondern jede in ihrem eigenen Reich herrscht, die Vernunft [...] im Feld der Wahrheit und der Weisheit, die Theologie in dem der Frömmigkeit und des Gehorsams. In der Tat reicht die Macht der Vernunft [...] nicht so weit, bestimmen zu können, daß die Menschen mit bloßem Gehorsam und ohne Einsicht in die Dinge zur Glückseligkeit gelangen können. Die Theologie sagt aber durchweg genau dieses und gebietet nichts als den Gehorsam; gegen die Vernunft will sie nichts und kann sie nichts.“

²⁵⁷ Vgl. Dittrich: *Weder Herr noch Knecht*, 15.

²⁵⁸ Gilles Deleuze: *Unterhandlungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993.

Adäquate Erkenntnis ist eine – von der Passivität der *Imagination* zu unterscheidende – Ordnung der Aktivität, die alle verwandten verworrenen Ideen außer Kraft setzt, Leidenschaften in gesunde, positive und angenehme Emotionen überführt und Uneinigkeit stiftende, wirre Handlungsmotive in Liebe und Mitgefühl verwandelt. All dies sind Erzeugnisse des *conatus in suo esse perseverare* eines Individuums, der nichts anderes ist als die durch ihn sich ausdrückende Kraft Gottes.²⁵⁹

²⁵⁹ Harris: *Spinoza's Theory of Human Immortality*, 257; dt. Übersetzung S.J. ["The result of this development is not just the supplementation of confused ideas by a new set of adequate ideas; it is the transformation of the entire personality on its emotional and practical side, as well as in its theoretical content. Adequate knowledge is not simply part of the mind beside and separable from inadequate ideas still harboured within it. Adequate knowledge is an order of activity, different from the passivity of *Imagination*, which annuls all cognate confused ideas, transforms the passions into healthy, positive and beneficent emotions, and divisive and turbulent motives of action into love and compassion. All this, moreover, is the product of the *conatus in suo esse perseverare* of the individual, which is the very power of God [...] working within him."]

[D]ie Welt erscheint [bei Spinoza], als wäre sie gänzlich durchschienen von Licht, als wäre sie ein völlig klares Kristall, als wäre sie eine Landschaft, in der ewig die Sonne senkrecht steht, in der ewig Mittag ist und kein Ding einen Schatten wirft. [...] Es liegt an unseren kurzsichtigen Augen, wenn ein Schatten da ist, an unseren trüben Augen, besser gesagt, oder an unseren unvollkommenen Vorstellungen und Vorurteilen. In der Welt selbst ist nichts als Licht²⁶⁰

Teil II Erkenntnis

Was für ein Vernunftbegriff liegt dem menschlichen Erkenntnisvermögen zugrunde und in welchem Verhältnis steht das Erkenntnisvermögen zum Vermögen zu affizieren und affiziert zu werden? Einige Teilschritte für die Beantwortung dieser Fragen sind im ersten Teil bereits absolviert worden: Das Verhältnis von Dingen und Ideen, sowie der *conatus* als zentrales Selbsterhaltungsprinzip endlicher Dinge sind erläutert worden, ebenso wie das partizipative Entsprechungsverhältnis zwischen dem menschlichen Vermögen, zu denken und tätig zu sein, und dem unendlichen Vermögen Gottes.

Jede Idee, ob inadäquat oder adäquat, wirkt sich in bestimmter Weise auf den Zustand eines Dinges aus, sie bleibt ihm nicht äußerlich, sondern modifiziert sein endliches Sein und seinen realisierten Vermögensgrad. In diesem Teil müssen nun die drei Erkenntnisvermögen und die Frage nach dem Verhältnis von Bewusstsein und Adäquatheit näher in den Blick gerückt werden, bevor ich im dritten Teil dazu übergehe die drei Arten von Freuden zum menschlichen Erkennen in Beziehung zu setzen. Im letzten Kapitel dieses Teils unternehme ich den Versuch auf eine von Spinoza selbst nicht explizierte Form der Vernunft hinzuweisen, die ich als *haptische Vernunft* bezeichnen möchte und die eine vorreflexive, intuitive Vernunft des Körpers meint. Über den Topos dieser von Spinoza als Leerstelle im System verorteten Körpervernunft sei die von Deleuze starke Aufwertung des Unbewussten in der *Ethik* noch einmal hervorgehoben, die für meine Frage nach dem Befreiungspotenzial mit graduell niedrigen

²⁶⁰ Ernst Bloch: *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie 1950–1956. Neuzeitliche Philosophie I: Von Descartes bis Rousseau*, hg. v. Ruth Römer und Burghart Schmidt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, 61.

Bewusstseinsgraden ausgestatteter Menschen zentral wird. Die Unterbestimmtheit dieser spezifischen Vernunft ist ihrem Phantomdasein in der *Ethik* geschuldet. Spinoza beschränkt sich selbst darauf, einen Raum für sie zu schaffen, den er in seinen eigenen Überlegungen jedoch nicht betritt. An einigen Stellen in der *Ethik* artikuliert Spinoza seine hinsichtlich bestimmter Themen geübte Zurückhaltung, die er entweder mit einem aktuellen Wissensdefizit oder einer schlechthinnigen Entzogenheit begründet. Was der Körper kann gehört zu einer Mischform dieser beiden Begründungslinien: einerseits fehlt es – zu Spinoza Zeit noch mehr als heute – an wissenschaftlicher Erkenntnis, die die Vermögen des Körpers erschöpfend entschlüsseln würde, andererseits ist eine solche Entschlüsselung auf Grund von Spinozas Theorie von Körpern von vornherein ausgeschlossen, denn die Erkenntnis des eigenen Körpers ist stets über inadäquate Ideen vermittelt.

Spinozas Wahrheitsbegriff

Bevor ich in den nächsten Kapiteln zu Spinozas Erkenntnistheorie übergehe, soll zunächst ein kurzer Überblick davon gegeben werden, was für einen Begriff von Wahrheit Spinoza seinem System zugrunde legt. Dies geschieht in der Absicht zu explizieren, welchen Erkenntniswert inadäquaten und adäquaten Ideen jeweils zukommt und wie diese epistemologische Bilanz sich in Folge auf die affektiven Vermögen eines Menschen auswirken.

Im sechsten Axiom des Ersten Teils heißt es: „Eine wahre Idee muß mit dem Gegenstand übereinstimmen, dessen Idee sie ist.“²⁶¹ Um wahr zu sein, muss eine Idee also mit ihrer formalen Essenz übereinstimmen. Eine Idee muss aber immer schon mit ihrer formalen Essenz übereinstimmen, weil Spinoza eine Identität zwischen Dingen und Ideen lehrt, d.h. er scheint von einer *grundsätzlichen* Korrespondenz zwischen *idea* und *ideatum* auszugehen. Wenn dies aber so ist, scheint es überflüssig noch zwischen wahren und falschen Ideen zu unterscheiden, denn falsche Ideen würden in dieser Konzeption zu einer prinzipiellen Unmöglichkeit. Durch Spinozas Identitätsthese zwischen Dingen und Ideen steht fest, dass es, „was im Verstand objektiv enthalten ist, [...] notwendigerweise in der Natur geben“ muss.²⁶² Die Frage, die sich mit dieser notwendigen Übereinstimmung

²⁶¹ *Ethik* I, Axiom 6, 9.

²⁶² *Ethik* I, 30, Demonstratio, 65.

von *idea* und *ideatum*, stellt, ist, ob dies tatsächlich bedeuten kann, dass alle Ideen wahr sind? So schreibt Parkinson:

Daraus scheint aber zu folgen, dass jede Idee mit ihrem ideatum ‚übereinstimmt‘, denn jede Idee ist letztendlich ihr ideatum, ausgedrückt im Attribut des Denkens. Das bedeutet also, dass jede Idee wahr ist, was absurd ist; denn wenn das Wort ‚wahr‘ seine herkömmliche Bedeutung behalten soll, dann muss es auch einen Gebrauch seines Gegenteils ‚falsch‘ geben.²⁶³

Spinozas außergewöhnliches Verständnis von Wahrheit und Falschheit ist zu berücksichtigen, um diese von Parkinson prognostizierte Absurdität zu entkräften: falsch ist eine Idee nur dann, wenn sie unvollständig ist (einen Mangel an Erkenntnis aufweist), die Falschheit an ihr ist kein positives Moment an sich.²⁶⁴ Insofern kann eine Idee nur ‚falsch‘ sein hinsichtlich eines Mangels an Erkenntnis desjenigen, der sie hat. Nur in Hinsicht auf ein bestimmtes endliches Bewusstsein, in dem sie gedacht wird, kann sie falsch sein und nur insofern als ihre Prämissen in diesem Bewusstsein noch nicht klar und deutlich erkannt sind, es sie jedoch immer schon enthalten muss.

In der *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes* heißt es: „Die wahre Idee [...] ist etwas, das von ihrem Gegenstand verschieden ist.“²⁶⁵ Spinoza spricht hier die Unterscheidung zwischen formalem und objektivem Gehalt einer Idee an, beziehungsweise zwischen *idea* und *ideatum*. Trotz der postulierten Identität von *idea* und *ideatum* unterscheidet Spinoza zwischen beidem hinsichtlich der in ihnen ausgedrückten Essenz. Das *ideatum* einer *idea* muss nicht – wie bereits im Kapitel über den Vorrang des Denkens gezeigt worden ist – ein ausgedehntes Ding sein, sondern kann wiederum eine Idee sein, die das Objekt einer anderen Idee bildet.²⁶⁶ Jede Idee hat ein *ideatum* und kann daher ins Unendliche reflektiert werden. Das ist Spinozas Konzeption der *idea ideae*:

²⁶³ Parkinson, G.H.R.: *Spinoza's Theory of Knowledge*. Clarendon Press 1954, 113; dt. Übersetzung S.J. [“It seems to follow from this, however, that every idea ‚agrees with‘ its ideatum, for each idea simply is its ideatum, expressed in the attribute of thought. This means, therefore, that every idea is true, which is absurd; for if the word ‚true‘ is to have its usual sense, there must also be a use for its opposite ‚false‘.”]

²⁶⁴ Vgl. *Ethik* II, 35, 169.

²⁶⁵ *AVV*, 33, 29.

²⁶⁶ Bennett weist darauf hin, dass Spinoza mit seinem Parallelismusgedanken nicht nur davon ausgeht, dass wenn x physisch ist, I(x) existiert, sondern dass, wenn x real ist, I(x) existiert: “Das bedeutet, er geht nicht von einem Parallelismus von Ideen und ausgedehnten Dingen aus, sondern von einem Parallelismus von Ideen und allem anderen aus. Und davon leitet er schließlich ab, dass es Ideen von Ideen gibt.” [„That is, he has not a thought-extension parallelism but a thought-everything parallelism, and eventually he infers from this that there are ‚ideas of ideas‘.”] (Bennett: *A Study of Spinozas Ethics*, 153; dt. Übersetzung S.J.).

Da nun [die Idee] etwas ist, das von ihrem Gegenstand verschieden ist, wird sie auch, für sich allein, etwas sein, das begreifbar ist. D.h.: eine Idee, in ihrer an sich seienden Essenz genommen, kann der Gegenstand einer anderen Essenz sein, die [in bezug auf sie] objektiv ist; und diese andere objektive Essenz, ebenfalls an sich selbst betrachtet, wird ihrerseits etwas Wirkliches sein und damit etwas Begreifbares, und so ins Unendliche.²⁶⁷

Dieses Ideennetz umspannt die gesamte Wirklichkeit, da ja jedem Ding eine Idee und jeder Idee wiederum eine Idee dieser Idee korrespondiert. Nur im göttlichen Verstand sind alle Ideen notwendigerweise enthalten, in einem menschlichen Verstand kann Wahrheit nur seinem intensiven Vermögensgrad entsprechend erkannt werden. Spinoza unterscheidet daher zwei Typen von Ideen: die Ideen, wie sie in Gott sind, und die Ideen der Modi Gottes. Die Übereinstimmung von objektiver und formaler Essenz der Ideen wird nur über jene Ideen ausgesagt, die in Gott sind: „Alle Ideen sind, insofern sie auf Gott bezogen sind, wahr. [...] Alle Ideen nämlich, die in Gott sind, stimmen mit den Gegenständen, deren Ideen sie sind, gänzlich überein.“²⁶⁸ Die Ideen Gottes sind notwendigerweise immer wahr; der Mensch hingegen hat nur dann wahre Ideen, wenn seine Ideen mit den Ideen im Verstand Gottes übereinstimmen. Spinoza spezifiziert sein Verständnis von Ideen noch einmal in Abgrenzung zu Vorstellungsbildern der Ersten Art, wenn er schreibt:

Unter Ideen verstehe ich nämlich nicht die Vorstellungsbilder, die sich auf dem Hintergrund des Auges und, wenn es euch beliebt, inmitten des Gehirns bilden, sondern Begriffe, die unter das [Attribut] Denken fallen [NS: oder das gegenständliche Sein eines Dinges, insofern es allein in Denken gründet].²⁶⁹

Wahre Ideen entspringen dem Denken der Modi unabhängig von der Einwirkung äußerer Dinge, denn sie werden aktiv von ihnen hervorgebracht: die Ursachen dieser Ideen werden selbsttätig entwickelt. Sie werden nicht ‚erlitten‘, sondern entspringen dem Tätigkeitsvermögen der Dinge, insofern sie *denkende* Dinge sind.²⁷⁰ Die endlichen Modi müssen folglich ihre horizontale Kausalabhängigkeit transzendieren, um ihr an Gottes unendlichem Denkvermögen partizipierendes eigenes Vermögen in der Zeit zu realisieren. Reines Denken, unverfälscht durch ‚Ideen‘ der *Imaginatio*, kann *nur* wahre

²⁶⁷ AVV, 33, 29.

²⁶⁸ *Ethik* II, 32, Proposition und Demonstratio, 167 f.

²⁶⁹ *Ethik* II, 48, Scholium, 199.

²⁷⁰ Vgl. dazu *Ethik* II, Definition 3, 99.

Ideen hervorbringen.²⁷¹ Ich schließe mich daher Dan Zahavi an, wenn dieser schreibt, dass für Spinoza „Ideen als solche immer und notwendig wahr“ seien:

Wenn und insoweit wir wirklich denken, d.h. ausschließlich der inneren Notwendigkeit des Gedankens folgen, denken wir notwendigerweise wahr, denn die Gesetzmäßigkeiten und Strukturen der Wirklichkeit und des Denkens sind dieselben.²⁷²

Wenn Spinoza auch in Bezug auf die Erste Erkenntnisart von Ideen spricht, drückt er sich damit durchaus missverständlich aus, denn seine Definition von Idee aus dem Scholium zu Lehrsatz 48 des Zweiten Teils inkludiert Erkenntnisse der Ersten Art nicht. Er kann einen Begriff von Falschheit allerdings nur haben,²⁷³ weil er seinen Ideenbegriff auch auf die Erste Art ausweitet. Unter Berücksichtigung des menschlichen Erkenntnisvermögens stellt die inadäquate Idee daher ein notwendiges Begriffsinstrumentarium zur Darstellung eines endlichen Verstandesvermögens dar; unter Berücksichtigung des göttlichen Erkenntnisvermögens ist sie irreführend und letztlich überflüssig. Eine adäquate Idee definiert Spinoza denn auch als

eine Idee, die, insofern sie in sich selbst ohne Beziehung auf einen Gegenstand betrachtet wird, alle Eigenschaften oder inneren Merkmale einer wahren Idee hat [...] Ich sage ‚innere‘, um auszuschließen, was äußerlich ist, nämlich Übereinstimmung der Idee mit dem Gegenstand, dessen Idee sie ist.²⁷⁴

Er schließt damit eine Korrespondenz zwischen Ding und Idee als Wahrheitskriterium dezidiert aus. Dies bedeutet nicht, dass eine solche Korrespondenz nicht auch bestünde, die Evidenz der Wahrheit ist jedoch nicht an sie gekoppelt. Zahavi erklärt dies so: Wenn etwa eine de facto richtige Aussage über inadäquate Erkenntnisse zustande kommt, ist sie demnach dennoch keine wahre Aussage, denn sie beruht auf bloßem Zufall und nicht auf Einsicht.²⁷⁵ Eine wahre Idee muss ihre Ursache explizieren, nicht nur einschließen. Jede Idee schließt ihre Ursache ein, der Unterschied zwischen wahren und falschen Ideen besteht in der Evidenz dieser Ursache. Es stellt sich an dieser Stelle die Frage, worin der Unterschied zwischen Wahrheit und Adäquatheit bei Spinoza liegt? Inadäquate Ideen gibt es nur im menschlichen Verstand. Da grundsätzlich jede Idee ihr *ideatum* einschließt,

²⁷¹ *Ethik* II, 41, 183: „Die Erkenntnis der ersten Gattung ist die einzige Ursache von Falschheit, während die der zweiten und dritten notwendigerweise wahr ist.“

²⁷² Dan Zahavi: *Wahrheit und Freiheit bei Spinoza*, in: *Filosofiske Studier* (24/2008), 313–329, online unter: https://www.academia.edu/16344274/Wahrheit_und_Freiheit_bei_Spinoza [letzter Zugriff 17.5.2017], 1–14, 5 f.

²⁷³ Die Ursachen von Falschheit zeigt Spinoza von Lehrsatz 19 bis Lehrsatz 35 des Zweiten Teils auf (Vgl. *Ethik* II, 43, Scholium, 187).

²⁷⁴ *Ethik* II, Definition 4, 101.

²⁷⁵ Vgl. Zahavi: *Wahrheit und Freiheit bei Spinoza*, 4; siehe auch Spinozas Beispiel dazu aus *AVV*, 69, 63.

besteht der Unterschied zwischen Adäquatheit und Inadäquatheit nur hinsichtlich des spezifischen Bewusstseinsgrades eines menschlichen Verstandes, der diese Ideen enthält. Sofern es möglich ist die Ursachen der Ideen im eigenen Verstand adäquat zu fassen, hat der Mensch dieselben Ideen wie Gott. Der menschliche Geist ist ein begrenzter Teil von Gottes unendlichem Verstand. Spinoza schreibt:

Wenn wir daher sagen, der menschliche Geist nimmt dieses oder jenes wahr, so sagen wir nichts anderes, als daß Gott, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er durch die Natur des menschlichen Geistes erklärt wird, d.h. insofern er die Essenz des menschlichen Geistes ausmacht, diese oder jene Idee hat. Und wenn wir sagen, Gott hat diese oder jene Idee, nicht insofern er nur die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, sondern insofern er zusammen mit dem menschlichen Geist auch die Idee eines anderen Dinges hat, dann sagen wir, daß der menschliche Geist das Ding nur zum Teil, anders formuliert inadäquat, wahrnimmt.²⁷⁶

Stephan Schmid spricht in diesem Zusammenhang von einer „Geist-Relativität“ der Wahrheit und der Adäquatheit bei Spinoza:

Eine Idee alleine kann nie auf ihre Wahrheit hin beurteilt werden. Eine Idee ist immer nur wahr in Bezug auf einen Geist, in dem diese Idee betrachtet wird. Diese Geist-Relativität der Wahrheit hängt eng mit der Geist-Relativität der Adäquatheit zusammen. Sie erklärt sich nämlich dadurch, dass die Wahrheit einer Idee von ihrem Gehalt abhängig ist. Der Gehalt einer Idee wiederum ist Geist-relativ, weil er von der Adäquatheit dieser Idee oder ihrer inferentiellen Gliederung abhängt. Schließlich zeigt sich auch, warum Wahrheit und Adäquatheit ko-extensional sind. Spinozas metaphysische Parallelismusthese garantiert nämlich, dass eine Idee, die vollständig inferentiell gegliedert ist und ihren Gegenstand exakt in seinem kausalen Netz präsentiert, auch wahr ist, und umgekehrt, dass eine Idee genau dann mit ihrem Gegenstand übereinstimmt, wenn dieser Gegenstand so repräsentiert wird, wie er in den kausalen Weltverlauf eingebettet ist.²⁷⁷

Spinoza schreibt, dass es zur Gewissheit der Wahrheit „keines anderen Merkmals bedarf als das Haben der wahren Idee.“²⁷⁸ Die Wahrheit muss also ihr eigenes Kriterium sein,²⁷⁹ sie tritt evident zum Vorschein. Durch diese Bestimmung der Wahrheit versucht Spinoza einen unendlichen Regress der Wahrheitsbegründung zu vermeiden.²⁸⁰ Wer eine wahre

²⁷⁶ *Ethik* II, 11, Corollarium, 121 ff.

²⁷⁷ Stephan Schmid: *Wahrheit und Adäquatheit bei Spinoza*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* (62/2/2008), 209–232, 229 f.

²⁷⁸ *AVV* 35, 31.

²⁷⁹ Vgl. *Ethik* II, 43, Scholium, 189, wo Spinoza schreibt, dass die Wahrheit ihre eigene Norm sei. Vgl. auch *AVV* 30-33 und 43-46.

²⁸⁰ Vgl. Zahavi: *Wahrheit und Freiheit bei Spinoza*, 3.

Idee habe, sei sich dessen immer schon bewusst, denn „wie das Licht sich selbst und die Finsternis deutlich macht, so ist die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen.“²⁸¹

Damit eine Übereinstimmung mit den Ideen im göttlichen Verstand möglich sein kann, ist vorausgesetzt, dass Menschen immer schon über bestimmte wahre Ideen verfügen: In der *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes* spricht Spinoza von einer wahren Idee, die als angeborenes Werkzeug zur Unterscheidung zwischen wahren und falschen Ideen jedem Menschen zu Verfügung stünde.²⁸² Als Methode der Wahrheitssuche bezeichnet er daher „das Begreifen dessen, was die wahre Idee ist“ und kurz darauf „die reflexive Erkenntnis oder die Idee der Idee“.²⁸³ In Lehrsatz 47 des Zweiten Teils der *Ethik* schreibt Spinoza, dass Gottes unendliche Essenz und seine Ewigkeit jedermann bekannt seien,²⁸⁴ in einem Brief schreibt Spinoza, dass die „Wahrheit nicht mit der Wahrheit im Streit sein kann“.²⁸⁵ Spinoza begründet die Universalität der Vernunft mit folgenden Worten:

Was, wenn das höchste Gut derer, die den Weg der Tugend gehen, nicht allen gemeinsam wäre? Würde daraus nicht [...] folgen, daß Menschen, die nach der Leitung der Vernunft leben, d.h. [...] Menschen, insofern sie ihrer Natur nach übereinstimmen, einander entgegengesetzt wären? Darauf ist zu antworten, daß nicht zufälligerweise des Menschen höchstes Gut allen gemeinsam ist, sondern daß dies der Natur von Vernunft selbst entspringt, weil es sich unstreitig aus des Menschen Essenz selbst, insofern sie von Vernunft her definiert wird, ableiten läßt und weil der Mensch weder sein noch begriffen werden könnte, wenn es nicht in seiner Gewalt stünde, sich an dem beschriebenen höchsten Gut innerlich zu erfreuen. Es gehört nämlich [...] zur Essenz des menschlichen Geistes, eine adäquate Erkenntnis der ewigen und unendlichen Essenz Gottes zu haben.²⁸⁶

Der Grund dafür und zugleich auch für die Möglichkeit der Hervorbringung wahrer Ideen hängt von dem direkten Ausdrucksverhältnis zwischen Substanz und Modi ab. Alle Ideen drücken unsere Gotteserkenntnis aus, denn unser Denkvermögen ist Teil des unendlichen Denkvermögens Gottes. Weil nun *jede* Idee die Erkenntnis der ewigen und unendlichen Essenz Gottes auf adäquate und vollkommene Weise in sich einschließt, sind Menschen dazu imstande, wahre Ideen zu haben und somit die Natur Gottes zu erkennen. Je mehr wahre Ideen sie hervorbringen, desto größer wird der ewige Teil ihres Geistes. Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis sind letztlich bei Spinoza dasselbe. Eine zunehmende Identifikation mit Gott oder der Natur ist die Folge davon.

²⁸¹ *Ethik* II, 43, Scholium, 187. Siehe dazu Spinozas Beweisgang in *Ethik* 43, Demonstratio, 185.

²⁸² *AVV*, 39, 35.

²⁸³ *AVV*, 37 und 38, 33.

²⁸⁴ *Ethik* 47, Scholium, 195.

²⁸⁵ *Briefe*, 21 an Blydenbergh, 114.

²⁸⁶ *Ethik* IV, 36, Scholium, 437.

Seiendes der *Imaginatio* und Seiendes der Vernunft

Im Ersten Teil der *Ethik* findet sich die Unterscheidung zwischen Seiendem der *Imaginatio* und Seiendem der Vernunft.²⁸⁷ Was Spinoza darunter versteht, ergibt sich unter Mitberücksichtigung seiner Lehre vom menschlichen Geist im Zweiten Teil. Beiden ‚Gruppen‘ von Seienden kommt Existenz zu, der einen nicht weniger als der anderen, dennoch beziehen sie sich auf Unterschiedliches und kommen auf verschiedene Weise zustande. Während die *Imaginatio* auf den Bereich der sinnlichen Bedingtheit und damit auf den Bereich inadäquater Erkenntnis beschränkt ist, fallen unter Seiendes der Vernunft alle Ideen, die über die Zweite und Dritte Erkenntnisart generiert werden.

Einerseits besteht zwischen Erster und Zweiter Erkenntnisart durch die Einführung der Gemeinbegriffe eine Kluft hinsichtlich der Qualität, der in ihnen zustande kommenden Erkenntnisse. Erst in der Zweiten Erkenntnisart werden adäquate Ideen gebildet und das ungefähre Erfahrungswissen der Ersten Erkenntnisart wird durch Ursachenerkenntnis und Einsicht in die Notwendigkeit der Zusammenhänge der Natur modifiziert. Scheinschlüsse der *Imaginatio* werden so abgelöst durch vernünftige Begriffsbildung. Die Gemeinbegriffe ermöglichen es, auf die existierenden Modi angewandt, die vernünftigen Zusammenhänge der Welt zu erfassen und als ewige Wahrheiten zu erkennen.²⁸⁸ Was vorher auf Grund von Offenbarung, Aberglaube oder in Form von Geboten und Verboten befolgt wurde, kann in der Zweiten Erkenntnisart aus eigener Kraft, d.h. frei und aktiv, eingesehen werden. Der Mensch wird dazu befähigt, mit Hilfe seiner eigenen Vernunft klare Ideen zu bilden, deren Wahrheit er unmittelbar einsehen kann. Während die Erkenntnis der Ersten Art als einzige „falsche“ Ideen verursachen kann – was hier allerdings nur heißt, dass sich diese Ideen durch einen Mangel an Erkenntnis auszeichnen, und zu einer Täuschung führen können, d.h. zu einem Fehlschluss, ohne dadurch aber weniger notwendig und insofern auch „richtig“ zu sein – sind Erkenntnisse der Zweiten und Dritten Erkenntnisart notwendigerweise wahr.²⁸⁹ Ideen der Ersten Erkenntnisart sind zwar die einzige Ursache von Falschheit, wie Spinoza im Lehrsatz 41 betont, aber sie

²⁸⁷ *Ethik* I, Appendix, 95.

²⁸⁸ In *Ethik* II, 40, Scholium II, 181 wird die Bildung von Gemeinbegriffe als das Vermögen bezeichnet, allgemeine und adäquate Ideen der Eigenschaften von Dingen hervorzubringen.

²⁸⁹ Vgl. *Ethik* II, 41, 183.

führen nicht zu falschen Schlüssen, sofern sie durch Ideen der Zweiten Erkenntnisart vervollständigt werden.

Obwohl nun die Unterschiede zwischen Erster und Zweiter Erkenntnisart gravierend sind, besteht ein, wie Deleuze schreibt, „ganzes System von Entsprechungen zwischen den beiden Arten“.²⁹⁰ Die inadäquate Erkenntnis muss, um die Möglichkeit des Übergangs zur Zweiten Erkenntnisart verständlich zu machen, bereits eine Affinität zu der eigentlichen Ordnung der Natur aufweisen. So sind in ihr zwar nur mangelhafte Erkenntnisse möglich, diese jedoch kommen bereits auf Grund des Strebens nach Erkenntnis zustande, das jederzeit daran orientiert ist, wahre Ideen zu bilden, die die tatsächliche Ordnung der Natur einsehen und erklären können. Auch wenn dieses Ziel in der Ersten Erkenntnisart noch nicht erreicht werden kann, ist doch die *Zielrichtung* dieselbe wie in der Zweiten Erkenntnisart: Die Methode ist notwendigerweise unzureichend, das Vorhaben jedoch bereits abgesteckt. So wird verständlich, dass die mangelhaften Erkenntnisse der ersten Art als Katalysator für die Genese des Geistes fungieren müssen, um über kontinuierliches Suchen und Fragen allmählich eine Annäherung und den anschließenden Übergang zur Zweiten Erkenntnisart einzuleiten.

Die *Imaginatio* hat zudem eigene Möglichkeiten, um Ideen zu bilden. Es stehen ihr Worte, Bilder und Zeichen zur Disposition. Diese Instrumente der *Imaginatio* ermöglichen es, Ideen hervorzubringen, die sich mit den Mitteln der Zweiten Art nicht bilden lassen. Daher schreibt Spinoza im *Theologisch-politischen Traktat*: „aus Worten und Bildern lassen sich viel mehr Ideen bilden als bloß aus den Grundsätzen und Begriffen, auf denen sich unsere ganze natürliche Erkenntnis aufbaut.“²⁹¹

Der Mangel der Ersten Erkenntnisart stellt folglich zugleich einen spezifischen Reichtum dar, der Potenziale erschließen lässt, die dem Verstand allein unerreichbar sind. Während die Erste Erkenntnisart zumeist nur von ihrer Mangelhaftigkeit aus interpretiert wird, als ein notwendiges Übel menschlicher Konstitution, das es zu überwinden gilt, gesteht Spinoza selbst ihr durchaus positive Kompetenzen zu. Die Anstrengungen der Ersten Erkenntnisart können verstanden werden als ein sich-Suchen der Vernunft, das seinerseits bereits vernünftig ist. Wenn Spinoza schreibt, dass *jede* Idee die adäquate und

²⁹⁰ Deleuze: *SPA*, 261.

²⁹¹ *TPT*, Kap. I, 29 f.

vollkommene Erkenntnis der ewigen und unendlichen Essenz Gottes in sich schließt,²⁹² muss dies bedeuten, dass auch die inadäquatesten Ideen eine adäquate Erkenntnis der Attribute Gottes in sich enthalten, auch wenn sie diese eben noch nicht in Klarheit und Deutlichkeit überführen können, sondern auf verworrene Weise einschließen. Auch das Inadäquate der Ersten Erkenntnisart inkludiert also bereits unser Vermögen zu denken, auch wenn es dieses noch nicht expliziert. Und ebenso schließen die Vorstellungen der Ersten Erkenntnisart eigene Ursachen ein, auch ohne diese bereits auszudrücken.²⁹³ Der entscheidende Unterschied besteht darin, dass adäquate Ideen ihre eigenen Ursachen ausdrücken, während inadäquate sie einschließen. Der Mangel an Erkenntnis besteht darin, dass die Ursachen noch nicht ausgedrückt werden können, sondern in der *Imaginatio* verschlossen bleiben. Am Beispiel der Sonne stellt Spinoza dar, wie das Positive im Inadäquaten genutzt wird, um adäquate Ideen zu bilden:

Wenn wir auf die Sonne blicken [sic], stellen wir sie als ungefähr 200 Fuß von uns entfernt vor; und der hier vorliegende Irrtum besteht nicht einfach in dieser Vorstellung, sondern darin, daß wir, während wir die Sonne so vorstellen, ihre wahre Entfernung und die Ursache sie so vorzustellen, nicht kennen. Denn selbst wenn wir später zu der Erkenntnis kommen, daß sie über 600 Erddurchmesser von uns entfernt ist, werden wir sie nichtsdestoweniger immer noch als nah vorstellen²⁹⁴

Auch wenn wir die Ursache dieser Vorstellung und die wahre Entfernung der Sonne kennen, wird uns die Sonne noch immer 200 Fuß entfernt vorkommen, wenn wir sie betrachten, denn der optische Eindruck ist an sich richtig. An der Art, wie uns die Sonne affiziert, wird sich, auch wenn es gelingt unsere Erkenntnis zu erweitern, nichts geändert haben: *dass* wir sie so wahrnehmen ist keineswegs falsch, sondern das positive Moment dieser inadäquaten Idee.²⁹⁵ Die Sonne findet sich bereits bei Descartes in der Dritten Meditation als Beispiel für diese zwei Ideentypen:

So finde ich in mir beispielsweise zwei verschiedene Vorstellungen von der Sonne. Die eine hat ihren Ursprung in den Sinnen und ist hauptsächlich zu jenen zu rechnen, die ich meiner Meinung nach von außen erhalte; dieser Vorstellung zufolge erscheint mir die Sonne sehr

²⁹² Vgl. *Ethik* II, 46, 195.

²⁹³ Vgl. Deleuze: *SPA*, 134.

²⁹⁴ *Ethik* II, 35, Scholium, 171; vgl. auch AVV 21.

²⁹⁵ Vgl. dazu auch Kant, *Prolegomena*, § 13, Anmerkung III, AA IV, 291: „Den Gang der Planeten stellen uns die Sinne bald rechtläufig bald rückläufig vor, und hierin ist weder Falschheit noch Wahrheit, weil, solange man sich bescheidet, daß dieses vorerst nur Erscheinung ist, man über die objektive Beschaffenheit ihrer Bewegung noch gar nicht urteilt. Weil aber, wenn der Verstand nicht wohl darauf acht hat zu verhüten, daß diese subjektive Vorstellungsart nicht für objektiv gehalten werde, leichtlich ein falsches Urteil entspringen kann, so sagt man: sie scheinen zurückzugehen; allein der Schein kommt nicht auf Rechnung der Sinne, sondern des Verstandes, dem es allein zukommt, aus der Erscheinung ein objektives Urteil zu fällen. [...] [D]as geht lediglich den Gebrauch sinnlicher Vorstellungen im Verstande und nicht ihren Ursprung an.“

klein. Die andere Vorstellung habe ich ausastronomischen Beweisgründen gewonnen, d.h., ich habe sie aus gewissen, mit angeborenen Begriffen heraus entwickelt oder in irgendeiner andern Weise gebildet; hiernach stellt sich die Sonne vielmal größer als die Erde dar. Es können aber nicht beide Vorstellungen der einen außerhalb meiner befindlichen Sonne ähnlich sein, und die Vernunft sagt mir, daß gerade diejenige ihr am unähnlichsten ist, die doch am unmittelbarsten von der Sonne selbst herzukommen scheint.²⁹⁶

Anders als Descartes gesteht Spinoza der sinnlichen Idee der Sonne jedoch durchaus einen epistemischen Eigenwert zu und versteht sie nicht ausschließlich als Täuschung. Im Scholium zu Lehrsatz 49 des Zweiten Teils der *Ethik* schreibt Spinoza, „daß niemand sich täuscht, insofern er wahrnimmt, d.h. [...] daß die Vorstellungen des Geistes, in sich selbst gesehen, keinen Irrtum in sich schließen“.²⁹⁷ Mit Hilfe dieses positiven Moments (der realen Wirkung, die die Sonne als äußeres Ding auf unseren Körper hat) kann die Gemeinsamkeit zwischen affizierendem und affiziertem Körper rekonstruiert werden. Der Gemeinbegriff auf den wir dann stoßen, ist – wie alle Gemeinbegriffe – adäquat. Auch wenn wir den Gemeinbegriff zuvor noch nicht explizieren konnten, war er in der inadäquaten Idee immer schon enthalten. Die ohne Prämissen vollzogene Folgerung der inadäquaten Erkenntnis wird in der adäquaten um ihre Prämissen erweitert, die zuvor verschlossen geblieben sind. So lässt sich die *Imaginatio* zwar nicht vollständig ablösen, aber ihre inadäquaten Ideen lassen sich mit adäquaten Erkenntnissen erweitern, so dass sich Fehlschlüsse ausräumen lassen. Je mehr dieser ‚unvollständigen‘ (inadäquaten) Ideen sich berichtigen lassen, desto freier wird der Mensch, denn desto mehr Ursachen seiner Ideen bringt er aktiv aus sich selbst hervor. Die *Imaginatio* beherrscht ihn dann nicht mehr zur Gänze und hindert ihn weniger beim Denken, was ja die entscheidende Hinsicht ist, unter der Spinoza sie für den Menschen als schädlich einstufen kann.²⁹⁸ Sie stellt dann eine notwendige Ergänzung des Welterlebens dar, die Geschmacksqualitäten, Farben und Eindrücke zulässt, die aus der *Ratio* nicht entspringen könnten. Ohne die sinnliche Sphäre abzuwerten, erhält die *Imaginatio* dann im menschlichen Denken eine Gewichtung, die es zulässt, das Erlebnisspektrum imaginativ zu erweitern, ohne die Verstandestätigkeiten zu behindern. In der Tat ist es nach Spinoza ausreichend, die

²⁹⁶ René Descartes: *Meditationes de Prima Philosophia*, übers. v. Gerhart Schmidt. Stuttgart 2004, 109.

²⁹⁷ *Ethik* II, 49, Scholium, 211.

²⁹⁸ *Ethik* V, Demonstratio, 547: „Affekte, die unserer Natur entgegengesetzt sind, d.h. (nach Lehrsatz 30 des 4. Teils) die schlecht sind, sind insofern schlecht, als sie den Geist daran hindern, daß er einsieht (nach Lehrsatz 27 des 4. Teils).“

Behinderung des Erkenntnisvermögens auszuräumen, um die Bildung adäquater Ideen zu befördern:

Solange wir nicht von Affekten bedrängt werden, die unserer Natur entgegengesetzt sind, steht es in unserer Gewalt, die Affektionen des Körpers gemäß einer Ordnung zu ordnen und zu verketten, die dem Verstand gemäß ist.²⁹⁹

Affekte, die der Natur eines Dinges entgegengesetzt sind, sind solche, die dessen Tätigkeitsvermögen hemmen, also Affekte der Trauer. Solange es gelingt trauervolle Affekte zu vermeiden, strebt der Geist von selbst danach, adäquate Ideen zu bilden. Deleuze unterscheidet bei Spinoza zwei wesentliche Aspekte der Vernunft: den ersten Aspekt der Vernunft erläutert Spinoza im Vierten Teil der *Ethik* in den Lehrsätzen 19–45, wo er thematisiert, wie Traurigkeit vermieden, das Tätigkeitsvermögen eines Wesens vergrößert werden kann, die Zusammentreffen mit anderen Dingen reguliert und freudige Empfindungen vermehrt werden können. Dieser Aspekt der Vernunft ist zentral, weil er die Voraussetzungen dafür schafft, in die Zweite und Dritte Art der Erkenntnis fortzuschreiten. Er konzentriert sich in erster Linie auf eine Kritik der Traurigkeit und die Erklärung affektiver Vernunft als Freude. Der zweite von Deleuze angeführte Aspekt rückt im Fünften Teil der *Ethik* in den Lehrsätzen 1–13 ins Zentrum der Betrachtung: hier geht es um die Bildung adäquater Erkenntnisse in der Zweiten Erkenntnisart, die über passive freudige Affektionen der Ersten Erkenntnisart eingeleitet werden.³⁰⁰ Die Umformung passiver Affektionen der Freude in aktive Affektionen der Freude ist die Folge davon.

Das Vermögen zu denken und zu erkennen gehört dem ewigen Wesen des Menschen an und ist insofern unveränderlich. Alles, was aus diesem Vermögen folgen kann, ist im Menschen daher bereits angelegt. Jede adäquate Idee, derer er fähig ist, ist ihm immer schon eingeboren. Nun ist aber auf Ebene der existierenden Dinge adäquate Erkenntnis zunächst immer die Ausnahme, denn ursprünglich ist der Mensch von passiven Affektionen beherrscht. Das Erstaunliche ist nicht, dass der Mensch mitunter auf unbewusste, irrationale Weise handelt, sondern dass er ab und zu in den Zustand versetzt ist, frei und adäquat handeln zu können. Die erklärungsbedürftige Ausnahme ist die Möglichkeit adäquater Ideen; der Zustand bei und ab der Geburt, in dem zunächst vorwiegend inadäquate Ideen gebildet werden können, ist das auf Grund der menschlichen Konstitution Naheliegende, denn der Mensch erfährt die Welt und sich

²⁹⁹ *Ethik* V, 10, 547.

³⁰⁰ Vgl. dazu Deleuze: *SPA*, 299.

selbst nur über die Ideen der Affektionen seines Körpers.³⁰¹ Damit sein eingeborenes Erkenntnisvermögen in der Zeit realisiert werden kann, müssen freudige, passive Affektionen als Gelegenheitsursachen für den Übergang zu adäquaten Ideen fungieren. Daher besteht die erste Aufgabe der Vernunft auf dem Weg zur Entfaltung des Erkenntnisvermögens des Menschen darin, diese freudigen, passiven Affektionen zu suchen und trauervolle, hemmende zu vermeiden. Über die Gewohnheit kann eingeübt werden, welches Verhalten schmerzvolle, traurige Zusammentreffen mit anderen Dingen verhüten kann. Die Überwindung inadäquater Erkenntnis ist für diese Art der Einübung noch nicht erforderlich. Durch seine eingeborene Vernunft strebt jedes Ding von sich aus danach, Zusammentreffen dieser Art zu vermeiden. Hier kann daher noch nicht die Rede davon sein, über diskursive Erkenntnis vollständige Ursache-Wirkungskorrelationen einzusehen, sondern wir befinden uns vielmehr auf der Ebene *adäquater Empfindung*,³⁰² die auch ohne Gemeinbegriffe angemessene Verhaltensweisen hervorrufen kann.

Spinoza selbst spricht nicht von adäquater Empfindung, ich führe diese Bezeichnung ein, um das positive Moment der *Imaginatio* stärker zu betonen. Während in „inadäquater Erkenntnis“ stets das Defizitäre der Ersten Art anklingt, welches Täuschung und Fehlschluss ermöglicht, kann die Fokussierung auf das nicht irreführende, notwendig vom Selbsterhaltungstrieb angeleitete *Empfinden* die Nähe zur Vernunft hervorheben, in der jedes Leben auch noch weit vor jeder aktiven Erschließung durch die *Ratio* verläuft.

Die zweite Aufgabe der Vernunft ist dann die Bildung erster Gemeinbegriffe, die einen Sprung aus der Ersten Erkenntnisart in die zweite darstellt. Passive, freudige Affekte können und müssen diesen Sprung befördern, können sie ihn aber selbst auslösen? Wie genau der Übergang von freudigen, inadäquaten Ideen zu einer ersten adäquaten Idee stattfinden kann, wird in der *Ethik* nicht sehr ausführlich dargestellt. Klar zum Ausdruck kommen aber die Affinitäten der *Imaginatio* zur Vernunft und des *conatus* zu einer Vergrößerung des Tätigkeitsvermögens, also auch der Entfaltung des Erkenntnisvermögens, worauf im Kapitel *Der conatus als Selbsterhaltungsprinzip* bereits hingewiesen wurde. Freudige Affektionen werden in einem Körper hervorgerufen, wenn der affizierende Körper mit dem eigenen übereinstimmt. Worin diese Übereinstimmung

³⁰¹ *Ethik* II, 23, 155: „Der Geist erkennt sich selbst lediglich insofern, als er die Ideen der Affektionen des Körpers wahrnimmt.“

³⁰² Auf diese Ebene der Vernunft werde ich in dem Kapitel zur „haptischen Vernunft“ gesondert zu sprechen kommen.

besteht, ist in der inadäquaten Idee noch nicht ausgedrückt, aber schon implizit enthalten. Der Ausdruck dieser Gemeinsamkeit zwischen beiden Körpern wird von den Gemeinbegriffen geleistet. Daher kann Spinoza schreiben: „Ein Affekt, der eine Leidenschaft ist, hört auf, eine Leidenschaft zu sein, sobald wir von ihm eine klare und deutliche Idee bilden.“³⁰³ Ohne die natürliche Wahrnehmung der *Imaginatio* käme der Übergang zur Zweiten Erkenntnisart folglich nicht zustande, denn in der Ersten Art findet, über eine durch den *conatus* angeleitete Auswahl freudiger Leidenschaften, die entscheidende Vorbereitung zum Übergang in die Zweite statt. Deleuze formuliert das wie folgt:

Vor dem Aktivwerden muß man die Leidenschaften, die unser Tätigkeitsvermögen vergrößern, auswählen und verketten. Nun beziehen sich diese Leidenschaften auf das Bild von Gegenständen, die der Natur nach mit uns übereinstimmen; diese Bilder selbst sind noch inadäquate Ideen, einfache Hinweise, die uns die Gegenstände nur durch die Wirkung, die sie auf uns haben, erkennen lassen. Die Vernunft ‚fände‘ sich daher nicht, wenn nicht ihre erste Anstrengung im Rahmen der ersten Art sich abzeichnete und alle Mittel der Einbildungskraft nutzte.³⁰⁴

Die Anstrengung der Ersten Erkenntnisart, positive Leidenschaften zu akkumulieren und negative zu vermeiden, – was allein über die Wirkung und noch nicht über die Ursachenerkenntnis der Dinge vollzogen werden kann – bereitet den Übergang zu einer Erkenntnis aus Gemeinbegriffen vor. Koistinen betont die enge Verbindung zwischen Erkenntnissen der *Imaginatio* als körperbezogenem Initialwissen und den beiden höheren Erkenntnisarten, wenn er schreibt:

Jedes Denken ist initiiert durch unsere Körper, die von äußeren Dingen affiziert werden. Ohne diese Art der Affektion könnten wir keine Erkenntnis der Gemeinbegriffe oder der unendlichen Essenz Gottes haben, die der Ansatzpunkt der dritten Art von Erkenntnis ist, also intuitiver Erkenntnis. Somit liegt der Weg zu adäquaten Ideen im Körper begründet. Das Objekt der Vernunft ist etwas, das den Körper mitumfasst und daher ist ihre Aktivität auf den Körper bezogen. Sie entfaltet, verbindet und vergleicht die Eigenschaften des Körpers, deshalb muss der Körper von dieser Aktivität affiziert sein.³⁰⁵

³⁰³ *Ethik* V, 3, 537.

³⁰⁴ Vgl. Deleuze: *SPA*, 262.

³⁰⁵ Olli Koistinen: *Spinoza on Action*, in: ders. (Hg.): *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. Cambridge: University Press 2009, 167–187, 187; dt. Übersetzung S.J. [“[A]ll thinking is launched by our bodies being affected by external things. Without this kind of affection we could not have knowledge of the common notions nor of the infinite essence of God, which is the starting point of the third kind of knowledge, that is, of intuitive knowledge. Thus the route to these adequate ideas is bodily-based. Reason has as its object something that is involved in the body and thus its activity is necessarily body-related. It unfolds, connects, and compares those features that are in the body and thus the body has to be affected by that activity.”]

Die Vernunft durchwirkt den Körper ebenso wie den Geist. Hier sehen wir uns wieder zurückverwiesen auf die zugrundeliegende Unterscheidung von ewigem Wesen und existierendem Modus: Die *Imaginatio* ist an den real existierenden Körper gebunden und als Ermöglichungsbedingung der Zweiten und Dritten Erkenntnisart eine irreduzible Voraussetzung für die Explikation des menschlichen Erkenntnisvermögens. Intuitive Erkenntnis ist dann ihrerseits nicht mehr an den real existierenden Körper geknüpft, sondern bezieht sich ausschließlich auf das ewige Wesen. Die Ermöglichungsbedingung intuitiver Erkenntnis ist die dem extensiven Modus zugrundeliegende intensive Quantität seines ewigen Wesens. Sie ist das Objekt adäquater Ideen der Dritten Art.

Die Wirkursache der Gemeinbegriffe ist die Idee Gottes. Sie können aber vom menschlichen Vermögen zu denken und zu erkennen gebildet werden, insofern der Mensch mit seinem begrenzten Vermögen an Gottes unendlichem Vermögen partizipiert. Die Gemeinbegriffe sind daher Begriffe, die in Gottes Verstand ebenso enthalten sind, wie im menschlichen. Sie drücken Gottes Wesen aus, so wie Gott sich selbst versteht. Wenn der Mensch Gemeinbegriffe bildet, reicht er aus seiner körpergebundenen *Imaginatio* heraus, und verschafft sich Zugang zur diskursiven Sphäre des Erkennens, die bereits direkt auf die Idee Gottes rekurriert. Er übersteigt damit seine innerzeitliche Existenz auf sein eigenes ewiges Wesen hin, wie es in Gottes Attributen enthalten ist. Erkenntnisse der Zweiten Art bleiben allerdings auf innerzeitliche Relevanz beschränkt, sie verbessern die Orientierung in der Welt und gewähren Einblick in die wirklichen Zusammenhänge der Dinge.

Es dürfte bereits deutlich werden, dass die Kluft zwischen den Erkenntnisarten nicht ganz so tief ist, wie man zunächst geneigt sein mag, anzunehmen. Die Erste Art wird niemals abgelöst von einer der anderen beiden Erkenntnisarten: alle drei koexistieren. Die Erweiterung der Erkenntnisvermögen bedeutet keineswegs eine Überwindung der vorhergehenden. Die Entfaltung des gesamten Erkenntnispotenzials beruht vielmehr auf einer reziproken Kooperation der Erkenntnisarten. Die Anwendung der Gemeinbegriffe impliziert Deleuze zufolge daher eine „erstaunliche Harmonie“ zwischen der Vernunft und der *Imaginatio*.³⁰⁶ Die Gesetze der Vernunft und jene der *Imaginatio* gehören dem gleichen Regelwerk an. So bedeutet die Anwendung der Gemeinbegriffe auf die Vorstellungen der Ersten Art deren Korrektur durch eine Intervention, die sich die

³⁰⁶ Deleuze: *SPA*, 262.

Gesetze der *Imaginatio* selbst zu Nutze macht und durch sie hindurch wirkt. Die Gemeinbegriffe vermindern die passiven Affekte der Ersten Art, indem sie die *Imaginatio* mit ihren eigenen Gesetzen übertrumpfen: jede Vorstellung der *Imaginatio* wird zunächst als gegenwärtig vorgestellt; in der *Imaginatio* vorgestellte Dinge können jedoch nicht konstant gegenwärtig gehalten werden. Der Grund dafür ist, dass viele verschiedene Ursachen sie beständig affizieren und so in dauerndem Wettstreit miteinander liegen, was die Intensität ihrer jeweiligen Affektionen anbelangt. Mit der Zeit wird so jeder Affekt abgeschwächt, sobald er von anderen stärkeren, ihm entgegengesetzten Affekten überlagert worden ist. Die Gemeinbegriffe werden aber immer als gegenwärtig betrachtet³⁰⁷ und schwächen einen Affekt nicht relativ zu anderen Affekten ab. Hinsichtlich der Zeit sind sie daher stärker als jede Vorstellung der *Imaginatio*, denn sie sind dauerhafter und nicht an den Moment gebunden, inhaltlich sind sie umfassender.³⁰⁸ Sie ermöglichen es, sich selbst als Teil eines allgemeinen Zusammenhangs zu begreifen und positive Affekte gezielter und nachhaltiger herbeizuführen als es in der Ersten Art möglich war. Mit der Zweiten Erkenntnisart ist daher der erste Schritt zur Selbstermächtigung getan, denn Leidenschaften können auf dem Wege der *Ratio* abgeschwächt und das relative Erleiden schädlicher Affekte minimiert werden. Gewünschte Resultate unterliegen hier nicht mehr der zufälligen Bildung inadäquater Ideen, sondern werden systematisch herbeigeführt.³⁰⁹ Diese Erkenntnisart erzeugt eine erste Art geistiger Liebe zu Gott, welche zugleich das höchste Gut ist, nach dem auf dem Weg der Vernunft verlangt werden kann.³¹⁰ Diese geistige Liebe zu Gott entspringt der Selbst- und Affekterkenntnis, die durch Gemeinbegriffe ermöglicht werden, unter Begleitung der Idee Gottes.³¹¹ Da der Geist immer schon dazu tendiere, mehrere Dinge

³⁰⁷ Vgl. *Ethik* V, 7, demonstratio, 545: „Nun bezieht sich ein Affekt, der der Vernunft entspringt, notwendigerweise auf die gemeinsamen Eigenschaften von Dingen [...], die wir immer als gegenwärtig betrachten (kann es doch nichts geben, was deren gegenwärtige Existenz ausschließt) und immer in gleicher Weise [...]. Ein solcher Affekt bleibt daher immer derselbe, mit der Folge [...], daß die ihm entgegengesetzten und von ihren äußeren Ursachen nicht genährten Affekte sich ihm mehr und mehr werden anpassen müssen, bis sie ihm nicht länger entgegengesetzt sind“.

³⁰⁸ Vgl. Thomas Kisser: *Die dritte Gattung der Erkenntnis und die vernünftige Liebe Gottes*, in: Michael Hampe und Robert Schnepf: *Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. (= Klassiker Auslegen Bd. 31). Berlin: Akademie Verlag 2006, 283–296, 291.

³⁰⁹ „Zufällig wird ein Ding hingegen lediglich im Hinblick auf unser Erkenntnisdefizit genannt. Ein Ding nämlich, von dem wir nicht wissen, ob seine Essenz einen Widerspruch in sich schließt, oder von dem wir zwar genau wissen, daß die keinen Widerspruch in sich schließt, über dessen Existenz wir aber, weil die Ordnung von Ursachen uns verborgen ist, nichts mit Gewißheit behaupten können, ein solches Ding kann uns niemals als notwendig oder als unmöglich vorkommen; und so nennen wir es zufällig oder möglich.“ *Ethik* I, 33, Scholium I, 71.

³¹⁰ Vgl. *Ethik* V, 14–20.

³¹¹ Vgl. *Ethik* V, 15, 555.

zugleich zu betrachten, also eine vergleichende Betrachtungsweise einzunehmen, bestimmt Spinoza die Funktion der Gemeinbegriffe darin, die „Übereinstimmungen, Unterschiede und Gegensätze [an ihnen] einzusehen“.³¹² Zentral bleiben auf der Ebene der Zweiten Erkenntnisart die Zusammentreffen mit anderen Dingen. Gemeinbegriffe ermöglichen es, aktive Freuden herbeizuführen, indem der Geist immer fähiger wird, selbst adäquate Ideen hervorzubringen. Der ‚Nutzen‘ dieser adäquaten Ideen besteht in Übergängen zu größerer Vollkommenheit und der diese Übergänge begleitenden aktiven Freude. Je aktiver das Selbst ist, desto mehr ist es von Freude erfüllt und die Erkenntnis der Gemeinbegriffe führt stets die Idee Gottes bei sich. Als äußere Ursache dieser Freude wird daher Gott erkannt und gemäß Spinozas Definition von Liebe entsteht eine erste Art geistiger Liebe zu Gott. Geistige Liebe gründet auf adäquaten Ideen, sie ist also frei von Leidenschaften. Die sie begleitende aktive Freude ist ein aktiver Affekt, der das Denkvermögen in keiner Weise hemmt, sondern darin befördert, immer mehr adäquate Ideen bilden zu können.

Freiheit des Geistes bedeutet, dass der Geist Ideen aus sich selbst hervorbringt, indem er Ursache seiner eigenen Ideen ist. Sie kommen ihm nicht von außen zu und werden ihm gleichsam aufgedrängt, wie es bei inadäquaten Erkenntnissen immer der Fall ist, sondern sie werden in ihm adäquat gebildet und ihre Ursachen klar und deutlich eingesehen. Die Freiheit des Geistes ist keine Willensfreiheit, sondern eine Freiheit aus adäquaten Ursachen heraus, Ideen zu bilden und einzusehen. Adäquate Ideen sind von uns immer schon als solche erkannt. Wir sind uns ihrer Adäquatheit notwendigerweise bewusst. Die Dritte Erkenntnisart, die Spinoza *scientia intuitiva* nennt, „schreitet von der adäquaten Idee, dessen, was die Essenz gewisser Attribute Gottes ausmacht, weiter zu der adäquaten Erkenntnis der Essenz von Dingen.“³¹³ Die Erkenntnisebene der *Ratio* wird überstiegen, indem das hier ermöglichte diskursive Wissen wiederum als Ermöglichungsbedingung intuitiven Wissens zurückgelassen wird. Ähnlich wie beim Übergang der Ersten in die Zweite Art fungieren hier adäquate Erkenntnisse der Zweiten Art als Voraussetzung für die unmittelbare Einsicht ins Wesen von Einzeldingen. So unterscheidet Spinoza zwei Weisen wie Dinge als wirklich erkannt werden können:

³¹² *Ethik* II, 29, Scholium, 165.

³¹³ *Ethik* II, 40, Scholium II, 181.

entweder insofern wir sie als existierend in Beziehung auf eine gewisse Zeit und einen gewissen Raum begreifen oder insofern wir sie als in Gott enthalten und aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgend begreifen.³¹⁴

Die Dritte Art richtet sich ausschließlich auf die ewige Essenz von Einzeldingen, sie transzendiert deren innerzeitliches Erscheinen und erkennt sie unmittelbar in ihrer Notwendigkeit und Vollkommenheit. Wolfgang Röd unterscheidet intuitives Wissen von den anderen beiden Erkenntnisarten dadurch, dass das Objekt der Erkenntnis hier nicht mehr im Bewusstsein repräsentiert sei, sondern eine *Identifikation* mit dem Objekt stattfände.³¹⁵ Die rationale Erkenntnis reicht noch nicht dazu aus, das besondere Wesen der Dinge zu erkennen. In die Ebene der ewigen Wesen kann nur intuitiv Einblick genommen werden, indem eine unmittelbare Zusammenschau sowohl der Totalität Gottes als auch der absoluten Singularität der Dinge in Gott nur auf diesem Wege möglich wird.³¹⁶ Das Besondere an dieser Erkenntnisart ist auch, dass sie nur zustande kommt, indem das erkennende Selbst seine eigene Existenz in absoluter Weise transzendiert, so dass es sich mit der gesamten Natur identifiziert:

Weil die Essenz unseres Geistes allein in Erkenntnis besteht, deren Anfang und Fundament Gott ist, [...] wird uns durchsichtig, wie d.h. in welcher nachvollziehbaren Weise, unser Geist der Essenz wie der Existenz nach aus der göttlichen Natur folgt und fortwährend auf Gott beruht.³¹⁷

³¹⁴ *Ethik* V, 29, Scholium, 573. Vgl. auch *Ethik* II, 45, 193.

³¹⁵ Wolfgang Röd: *Spinozas Idee der Scientia intuitiva und die Spinozanische Wissenschaftskonzeption*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung. Zum Gedenken an den 300. Todestag von Benedict de Spinoza* (31/4/1977), 497–510, 507. Vgl. weiters Hubertus Giesius Hubbeling: *The third way of knowledge (intuition) in Spinoza*, in: *Studia Spinozana* (2/1986), 219–231, 225; Herman de Dijn: *Metaphysisc as Ethics*, in: Yirmiyahu Yovel (Hg.): *Spinoza by 2000. The Jerusalem Conferences. Vol. I. God and Nature Spinozas Metaphysics*. Leiden/New York/Kopenhagen/Köln: E.J. Brill 1991, 119–131, 128 f.; Francis Amann: *Ganzes und Teil. Wahrheit und Erkennen bei Spinoza*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2000, 282–297; wo ebenfalls Versuche unternommen werden das spezifische Moment der unmittelbaren Wesensschau der *scientia intuitiva* in Abhebung zur Diskursivität der Zweiten Erkenntnisart herauszuarbeiten. Eine ganz andere Interpretation, von der ich mich distanzieren, findet sich etwa bei Bartuschat: *Spinozas Theorie des Menschen*, 354, Fn. 24: „Insofern die intuitive Erkenntnis eine Erkenntnis von etwas aus deren Ursache ist, ist sie kein mystischer Akt, sondern der Diskursivität und damit der Rationalität verpflichtet.“; ähnlich Konrad Cramer: *‘Anschauung des Universums’*. *Schleiermacher und Spinoza*, in: Ulrich Barth u.a. (Hg.): *200 Jahre ‚Reden über die Religion‘: Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft Halle 14.–17. März 1999; Anhang: Religion, eine Angelegenheit des Menschen / Johann Joachim Spalding*. Berlin: de Gruyter 2000, 118–141.

³¹⁶ „Was ist die dritte Erkenntnisgattung oder die intuitive Erkenntnis? Sie geht über Verhältnisse, ihre Kompositionen und ihre Dekompositionen hinaus. Die ist die Erkenntnis der Essenzen, sie übersteigt die Verhältnisse, denn sie erreicht die Wesenheit, die sich in den Verhältnissen ausdrückt, die Wesenheit, von der die Verhältnisse abhängen.“ (Deleuze: *Vorlesung* 17/03/1981, 5).

³¹⁷ *Ethik* V, 36, Scholium, 581 ff.

Röd formuliert den Anspruch der *Ethik* als die prinzipielle Erreichbarkeit vollständiger Erkenntnis der Realität, die allerdings allein auf dem Weg intuitiver Erkenntnis möglich sei:

Der mit der Idee rationaler Erkenntnis verbundene Anspruch der Übereinstimmung von Erkenntnis- und Wesensordnung läßt sich nur unter der Bedingung aufrechterhalten, daß beide Ordnungen im Inbegriff der Wirklichkeit koinzidieren, d.h. nur unter der Bedingung der Erkennbarkeit der Totalität der Wirklichkeit. Die Totalität der Wirklichkeit kann aber, wie Spinoza überzeugt war, nicht anders als intuitiv erkannt werden.³¹⁸

Die Wirklichkeit übersteigt in ihrer Komplexität das Fassungsvermögen des menschlichen Geistes. In diskursiver Weise verbleibt der Geist in einem steten Übergang zu einem Mehr an Erkenntnis, der eine Annäherung an die Totalität der Erkenntnis bleiben muss, sie aber niemals erreichen kann. Mit der intuitiven Erkenntnis führt Spinoza eine Art ‚Abkürzung‘ dieses mühevollen Erkenntnisweges ein. Ähnlich wie beim Übergang der Ersten in die Zweite Erkenntnisart handelt es sich auch hier wieder um einen ‚Sprung‘ in die nächste Erkenntnisart. Es lässt sich wiederum nicht ganz erschließen, wie genau dieser Sprung stattfinden kann, weil Spinoza diesen Punkt nicht sehr ausführlich darlegt. Trotz der Knappheit, mit der ihn Spinoza im Fünften Teil darstellt, wird aber klar, dass dieser Dritten Erkenntnisart die höchste Bedeutung für die Glückseligkeit des Menschen zukommt. Sie allein kann einen Zustand ermöglichen, in dem der Mensch vollständig adäquat und aktiv erkennt, und garantiert auf diese Weise ein Glück, das in keiner Weise mehr von flüchtigen Gütern abhängt. Bereits in der Einleitung zur *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes* legt Spinoza sein Ziel dar, ein höchstes Gut zu verfolgen, dass sich nicht auf „Reichtum, Ehre und Genusssucht“ – allesamt vergängliche, unbeständige Güter – richtet: „Alle jene Dinge aber, denen man gewöhnlich nachjagt, bieten nicht nur kein Mittel zur Erhaltung unseres Seins, sondern stehen ihr sogar im Wege. Häufig sind sie die Ursache des Untergangs derer, die sie besitzen, immer aber die Ursache des Untergangs derer, die von ihnen besessen werden.“³¹⁹ Das Gut nach dem Spinoza strebt ist unvergänglich in dem Sinne, dass es nicht an die Dauer der eigenen Existenz gebunden ist, und es entspringt ausschließlich der Konstitution des eigenen Geistes, unabhängig von der Affizierung durch äußere Dinge. Es hat im Gegensatz zu anderen Dingen einen absoluten Wert. Spinozas Grund dafür, das menschliche Erkenntnisvermögen zu durchmessen, besteht darin, diese „beständige und

³¹⁸ Röd: *Spinozas Idee der Scientia intuitiva*, 510.

³¹⁹ *AVV*, 11.

höchste Freude [der Dritten Art, S.J.] auf ewig genießen“ zu wollen.³²⁰ Das Gesamte Vorhaben der *Ethik* richtet sich letztlich auf dieses Ziel. Die Dritte Art der Erkenntnis kann nicht mehr verloren gehen, sondern wirkt sich umfassend auf die Seinsweise des Menschen aus. Spinoza bezeichnet sie als sehr viel mächtiger als die auf Allgemeinheiten gerichtete Erkenntnis der Zweiten Art.³²¹

Aktivität und Passivität des menschlichen Geistes

Im Lehrsatz 40 des Fünften Teils schreibt Spinoza, dass

der ewige Teil des Geistes [...] der Verstand [ist], durch den allein sich von uns sagen läßt, daß wir aktiv sind [...], während der andere, von dem wir gezeigt haben, daß er vergeht, eben die Vorstellungskraft ist [...], durch die allein sich von uns sagen läßt, daß wir etwas erleiden [...]³²²

Unsere Leidensfähigkeit ist auf unsere Dauer beschränkt, während der Verstand als ewiger Teil des Geistes vom Ende der zeitlichen Existenz des Modus unberührt ist. Die *Imaginatio* und die *Ratio* sind bei Spinoza für unterschiedliche Arten von Bewusstsein zuständig: während die *Imaginatio* die Veränderungen des real existierenden Körpers registriert,³²³ richtet sich die *Ratio* auf das unwandelbare ewige Wesen des Modus.³²⁴ Von diesen beiden Zuständigkeitsbereichen des menschlichen Geistes ist nach Ende seiner Dauer nur die *Ratio* übrig und mit ihm, das in der Existenz erreichte Bewusstseinsniveau von seinem ewigen Wesen. Für das Verhältnis zwischen ewigem Wesen und endlichem Modus verweisen diese Bewusstseinsbereiche auf unterschiedliche Voraussetzungen für die spezifische Erkenntnis dieser beiden Seiten menschlicher Existenz. Der Mensch existiert einerseits als endlicher Modus, der auf der Ebene horizontaler Kausalität von äußeren Ursachen bedingt ist, andererseits existiert er als ewiges Wesen aus der Notwendigkeit seiner vertikalen Verursachung durch das Wesen Gottes. Wissen von sich selbst erlangt der Mensch daher über zwei verschiedene Wege: einerseits hat er als (inadäquate) Erkenntnis der *Imaginatio* Ideen von sich selbst als wirklich existierendem Modus. Diese Ideen kommen über die Affektionen des Körpers zustande, den der Mensch immer schon als wirklich existierendes Ding wahrnimmt und in allen Vorstellungsakten

³²⁰ *AVV*, 11.

³²¹ *Ethik* V, 36, Scholium, 583.

³²² *Ethik* V, 40, Corollarium, 589.

³²³ Vgl. *Ethik* II, 17–31.

³²⁴ Vgl. *Ethik* II, 44, Corollarium II, 191 und V, 29, Demonstratio, 574.

voraussetzt. Er erkennt sich selbst auf dieser Ebene nur über die Wirkungen, die die Affektionen äußerer Körper auf ihn haben. Auf dieser Ebene ist der Modus wesentlich Relation: Er erkennt sich selbst über seine Zusammentreffen mit anderen Dingen. Jede Erkenntnis der *Imaginatio* von äußeren Dingen beruht auf dieser zugrundeliegenden Idee des Körpers als real existierendem Modus. Die Idee des Körpers, d.h. der menschliche Geist, ist als real existierender Modus innerweltlichen Veränderungen unterworfen und kann keine vollständige Erkenntnis dieses Körpers erlangen. Er bleibt in den Erkenntnisakten der *Imaginatio* passiv erleidend und kann nur durch Involvierung des Verstandes diese inadäquaten Ideen mit ihren logischen Implikationen komplettieren, um die opaken Ursachen seiner Leidenszustände nach und nach zu erhellen und aktiv einzusehen.

Unwandelbares, adäquates Wissen kann nur mit Hilfe des Verstandes entwickelt werden und zwar über das jedem Modus innewohnende Vermögen, Ursache seiner eigenen Wirkungen zu sein. Der Modus erleidet keine adäquaten Ideen, sondern bringt sie aktiv aus sich selbst hervor. Er hat also die Fähigkeit, mit seinem Verstandesvermögen adäquate Ideen von den Relationen und Gesetzmäßigkeiten der ihn umgebenden Welt hervorzubringen. Dieses Vermögen hat er, insofern er an Gottes unendlichem Vermögen, zu denken und zu erkennen, partizipiert. Als ewiges Wesen macht er eine intensive Quantität dieses unendlichen Vermögens aus und insofern er dies tut, ist er selbst ewig und unendlich. Andererseits erkennt der Mensch sich selbst folglich als ewiges Wesen auf intellektuelle Weise, indem er bei allen Verstandesakten stets die formale Essenz seines Körpers als ewiges Wesen voraussetzen muss. Indem jede Verstandeserkenntnis, eine allgemeine, invariante Erkenntnis ist, setzt sie das formale, unwandelbare Wesen des Körpers voraus. Garrett fasst diese doppelte Voraussetzungsstruktur zweier Ideen des Körpers folgendermaßen zusammen:

Ebenso wie imaginative Erkenntnis (Erkenntnis der ersten Art) *andere* Dinge nur dadurch erkennen lässt, dass sie *zunächst* die Erkenntnis zufälliger Zustände des tatsächlich existierenden Körpers bildet, ermöglicht auch intellektuelle Erkenntnis (Erkenntnis der zweiten und dritten Erkenntnisart) die Erkenntnis anderer Dinge erst dadurch, dass sie *zunächst* die Erkenntnis der formalen Essenz des menschlichen Körpers konstituiert.³²⁵

³²⁵ Garrett: *Spinoza on the Essence of the Human Body*, 296; dt. Übersetzung S.J. [“Just as all imaginative cognition (cognition of the first kind) constitutes cognition of *other* things only by being *first* cognition of some accidental states of the actually existing body, so all intellectual cognition (cognition of the second and third kinds) constitutes cognition of other things only by being *first* cognition concerning the formal essence of the human body.”]

Die Erkenntnisse der Ersten Art setzen also eine andere Idee des Körpers voraus, als jene der zweiten und Dritten Erkenntnisart. Jede Aktivität des menschlichen Geistes, d.h. jede Bildung adäquater Ideen, bezieht sich ausschließlich auf die formale Essenz, die dem menschlichen Körper zugrunde liegt, gründet aber in der Affizierbarkeit des real existierenden Körpers.

Zwei Formen von Rationalität

Yovel schreibt: „Rationalität hat zwei Formen: Sie ist diskursiv und intuitiv, fragmentarisch und synoptisch, emotional unempfindlich und emotional explosiv.“³²⁶ Die erste Form der Rationalität meint die Zweite Erkenntnisart, Yovel bezeichnet sie als diskursiv, fragmentarisch und emotional unempfindlich, während sich die zweite Form von Rationalität auf die dritte bezieht, die intuitiv, synoptisch und emotional explosiv sei. Es ist bereits gezeigt worden, dass sich beide Arten fundamental voneinander unterscheiden und zugleich aufs Engste miteinander zusammenhängen. Während die Zweite Erkenntnisart Voraussetzung für den Übergang zur dritten ist, ermöglicht erst die Dritte Erkenntnisart einen unmittelbaren geistigen Zugang zu den ewigen Einzelwesen der Dinge. Dieser Zugang ist nicht mehr von der rationalen Nüchternheit der Zweiten Art beseelt, sondern ermöglicht eine im Sinne Spinozas innerhalb der Grenzen seiner Vernunftreligion anzusiedelnde Ektase, die höchste Aktivität und Glückseligkeit verspricht. Auf diesen Zustand aktiver Freude der Dritten Art werde ich im nächsten Teil der Arbeit zu sprechen kommen, wo die Erkenntnisarten im Zusammenhang mit den ihnen korrespondierenden Arten von Freuden dargestellt werden. Wie genau dieser Übergang von allgemeiner zu individueller Vernunft von statten geht, bleibt weitestgehend im Dunkeln. Spinoza scheint von einer höchst individuellen, ans Mystische grenzenden Erfahrung zu sprechen, die sich diskursiv nicht fassen lässt, eben weil sie eine Art von Rationalität bezeichnet, die das Diskursive übersteigt. Diese Rationalität fungiert nicht mehr über Begriffe, sondern erkennt intuitiv. Sie übersteigt die Begriffssysteme wissenschaftlicher Erkenntnis, mit deren Hilfe sich adäquate Ideen konstituieren und ausweiten lassen, die Allgemeinheit und Notwendigkeit bei sich führen. Ihre Erkenntnis ist nicht mehr über Gemeinbegriffe vermittelt, sondern dringt direkt und unvermittelt ins Wesen der Dinge ein. Hier kommt jeder sprachliche Ausdruck an sein Ende. Die Passagen

³²⁶ Yovel: *Abenteuer der Immanenz*, 197.

im Fünften Teil, die sich auf die Erfahrung der *scientia intuitiva* beziehen, beschreiben die geistige Liebe zu Gott, die einen Einblick in die eigene Vollkommenheit unter der Begleitung der Idee Gottes und des eigenen Wesens liefert. Die Differenz zwischen Gott und Selbst wird aufgehoben insofern der Mensch sich selbst als vollkommenen Teil des Wesens Gottes begreift. Yovel vertritt die interessante These, dass sich der Erste Teil der *Ethik* der Leserschaft aus Perspektive der Dritten Erkenntnisart auf grundsätzlich andere Weise erschließe. Erst vom Standpunkt des Fünften Teils aus könne der Erste Teil wirklich verstanden werden, denn die dort erforderliche Einsicht in die Totalität des Absoluten könne von der diskursiven *Ratio* allein nicht geleistet werden.³²⁷

Michael Hampe formuliert eine Unterscheidung zwischen allgemeiner und individueller Vernunft in der *Ethik*:

„Vernünftigkeit“ hat bei Spinoza [...] eine *zweifache Bedeutung*. *Erstens* bezieht sie sich auf das Allgemeine, das alle Individuen teilen, den allgemeinen Notwendigkeitszusammenhang der Natur, wie ihn der *mos geometricus* expliziert. Sie ist als solche nicht einfach Erkenntnis von Allgemeinheiten, sondern auch Erkenntnis von Einzeldingen, sofern sie in den allgemeinen naturgesetzlichen Zusammenhang eingebettet und durch ihn determiniert sind [...]. So ist die Erkenntnis der kausalen Komplexität, in der ein Einzelwesen existiert und wirkt, eine Leistung der Vernunft. *Zweitens* ist Vernunft auf individuelle Gesetzmäßigkeiten eines Einzelwesens bezogen, nicht sofern es in einem externen Kausal- und Schlußzusammenhang integriert ist, sondern weil es eine *ewige interne Struktur* hat.³²⁸

Es ist zu unterscheiden, was ein Mensch auf Grund seiner individuellen Vernünftigkeit und was er auf Grund von externen Faktoren tut. Der Unterschied besteht darin, dass er im ersten Fall etwas aktiv aus sich heraus bewirkt, als dessen Ursache nur er selbst verstanden werden kann, und er im zweiten Fall etwas tut, weil er von externen Faktoren dazu bewegt wird, d.h. insofern er Teil des externen Kausalzusammenhangs der Natur ist, in dem er notwendigerweise Unterschiedliches erleidet. Je mehr es einem Menschen gelingt, nach seiner individuellen Gesetzmäßigkeit zu leben und nicht von außen bestimmt zu werden, desto freier ist er, Spinoza zufolge. Wenn ein Mensch frei und vernünftig leben will, muss er sich daher von Überzeugungen befreien, die auf Konventionen oder Aberglauben beruhen und stattdessen den Gesetzmäßigkeiten seines eigenen Wesens folgen. Konventionen sind nur begrenzt gültige Allgemeinbegriffe und

³²⁷ Vgl. Yovel: *Abenteuer der Immanenz*, 212.

³²⁸ Michael Hampe: *Das vernunftgeleitete Leben freier Menschen*, in: ders. und Robert Schnepf (Hg.): *Baruch de Spinoza, Ethik* (= Klassiker Auslegen, Bd. 31). Berlin: Akademie Verlag 2006, 251–265, 255 f.

können daher aus der Perspektive individueller Vernünftigkeit nicht ausreichen, um eine mit dem eigenen Wesen in Einklang stehende Existenz zu führen.

Im Vierten Teil der *Ethik* findet sich ein Lehrsatz, der ausweist, dass ein Ding nur dann eine Auswirkung auf ein anderes Ding haben kann, wenn beide etwas miteinander gemein haben. Wertungen kommen erst dann ins Spiel, wenn die eigene Wirkungskraft durch ein Ding entweder gefördert oder gehemmt wird. Damit dies aber geschehen kann, muss es Berührungspunkte zwischen beiden geben, die es nur dann gibt, wenn ihrer Natur etwas gemeinsam ist. Dinge, die keine Überschneidungspunkte miteinander haben, wirken sich in keiner Weise aufeinander aus. Sie wären für einander gänzlich bedeutungslos, denn Bedeutung setzt voraus, dass sie in irgendeiner Weise aneinander rühren.³²⁹ Erst Berührungsqualitäten konstituieren Bedeutung. Dinge, deren Natur vollkommen voneinander verschieden wäre, könnten weder gut noch schlecht füreinander sein, sondern allenfalls neutral. Wenn also etwas eine Wirkung auf mich haben kann, so ist davon auszugehen, dass es etwas mit mir gemein hat, wie gering diese Übereinstimmung auch sein mag. Weil es aber nichts *außerhalb* der einen Natur geben kann, müssen alle Dinge eine allgemeine Gleichartigkeit aufweisen, wie unterschiedlich und einander entgegengesetzt sie ansonsten auch sein mögen. In dieser allgemeinen Gleichartigkeit besteht die prinzipielle Möglichkeit einer harmonischen Koexistenz aller Dinge. Spinoza beginnt im Zweiten Teil mit den schlechthin universalen Gemeinbegriffen (Ausdehnung, Ruhe und Bewegung) und geht dann zu den immer weniger umfassenden Gemeinbegriffen über. Die zweite Form von Rationalität beschränkt sich nicht auf einzelne Gemeinbegriffe, sondern bewirkt eine universelle Inklusion alles Seienden in die Absolutheit der einen Substanz als dessen Seinsgrund.

³²⁹ Vgl. *Ethik* IV, 29, 423.

„Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt. Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du »Geist« nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft.“³³⁰

Haptische Vernunft – Adäquate Empfindung

In diesem Kapitel möchte ich eine Problematik erörtern, die sich aufdrängt hinsichtlich der von Spinoza zwar angedeuteten, aber nicht weiter ausgeführten Frage nach einem spezifischen Wirkvermögen des Körpers.

Menschen sind als pathische Wesen *Seismographen* der Vernunft.³³¹ Über ihre zunächst noch unkontrollierbare Befindlichkeit werden sie von ihrem *conatus* bereits in die Richtung der Vernunft gezogen, denn ihrem Empfinden von Freude und Trauer liegt immer schon die Vernünftigkeit individueller Selbsterhaltung zugrunde. So entspringt eine dritte, bisher unberücksichtigt gebliebene Form von Rationalität direkt aus dem verkörperten *conatus*, der intuitiv, noch vor jeder *bewussten* Rationalisierung von Handlungen, zielgerichtet nach Selbsterhaltung strebt. Da der ewigen Essenz der Modi erst in der extensiven Existenz überhaupt ein *conatus* zukommt, ist die diesem Streben immanente Vernünftigkeit auf die endliche Dimension ewiger Wesen beschränkt. Diese Form intuitiven Wissens unterscheidet sich von jener der Dritten Erkenntnisart und kommt in den meisten Spinoza-Interpretationen nicht oder nur sehr am Rande vor. Während sich das intuitive Wissen der Dritten Art ausschließlich auf das formale Wesen des menschlichen Geistes bezieht und damit Einblick in die ewige Essenz von Einzeldingen gewährt, entspringt das intuitive Wissen der Ersten Art dem real existierenden Körper. Diese zweite intuitive Wissensform neben jener der Dritten Erkenntnisart übersteigt die raum-zeitliche Dimension existierender Dinge folglich *nicht* auf ihr ewiges Wesen hin, sondern ist auf der Ebene endlicher Dinge anzusiedeln. Die vielzitierte Passage der *Ethik*, in der Spinoza betont, dass wir nicht wissen, was der Körper

³³⁰ Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, „Von den Verächtern des Leibes“, KSA 4, 39.

³³¹ So ließe sich Maine de Birans Begriff der affectibilité verstehen, wie er ihn in seinen *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (1802) entwickelt. Agamben charakterisiert seine Bemühungen im Allgemeinen wie folgt: „Sein gesamtes Werk hindurch [...] versucht Maine de Biran unermüdlich, diesseits des Ich und des Willens und in engem Bezug auf die physiologischen Forschungen seiner Zeit, einer ‚gleichsam unpersönlichen Existenzweise‘ habhaft zu werden, die er ‚Affizierbarkeit‘ nennt; diese definiert er als eine einfache organische Fähigkeit zur Affektion ohne Persönlichkeit, die [...] alle ihre Modifikationen wird und gleichzeitig doch ‚eine in ihrer Art positive und vollständige Existenzweise‘ darstellt.“ (Agamben: *Die absolute Immanenz*, 103 f.)

kann,³³² verweist auf diese Art von Rationalität, die ich die *haptische* Vernunft nennen möchte (gr. ἅπτός, *haptós* „fühlbar“; ἅπτικός, *haptikós* „zum Berühren geeignet“). Unter ‚haptisch‘ verstehe ich hier das zunächst immer schon auf unbewusster Ebene sich manifestierende Berührt-Werden-Können von Körpern. Die haptische Vernunft bezeichnet eine leibliche Vernunft, also eine Rationalität, die sich an Körpern als Eigenart ihres jeweiligen Verhaltens eingespielt hat und sich deshalb als die spezifische Art und Weise manifestiert, wie sie berührt- oder affiziert und so in Bewegung versetzt und zum Wirken bestimmt werden können – was ja das ist, was Körper allgemein ausmacht, sich aber bei jedem konkret in anderer und individueller Weise darstellt. Da die Art seines Affiziertwerdenskönnens am menschlichen Körper aller bewussten menschlichen Existenz vorausgeht, zeugt die sich darin bekundende leibliche Vernunft, die dem *conatus* als wesenhafte Eigenart des individuellen Begehrens und Verhaltens sämtlicher Dinge entspringt, von einem vorbewussten Denken, dessen Abläufe (gemäß Spinozas Affektenlehre) prinzipiell verfeinert und gesteigert werden können, was insbesondere dann der Fall ist, wenn sie zu einem bewussten Vollzug erhoben werden. Spinoza weist an der angeführten Stelle darauf hin, dass der Körper „allein bloß nach Gesetzen seiner Natur vieles kann, worüber sein Geist staunt“.³³³ Die hier angesprochene Diskrepanz zwischen Körperwissen und der geistigen Durchdringung dieser spezifischen Art von Wissen im Sinne einer reflexiven Bewusstwerdung, eröffnet eine Vielzahl von Problemen, die bei Spinoza im Folgenden zur Gänze ausgespart werden.

Das spezifische Vermögen des Körpers entzieht sich dem Bewusstsein größtenteils, kann jedoch in einem Prozess sukzessiver Bewusstwerdung vom Geist durchdrungen werden. Der Schlüssel zur Lösung der erkenntnistheoretischen Problematik, dass Ideen zunächst nur inadäquat über die Affektionen des Körpers gebildet werden können, das heißt passiv erlitten werden, bevor sie durch die Bildung von Gemeinbegriffen vervollständigt werden können – der ihnen eigene Mangel an Erkenntnis aufgehoben wird –, findet sich an dem positiven Moment adäquater Empfindung und Wahrnehmung. Der *conatus* ist, wie bereits angedeutet, trotz seiner „Blindheit“, das heißt seiner Wirksamkeit, sofern sie sich ihrer selbst nicht bewusst ist, ein Ausdruck der allumfassenden Vernunft. Haptische Vernunft umfasst also noch keine adäquaten Ideen, sondern beschränkt sich auf das, was ich *adäquate Empfindungen* nennen möchte, und ist somit auf der Ebene der vorwiegend

³³² Vgl. *Ethik* III, 2, Scholium, 229.

³³³ *Ethik* III, 2, Scholium, 229.

unbewussten Trieb- und Gefühlsregungen des Körpers anzusiedeln, ihrerseits jedoch auch einer Verfeinerung fähig, die im Aufstieg zu höheren Erkenntnisarten synchron mitvollzogen werden kann. Bennett³³⁴ weist zu Recht auf das Fehlen einer Theorie selektiver Bewusstheit bei Spinoza hin, was sich insbesondere nun bei der Erörterung der haptischen Vernunft als Problem erweist.

Das unbewusste Leben – die Aufwertung des Unbewussten

Im Beweis zu Lehrsatz 19 des Zweiten Teils schreibt Spinoza, dass der menschliche Geist den menschlichen Körper nicht erkennt: „Hingegen sind die Ideen der Affektionen des Körpers in Gott, insofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht“.³³⁵ Die Idee der Idee des menschlichen Geistes ist ebenso in Gott vorhanden wie die Idee des menschlichen Körpers beziehungsweise der Geist.³³⁶ Im nächsten Lehrsatz fährt Spinoza fort: „Diese Idee des Geistes ist mit dem Geist auf dieselbe Weise vereinigt, wie der Geist mit dem Körper vereinigt ist.“³³⁷ Der Geist ist die Idee des Körpers und die Idee des Geistes ist die Idee der Idee des Körpers.

Der menschliche Geist ist einerseits die adäquate Idee, die die Substanz von der Essenz eines bestimmten Körpers hat, und andererseits die notwendigerweise immer inadäquat verbleibende Idee, die ein Mensch von seinem Körper hat. Im Verhältnis zu einem unvollkommenen menschlichen Bewusstsein bildet der Geist aus der Perspektive der Substanz also eine Metaebene. Zu dieser hochkomplexen Idee des Geistes gehören folglich nicht nur die innerhalb der Erkenntnismöglichkeit eines menschlichen Bewusstseins angesiedelten adäquaten Ideen, sondern auch alle anderen Ideen, die den menschlichen Körper im Attribut des Denkens zusammensetzen, die sich einer reflexiven Durchdringung im Bewusstsein jedoch entziehen. Sämtliche Körpervorgänge müssen eine Repräsentation im Denken haben, unabhängig davon, ob sie bewusst erkannt werden oder unbewusst ablaufen. Eine Vielzahl solcher Vorgänge, von denen einige sicherlich einen reibungslosen Ablauf des Lebens gewährleisten, bleibt in der Obskurität haptischer

³³⁴ Vgl. Bennett: *A Theory of Spinoza's Ethics*, 191.

³³⁵ *Ethik* II, 19, 151.

³³⁶ Vgl. *Ethik* II, 20, 151: „Von dem menschlichen Geist gibt es ebenfalls in Gott eine Idee oder Erkenntnis, die in Gott auf dieselbe Weise folgt und auf Gott auf dieselbe Weise bezogen ist wie die Idee oder Erkenntnis des menschlichen Körpers.“

³³⁷ *Ethik* II, 21, 153.

Vernunft verborgen.³³⁸ Deleuze schreibt, „daß der Körper die Erkenntnis übersteigt, die man von ihm hat, und daß ebenso das Denken das Bewußtsein übersteigt, das man von ihm hat. Es gibt ebensoviel Dinge im Geist, die über unser Bewußtsein hinausgehen, wie Dinge im Körper, die über unsere Erkenntnis hinausgehen.“³³⁹

Die haptische Vernunft ist jener Anteil der Vernunft, von dem bereits im Zusammenhang mit der Ersten Erkenntnisart die Rede war. Das positive Moment der Ersten Art ist die adäquate Empfindung beziehungsweise das adäquate Affiziertwerdenkönnen.³⁴⁰ Die haptische Vernunft bezieht sich auf die Berührungsqualitäten auf der Ebene der Zusammentreffen der Modi. Die Modi stehen in ununterbrochenem Berührungsaustausch miteinander, sie kollidieren, stoßen sich aneinander ab oder ziehen sich an. Die Vielzahl der Zusammentreffen der Dinge, deren Isolation nur als abstrakte Idee gedacht werden kann,³⁴¹ ist durchwirkt von der haptischen Vernunft, deren Antriebskraft der *conatus* als universeller Lebenstrieb ist. Freude und Trauer sind die beiden Pole von Aktivität und Passivität, zwischen denen sich das Empfinden des Modus abspielt. Der *conatus* strebt nach Aktivität und ist daher darauf ausgerichtet, zunächst freudige Affekte zu befördern, da sich nur unter ihnen auch aktive Affekte (aktive Freude) finden. Spinoza muss davon ausgehen, dass die Art und Weise, wie Menschen affiziert werden können, an sich immer schon adäquat ist – weswegen ich mir erlaubt habe, den Begriff der adäquaten Empfindung einzuführen. In ihrem Affiziertwerdenkönnen herrscht folglich eine Übereinstimmung unter allen Menschen. Diese Übereinstimmung impliziert zugleich eine unendliche Vielfalt der Arten des Affiziertwerdenkönnens – abhängig von der jeweiligen individuellen Wesenheit einer Person.

³³⁸ In der Terminologie der Medizin ließe sich hier vielleicht am ehesten vom Bereich des autonomen Nervensystems sprechen, also jenem Bereich, der sich einer direkten Beeinflussung und Bewusstwerdung entzieht. Das autonome oder vegetative Nervensystem ist zuständig für die homöostatischen Regulationen lebenswichtiger Vitalfunktionen wie Herzschlag, Atmung, Verdauung und Stoffwechsel.

³³⁹ Deleuze: *SPP*, 28.

³⁴⁰ Es wäre in diesem Zusammenhang im Anschluss an die traditionelle Bestimmung des Menschen als *animal rationale* eher von einer ‚animalischen Ratio‘ zu sprechen. (vgl. Günzel: *Vernünftige Körper?*, 118, Fn. 47). Hier sei zugleich auf das Scholium zu Lehrsatz 40 des Zweiten Teils verwiesen, wo Spinoza die Entstehung von „allgemeinen Begriffen“ erklärt und diese allgemeine metaphysische Wesensbestimmung des Menschen bei Aristoteles (zusammen mit der von Platon, der Mensch sei ein nichtgeflügeltes zweibeiniges Wesen) unter jene Art rechnet. Demzufolge sind „allgemeine Begriffen“ oberflächliche Bestimmungen, die nur scheinbar essenzielle Erkenntnisse darstellen, diese aber eigentlich verhindern. (*Ethik* II, 40, Scholium, 177 ff.)

³⁴¹ Vgl. dazu Kisser: *Affektenlehre als Ethik*, 222.

In der *Ethik* werden die Identität von attributverschiedenen Modi und zugleich die irreduzible Differenz der Attribute behauptet.³⁴² In Lehrsatz 7 des Zweiten Teils stellt Spinoza die Identitätsthese von Dingen und Ideen auf.³⁴³ Jedes Ding ist in allen Attributen ausgedrückt und die Attribute sind zugleich jeweils in sich geschlossene, irreduzible Kausalketten. Daher spricht Spinoza nicht von Interaktionen zwischen Modi unterschiedlicher Attribute und scheint sie prinzipiell auszuschließen, lässt andererseits aber zu, dass sich alle Attribute auf dasselbe Ding beziehen, nur eben unter ihrer jeweils einzigartigen Hinsicht als qualitativ grundverschiedene, irreduzible Essenzen. Seiendes weist als extensiver Ausdruck unendlich vieler Attribute notwendigerweise unendlich viele reale Eigenschaften auf. Diese Weise der Essenzen der Modi zu existieren ist eine logische Konsequenz aus Spinozas Substanzenmonismus. Die Substanz drückt sich immer schon auf unendlich vielfältige Weise aus:

Weil nun die göttliche Natur in unbedingter Weise unendliche Attribute hat [...], von denen jedes ebenfalls eine unendliche Essenz in seiner eigenen Gattung ausdrückt, muß aus ihrer Notwendigkeit unendlich vieles auf unendlich viele Weisen [...] notwendigerweise folgen.³⁴⁴

Auch wenn wir von diesen unendlichen Attributen nur Denken und Ausdehnung erkennen können, muss jedes Ding seine Entsprechung in jedem Attribut haben. Zugleich bilden diese in sich geschlossenen Kausalketten unterschiedlicher Attribute nicht unterschiedliche Realitäten, sondern konstituieren eine einzige Realität, die einen – wie Renz es nennt – „explanatorischen Pluralismus“ erforderlich macht.³⁴⁵ Die Realität ist somit unendlich komplex und gewährt als solche auch unendlich viele mögliche Zugänge zu sich.³⁴⁶

³⁴² Vgl. Renz: *Die Erklärbarkeit von Erfahrung*, 132 und Engstler: *Spinozas Begriff des Affekts*, 116 ff. Siehe *Ethik* I, 10, Scholium, 21: „Das hat nämlich die Natur einer Substanz an sich, daß jedes ihrer Attribute durch sich selbst begriffen wird, da ja alle Attribute, die sie hat, von jeher in ihr zugleich gewesen sind und ein Attribut nicht von einem anderen hat hervorgebracht werden können; jedes einzelne drückt vielmehr die Realität oder das Sein von Substanz aus.“; *Ethik* II, 6, 109: „Die Modi eines jeden Attributs haben Gott nur insofern zu ihrer Ursache, als er unter dem Aspekt des Attributes angesehen wird, dessen Modi sie sind, und nicht insofern er unter dem Aspekt irgendeines anderen Attributes angesehen wird.“

³⁴³ *Ethik* II, 7, 109: „Die Ordnung und Verknüpfung von Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung von Dingen.“

³⁴⁴ *Ethik* I, 16, Demonstratio, 41.

³⁴⁵ Vgl. Renz: *Die Erklärbarkeit von Erfahrung*, 136.

³⁴⁶ Siehe Julio Cortázar: *Reise um den Tag in 80 Welten*, übers. v. Rudolf Wittkopf. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004 und Jakob von Uexküll: *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*. Hamburg: Rowohlt 1956. Deleuze verweist auf Uexküll im Zusammenhang mit dem Begriff der Ethologie, den er synonym für Ethik verwendet (*Vorlesung* 21/12/1980, 1).

So lässt sich mit Spinoza sagen: „Was immer uns begegnet, gehört grundsätzlich ein und derselben immanenten Realität an.“³⁴⁷ Ideen und Dinge gehören derselben Realität an. Das Mentale ist dem Physischen in keiner Weise übergeordnet. In Spinozas Substanzenmonismus, der Wesen und Verstand Gottes als die zwei Seiten des Absoluten setzt, kommt Ideen und Dingen gleichviel Realität zu. Diese Realität ist vollständig erklärbar, prinzipiell entzieht sich nichts in ihr einer Durchdringung der Vernunft. Die universale Vernunft beschränkt sich daher auch nicht auf die *Ratio*, sondern wohnt auf vielfältige Weise *jedem* Ausdruck Gottes notwendigerweise inne. Diskursives Denken ist nur eine der Ausdrucksformen der einen umfassenden Vernunft. Wie im Kapitel „Vorrang des Denkens – Zwei Prinzipien der Gleichheit“ des ersten Teils dieser Arbeit dargestellt worden ist, besteht der Vorrang des Denkens in erster Linie darin, dass eine substantielle Modifikation nur ein einziges Mal in jedem Attribut ausgedrückt ist, aber unendlich viele Male im unendlichen Verstand. Dieser Vorrang darf nicht dergestalt missverstanden werden, dass diese unendlich vielen Ausdrücke im unendlichen Verstand für ein menschliches Bewusstsein von Relevanz wären. Der springende Punkt besteht vielmehr in der dadurch ermöglichten Einsicht, dass allen Ausdrücken der Substanz eine adäquate Idee im Denken Gottes korrespondiert und sie somit notwendigerweise vom unendlichen Verstand Gottes durchdrungen sind.

Der dynamische Charakter der Vernunft hinsichtlich eines menschlichen Bewusstseins verweist auf den *in actu* begriffenen Prozess eines kontinuierlichen ‚Vernünftigwerdens‘. Das immer schon vernünftig geordnete und regelhaft ablaufende Leben wird im Vollzug dieses Vernünftigwerdens selbst nicht mehr oder weniger vernünftig. Das Entscheidende ist, dass diese universale Vernünftigkeit immer klarer erkannt und der eigene Spielraum der Freiheit im Anwachsen dieser Erkenntnis vergrößert wird. Im Zuge dieser Einsicht wachsen jedoch auch das Verständnis von der grundsätzlichen Begrenztheit der eigenen Erkenntnismöglichkeiten und die damit einhergehende Bescheidung eigener Erkenntnisansprüche. Je klarer die Entzogenheit einer Vielzahl von Abläufen in der Natur und zugleich die Grenzenlosigkeit und unendliche Vernünftigkeit derselben vor Augen treten, desto deutlicher kann eingesehen werden, dass das Bewusste vom Unbewussten unendlich weit übertroffen wird.

³⁴⁷ Renz: *Die Erklärbarkeit von Erfahrung*, 133.

Spinozas Ausspruch, dass wir nicht wüssten, was ein Körper vermag, in Verbindung mit seiner Naturrechtsauffassung, in der er Vermögen und Recht miteinander gleichsetzt,³⁴⁸ ähnelt in seinen Konsequenzen dem, was Artaud mit dem ‚organlosen Körper‘³⁴⁹ eingefordert hatte, in dem Versuch, die Freiheit des Körpers in Abgrenzung zu funktional-teleologischen Erklärungsparadigmen neu zu behaupten. Mit Spinoza verbieten sich die Restriktion und Festlegung des Körpers auf vorgegebene Funktionen und Definitionsschemata, da keine Macht die Vermögen des Körpers und folglich sein Recht einschränken kann. Jede Fähigkeit des Körpers ist zugleich ein Ausdruck seiner Tugend und sein höchstes Recht. Solange wir davon absehen, festzulegen, was Körper ‚können‘ – was immer schon als Ausschlusskriterium mitfungiert, um festzulegen, was sie ‚nicht dürfen‘ – bleibt ihr Wirkungshorizont offen.

Da Spinoza die Frage nach dem Bewusstsein selbst nicht näher behandelt hat, lassen sich über den Stellenwert des Bewusstseins in der *Ethik* nur Vermutungen anstellen. Der Anteil jener Ideen, die in einem menschlichen Verstand in den Zustand der Adäquatheit überführt werden können, ist ein stark limitierter, partialer Anteil des unendlichen Verstandes. Somit besteht eine Konsequenz dieses Vorranges des Denkens in einer

³⁴⁸ *TTP* Kap. 16, 2, 238: „Unter Recht und Einrichtung der Natur verstehe ich einfach die Regeln der Natur jedes Individuums, nach denen wir ein jedes natürlicherweise bestimmt sehen, auf eine bestimmte Weise zu existieren und zu wirken. [...] Denn es ist gewiß, daß die Natur, uneingeschränkt betrachtet, ein höchstes Recht zu allem hat, was in ihrer Macht steht, d.h. daß das Recht der Natur sich so weit erstreckt, wie ihre Macht sich erstreckt.“

³⁴⁹ Vgl. „Wenn Sie ihm einen Körper ohne Organe hergestellt haben, dann werden Sie ihn von all seinen Automatismen befreit und ihm seine wirkliche und unvergängliche Freiheit zurückerstattet haben.“ (Antonin Artaud: *Schluß mit dem Gottesgericht*, in: ders.: *Schluß mit dem Gottesgericht. Das Theater der Grausamkeit. Letzte Schriften zum Theater*. München 1980, 7–29, 28 f.); Stephan Günzel fasst Artauds Anliegen so zusammen: „Der Mensch ist schlicht gesagt ‚unfrei‘, da er bis in seine Organe hinein einem göttlich-wissenschaftlichen Weltplan zu folgen hat. Der Mund hat Nahrung zu sich zu nehmen und die ‚frohe Botschaft‘ zu verkünden, die Geschlechtsorgane haben für die Erhaltung des gottgleichen Menschengeschlechts zu sorgen usw. Was aber, wenn der Mund Nahrung ausscheidet, der Anus als Geschlechtsorgan dient, die Haut zur Einschreibungsfläche wird oder der Mensch einen ‚physischen Feldzug‘ gegen sich selbst führt? – Dann ist der Körper nicht nur dysfunktional, sondern auch ‚unmoralisch‘, und beides bis zur Ununterscheidbarkeit vereint.“ (ders.: *Vernünftige Körper?*, 111.); siehe dazu auch Deleuze und Guattaris Lesart des organlosen Körpers Artauds, die diesem in *Tausend Plateaus* ein Kapitel gewidmet haben: „Der Feind ist der Organismus. [...] Das Gottesgericht, das System des Gottesgerichts, das theologische System ist genau die Vorgehensweise Dessen, der einen Organismus schafft, eine Organisation der Organe, die man deshalb Organismus nennt, weil Er den oK [organlosen Körper, S.J.] nicht ertragen kann, weil Er ihn verfolgt, ihn ausweidet [...]. Der Organismus ist keineswegs der Körper, der oK, sondern eine Schicht auf dem oK, das heißt ein Phänomen der Akkumulation, der Gerinnung und der Sedimentierung, die ihm Formen, Funktionen, Verbindungen, dominante und hierarchisierte Organisationen und organisierte Transendenzen aufzwingt, um daraus nützliche Arbeit zu extrahieren. [...] Das Gottesgericht reißt ihn [den oK, S.J.] aus seiner Immanenz heraus und macht ihm einen Organismus, eine Signifikation, ein Subjekt.“ (Gilles Deleuze und Félix Guattari: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*. Berlin 1992, Kap. „28. November 1947 – Wie schafft man sich einen Körper ohne Organe?“, 205–227, 218.)

Aufwertung des Unbewussten gegenüber der traditionell einseitigen Hochschätzung des Bewussten. Nur in bestimmten Teilbereichen des menschlichen Lebens ist die Vernunft von Bewusstsein begleitet, weshalb dem Unbewussten in der *Ethik* eine tragende Rolle zukommt. Das sich-selbst-Begreifen des Menschen, das von Spinoza als die zentrale Bedingung für die Befreiung von schädlichen passiven Affekten geltend gemacht wird, muss aber wohl verstanden werden als die geistige Durchdringung immer schon ablaufender Vorgänge des Körpers, die eine Selbstermächtigung im Sinne des Freiheitsverständnisses Spinozas befördert. Je mehr Einsicht in die jeweiligen Kausalzusammenhänge von Körper und Geist gewonnen wird, desto freier kann der Mensch seiner Natur gemäß leben. Welche Ordnung das Wirken des Körpers jedoch determiniert und wie diese Seite der menschlichen Natur sich zum bewussten menschlichen Denken und dessen Bewusstseinsgraden verhält, darauf geht Spinoza kaum ein.

Viele Phänomene des menschlichen Geistes sind dadurch nur schwer nachvollziehbar, so etwa die Unkenntnis des Subjektes über eine Vielzahl von Vorgängen des Körpers, die Repräsentation der äußeren Welt und die Überführung unbewusster Inhalte ins Bewusstsein. Der Schlüssel zu einem Verständnis dieser wohlgeordneten, selbsterhaltenden Körperaktivitäten, die in jedem Lebewesen (unabhängig von seinem Grad an Bewusstsein) ablaufen, liegt wiederum im *conatus* begründet: Auf der Ebene extensiver Ausdrücke der Substanz ist jedes Ding durchdrungen von seinem *conatus*, der sein Denken und Wirken auch auf der Ebene des Unbewussten steuert.

Irrationales kann es in dieser Konzeption nicht geben, nur unterschiedliche Erklärungszugänge für in der Natur auffindbare Ursache-Wirkungs-Konstellationen. Was von außen betrachtet an menschlichem Verhalten irrational erscheint, ist von der menschlichen Vernunft noch nicht ins Bewusstsein überführt worden. Potenziell muss sich jedes Verhalten ursächlich erklären lassen, denn auch scheinbar irrationalen Verhalten wohnt eine eigene Logik inne, die es, wo sie begreiflich gemacht wird, als vernünftig ausweist. Wenn jedes Ereignis eine Ursache haben muss, kann es potenziell durch diese Ursache erklärbar werden.³⁵⁰ Irrationalität kann insofern nur scheinbar bestehen, weswegen Spinoza Falschheit als einen Mangel an Erkenntnis deutet, nicht als

³⁵⁰ Vgl. *Ethik* I, Axiom 3 und 4, 9.

etwas Positives an einer Idee an sich.³⁵¹ Die spinozanische Vernunft ist eine vieldimensionale Totalität.

Spinozas Affektbegriff

Nietzsche findet eine Parallele zwischen seinem eigenen Denken und jenem Spinozas darin, dass für sie beide Erkenntnis der mächtigste Affekt des Körpers sei.³⁵² Ein Affekt kann Spinoza zufolge nur von einem stärkeren, ihm entgegengesetzten Affekt gehemmt werden.³⁵³ Wenn Erkenntnis der mächtigste Affekt des Körpers ist, bedeutet dies, dass jeder andere Affekt des Körpers potenziell durch Erkenntnis neutralisiert werden kann. Um verständlich zu machen, warum Erkenntnis als Affekt verstanden werden kann, muss zunächst erläutert werden, was Spinoza unter einem Affekt versteht:

Spinoza definiert Affekte als „Affektionen des Körpers, von denen die Wirkungsmacht des Körpers vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird, und zugleich die Ideen dieser Affektionen.“³⁵⁴ Daher wird, je nachdem, ob eine Affektion sich hemmend oder förderlich auf die Wirkungsmacht des Körpers auswirkt, ein Affekt von Spinoza als Aktivität oder als Leidenschaft bezeichnet. Die Wirkungsmacht, die die Existenzkraft eines Dinges konstituiert, bestimmt sein Handlungsstreben.³⁵⁵

Es gibt nun aber *freudige Leidenschaften*, also Affekte, die die Wirkungsmacht des Körpers bereits vergrößern, die aber zugleich noch nicht aktiv hervorgebracht werden. Es scheint sich dabei um den Widerspruch einer *passiven Aktivität* des Körpers zu handeln. Dieser Widerspruch ergibt sich jedoch nur dann, wenn die Aktivitäten des Körpers auf den Bereich des Bewussten eingeschränkt werden. Sobald auch all jene Aktivitäten des Körpers mitberücksichtigt werden, die sich dem Bewusstsein entziehen (ob dauerhaft und prinzipiell oder vorläufig ist dabei egal) lässt sich eine passive Aktivität widerspruchsfrei denken. Sie stellt einen solchen Widerspruch nur aus der Perspektive

³⁵¹ Vgl. *Ethik* II Lehrsatz 35. Vgl. Jacobi: *Über die Lehre des Spinoza*, 286: „Aber wie kommt überhaupt Vernunft dazu, daß sie etwas unmögliches, das ist, etwas *unvernünftiges* unternimmt? Ist es die Schuld der Vernunft, oder ist es nur die Schuld des Menschen? Ist die Vernunft mit sich selbst im Mißverstande, oder sind wir nur in einem Mißverstande in Absicht der Vernunft?“; Mit dem Ausschluss der Irrationalität ist selbstverständlich nicht gesagt, dass es kein Fehlverhalten in dem Sinne bei Spinoza heben kann, als bestimmtes Verhalten sich schädlich oder hemmend für den Handelnden auswirken kann – entgegen dessen Absichten.

³⁵² Vgl. Friedrich Nietzsche an Franz Overbeck a, 30.7.1881, in: ders.: *Briefwechsel*. Kritische Gesamtausgabe, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Abt. III, Bd. 1: *Friedrich Nietzsche. Briefe: Januar 1880–Dezember 1884*. Berlin/New York: de Gruyter 1981, 111.

³⁵³ Vgl. *Ethik* IV, 7, 393.

³⁵⁴ *Ethik* III, Definition 3, 223.

³⁵⁵ Vgl. dazu Engstler: *Spinozas Begriff des Affektes*, 127.

des Bewusstseins dar. Alles, was die Wirkungsmacht des Körpers erhöht, kann als eine körperliche Aktivität gewertet werden, unabhängig davon, ob sie mit einer bewussten Durchdringung im Denken einhergeht. ‚Erlitten‘ wird eine solche Aktivität insofern als sie sich einer bewussten Intervention entzieht – sie läuft auf einer Ebene ab, die das Bewusstsein als Kontrollinstanz noch unterläuft. Die Vergrößerung der Wirkungsmacht kann noch nicht bewusst und kontrolliert herbeigeführt werden, die Auswirkung eines solchen Affektes ist allerdings identisch mit jenen, die Spinoza Aktivitäten des Körpers nennt und zwar deswegen, weil sie bereits ein Ausdruck der Eigengesetzlichkeit der Natur des Körpers darstellt. Diese Unterscheidung kann scheinbar nur aus der Perspektive des Geistes getroffen werden, denn die Unterscheidung in Leidenschaft und Aktivität beruht auf Spinozas Unterscheidung in adäquate und inadäquate Ursachen. Jede Wirkung kommt adäquat zustande, ihre Ursache ist aber entweder adäquat im Geist ausgedrückt oder unbewusst beziehungsweise inadäquat in ihm enthalten. Ob ein Affekt folglich Leidenschaft oder Aktivität des Körpers ist, hängt von seiner ideellen Entsprechung im Geist ab. Die Wirkung einer jeden Ursache – ob adäquat oder inadäquat erkannt – beruht in jedem Fall auf *adäquater Empfindung* beziehungsweise auf *adäquatem Affiziertwerdenkönnen*.

Erkennen ist eine Tätigkeit des Geistes, die sich über Kognitionen und Emotionen im Körper manifestiert, wobei ich in Anlehnung an Spinozas Definition der Affekte zunächst unter Kognition die Idee einer Affektion verstehen möchte und unter Emotion alle Affektionen des Körpers. Eine Unklarheit ergibt sich dadurch, dass sowohl jeder Affektion (Emotion) als auch jeder Idee dieser Affektion des Körpers (Kognition) eine Idee des Geistes korrespondiert. Kognitionen sind nicht identisch mit den ihnen entsprechenden Ideen, sondern deren körperliche Korrespondenz zu ihren Modifikationen im Attribut Denken. Da der Geist nicht raum-zeitlich verortet werden kann wie Modi der Ausdehnung, darf eine Kognition als Idee einer Affektion nicht mit der ihr entsprechenden Idee im Geist verwechselt werden. Der Körper ist das Objekt der Idee des Geistes. Es sei daher noch einmal betont, dass es für Spinoza kein objektives Sein ohne ein formales Sein gibt. Die Idee der Idee ist die Idee selbst, wenn man sie unabhängig von ihrem Objekt betrachtet, also nur ihrer Form nach ohne ihren Inhalt: „Denn in der Tat ist die Idee des Geistes, d.h. die Idee der Idee, nichts anderes als die Form der Idee, insofern sie als ein Modus des Denkens ohne Beziehung auf das Objekt angesehen wird.“³⁵⁶ Lässt sich die oben

³⁵⁶ *Ethik* II, 21, Scholium, 153 f.

angenommene Unterscheidung zwischen Kognitionen als Ideen der Affektionen und Emotionen als den Affekten des Körpers dann noch aufrechterhalten?

Adäquate Ideen werden selbsttätig hervorgebracht und sind daher reine Aktivitäten des Körpers; sie sind Affekte des Körpers, die auf Selbstaffektion beruhen. Inadäquate Ideen werden von Spinoza ebenfalls als Affekte bezeichnet, sie wirken sich jedoch hemmend auf die Wirkungsmacht des Körpers aus und gelten daher als Leidenschaften. Die Möglichkeit aktivitätseinleitender Leidenschaften stellt jedoch einen Hinweis auf die von mir postulierte haptische Vernunft dar, weil sie auf eine Aktivität des Körpers rekurriert, ohne bereits deren geistige Durchdringung voraussetzen zu müssen. Die Wirkungsmacht des Körpers kann bereits befördert werden, noch bevor der Geist im Stande ist, adäquate Ideen zu bilden. Damit diese Übereinstimmung zwischen der Wirkungsmacht befördernder Ursache und sich in Freude ausdrückender Wirkung auf der Ebene vorbewusster Erkenntnisinhalte einsichtig werden kann, muss folglich eine vorrationelle Art der Vernunft angenommen werden. Sollten Kognitionen eine bestimmte Art von Emotionen sein? In der Tat verzichtet Spinoza darauf, eine reale Distinktion zwischen Fühlen und Denken zu unternehmen, worauf im Folgenden näher einzugehen ist.³⁵⁷

Fühlen und Denken

Durch Spinozas Verzicht auf eine Realdistinktion zwischen Fühlen und Denken kommt einmal mehr die enge Verknüpfung von Vernunft und Gefühl in der *Ethik* zum Ausdruck. Wie sich an Spinozas Entsprechungstheorie von Erkenntnisarten und Formen von Freude ablesen lässt, hat jede Erkenntnis einen Empfindungsgehalt. Welche Konsequenzen ergeben sich für die Frage nach der haptischen Vernunft daraus, dass Spinoza keinen Unterschied zwischen Emotionen und Kognitionen ansetzt, ohne allerdings deren phänomenologische Differenz zu leugnen?³⁵⁸ Ließe sich neben dem epistemologischen und dem ontologischen, die von Deleuze unterschieden werden, in der *Ethik* noch von einer dritten Art von Parallelismus sprechen, nämlich von einem innerleiblichen Parallelismus zwischen Kognitionen und Emotionen? Sind Kognitionen eine bestimmte Art von Emotion oder andersherum? Während dem epistemologischen Parallelismus die

³⁵⁷ Vgl. zu dieser These Ursula Renz: *Zum Verhältnis von Fühlen und Erkennen bei Spinoza*, in: Violetta L. Waibel (Hg.): *Spinoza – Affektenlehre und amor Dei intellectualis. Die Rezeption Spinozas im Deutschen Idealismus, in der Frühromantik und im der Gegenwart*. Hamburg 2012, 49–61, 49 f.

³⁵⁸ Renz: *Zum Verhältnis von Fühlen und Erkennen*, 50.

Gleichheit des formalen Existenzvermögens und des objektiven Denkvermögens zugrunde liegt, ergibt sich der ontologische aus der Gleichheit aller Attribute untereinander. Dieser dritte Parallelismus betreffe nun die zwei Erlebnissphären Denken und Fühlen und könnte insofern als die aus der Perspektive des Subjekts als Dualismus erlebte Entsprechung von Körper und Geist verstanden werden. Er wäre weder epistemologisch noch ontologisch, sondern erfahrungsbasiert.

Allen Vorgängen des Körpers entsprechen Ideen, Emotionen nicht weniger als Kognitionen oder allen anderen Tätigkeiten des Körpers. Akte des Wollens, d.h. der Bejahung und Verneinung von Dingen, sind nicht unterschieden von den sie konstituierenden Ideen. So schreibt Spinoza: „Im Geist gibt es keinen Akt des Wollens, anders formuliert keine Bejahung und Verneinung außer der, die die Idee in sich schließt, insofern sie eine Idee ist.“³⁵⁹ Er veranschaulicht dies an folgendem Beispiel:

Denken wir uns also irgendeinen einzelnen Akt des Wollens, also einen Modus des Denkens, mit dem der Geist etwas bejaht, z.B. daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten sind. Diese Bejahung schließt den Begriff, d.h. die Idee des Dreiecks in sich, kann also ohne die Idee des Dreiecks nicht begriffen werden.³⁶⁰

Indem Spinoza Wille und Verstand miteinander gleichsetzt, impliziert er einen emotionalen Gehalt jedes Denkens. Denn ohne den Antrieb des Willens, Dinge zu bejahen oder zu verneinen und zwar aufgrund der vom *conatus* in Abhängigkeit von der epistemischen und emotionalen Gesamtbilanz eines Menschen getroffenen ‚Entscheidung‘, fehlte dem Verstand die dynamische Kraft seiner Tendenz zur Ausweitung adäquater Erkenntnisse.³⁶¹

Es ist diese merkwürdige janusköpfige Konzeption von Denken und Fühlen in der *Ethik*, die eine klare Unterscheidung zwischen beidem unmöglich macht. Jeder psychische Akt weist diese beiden irreduziblen Seiten auf. Jeder Gedanke hat einen emotionalen Gehalt und jedes Gefühl seine mentale Entsprechung. Spinoza nennt an mehreren Stellen der *Ethik* das Gehirn³⁶² als den Ort, in dem Kognitionen anzusiedeln sind. Dies bedeutet nicht, dass Spinoza das Denken lokal auf das Gehirn eingrenzt. Spinoza war sich klar darüber,

³⁵⁹ *Ethik* II, 49, 199.

³⁶⁰ *Ethik* II, 49, Demonstratio, 201.

³⁶¹ Antonio Damasio zufolge sind Emotionen unentbehrlich für Entscheidungsprozesse. Neben dem kognitiven Gedächtnis haben Menschen auch ein emotionales Gedächtnis. Die Vernetzung von Kognitionen und Emotionen gewährleistet die Funktionalität von Entscheidungsfindungen. (vgl. Damasio: *Der Spinoza-Effekt*, 170 f.).

³⁶² Z.B. *Ethik* II, 48, Scholium, 199.

dass eine Zuschreibung dieser Art wenig zielführend wäre, weil die geistige Entsprechung jeder Idee nicht raum-zeitlich verortet werden kann, sondern auf der metaphysischen Ebene in Gottes unendlichem Verstand anzusiedeln ist. Kognitionen sind lediglich die körperlichen Entsprechungen der Ideen des Geistes und das Gehirn wird als der Ort angenommen, an dem sich Kognitionen vorrangig ‚abspielen‘. Wenn Spinoza die Ideen der Affektionen des Körpers ebenso wie die Affektionen selbst als Affekte bezeichnet, scheint er diese Unterscheidung zwischen Kognitionen und Emotionen zu implizieren. Ich unterscheide daher emotionale und kognitive Affekte bei Spinoza. Von jedem Vorgang im Körper gibt es eine kognitive Entsprechung: eine Idee der Affektion. Je adäquater diese Idee ist, desto adäquater ist die Selbstwahrnehmung eines Menschen. Je adäquater aber die Selbstwahrnehmung eines Menschen ist, desto adäquater sind auch seine emotionalen Affekte, denn je klarer Affekte erkannt werden, desto weniger erleidet ein Mensch von ihnen. Dabei darf nicht vergessen werden, dass die Idee des Menschen von sich selbst niemals ganz adäquat sein kann, da sie nie frei von inadäquaten Ideen der *Imaginatio* werden kann, sondern sich wesentlich aus diesen zusammensetzt. Eine Annäherung an eine immer zutreffendere Idee des Selbst, die mit zunehmender Aktivität des Erkenntnisvermögens immer weniger auf Täuschung und Fehlinterpretationen basiert, stellt aber die Chance des Menschen dar, zunehmend frei und aktiv zu leben. Jeder adäquat erkannte Affekt wird zu einer Aktivität des Körpers, d.h. er vergrößert dessen Wirkvermögen.

Sowohl Kognitionen als auch Emotionen sind Körperbewegungen, die aus inneren oder äußeren Affektionen resultieren. Im Falle einer adäquaten Idee handelt es sich um eine innere Affektion (Selbstaffektion), denn die Idee wird selbsttätig hervorgebracht. Auf Ebene der *Imaginatio* können noch keine adäquaten Ideen der kognitiven und emotionalen Affekte des Körpers gebildet werden in dem Sinne, dass die *idea ideae* dieser Affektionen des Körpers noch inadäquat bleiben. Sie kommen dennoch auf adäquate Art zustande. Denn an der Art und Weise, wie Körper von Dingen affiziert werden, ändert sich mit der Erkenntnisart, über die diese Affektionen erschlossen werden, nichts. Der Unterschied zwischen Erster und Zweiter Erkenntnisart besteht darin, dass auf Ebene der Zweiten Art vollständige Ideen gebildet werden können, d.h. es können Ideen gebildet werden, die ihre eigenen Ursachen ausdrücken. Ein Selbst-Verständnis wird hier möglich und damit die Ebene *zufälliger* Zusammentreffen der Körper transzendiert. Die Zusammentreffen werden ursächlich nachvollziehbar; damit jedoch räumt Spinoza

zugleich ein verändertes Erleben ein, das seinerseits – den adäquaten Ideen des Geistes korrespondierend – andere Emotionen hervorbringen kann. Die Affekte des Körpers können rational geordnet und bewusst mitgestaltet werden, wodurch sie sich in veränderter Form auswirken: verstandene Affekte wirken sich nicht mehr hemmend auf die Tätigkeitsvermögen des Menschen aus, sondern werden zu Aktivitäten ‚umgeformt‘, denn jeder hat nach Spinoza die Gewalt „sich und seine Affekte – wenn nicht völlig, so doch wenigstens teilweise – klar und deutlich einzusehen, und folglich die Gewalt, es dahin zu bringen, daß er von ihnen weniger erleidet.“³⁶³ Das Erleiden eines Affektes kommt nur dadurch zustande, dass dem Geist die adäquate Idee zu diesem Affekt fehlt und er somit nicht rational eingeordnet und emotional modifiziert werden kann.

Besteht eine direkte Kausalbeziehung zwischen Kognitionen und Emotionen oder handelt es sich wiederum um zwei getrennt voneinander zu betrachtende, in sich geschlossene Kausalketten? Wenn Emotionen und Kognitionen der Körperwelt angehören, könnten sie, ob einzeln oder zusammen, wohl nur dann geschlossene Kausalketten bilden, wenn alle Modi der *res extensa* Emotionen und/oder Kognitionen wären. Das wäre wohl denkbar, denn die Möglichkeit einer sicherlich ganz anderen Art von Emotionen und Kognitionen selbst Steinen, dem Wasser und so weiter zuzugestehen, wäre nicht unspinozistisch. Große, kosmische Körper wie der Erdkörper haben vielleicht einfach sehr langsame Emotionen, die pflanzlichen und animalischen vergleichsweise beschleunigte, so geht Spinoza ja davon aus, dass alle Einzeldinge, „wenn auch in verschiedenen Graden, beseelt sind“,³⁶⁴ wenn er auch in der Folge nicht näher spezifiziert, was genau er darunter versteht. Spinoza nennt Ruhe und Bewegung als die zwei unmittelbaren ewigen und unendlichen Modi der Ausdehnung. Bewegung und Ruhe sind das Prinzip der physikalischen Gesetzmäßigkeit nach dem sich das Geschehen endlicher Modi auf der horizontalen Ebene der Dauer richtet. Bestünde kein Kausalverhältnis zwischen Emotionen und Kognitionen, sondern ein Parallelismus, wären dann nicht beide vielmehr Attribute im Attribut? Sofern sie unterscheidbar sein sollen, müssten sie also wohl innerhalb des Attributs der Ausdehnung unterschieden sein. Fragte sich nur ob als regelrechte unterschiedliche Modi von Ausdehnung oder nur als unterschiedliche Akzentuierungen an diesen Modi, das heißt an physischen Vorgängen oder Bewegungen von Körpern? Die jeder Idee notwendigerweise korrespondierende Bewegung des

³⁶³ *Ethik* V, 4, Scholium, 539.

³⁶⁴ *Ethik* II, 13, Scholium, 127.

Körpers wäre im letzteren Fall ihrerseits zweigeteilt in Kognition und Emotion, wobei die eine dem Denken, die andere dem Fühlen vorbehalten wäre. Beides sind zunächst Formen des Erleidens, die erst auf höheren Erkenntnisstufen in Aktivität überführt werden können, daher kann die haptische Vernunft als eine auf stets adäquater Berührung beruhende Vernunft des Vorbewussten verstanden werden. Da Spinoza keinen differenzierten Begriff des Bewusstseins entwickelt hat, stellt es eine Schwierigkeit dar, zwischen unbewussten, bewussten und vorbewussten Tätigkeiten des Körpers bei ihm zu unterscheiden. Diese Unterscheidungen müssen gleichwohl immer schon an die *Ethik* herangetragen werden.

Im Falle eines Parallelismus wäre der Kausalkette kognitiver Funktionen eine Kausalkette emotionaler Funktionen gegenübergestellt. Kognitionen und Emotionen sind gleichermaßen Körperbewegungen, allerdings Körperbewegungen verschiedener Art. Somit würde das bedeuten, dass sich die zwei Vermögen Gottes zu denken und tätig zu sein auch innerleiblich manifestieren. Beides sind leibliche Entsprechungen von Ideen, die sich aber auf verschiedene Weise auswirken.

Wäre dem nicht so, dann würde sich die Frage stellen, ob jede Kognition einen ‚emotionalen Gehalt‘ hat. Das ist die eigentlich relevante Frage, denn dass jeder Tätigkeit des Körpers eine Idee korrespondieren muss, ist durch Spinozas Identitätsthese zwischen Dingen und Ideen bereits entschieden und es ist auf den ersten Blick wohl naheliegender Kognitionen mit Ideen in Verbindung zu bringen als mit Emotionen. Nun ist es aber bemerkenswert, dass die leibliche Entsprechung einer Idee von Spinoza eben nicht auf Kognitionen beziehungsweise das Denken eingeschränkt wird, sondern sich auch als Emotion, im Fühlen, manifestieren kann oder muss, je nachdem, ob jede Idee an diesen beiden ‚Weisen‘ leiblichen Erlebens partizipiert, oder der Körper in Spinozas Erkenntnismodell zumindest so verstanden werden muss, dass er mehr ‚Sprachen‘ spricht als der Geist: nämlich die Sprache des Denkens und jene des Fühlens.

Die Beantwortung der Frage nach dem emotionalen Gehalt von Kognitionen ist entscheidend für ein näheres Verständnis der haptischen Vernunft. Entspräche jeder Kognition ein emotionaler Gehalt, ließe sich daraus schließen, dass adäquate Empfindung neben adäquater Erkenntnis in der Tat ein valider Zugang zur Vernunft des Körpers wäre.

Eine unmittelbar durch eine äußere Affektion ausgelöste Emotion würde dann der unmittelbaren Idee der *Imaginatio* korrespondieren und eine diese erste Idee

reflektierende Idee der Idee würde eine revidierte, an die Erkenntnis angepasste Emotion evozieren. Jeder Idee entspricht eine „Bewegung des Körpers“, ein Affekt. Der Idee der Idee müsste daher ein sich aus dem ersten Affekt ableitender Affekt korrespondieren. Affekte, die Spinoza als schädlich bezeichnet, weil sie sich hemmend auf das Tätigkeitsvermögen des Menschen auswirken, beruhen auf inadäquaten Ideen, beziehungsweise „fehlgeleiteten“ oder auch „unvernünftigen“ Emotionen. Schlechte, Traurigkeit vermehrende Emotionen sind die Objekte unvollständiger Ideen im Geist, die ihrerseits auf inadäquaten Ideen beruhen. Die Vermehrung der Freude ist daher Effekt der Ausübung jener Tugend, die für Spinoza in der Vertiefung der Einsicht in die Natur des eigenen Begehrens besteht und darum die stetige Erweiterung der Erkenntnis sowohl der individuellen Natur der Dinge als auch des je individuellen Zusammenwirkens der eigenen Affekte im Umgang mit ihnen verlangt. Den Ideen korrespondiert in Gestalt von kognitiven Handlungen eine Bewegung im Körper, ein Ausdruck im Fleisch. Emotionen (lat. *emovere* – herausbewegen, emporwühlen) versetzen den Körper in Bewegung, sie zeitigen Zustandsveränderungen seiner Zusammensetzung. Über Körperhandlungen, die sich zunächst immer unwillkürlich einstellen, kann nur über einen Prozess des Erlernens eine gewisse Kontrolle erlangt werden.³⁶⁵ So haben Ideen und Emotionen geistige Entstehungs- beziehungsweise Bewegursachen, die sie erklärbar machen. Im Alltagserleben scheint es kaum möglich, genauer zu eruieren, wie das Verhältnis von Fühlen und Denken tatsächlich bestimmt werden kann. Entweder wir fühlen in uns hinein oder wir vergegenwärtigen uns denkend einen Sachverhalt – so zumindest scheint es uns die Übermittlung im Bewusstsein zu suggerieren. Dass tatsächlich immer schon beides zugleich stattfinden muss, ist eine aus Spinozas Erkenntnistheorie gefolgerte Konsequenz, die sich phänomenologisch nur schwer fassen lässt.

Ursula Renz weist auf die unterschiedliche Verwendung der Ausdrücke *imaginari* und *sentire* hin: *imaginari* sei in der *Ethik* immer dann verwendet, wenn es um die Vorstellung externer Dinge gehe, *sentire* hingegen, wenn es um das Empfinden des eigenen Körpers geht.³⁶⁶ Es wird allerdings im Lehrsatz 16 des Zweiten Teils der *Ethik* klar, dass in *jeder* Vorstellung immer schon drei Ideen inbegriffen sind, ob sie nun einzeln zu Tage treten

³⁶⁵ Beispiele für Methoden, mit deren Hilfe sich ein solches Eingreifen bewerkstelligen lässt, wären Autogenes Training oder Feldenkrais. Hier wird auf dem Wege der Achtsamkeit versucht in das vegetative Nervensystem einzuwirken und somit einen kontrollierten Einfluss auf unwillkürliche Körpervorgänge zu nehmen.

³⁶⁶ Vgl. Renz: *Zum Verhältnis von Fühlen und Erkennen*, 56 f.

und ins Bewusstsein gelangen oder nicht: die Idee des eigenen Körpers, die Idee des externen Körpers, der den eigenen affiziert, und die Idee der Affektion durch den externen Körper.³⁶⁷ *Sentire* bezeichnet damit die Selbstwahrnehmung und *imaginari* alle Wahrnehmungsabläufe, die sich auf Externes beziehen. Wir müssen unseren Körper aber immer schon fühlen, um uns seiner Existenz zu versichern. Wir wissen von der Existenz unseres eigenen Körpers überhaupt nur, solange wir ihn fühlen. Und jedem Denkvorgang müssen folglich immer sowohl ein *sentire* als auch ein *imaginari* innewohnen.

³⁶⁷ „Die Idee einer jeden Weise, in der der menschliche Körper von äußeren Körpern affiziert wird, muß die Natur des menschlichen Körpers und zugleich die des äußeren Körpers in sich schließen.“ *Ethik* II, 16, 141.

„Keine Gottheit, noch sonst irgendwer, der nicht neidisch ist, erfreut sich meiner Ohnmacht oder meines Unglücks, noch rechnet er Tränen, Schluchzen, Furcht und anderes dieser Art, die Zeichen eines ohnmächtigen Gemüts sind, zu Tugend. Im Gegenteil, je mehr wir mit Freude affiziert werden, umso größer ist die Vollkommenheit, zu der wir übergehen, d.h. umso mehr partizipieren wir zwangsläufig an der göttlichen Natur. Dinge zu gebrauchen und sich ihrer soweit wie möglich zu erfreuen (natürlich nicht bis zum Widerwillen, denn das heißt nicht, sich ihrer erfreuen), ist also Sache eines weisen Menschen. Sache des weisen Menschen ist es, sage ich, sich maßhaltend mit schmackhaftem Essen und Trinken zu stärken und zu erfrischen, wie auch Wohlgeruch, die Schönheit grünender Natur, Dekoration, Musik, Sport, Theater und andere Dinge dieser Art zu genießen, Dinge, denen sich ein jeder ohne irgendeinen Schaden für den anderen hingeben kann.“

(Ethik IV, 45, Scholium)

„Die Polemik, die Negation, die Anprangerung sind nur zur Verneinung dessen da, was verneint, was täuscht und was verbirgt: was aus dem Irrtum Nutzen zieht, was aus Traurigkeit lebt, was im Negativen denkt.“³⁶⁸

Teil III Freude

Eine entscheidende Ausnahme: Unvernünftige Freuden

Während die Leitthese dieser Arbeit auf ein grundsätzliches Zusammenspiel von Vernunft und Freude in der *Ethik* referiert, muss an dieser Stelle vorab die entscheidende Ausnahme ‚unvernünftiger‘ Freuden hervorgehoben werden. Jeder Affekt, der sich aus Trauer und Mischformen der Trauer speist, wirkt sich hemmend auf das Tätigkeitsvermögen von Menschen aus und ist insofern schlecht. Darunter fallen auch passive Freuden, die als Reaktionen auf Affekte der Trauer generiert werden. Diese Arten passiver Freuden sollen gleich zu Anfang dieses Teils ‚ausgesondert‘ werden, denn sie sind die einzigen Freuden, die das Tätigkeitsvermögen nur scheinbar fördern, langfristig aber eine trauervolle Lebensweise unterstützen und perpetuieren. Insofern sind sie auch die einzigen Freuden, die der Vernunft in letzter Konsequenz widerstreiten. Ich unterscheide daher im Folgenden zwischen vernünftigen und unvernünftigen Freuden. Unvernünftig können auch diese Freuden allerdings nur unter Vorbehalt genannt werden, denn insofern sie wie jede Art der Freude das Tätigkeitsvermögen eines Menschen steigern, sind auch sie vernünftig. Spinoza schreibt in Lehrsatz 41 des Vierten Teils:

³⁶⁸ Deleuze: *SPA*, 305.

„Freude ist nicht unmittelbar schlecht, sondern gut; Trauer andererseits ist unmittelbar schlecht.“³⁶⁹ Freude kann folglich nur mittelbar schlecht sein und ist es genau dann, wenn sie auf der Grundlage einer von Trauer beherrschten Lebensweise auftritt. Affekte wie Schadenfreude (Spinoza spricht von Neid (*invidia*) als einem Affekt, der „angesichts des Unglücks eines anderen froh ist“³⁷⁰) und Spott³⁷¹ lösen zwar Freude aus, d.h. sie erhöhen tatsächlich kurzzeitig die Wirkmächtigkeit, sie entspringen jedoch affektiven Grunddispositionen, die in Trauer gründen. In der Anmerkung zu Lehrsatz 23 des Dritten Teils heißt es über diese Arten von Freude: „Eine solche Freude kann kaum dauerhaft und ohne inneren Konflikt des Gemüts sein.“³⁷²

Nur ein unvernünftiger Mensch ist so disponiert, dass er eine Lust am Schaden anderer empfindet. Unvernünftig ist ein solcher Mensch, weil er selbst von seinen eigenen Vermögen soweit getrennt sein muss, dass er unfähig dazu ist, auf bejahende Weise nach einer Vergrößerung seiner Vermögen zu streben oder gar Freude daran zu empfinden, an der Freude anderer mitzuwirken oder Anteil zu nehmen. Die Lust am Destruktiven ist für Spinoza eine Form des Umgangs mit dem eigenen Unvermögen. Unvermögen wiederum ist auf einen Mangel an Erkenntnis zurückzuführen, denn wie jede Form der Verneinung stellt es nichts Positives an sich dar, sondern ist auf das Fehlen von etwas zurückzuführen. Da jedes Ding eine bestimmte Wirkmächtigkeit hat, ist das Bewusstsein des eigenen Unvermögens, das im schlimmsten, weil für andere Menschen schädlichsten Fall, mit unvernünftigen Freuden kompensiert wird, die destruktiv und negierend sind, eine inadäquate Idee. Es gibt für Spinoza im eigentlichen Sinne kein Unvermögen, sondern allenfalls ein mehr oder weniger realisiertes Vermögen. Gelingt es, das eigene Vermögen zu entfalten, sind die Begleiterscheinungen davon immer vernünftige Freuden. Unvermögen ist daher keine Abwesenheit von Vermögen (das eigene Vermögen ist unveräußerlich), sondern die Realisation des niedrigsten Vermögensgrades.³⁷³ Dieser niedrigste Vermögensgrad ist dadurch charakterisiert, dass in ihm die Richtung des *conatus*, die auf eine Vergrößerung der eigenen Wirkmächtigkeit zielt, auf eine Weise

³⁶⁹ *Ethik* IV, 41, 453.

³⁷⁰ *Ethik* III, Def. d. Affekte, 23, 351. Vgl. Nietzsche: „Denn dass der Mensch erlöst werde von der Rache: das ist mir die Brücke zur höchsten Hoffnung und ein Regenbogen nach langen Unwettern.“ (*Also sprach Zarathustra*, „Von den Taranteln“, KSA 4, 128).

³⁷¹ *Ethik* III, Def. d. Affekte, 11, 345: „Spott ist eine Freude, die dem entsprungen ist, daß wir uns etwas, das wir geringschätzen, in einem Ding vorstellen, das wir hassen. [...] Unter der Voraussetzung, daß der Mensch gleichwohl haßt, was er verspottet, ist eine solche Freude allerdings nicht dauerhaft.“

³⁷² *Ethik* III, 23, Scholium, 265.

³⁷³ Vgl. dazu Dittrich: *Weder Herr noch Knecht*, 206. Deleuze erläutert diese Art der Freude u.a. am literarischen Beispiel von Anton Tschechows Erzählung *Der Ehemann*.

umgebogen wird, so dass die eigene Wirkmächtigkeit nicht tatsächlich erhöht wird, was sich in einem Zuwachs vernünftiger Freude äußern würde, sondern nur scheinbar und zwar über unvernünftige Freuden, die dem Beiwohnen und Verbreiten von Trauer entspringen. Deleuze kommentiert diese Freude in einer seiner Spinoza-Vorlesungen, indem er schreibt: „Wem man vor allem im Leben misstrauen muss, sind Leute, die nicht mit sich selbst einverstanden sind, das hat Spinoza bewundernswert gesagt. Das Gift der Neurose ist eben dies. Die Propagation der Neurose – ich gebe dir mein Leid weiter – ist schrecklich“.³⁷⁴

Das Bewusstsein des eigenen Unvermögens, das von Trauer begleitet wird, muss den Gesetzen der Affekte gemäß dazu führen, die angenommenen Ursachen dieses Unvermögens zu bekämpfen, denn „insofern ein Ding mit Trauer affiziert wird, wird es zerstört und umso mehr, je größer die Trauer ist, mit der es affiziert wird.“³⁷⁵ Das Selbsterhaltungsstreben des Menschen disponiert ihn daher dazu, die zerstörerische Ursache zu verneinen, sich darüber zu freuen, wenn sie ihrerseits mit Trauer affiziert wird und ihre Zerstörung zu befördern: „Wenn der Geist etwas vorstellt, das die Wirkungsmacht des Körpers vermindert oder hemmt, dann strebt er, soviel er kann, sich an Dinge zu erinnern, die dessen Existenz ausschließen.“³⁷⁶ In den meisten Fällen entspricht es der menschlichen Natur eher, die Gründe für das eigene Leiden in äußeren Dingen anzunehmen, als im Inneren nach ihnen zu suchen. Die Folge davon ist der Hass auf diese verantwortlich gehaltenen Dinge, denn Hass ist „Trauer unter Begleitung der Idee einer äußeren Ursache.“³⁷⁷ Der Gesetzmäßigkeit des *conatus* zufolge wäre Selbsthass ein zutiefst unnatürlicher Affekt, der nur aus äußeren Umständen heraus als dessen Verursachungsbedingungen erklärt werden kann. Die natürliche Reaktion eines Dinges ist es, zur ‚zweitschlimmsten‘ Alternative zu neigen: die Umwelt für das eigene erlebte Versagen verantwortlich zu machen. Auch diese Verhaltensweise beruht natürlich auf inadäquater Erkenntnis, sie ist der Selbsterhaltung jedoch dienlicher und somit in sich vernünftiger, als eine Ablehnung des Selbst, die auf die Verneinung der eigenen Essenz hinausläuft.

³⁷⁴ Deleuze 9/12/1980, 69.

³⁷⁵ *Ethik* III, 21, Demonstratio, 261.

³⁷⁶ *Ethik* III, 13, 249.

³⁷⁷ *Ethik* III, Definitionen der Affekte, 7, 343.

Der Gegenaffekt zum Neid ist das Mitgefühl, das Spinoza als eine Liebe definiert, „insofern sie einen Menschen derart affiziert, daß er angesichts des Glücks eines anderen froh und umgekehrt angesichts des Unglücks eines anderen traurig ist.“³⁷⁸ Beide Affekte stellen entscheidende Impulse für die Grunddisposition einer Gemeinschaft dar. Ob in einer Gesellschaft neidische oder mitfühlende Affekte vorherrschen, entscheidet darüber, ob sich freudige oder traurige Affekt in ihr multiplizieren.

Demut³⁷⁹ und Reue³⁸⁰ sind auf der anderen Seite traditionell hochgeschätzte und moralisch konnotierte Eigenschaften, denen Spinoza jeden unmittelbar tugendhaften Wert abspricht, insofern sie Formen der Trauer darstellen und folglich die Vermögen von Menschen unterdrücken. Affekte der Trauer haben nichts Tugendhaftes an sich, denn Tugend ist bei Spinoza gleichbedeutend mit Vermögen und alles, was das eigene Vermögen steigert, kann als tugendhaft angesehen werden, während alles, was das Vermögen hemmt, nicht nur nicht tugendhaft, sondern zugleich – was letztlich identisch ist – unvernünftig ist. Spinoza schreibt: „[J]e mehr wir mit Freude affiziert werden, umso größer ist die Vollkommenheit, zu der wir übergehen, d.h. umso mehr partizipieren wir zwangsläufig an der göttlichen Natur.“³⁸¹ Und in den Hauptsätzen 30 und 31 des Vierten Teils heißt es: „Weil also jene Dinge gut sind, die die Teile des Körpers in der Verrichtung ihrer Funktionen befördern, und Freude darin besteht, daß die Macht des Menschen, insofern er aus Geist und Körper besteht, gefördert oder vermehrt wird, ist alles, was Freude bringt, gut.“ Und: „Demgegenüber behauptet Aberglaube, so sieht es aus, daß gut sei, was Trauer bringt, und schlecht, was Freude bringt.“³⁸² Dementsprechend nimmt die eigene Vollkommenheit ab, je mehr trauervolle Affekte den eigenen Zustand erfüllen.

Insofern Demut und Reue nicht der Vernunft entspringen, kann Spinoza sie ablehnen, insofern eine vernünftige Lebensweise (noch) nicht realisiert worden ist, relativiert er seine ablehnende Haltung diesen Affekten gegenüber allerdings, weil er ihnen unter pragmatischen Gesichtspunkten durchaus etwas abgewinnen kann: „Weil Menschen selten nach dem Gebot der Vernunft leben, bringen diese beiden Affekte, Demut und Reue, und darüber hinaus noch Hoffnung und Furcht mehr Vorteile als Nachteile mit sich –

³⁷⁸ *Ethik* III, Definitionen der Affekte, 24, 351.

³⁷⁹ Vgl. *Ethik* IV, 53, 469: „Demut ist keine Tugend, anders formuliert, sie entspringt nicht der Vernunft.“

³⁸⁰ Vgl. *Ethik* IV, 54, 471: „Reue ist keine Tugend, anders formuliert, sie entspringt nicht der Vernunft; wer bereut, was er getan hat, ist vielmehr doppelt unglücklich oder ohnmächtig.“

³⁸¹ *Ethik* IV, 45, Scholium, 459.

³⁸² *Ethik* IV, Caput 30 und 31, 523.

mithin, wenn schon zu fehlen ist, dann besser in dieser Richtung.“³⁸³ Unter einem ähnlichen Gesichtspunkt kann Spinoza auch dem Schmerz einen positiven Wert zusprechen, allerdings nur insofern er dazu beitragen kann, schädliche, weil unvernünftige Freude zu mäßigen: „Lust kann ein Übermaß haben und schlecht sein, während Schmerz insofern gut sein kann, als die Lust oder Freude schlecht ist. [...] Schmerz [...], der eine Trauer ist, kann, in sich allein betrachtet, nicht gut sein.“³⁸⁴ Das ist der wesentliche Unterschied: Spinoza stellt die Affekte einerseits „in sich allein betrachtet“ dar und bemisst ihren Wert an ihrer Verträglichkeit mit der Vernunft, andererseits stellt er sie in Relation zu anderen Affekten und erörtert, warum unter bestimmten Umständen auch ein unvernünftiger Affekt besser sein kann als ein anderer unvernünftiger Affekt. Wenn also der Königsweg der Existenz, ein Leben nach Leitung der Vernunft, (noch) nicht umgesetzt werden kann, können auch unvernünftige Affekte ihren Nutzen haben. Hier gilt für Spinoza das Prinzip der Schadensbegrenzung. Er weiß genau, dass es kontraproduktiv ist, von Menschen mehr zu verlangen als sie leisten können, und hält es daher für legitim auch nur den zweit- oder drittbesten Weg der Existenz zu gehen.

Drei Arten von Freude

Nach diesen Vorbemerkungen zu der Sonderart unvernünftiger Freuden und Spinozas genereller Beurteilung trauervoller Affekte, gehe ich über zu den Definitionen der drei in der *Ethik* auffindbaren Arten von Freude.

Die Freude ist – neben Trauer und Begierde – einer der drei Affekte, die Spinoza im Dritten Teil der *Ethik* als die Grundaffekte identifiziert. Er definiert sie folgendermaßen: „Freude ist ein Übergang des Menschen von einer geringeren zu einer größeren Vollkommenheit.“³⁸⁵ Begierden werden entweder auf der Grundlage von Freude oder von Trauer gebildet. Trauer ist immer eine Leidenschaft, während Freude entweder eine Leidenschaft oder eine Aktivität sein kann. Dies ist die außerordentliche Besonderheit, durch die sie sich als der schlechthin vernünftige Affekt auszeichnet: Sie allein kann ein aktiver Affekt sein und sie allein kann als „unmittelbar gut“³⁸⁶ gelten. Auf der Stufe passiver Affektionen ist ein Affekt der Freude die Begleiterscheinung adäquater

³⁸³ *Ethik* IV, 54, Scholium, 471.

³⁸⁴ *Ethik* IV, 43, Propositio und Demonstratio, 453 f.

³⁸⁵ *Ethik* III, Definitionen der Affekte, 23, 339.

³⁸⁶ Vgl. *Ethik* IV, 41, 453.

Zusammensetzungen – er weist auf eine Übereinstimmung zwischen der eigenen Natur und einem äußeren Ding hin, das auf sie einwirkt und sich in einer Vergrößerung der Wirkmächtigkeit des Affizierten auswirkt;³⁸⁷ auf der Stufe aktiver Affektionen ist er die Begleiterscheinung adäquater Erkenntnis. Spinoza schreibt: „Unter allen Affekten, die dem Geist zukommen, insofern er aktiv ist, gibt es keine, die nicht zu Freude oder Begierde gehören.“³⁸⁸

Alle anderen Affekte setzen sich aus den drei genannten Grundaffekten zusammen. Wie im vorherigen Teil gezeigt worden ist, muss der Übergang von einer Erkenntnisart zur nächsten durch bestimmte Faktoren initiiert werden, um zustande zu kommen. Analog dazu müssen nun die den drei Erkenntnisarten korrespondierenden Freuden im Affektionsspektrum des Menschen verortet und in ihrer Genese verständlich gemacht werden.

Ich erörtere zuerst die aktiven Freuden, die gemeinhin im Zentrum des Forschungsinteresses stehen, wenn es darum geht, den von Spinoza in Aussicht gestellten Weg der Freiheit zu beschreiten. Es wird auf den sozialetischen Vorrang dieser Arten von Freude hingewiesen, der aus ihrer Funktion zur Absicherung des Friedenszustandes in einem Staat verständlich wird.

In einem anschließenden Kapitel werde ich im Rückgriff auf die haptische Vernunft gesondert auf die passiven Freuden zu sprechen kommen, die in den meisten Beiträgen zu Spinozas Affektenlehre eher ins Hintertreffen geraten und teilweise fast ausschließlich als Mittel zum Zweck einer Überwindung der Ersten Erkenntnisart dargestellt werden. Das sind sie einerseits auch, andererseits wird durch eine solche Lesart ihre tiefgehende Bedeutung für Spinozas sozialetische Theorie einer sich aus Singularitäten zusammensetzenden Gesellschaft verkannt, in der nur einer verschwindend geringen Minderheit der Weg zur Dritten Erkenntnisart offensteht. Ursula Goldenbaum attestiert: „Die Tatsache, dass alle Affekte von Begierde und Freude prinzipiell gut sind (inklusive der Leidenschaften von Freude und Begierde), wird häufig übersehen, obwohl dies von

³⁸⁷ *Ethik* IV, 31, 425: „Insofern ein Ding mit unserer Natur übereinstimmt, ist es zwangsläufig gut.“; *Ethik* IV, 8, 395, Demonstratio: „Wir nennen gut oder schlecht, was der Erhaltung unseres Seins dienlich oder abträglich ist (Nach Definition 1 und 2 dieses Teils), d.h. (nach Lehrsatz 7 des 3. Teils) was unsere Wirkungsmacht vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt.“

³⁸⁸ *Ethik* III, 59, 331.

großer Bedeutung ist für Spinozas anti-normativistische Ethik.”³⁸⁹ Diesem Missstand Sorge tragend, soll daher im Anschluss an die Übersicht der Freuden eine Betrachtung passiver Freuden angeschlossen werden, in der ihr über den *conatus* vermitteltes Naheverhältnis zur Vernunft herausarbeitet wird.

Auf der Ebene endlicher Modi hängt die Wirkmächtigkeit eines Einzeldings von den Berührungsqualitäten ab, die es bei seinen Zusammentreffen mit anderen Dingen zu realisieren vermag. Damit ein Ding selbst in die Lage versetzt wird, die Qualität dieser zahllosen Zusammentreffen mit zu beeinflussen, muss es ihm gelingen, seine Einsicht in ihre Gesetzmäßigkeiten zu vertiefen. Da adäquate Ideen aktiv hervorgebracht werden und keinem äußeren Erleiden mehr entspringen, stellen sie die einzige Möglichkeit für den Menschen dar, in Distanz zu seinen Affekten zu treten und sie dadurch aktiv mitzugestalten.

Nun wirkt sich nicht jedes Erleiden hemmend auf die Wirkmächtigkeit eines Dinges aus. Es gibt eine Vielzahl passiver Affekte, die die Wirkmächtigkeit eines Dinges bereits vor der Bildung adäquater Ideen von ihnen vergrößern, nämlich all jene, die sich aus passiven Freuden zusammensetzen (auf die notwendige Unterscheidung zwischen vernünftigen und unvernünftigen in dieser Gruppe von Freuden ist bereits hingewiesen worden). Freude wirkt sich jederzeit förderlich auf die Wirkmächtigkeit eines Dinges aus, denn sie weist auf adäquate Zusammentreffen mit anderen Dingen hin. Auch wenn diese Zusammentreffen nicht willentlich und kontrolliert herbeigeführt werden können, sind sie für ein Ding ‚gut‘, denn was auch immer Freude auslöst, weist auf eine Übereinstimmung der eigenen Natur mit dem affizierenden Ding hin und erhöht in Folge seine Wirkmächtigkeit.

Die Genese der Freuden

Spinoza unterscheidet in der *Ethik* drei Arten von Freude: passive Freuden der Ersten Erkenntnisart, aktive Freuden der Zweiten Erkenntnisart und aktive Freuden der Dritten Erkenntnisart. Jeder Erkenntnisart korrespondiert eine eigene Art der Freude, die die entscheidende Triebkraft für die Verbesserung des Erkenntnisvermögens von einer Stufe

³⁸⁹ Ursula Goldenbaum: *The Affects as a Condition of Human Freedom in Spinoza's Ethics*, in: Yirmiyahu Yovel und Gideo Segal (Hg.): *Ethica IV: Spinoza on Reason and the 'Free Man'. Spinoza by 2000. The Jerusalem Conferences*. New York: Little Room Press 2004, 149–165, 152; dt. Übersetzung S.J. [“The fact that all affects of desire and joy are good in principle (including the passions of joy and desire) is often overlooked, although it is of great importance for Spinoza's anti-normativistic ethics.”]

zur nächsten darstellt. Der *conatus* ist als Selbsterhaltungstrieb darauf ausgerichtet, Freude, d.h. Aktivität in Form von adäquaten Ausdrücken des eigenen Wesens, zu akkumulieren. Existieren bedeutet nicht bloßes Überleben, sondern ein kontinuierliches Streben nach einer Vergrößerung der eigenen Vermögen und nach lebendigem Austausch mit anderen Modi durch freudvolle Zusammentreffen, die aktivierende Wechselwirkungen entfalten im Gesamtzusammenhang aller auf Ebene horizontaler Kausalität miteinander verbundener Ausdrücke Gottes.³⁹⁰ Erkenntnistheorie und Affektenlehre der *Ethik* sind folglich aufs engste miteinander verbunden und können, isoliert voneinander betrachtet, nur unzureichend in das Gesamtsystem der *Ethik* integriert werden. Adäquate Erkenntnis wirkt sich direkt auf das reale Vermögen und Empfinden des Menschen aus.

Deleuze bezeichnet als einziges Gebot der spinozanischen Vernunft, „die Verkettung eines Maximums an passiven Freuden mit einem Maximum an aktiven Freuden.“ Und begründet dies damit, dass „allein die Freude [...] eine passive Affektion [ist], die unser Tätigkeitsvermögen vergrößert; [...] allein die Freude kann eine aktive Affektion sein.“³⁹¹ Von allen Affektionen kann einzig und allein die Freude aktiv sein. Eine aktive Affektion stellt kein Erleiden dar, sondern besteht aus reiner Aktivität des Modus. Es muss sich daher bei ihr um eine Art der Selbstaffektion handeln, weil alles äußere Erleiden, jede Passivität von ihr ausgeschlossen ist. Als Begleiterscheinung jeder adäquaten Erkenntnis affiziert sich das Denken durch die damit verbundene Vermögenssteigerung selbst mit Freude. Spinoza hat diese Unterscheidung aktiver und passiver Affekte erst in der *Ethik* eingeführt. In der *Kurzen Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück* spricht er noch ausschließlich von Leidenschaften. Diese Evolution seines Denkens markiert eine

³⁹⁰ Nietzsche übt in diesem Punkt wohl eine verfehlte Kritik an Spinoza, wenn er diesem unterstellt, seinen Begriff des *conatus* als reine Erhaltungsmacht konzipiert zu haben, dem er den Willen zur Macht als ein Prinzip der Machtsteigerung entgegensetzen kann. Die Bewegung der Selbststeigerung ist im spinozanischen Begriff des *conatus* von vornherein angelegt und der ihm innewohnende Begriff der Selbsterhaltung als dynamische Konzeption gedacht. Nietzsche schreibt in der *Fröhlichen Wissenschaft*: „Sich selbst erhalten wollen ist der Ausdruck einer Nothlage, einer Einschränkung des eigentlichen Lebens-Grundtriebes, der auf Machterweiterung hinausgeht und in diesem Willen oft genug die Selbsterhaltung in Frage stellt und opfert[.] der grosse und kleine Kampf dreht sich allenthalben um's Uebergewicht, um Wachstum und Ausbreitung, um Macht, gemäss dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist.“ (ders.: *Die Fröhliche Wissenschaft*, V, 349, KSA Bd. 3, 585 f.) Dieser nietzscheanische ‚Gegenentwurf‘ zum *conatus* verkennt die weitestgehende Übereinstimmung mit demselben. Ein wichtiges Moment, das Nietzsche Spinoza tatsächlich entgegensetzen kann, ist dessen Überzeugung, „dass die Selbstaufhebung als mögliche Äußerung des Machtwillens stets mitzudenken ist.“ (Hannah Große Wiesmann: ‚*Chaos sive natura*‘ Zu Nietzsches Kritik am spinozanischen Gottesbegriff, in: Ana Honnacker und Matthias Ruf (Hg.): *Gott oder Natur. Perspektiven nach Spinoza*. Berlin: LIT Verlag 2015, 75–90, 81).

³⁹¹ Deleuze: *SPA*, 240 f.

entscheidende Wendung hin zu einer fortschreitenden Präzisierung der Interdependenz von Affekten und Ideen.

Den Übergang von passiven Freuden zu aktiven Freuden der Zweiten Art fasst Deleuze in den folgenden vier Schritten zusammen:

1. Passive Freude, die unser Tätigkeitsvermögen vergrößert, woraus sich Begierden oder Leidenschaften ergeben, abhängig von einer noch inadäquaten Idee; 2. Bildung eines Gemeinbegriffs (adäquate Idee) mit Hilfe dieser freudigen Affektionen; 3. Aktive Freude, die aus diesem Gemeinbegriff folgt und die durch unser Tätigkeitsvermögen expliziert wird; 4. Diese aktive Freude tritt zur passiven Freude hinzu, ersetzt aber die Leidenschaften-Begierden, die aus jener entstehen, durch zur Vernunft gehörende Begierden, die eigentliche Tätigkeiten sind.³⁹²

Die aktiven Freuden zugrundeliegenden passiven Freuden werden durch diesen affektiven Erkenntnisprozess ihrerseits zu aktiven Freuden. In den Lehrsätzen 58 und 59 des Dritten Teils kommt Spinoza auf die Möglichkeit aktiver Freuden, die adäquater Erkenntnis entspringen, zu sprechen. Diese Freude stellt kein Erleiden mehr dar, ist also selbst keine Leidenschaft, sondern – neben aktiver Begierde – der einzige aktive Affekt, den es geben kann. In Lehrsatz 58 des Dritten Teils heißt es:

Außer [den Affekten] der Freude und der Begierde, die Leidenschaften sind, gibt es andere Affekte der Freude und Begierde, die uns zukommen, insofern wir aktiv sind. Beweis: Wenn der Geist sich selbst und seine Wirkungsmacht begreift, freut er sich [...]; der Geist betrachtet sich aber notwendigerweise selbst, wenn er eine wahre oder adäquate Idee begreift [...]. Nun begreift der Geist einige adäquate Ideen [...]. Also freut er sich auch in dem Maße, wie er adäquate Ideen begreift, d.h. [...] wie er aktiv ist.³⁹³

Solange eine Freude noch Anteile eines aus Trauer gewirkten Affektes enthält (eine passive Freude, die als eine Kompensation trauervoller Affekte gedeutet werden kann, wie der Spott), vergrößert sie zwar bereits das Aktivitätsvermögen eines Dinges, vermag es jedoch nicht, adäquate Erkenntnisse zu befördern, die die Voraussetzung für die Bildung aktiver Freuden der Zweiten Erkenntnisart sind.

Aktive Freuden der Dritten Art (*amor Dei intellectualis*) können bei Spinoza nur über eine genau vorgezeichnete Weise erreicht werden: Voraussetzung für aktive Freude der Dritten Art ist ein Durchgang durch jene der Zweiten, der wiederum von passiven Freuden der Ersten Art ermöglicht werden muss, um überhaupt in Gang gesetzt zu

³⁹² Deleuze: *SPA*, 253.

³⁹³ *Ethik* III, 58, 331.

werden. So beginnt ein jeder Mensch sein Leben zunächst in der Ausgangssituation inadäquater Erkenntnis beziehungsweise einer Erkenntnis innerhalb der Grenzen der *Imaginatio*. Die Vermögen, zu Erkenntnissen der Zweiten und Dritten Art gelangen zu können, müssen zunächst innerhalb der konkreten Zusammenhänge der eigenen Existenz ermöglicht werden. Sie müssen gewissermaßen ‚gehoben‘ werden, indem der Mensch – von seinem *conatus* dazu angetrieben – eine Entwicklung zurücklegt, die ihm immer adäquatere Erkenntnisse gewährt. Das Vermögen dazu ist an sich immer schon im Menschen angelegt, muss jedoch in der Existenz erst seine Realisation erfahren.

Die Freuden der Ersten und Zweiten Art bestehen jeweils in einer Vergrößerung des Tätigkeitsvermögens: die passiven Freuden der Ersten Art stellen Gelegenheitsursachen zur Bildung adäquater Erkenntnisse der Zweiten Art dar, indem sie das Streben nach einer Vergrößerung des Tätigkeitsvermögens des Modus und damit auch jenes nach immer mehr adäquaten Erkenntnissen verstärken. Nur wenn über diese ‚Initialzündung‘ durch passive Freuden, das Streben nach einer Vergrößerung der eigenen Vermögen in Gang gesetzt worden ist, können Gemeinbegriffe gebildet und dadurch aktive Freuden der Zweiten Art hervorgebracht werden. Jeder Affekt kann potenziell in eine adäquate Idee überführt werden.³⁹⁴ Die Bildung von Gemeinbegriffen ist also nicht auf freudige Affekte beschränkt, sondern umfasst alle anderen Affekte mit. Auch von einem trauervollen Affekt kann ein klarer und deutlicher Begriff gebildet werden. Wenn dies geschieht, verkehrt sich der trauervolle aber in einen freudigen Affekt, d.h. adäquate Ideen eliminieren traurige Affekte, während sie freudige verstärken. Denn Spinoza schreibt:

Ein Affekt, der eine Leidenschaft ist, ist eine verworrene Idee [passiver Affekt, S.J.]. Wenn wir also von diesem Affekt eine klare und deutliche Idee bilden, wird diese Idee sich von dem Affekt selbst, insofern er allein dem Geist angehört, nur durch die Weise [unserer Betrachtung] unterscheiden [...]; mithin wird [...] der Affekt aufhören, eine Leidenschaft zu sein.³⁹⁵

Trauervolle Affekte entspringen Affektionen durch Körper, die dem eigenen entgegengesetzt sind. Eine adäquate Idee dieses Affektes zu bilden, bedeutet, einen Gemeinbegriff dieses Körpers zu bilden, also dasjenige an ihm zu erkennen, was ihm – bei allen Unterschieden – mit dem eigenen Körper dennoch gemeinsam ist. Gemeinbegriffe sind mehr oder weniger universal, so muss es auch zwischen Dingen, die einander

³⁹⁴ „Es gibt keine Affektion des Körpers, von der wir nicht irgendeinen klaren und deutlichen Begriff bilden können.“ (*Ethik* V, 4, 537).

³⁹⁵ *Ethik* V, 3, Demonstratio, 537.

entgegengesetzt sind, Gemeinsamkeiten geben, mögen diese auch nur sehr allgemein und daher wenig verbindend sein. Über die Bildung adäquater Ideen kann die Ursache erkannt werden, warum der eigene Körper mit einem anderen nicht übereinstimmt und sobald die Notwendigkeit einer Ursache-Wirkungs-Korrelation eingesehen werden kann, wird der Affekt der Trauer gemildert: Alles, was klar und deutlich eingesehen werden kann, löst Freude aus.³⁹⁶ Es sei dahin gestellt, *wie* genau diese Modifikation der emotionalen Qualität auf dem Wege einer adäquaten Erkenntnis und der sie begleitenden Freude genau von statten geht – Spinoza geht darauf selbst nicht genauer ein. Es ist in der *Ethik* jedoch eindeutig postuliert, dass auch trauervolle Affekte, adäquat erkannt werden können: „insofern wir die Ursache von Trauer einsehen, [hört] sie in dem Maße [auf], eine Leidenschaft zu sein, d.h. [sie hört auf], Trauer zu sein.“³⁹⁷ Die sich aus dieser adäquaten Erkenntnis ergebende Freude ist aktiv.

Auch die aktiven Freuden der Zweiten Erkenntnisart ermöglichen eine Vergrößerung des Tätigkeitsvermögens und stellen ihrerseits die Gelegenheitsursache für den Übergang zur Dritten Erkenntnisart dar. Spinoza weist in der Anmerkung zu Lehrsatz 10 des Fünften Teils darauf hin, dass beim Ordnen der Gedanken und Vorstellungsbilder darauf zu achten sei, immer dasjenige in den Blick zu bringen, was gut sei an einem Ding, d.h. dasjenige, was die eigene Aktivität zu steigern vermag, weil es mit der Natur des eigenen Wesens übereinstimmt: „damit wir so immer aus einem Affekt der Freude heraus zum Handeln bestimmt werden.“³⁹⁸ Jedes Handeln ist eingeleitet von freudigen Affekten, die adäquaten Ideen korrespondieren. Freudige Affekte werden nicht von adäquaten Ideen ausgelöst, sondern sind der leibliche Ausdruck adäquater Ideen des Geistes. Eine Fokussierung auf konstruktive Gedanken soll *ingeübt* werden, um sich vor schädigenden Affekten zu schützen. So gibt es bei Spinoza die Beurteilungen nach gut und schlecht nur hinsichtlich der eigenen Erkenntnisleistung. Ein Mensch, der vollständig adäquat erkennt, hätte, wie Spinoza schreibt, keinen Begriff mehr von gut und schlecht, weil er ausschließlich aus sich heraus handeln würde und keine Vergrößerung seines Tätigkeitsvermögens mehr

³⁹⁶ *Ethik* V, 18, Demonstratio, 557: „Die Idee Gottes, die in uns ist, ist adäquat und vollkommen [...]; mithin sind, wir, insofern wir Gott betrachten, aktiv [...], und folglich kann es [...] keine Trauer unter Begleitung der Idee Gottes geben; d.h. [...], niemand kann Gott hassen. [...] Scholium: Hingegen läßt sich vielleicht einwenden, daß, wenn wir einsehen, daß Gott die Ursache aller Dinge ist, wir ebendamit Gott als die Ursache von Trauer betrachten. Doch darauf antworte ich, daß, insofern wir die Ursachen von Trauer einsehen, sie in dem Maße [...] aufhört, eine Leidenschaft zu sein, d.h. [...] aufhört, Trauer zu sein. Insofern wir mithin einsehen, daß Gott die Ursache von Trauer ist, freuen wir uns.“

³⁹⁷ *Ethik* V, 18, Scholium, 557.

³⁹⁸ *Ethik* V, 10, Scholium, 551.

möglich wäre.³⁹⁹ Sein Handlungsvermögen wäre seinem Wesen gemäß vollkommen ausgeschöpft und realisiert.

Die aktiven Freuden der Dritten Art sind nun anders beschaffen: sie stellen keine Vergrößerung des Tätigkeitsvermögens dar und setzen eine solche Vergrößerung auch nicht mehr voraus, sondern entstammen direkt dem ewigen Wesen selbst, so wie es in Gott existiert und durch Gott begriffen wird.⁴⁰⁰ Die sich mit der Dritten Erkenntnisart einstellende Freude ist jene Liebe, die Spinoza als *amor Dei intellectualis* bezeichnet hat.⁴⁰¹

Ursprünglich ist der existierende Modus von seinem Wesen getrennt, weil er es nicht unmittelbar erkennen kann. Er erkennt sich selbst nur vermittelt inadäquater Erkenntnis über die Affektionen seines Körpers durch andere Körper. In die Ordnung der Wesen hat er keinen Einblick, den ewigen Teil seines Geistes erkennt er also nicht. Alles, was ihm zunächst zur Verfügung steht, befindet sich auf Ebene der Zusammentreffen und betrifft daher ausschließlich seine extensiven Teile. Über die Art und Weise, wie er von anderen Dingen affiziert wird, lernt er sich selbst kennen: der Modus lernt im besten Fall, die Zusammentreffen mit anderen Dingen in seinem Sinne zu beeinflussen, freudige Zusammentreffen zu suchen, trauervolle zu meiden. Dieser Prozess der kontinuierlichen Annäherung an das eigene Selbst, besteht in Übergängen zu unterschiedlichen Zuständen, bei denen beständig eine Vergrößerung des eigenen Tätigkeitsvermögens über freudige Leidenschaften (Erste Erkenntnisart) und aktive Freude (Zweite Erkenntnisart) angestrebt wird. Schrijvers liefert eine überzeugende Darstellung der spinozanischen Konzeption dieses Strebens bei dessen gleichzeitiger Verneinung von Teleologie, indem er die Erfahrungssphäre eines menschlichen Bewusstseins, das sich häufig als mangelhaft

³⁹⁹ Vgl. „Würden Menschen frei geboren, würden sie, solange sie frei blieben, keinen Begriff von gut und schlecht bilden. Beweis: Den habe ich frei genannt, der sich bloß von der Vernunft leiten läßt. Wer also frei geboren wird und frei bleibt, hat nur adäquate Ideen und somit keinen Begriff von schlecht [...]; und folglich (da gut und schlecht korrelierende Begriffe sind) hat er auch keinen von gut.“ (*Ethik* IV, 68, 495).

⁴⁰⁰ Vgl. Deleuze: *SPA*, 273.

⁴⁰¹ Nietzsche hat diesem spinozanischen Begriff jenen der *amor fati*, also der ‚Liebe zum Schicksal‘ entgegengesetzt. Die damit verbundene Kritik am Rationalismus Spinozas und dessen vermeintlichem Erkenntnisoptimismus ist Nietzsches Versuch geschuldet, die Realität einer Substanz zu leugnen. Sein Versuch die Natur ohne Gott zu denken, darf jedoch als gescheitert gelten. Vgl. dazu Große Wiesmann: ‚*Chaos sive natura*‘, 87 und Volker Gerhardt „Wer wirklich glaubt, die Welt mit allen ihren Vorgängen als *Wille zur Macht* deuten zu können, der kann zum besseren Verständnis auch gleich beim Gottesbegriff bleiben. Wer auf die Einheit seiner inneren und äußeren Kräfte setzt und dabei darauf vertraut, letztlich in Übereinstimmung mit der Einheit zu sein, die er als Welt versteht, der mag dieses ihn auch mit seinesgleichen verbindende Selbst- und Weltvertrauen nennen, wie er mag: Es ist eben das, was die gründlicheren Denker als ‚Gott‘ bezeichnen.“ (Volker Gerhardt: *Der Sinn der Erde: Zur Kritik von Nietzsches Religionskritik*, in: ders.: *Die Funken des freien Geistes*, hg. v. Jan-Christoph Heilinger und Nikolaos Loukidelis. Berlin/New York: de Gruyter 2011, 341–359, 358).

erlebt, weil es seine veränderlichen Zustände beständig miteinander vergleichen muss, und die ontologische Perspektive, in der Realität und Vollkommenheit miteinander gleichgesetzt sind, klar unterscheidet:

Wenn das Ding hic et nunc unweigerlich Kräftigerem erlegen ist, so bedeutet dies nicht, dass das Ding selber Mangelhaftigkeit in sich hätte. Es ist, was es ist, auch wenn es im Vergleich zu Anderen, weniger ist. [...] Unter den inadäquaten Bedingungen des Bewusstseins ‚weiss‘ der Strebende um sein Streben als auf ein Anderes; und er versteht sich selbst als etwas, was sich auf ein Gut zu bewegt, welches sich ausserhalb seiner selbst befindet. Da er dieses Gut in sich selbst zu vermissen meint, qualifiziert er sich selbst als mangelhaft.⁴⁰²

Im Dritten Teil differenziert Spinoza zwischen Freude und Vollkommenheit:

Ich sage „Übergang“. Denn Freude ist nicht Vollkommenheit selbst. Wenn nämlich ein Mensch mit der Vollkommenheit, zu der er übergeht, geboren würde, dann würde er sie ohne einen Affekt der Freude besitzen. Klarer ist dies noch aus dem Affekt der Trauer, der dem der Freude entgegengesetzt ist. Denn daß Trauer in einem Übergang zu einer geringeren Vollkommenheit besteht und nicht in der geringeren Vollkommenheit selbst, kann niemand in Abrede stellen, da ja ein Mensch nicht insofern in Trauer geraten kann, als er an irgendeiner Vollkommenheit teilhat. Auch läßt sich nicht sagen, daß Trauer in dem Mangel einer größeren Vollkommenheit bestünde; denn ein Mangel ist nichts, während der Affekt der Trauer ein Vorgang ist, der als Vorgang kein anderer sein kann als der eines Übergehens zu einer geringeren Vollkommenheit⁴⁰³

Die ersten beiden Arten von Freude werden also nur dann ausgelöst, wenn eine Zustandsveränderung zum Positiven erfolgt. Wäre der Mensch vollkommen geboren, müsste er leidenschaftslos vorgestellt werden, so wie Gott.⁴⁰⁴ Übergänge zu vollkommeneren Zuständen sind die Ermöglichungsbedingung dieser Arten affektiver Freuden. Liebe und Hass sind jene aus den Grundaffekten abgeleiteten Affekte, die diesen affektiven Freuden beziehungsweise Trauerzuständen entspringen. So erklärt sich, warum Spinoza schreibt, Gott liebe oder hasse niemanden.⁴⁰⁵ Als Substanz findet in Gott

⁴⁰² Schrijvers: *Affektenlehre*, 140.

⁴⁰³ *Ethik* III, Def. 3, Explicatio, 339.

⁴⁰⁴ Vgl. „Gott ist ohne jedes Erleiden und wird mit keinem Affekt der Freude oder Trauer affiziert.“ (*Ethik* V, 17, 557).

⁴⁰⁵ Vgl. „Streng genommen liebt Gott niemanden und haßt niemanden.“ (*Ethik* V, 17, Corollarium, 557). Im Fünften Teil müssen zwei unterschiedliche Arten von Liebe unterschieden werden: von Lehrsatz 14 bis Lehrsatz 20 bezieht sich Spinoza auf eine Liebe zu Gott, die der Zweiten Erkenntnisart entspringt. Ab Lehrsatz 32 bis zum Schluss bezieht er sich auf eine Liebe Gottes der Dritten Art. Worin diese Verschiebung besteht, soll kurz erläutert werden: Spinoza widerspricht sich nicht, wenn er Gott einerseits als leidenschaftslos beschreibt und ihm die Fähigkeit zu lieben oder zu hassen abspricht, andererseits aber in Lehrsatz 35 die Formulierung gebraucht, Gott liebe „sich selbst mit einer unendlichen geistigen Liebe.“ (*Ethik* V, 35, 579). Der Gott, der nicht lieben kann, bezieht sich noch auf die Zweite Erkenntnisart, während der Gott, von dem Spinoza ab Lehrsatz 32 spricht, aus der Perspektive der Dritten Erkenntnisart in den Blick gebracht wird. Es ist daher erforderlich, die inhaltlichen Etappen des Fünften Teils voneinander

keine Veränderung statt. Er ist immer gleich vollkommen und notwendig in seinen Ausdrücken expliziert. Erst auf Ebene seiner Ausdrücke (Modi) eröffnet sich ein *pathischer* Raum, in dem veränderliche, affektive Zustände ermöglicht sind. Da das Dasein keinen Stillstand kennt und von Freude oder Trauer begleitete Übergänge zu größeren beziehungsweise geringeren Vermögensgraden keine Ausnahme, sondern die generelle Seinweise darstellen, erschließt sich das Außergewöhnliche an aktiver Freude der Dritten Art: In Gegensatz zu Freuden der Ersten und Zweiten Art stellt die aktive Freude der Dritten Art keinen *Übergang* zu einem anderen Zustand mehr dar, sondern eröffnet einen innerzeitlichen Zustand der Zeitlosigkeit. Die Wechselhaftigkeit empirischen Daseins ist in diesem Moment von der unmittelbaren Einsicht in die ewige Vollkommenheit der Natur unterbrochen. Erst in diesem Zustand kann ein Mensch „das Bewusstsein einer teleologischen Struktur seines Strebens und die darin implizite Ueberzeugung der Mangelhaftigkeit zurückweisen“, so Schrijvers.⁴⁰⁶ Die Einsicht in das eigene Wesen ist begleitet von einer Freude, die nicht graduell, sondern absolut ist. Spinoza schreibt: „Wenn Freude in dem Übergang zu einer größeren Vollkommenheit besteht, dann muß

zu unterscheiden. Zu Beginn des Fünften Teils untersucht Spinoza die Möglichkeiten einer geistigen Kontrolle der Leidenschaften. Diese hängt von der Fähigkeit des Geistes ab, adäquate Ideen zu haben und Gemeinbegriffe zu bilden. Hier bezieht sich Spinoza auf dem Begriff von Freude, der in Übergängen zu vollkommeneren Zuständen besteht. Solange der Mensch als ein endliches Wesen, das einer Verbesserung seiner Verstandesbilanz fähig ist, vorgestellt wird, kann ihm Spinoza Gott als unendlich vollkommenes Wesen gegenüberstellen, um die Andersartigkeit zwischen Gott und Mensch zu verdeutlichen. In Gott gibt es keinen Raum für Verbesserung, denn er ist immer schon vollkommen in seinem Wesen ausgedrückt. Eine *pathische* Freude, die in Übergängen zu größerer Vollkommenheit besteht, kann es in Gott daher nicht geben. Gott, der rational begriffen, absolute Aktivität ist und nichts erleiden kann, ist von Zuständen der Trauer und der Freude ausgenommen. Da aber Liebe Freude unter Begleitung der Idee einer äußeren Ursache ist, kann Gott folglich auch nicht lieben, denn er kann keine Freude empfinden. Der Gott der Zweiten Erkenntnisart kann überhaupt nichts empfinden und ist uns insofern noch sehr fern. Er bleibt ein Gedankending, das sich zwar logisch einsehen lässt, aber von einer grundsätzlichen Andersartigkeit zu sein scheint. Die Erste Art geistiger Liebe zu Gott, die der Mensch durch adäquates Erkennen erlebt, bleibt daher ‚einseitig‘, weshalb Spinoza schreiben kann: „Wer Gott liebt, kann nicht streben, daß Gott ihn seinerseits liebt.“ (*Ethik* V, 19, 559) Die Liebe mit der Gott sich selbst liebt, ist dieselbe Liebe, mit der der Mensch Gott in der dritten Erkenntnisart, also geistig, liebt. Die geistige Liebe des Menschen zu Gott konstituiert die Liebe Gottes zu sich selbst: „Gott liebt sich selbst mit einer unendlichen geistigen Liebe.“ (*Ethik* V, 35, 579) Siehe dazu auch Deleuzes Interpretation der geistigen Liebe Gottes: „Das Fünfte Buch scheint mit diesem Begriff der Auto-Affektion zu begründen. Nehmt einen Text wie diesen hier: ‚Die Liebe, durch die ich Gott liebe (es versteht sich: in der dritten Gattung) ist die Liebe, durch die Gott sich selbst und mich liebt.‘ D.h., dass auf der Ebene der dritten Gattung alle Wesen einander innerlich sind. Alle Vermögensgrade sind einander und auch dem Vermögen, das göttliches Vermögen genannt wird, innerlich. Es gibt eine wechselseitige Innerlichkeit der Wesenheiten, die aber nicht bedeutet, dass sie durcheinander geraten. Man kommt zu einem System intrinsischer Distinktionen, sobald mich eine Wesenheit affiziert – und dies ist die Definition der dritten Gattung, eine Wesenheit affiziert mein Wesen. Doch weil alle Wesen einander innerlich sind, ist eine Wesenheit, die mich affiziert, eine Art, in der sich mein Wesen selbst affiziert.“ (Deleuze: *Vorlesung* 24/03/1981, 6)

⁴⁰⁶ Schrijvers: *Affektenlehre*, 141.

Glückseligkeit fürwahr darin bestehen, daß der Geist mit Vollkommenheit immer schon versehen ist.“⁴⁰⁷

Spinoza nimmt für sich in Lehrsatz 47 des zweiten Teils in Anspruch, beweisen zu können,

daß Gottes unendliche Essenz und seine Ewigkeit jedermann bekannt sind. Und weil alles in Gott ist und durch Gott begriffen wird, folgt, daß wir aus dieser Kenntnis [Gottes] sehr viele Dinge ableiten können, die wir adäquat erkennen, mithin jene dritte Erkenntnisgattung bilden können[.]⁴⁰⁸

Die adäquaten Erkenntnisse der *Ratio* sind bereits Auslöser aktiver Freuden, doch sie verharren innerhalb der Grenzen einer geistigen Orientierung in Bezug auf das konkret Seiende in der Zeit. Die ewigen Essenzen der Dinge werden hier noch nicht einsichtig, sondern bleiben implizit eingeschlossen. Die Erkenntnis der Zweiten Art löst nun die Begierde danach aus, Dinge unter einem Aspekt von Ewigkeit zu erkennen. Sie lässt danach streben, die eigenen ihrerseits an die Regeln des Verstandes gebundenen Erkenntnisse zu transzendieren. Dieses Übersteigen der eigenen verstandesmäßigen Einsichten in Richtung einer überzeitlichen Erkenntnis, ist begleitet von jener geistigen Freude, die kein Erleiden mehr darstellt, sondern eine höchste Aktivität des Geistes ist. Der Geist erkennt seine eigene Essenz in direkter Verursachung aus Gottes ewiger Essenz. Und wie zu Beginn dieser Arbeit bereits vorausgeschickt worden ist, ist die Folge dieser von Vernunft getragenen Einsicht die höchste Zufriedenheit des Geistes: *acquiescentia*.⁴⁰⁹

Zum sozialetischen Vorrang aktiver Freuden

Wenn Spinoza schreibt, „[i]nsofern Menschen nach der Leitung der Vernunft leben, und nur insofern, stimmen sie ihrer Natur nach notwendigerweise immer überein“,⁴¹⁰ so ist damit indirekt eingestanden, dass Menschen, in bestimmten Fällen ihrer Natur nach auch dann übereinstimmen können, wenn sie nicht nach Leitung der Vernunft leben. Dieser Fall beruht allerdings nicht auf Notwendigkeit, sondern auf bloßer Zufälligkeit und bietet insofern keine sichere Basis für ein geregeltes menschliches Zusammenleben. Spinoza betont die Wankelmütigkeit, auf der solche Übereinstimmungen zwischen Menschen beruhen, solange die Einsicht in die Ursache dafür fehlt. Da die Absicherung eines

⁴⁰⁷ *Ethik* V, 33, Scholium, 577.

⁴⁰⁸ *Ethik* II, 47, Scholium, 195.

⁴⁰⁹ Vgl. *Ethik* V, 32, 577: „Was auch immer wir in der dritten Erkenntnisgattung einsehen, es verschafft und Freude und zwar unter Begleitung der Idee Gottes als [ihrer] Ursache.“

⁴¹⁰ *Ethik* IV, 35, 431.

friedlichen Zusammenlebens für Spinoza zugleich das oberste Ziel jeder Ethik und Staatsordnung ist, an dem sich ihre Tauglichkeit bemessen und Änderungsbedarf ablesen lässt, ist es leicht ersichtlich, warum aktive Freuden – Freuden also, die keine Leidenschaften mehr sind – für ihn aus sozialetischer Perspektive von größter Bedeutung sind. Erst über die Realisierung aktiver Freuden können Menschen ihr gesellschaftliches Zusammenleben auf der Basis vernünftiger Einsicht bejahen, was zugleich die wirkungsvollste Motivation zur nachhaltigen Involvierung von Bürgerinnen und Bürgern ins Gemeinwesen darstellt, von der wiederum eine kontinuierliche Absicherung des Friedens abhängt. Der Friedenszustand ist nicht ein für alle Mal abzusichern, sondern muss in einem Sozialwesen, dessen relationale Strukturen notwendigerweise konfliktuös aufgeladen sind, jederzeit errungen und verteidigt werden. Das affektive Gleichgewicht einer Gesellschaft bleibt stets bedroht von ressentimentgeladenen, Trauer auslösenden Lebensweisen,⁴¹¹ gegen die ausschließlich aktive Freuden opponieren können. In der Sprache der Erkenntnis hieße das: gegen die Unvernunft hilft nur die Vernunft. In jener der Affekte: Hass lässt sich nur durch Liebe mildern, Trauer kann nur von Freude überwunden werden.⁴¹²

Traurigkeit als Gefährdung der sozialen Ordnung

Trauer ist in ihren Auswirkungen ebenso wenig auf das Individuum begrenzt wie Freude. Sie beeinträchtigt in diametral entgegengesetzter Weise zur Freude das soziale Verhalten von Menschen. Traurigkeit geht einher mit einer Begierde, Dinge, die mit der eigenen Natur nicht übereinstimmen, zu zerstören. Der Selbsterhaltungstrieb lässt nach Zusammentreffen mit anderen Dingen streben, die mit der eigenen Natur übereinstimmen. Dingen, die der eigenen Natur widerstreiten, wird ausgewichen oder ihre Zerstörung angestrebt, sofern sie als eine direkte Bedrohung für die eigene Existenz wahrgenommen werden. Die Begierde, ein anderes Ding zu zerstören, folgt aus dem *conatus* ebenso folgerichtig wie die Begierde, sich mit einem anderen Ding zusammenzusetzen. Je nachdem wie gut oder schlecht ein Ding mit der eigenen Natur

⁴¹¹ *Ethik* IV, 45, Corollarium II, 457: „Wonach auch immer wir, mit Haß affiziert, verlangen, ist unanständig und, in einem Staat, ungerecht.“ [Bartuschat übersetzt das Wort *turpis*, das eigentlich hässlich oder schändlich bedeutet, mit unanständig.]

⁴¹² *Ethik* IV, 7, 393: „Ein Affekt kann nicht anders gehemmt oder aufgehoben werden als durch einen Affekt, der dem zu hemmenden Affekt entgegengesetzt ist und der stärker ist als dieser.“ Siehe auch *Ethik* IV, 46, 461: „Wer nach der Leitung der Vernunft lebt, strebt, soviel er kann, des anderen gegen hin gerichteten Haß, Zorn, Verachtung usw. mit Liebe oder Edelmut zu vergelten.“

übereinstimmt, werden dementsprechend Begierden ausgelöst. Begierden, die auf eine Erweiterung des eigenen Tätigkeitsvermögens gerichtet sind, werden von Freude begleitet, während Begierden, die auf die bloße Verhinderung einer Beeinträchtigung des Tätigkeitsvermögens ausgerichtet sind, trauervolle Affekte hervorrufen. Bereits die Wahrnehmung einer Bedrohung verringert das Tätigkeitsvermögen, denn sie stellt ein von Trauer begleitetes Erleiden dar. Trauer, d.h. der Begleitaffekt eines Übergangs des Geistes zu geringerer Vollkommenheit,⁴¹³ ist immer begleitet von den Ideen äußerer Gegenstände als deren Ursachen. Nun ist Trauer unter Begleitung der Idee einer äußeren Ursache Spinozas Definition von Hass.⁴¹⁴ Trauer ist daher ein Affekt, der mit Affekten des Hasses verkettet ist. Affekte des Hasses gibt es viele: Neid, Missgunst, Zorn, Verachtung, Spott und Furcht sind allesamt Beispiele für Affekte, die sich aus einer Grundstimmung des Hasses ableiten. Diese Affekte wirken sich hemmend und verletzend auf jene Menschen aus, auf die sie gerichtet werden, und rufen daher in ihnen wiederum Affekte des Hasses hervor. So greift der Hass wie eine Infektionskrankheit immer weiter um sich, indem er Kettenreaktionen auslöst, die nicht anders unterbrochen werden können als durch Überlagerung mit stärkeren freudigen Affekten. Trauervolle Affekte können daher mit Spinoza als Bedrohung der sozialen Ordnung aufgefasst werden. In einer politischen Theorie ist es daher unumgänglich, die affektiven Konsequenzen gesellschaftlicher Formationen und Regierungsmodelle mit zu berücksichtigen, und diese auf ihre Kompatibilität mit den jeder Staatsordnung zugrundeliegenden naturrechtlichen Bedingungsstrukturen menschlichen Zusammenlebens zu überprüfen.

Freudige und traurige Affektionen sind nur bedingt voneinander zu trennen, denn eine erfolgreiche Zerstörung von Dingen, die für den eigenen Zustand der Trauer verantwortlich gehalten werden, ruft wiederum Freude hervor, weil die Wirkung davon ein Übergang in einen vollkommeneren Zustand ist. Zugleich ist aufgrund der Vielzahl von Affektionen, der eine Person jederzeit ausgesetzt ist, nicht klar zu trennen zwischen jenen, die freudige und jenen, die trauervolle Auswirkungen haben. Das Tätigkeitsvermögen eines Wesens ist in der zeitlichen Existenz einem unaufhörlichen Wandel unterworfen. Jeder etablierte Zustand ist augenblicklich wieder bedroht, in einen neuen überführt zu werden, daher ist auch jedes soziale Gebilde beständig dazu herausgefordert, diesen

⁴¹³ Vgl. *Ethik* III, 11, Scholium, 245.

⁴¹⁴ Vgl. *Ethik* III, Definition, 7, 343.

Zustandsveränderungen gerecht zu werden, indem es sie so weit als möglich voraussieht und regulierend auf sie einwirkt.

Spinoza kann den Menschen insofern einen Sklaven seiner Leidenschaften nennen, als er sich aus seiner Verstrickung in affektive Zusammentreffen mit anderen Dingen nicht lösen kann, so sehr es ihm auch gelingen mag, sein Verstandesvermögen zu verbessern. Spinoza sieht daher die Vernunft als einzige Hoffnung des Menschen, von einem Spielball der Affekte zum aktiven Mitspieler im Treiben der extensiven Existenzen zu werden, dessen Glück *auch* von ihm selbst abhängt. Da aber die Vernunft die Affekte nicht unterdrückt, sondern nur modifiziert, indem sie ihren epistemischen Gehalt durch Ursachenerkenntnis vervollständigt, liegt die größte Hoffnung vernunftgeleiteten Handelns in einer Überführung der eigenen Befindlichkeitszustände in ein möglichst stabiles Gleichgewicht freudiger Affekte, die eine möglichst große Unabhängigkeit von äußeren Ursachen gewährleisten kann.

Vernünftiges Handeln beruht auf einem Verständnis der Motivation und Ursachenstruktur der Affekte und kann Trauer daher in Freude umwandeln. Wenn das zerstörerische Potenzial trauervoller Affekte in einer Gesellschaft um sich greift, ist die innerstaatliche Stabilität gefährdet, weil der Zusammenhalt der Bürgerinnen und Bürger nach und nach aufgeweicht und in den naturrechtlichen Zustand gegenseitiger Feindschaft zurückgeworfen wird. Dieser Naturzustand ist aus der Perspektive von Menschen, die nach Selbsterhaltung streben, die nachteilhafteste und gefährlichste Option eines Zusammenlebens, da hier statt eines institutionalisierten Rechts die unregulierte Herrschaft des Stärkeren waltet. Im Axiom zum Vierten Teil heißt es aber: „Es gibt kein Einzelding in der Natur, in Bezug auf das es nicht ein anderes gäbe, das mächtiger und stärker ist. Welches auch immer gegeben sein mag, es gibt ein anderes, mächtigeres, von dem es zerstört werden kann.“⁴¹⁵ Das bedeutet, dass potenziell jeder Modus von einem anderen stärkeren bedroht ist, wenn die latente Feindschaft aller gegen alle, die sich aus den divergierenden Interessen der Modi ergibt, keinerlei Einschränkungen oder Abmachungen unterliegt, sondern frei ausgelebt wird. Wenn keinerlei Handlungen von einer übergeordneten Instanz sanktioniert werden können, ist jeder einzelne in seinem Handeln auf sich selbst gestellt und muss versuchen als Einzelspieler so lange wie möglich im Gesamtgeflecht konkurrierender Interessen zu

⁴¹⁵ *Ethik IV*, Axiom, 385.

überleben. Nach Leitung der Vernunft leuchtet ein, dass es in dieser Situation für jeden am vorteilhaftesten ist, sich Verbündete zu suchen, in deren Gemeinschaft die eigene Wirkmächtigkeit erhöht und das Überleben effektiver abgesichert wird. Insofern kann für Spinoza die Gemeinschaft mit anderen Menschen als der erstrebenswerteste, vorteilhafteste Zustand für alle angesehen werden.⁴¹⁶

Eine jede Staatsform ist nur so stabil, wie sie es vermag der affektiven Verfasstheit ihrer Mitglieder gerecht zu werden. Innerstaatliche Harmonie ist für Spinoza eine Grundvoraussetzung für das dauerhafte Bestehen von Gesellschaften. Um realitätsnah und von praktischer Relevanz zu sein, darf eine politische Theorie die affektive Natur des Menschen daher nicht als bloßen Störfaktor oder als zu überwindendes Durchgangsstadium betrachten, sondern muss sie als konstitutive Basis jeder Staatsordnung ansetzen. Eine effektive und wirkmächtige Politik kann von Menschen nur einfordern, was mit ihrer Natur konformgeht, ansonsten wird sie sich von innen desavouieren. So weist Spinoza in seinem *Politischen Traktat* darauf hin, dass das Recht des Staates einzig von den Regeln der Vernunft eingeschränkt ist:

Wenn man sagt, ein jeder könne hinsichtlich der Sache, die unter seinem Recht steht [im diesem Falle das Recht des Staates über die Menschen, Anm. S.J.], machen, was er wolle, dann ist diese Gewalt nicht durch die Macht des Handelnden allein zu definieren, sondern auch durch die spezifische Beschaffenheit der Sache, in bezug auf die er etwas tut. Wenn ich beispielsweise sage, daß ich zu Recht mit diesem Tisch machen kann, was ich will, so meine ich doch wahrlich nicht, daß ich das Recht habe, den Tisch zu einem Ding zu machen, das Gras frißt!⁴¹⁷

Was den Regeln der Vernunft widerspricht, die auch die ontologische Verfasstheit aller Bestandteile der Natur durchwirkt, insofern sie ihre natürlichen Vermögen und kausalen Bedingungsstrukturen festlegt, begrenzt das Recht des Staates seinen Untertanen gegenüber; mit anderen Worten, ein Staat sollte von den Menschen nichts erwarten oder verlangen, was ihrer Natur widerspricht.

Es geht bei Spinoza grundsätzlich immer um die Frage, wie sich das Vermögen des einzelnen im Einklang mit dem Vermögen aller anderer vergrößern und absichern lässt. Wann vermag der Mensch am meisten? Welche Rahmenbedingungen befördern seine Vermögen, welche hemmen sie? Spinoza geht davon aus, dass die Vergesellschaftung des Menschen Grundvoraussetzung dafür ist, den größtmöglichen gegenseitigen Vorteil aller

⁴¹⁶ Vgl. *Ethik* IV, 18, Scholium, 411: „Dem Menschen ist also nichts nützlicher als der Mensch“.

⁴¹⁷ *TP*, Kap. IV, 57.

zu suchen. So schreibt er, dass selbst ein weiser Mensch von der Gemeinschaft mit anderen profitiert, auch dann, wenn er dadurch zum Teil dazu gezwungen sein sollte, gegen seine Vernunft zu handeln.⁴¹⁸ Eine wichtige Prämisse für diese Annahme ist Spinozas Grundsatz, dass es die Vernunft gebiete, von zwei Übeln das kleinere zu wählen.

Bald elitär, bald anti-hierarchisch: das Musterbild des Menschen

Dieser Abschnitt stellt eine Hinleitung zur Revision des Vernunftpotenzials passiver Freuden im Schlusskapitel dar, indem es noch einmal den anti-hierarchischen Duktus der *Ethik* zur Sprache bringt und eine der Leitfragen dieser Arbeit, nämlich jene nach dem Berechtigungsanspruch des Vorwurfes, die *Ethik* sei ein elitäres Werk, indem sie die Ermöglichungsbedingung der Freiheit in einer insbesondere kognitiven Hochbegabung ansetze, aufgreift. Zentral für diesen Vorwurf ist zum einen Spinozas Eingeständnis im Fünften Teil der *Ethik*, dass der beschriebene Weg zur Glückseligkeit nur einer verschwindend kleinen Gruppe von Menschen vorbehalten bleibe, und zum anderen seine wiederholte Erwähnung eines Musterbilds des Menschen, welches darauf hinzuweisen scheint, dass Spinoza besonders wirkmächtige Menschen – Menschen die vorwiegend aktive Ideen und Freuden hervorbringen – vor anderen auszeichne. Ich gehe davon aus, dass sich Spinozas Eingeständnis im Fünften Teil für die Frage nach einem möglichen elitären Anspruch der *Ethik* leicht außer Kraft setzen lässt, da ich dies in der spezifischen Klientel, die mit der *Ethik* angesprochen werden sollte, begründet sehe. Somit ist die Leserschaft der Schrift unvermeidlicher Weise insofern elitär, im wörtlichen Sinne von „auserlesen“, weil die *Ethik*, wie aber sämtliche philosophischen Werke überhaupt, voraussetzungsreich und anspruchsvoll verfasst ist und sich somit nicht an alle Menschen richten kann. Diese Selektion der Leserschaft bereitet weniger Probleme als die Frage nach der Funktion eines Musterbildes, das dem Anspruch einer anti-normativistischen Ethik zu widerstreiten scheint.

Es ist möglich, ein Leben lang nicht über die Erste Erkenntnisart hinauszukommen, sofern es Menschen, deren Denkvermögen adäquate Ideen bilden *könnte*, ‚misslingt‘, ihr Wesen in der Existenz dahingehend zu realisieren, dies auch zu tun. Das eigene Wesen zu realisieren, bedeutet bei Spinoza, sein Tätigkeitsvermögen zu vergrößern und im besten

⁴¹⁸ Vgl. *Ethik* IV, 73, 503.

Fall aktive Freuden hervorzubringen. Ich schreibe ‚im besten Fall‘, weil Spinoza dezidiert darauf hinweist, dass er sich des „Musterbildes der menschlichen Natur“, von dem er in der *Ethik* immer wieder spricht und zu dem ohne Frage die Möglichkeit und Wirklichkeit adäquater Erkenntnis und aktiver Freude dazugehören, nur deshalb in seinen Ausführungen bedient, weil er sich einen *ethischen* Vorteil davon verspricht, daran festzuhalten. Es geht jedoch unmissverständlich aus der *Ethik* hervor, dass Realität und Vollkommenheit miteinander gleichgesetzt sind und daher ‚vollkommen‘ und ‚unvollkommen‘ genau genommen nur inadäquate Modi des Denkens sind. Um das zu verdeutlichen zitiere ich eine längere Stelle aus dem Vorwort des Vierten Teils:

Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind also in Wahrheit nur Modi des Denkens, nämlich Begriffe, die wir aufgrund dessen zu fingieren pflegen, daß wir Individuen derselben Art oder Gattung miteinander vergleichen; und aus diesem Grund habe ich [...] gesagt, daß ich unter Realität und Vollkommenheit dasselbe verstehe. Wir sind nämlich gewohnt, alle Individuen in der Natur auf eine einzige Gattung zurückzuführen, die die allgemeinste genannt wird, nämlich auf den Begriff von Seiendem, der allen Individuen in der Natur ausnahmslos zukommt. Sofern wir also Individuen in der Natur auf diese Gattung zurückführen, sie miteinander vergleichen und dabei erfahren, daß einige mehr Sein oder Realität haben als andere, sagen wir, daß einige vollkommener sind als andere. Und sofern wir ihnen etwas zuschreiben, was Verneinung enthält, wie eine Grenze, ein Ende, Ohnmacht usw., nennen wir sie unvollkommen; wir tun dies, weil diese Dinge unseren Geist nicht in dem Maße affizieren wie diejenigen, die wir vollkommen nennen, und *nicht etwa, weil ihnen etwas fehlte, das eigentlich zu ihnen gehört* [Hervorhebung S. J.], oder weil die Natur etwas verkehrt gemacht hätte. Nichts gehört nämlich zur Natur eines Dinges als das, was aus der Notwendigkeit der Natur der bewirkenden Ursache folgt[.]⁴¹⁹

Wenn sich Spinoza also wider Erwarten dazu entschließt, an diese Modi des Denkens trotz ihrer Inadäquatheit – wenn auch nur unter Vorbehalt – nicht zu verwerfen, so ist davon auszugehen, dass er einen überzeugenden Grund dazu hat: Der angesprochene Vorteil besteht darin, dass ein Musterbild des Menschen dabei behilflich sein kann, sich selbst durch eine kontinuierliche Annäherung daran immer weiter zu verbessern, insofern es mit ihrem eigenen Wesen übereinstimmt. Ähnlich wie bei Spinozas Argumentation hinsichtlich passiver Affekte, die anderen passiven Affekten vorzuziehen seien, zeigt sich in diesem Punkt wieder, dass Spinoza pragmatischen Aspekten vor erkenntnistheoretischen eine klare Priorität einräumt, solange er sich davon einen sozial-ethischen Nutzen verspricht. Diese Haltung macht Spinoza auch für seine politischen Texte geltend. Er ist sich darüber im Klaren, dass es Menschen die Annäherung an ihr

⁴¹⁹ *Ethik* IV, Praefatio, 377 f.

eigenes Wesen und damit zugleich an eine freudvolle und tugendhafte Existenz sehr erleichtern kann, Vorbilder zu haben. Er weist jedoch unmissverständlich darauf hin, dass er unter einer solchen Verbesserung zu einer größeren Vollkommenheit keineswegs eine Veränderung der eigenen Essenz versteht: „denn ein Pferd geht gleichermaßen zugrunde, ob es sich nun in einen Menschen oder in ein Insekt verwandelt.“⁴²⁰ Es muss bei diesem Ausspruch präsent gehalten werden, dass Gattungsbegriffe wie ‚Pferd‘, ‚Mensch‘ und ‚Insekt‘ selbst noch gar nicht die Essenz eines Dinges betreffen:⁴²¹ Ein Arbeitspferd geht ebenso zugrunde, wenn es auf einmal zum Dressurreiten eingesetzt wird, wie umgekehrt ein Dressurpferd, das Äcker bestellen muss. Und auch diese Einteilungen zielen noch lange nicht auf die Essenz eines bestimmten Pferdes. Deleuze erklärt dies folgendermaßen:

es gibt zwischen einem Arbeits- oder einem Zugpferd und einem Rennpferd größere Unterschiede als zwischen einem Ochsen und einem Arbeitspferd. Und zwar, weil das Renn- und das Arbeitspferd nicht die gleichen Affekte, noch die gleiche Macht haben, affiziert zu werden; das Arbeitspferd hat viel mehr Affekte mit dem Ochsen gemeinsam.⁴²²

In erster Linie bestimmt das Affektionsvermögen eines Dinges seine Ähnlichkeiten mit anderen Dingen, keine Gattungszugehörigkeiten oder Begrifflichkeiten, sondern seine Fähigkeiten zu affizieren und affiziert zu werden.⁴²³

Bei aller Mangelhaftigkeit dieser Allgemeinbegriffe ist sich Spinoza wohlbewusst, dass sie letztendlich einer Denknotwendigkeit entspringen, nämlich jener, die überfordernde

⁴²⁰ *Ethik* IV, Praefatio, 379.

⁴²¹ Zu Entstehung und Nutzen solcher Gattungsbegriffe siehe *Ethik* II, 40, Scholium I, 177 ff.

⁴²² Vgl. dazu Deleuze: *SPP*, 161.

⁴²³ Uexküll schildert in seinen Lebenserinnerungen die folgende Anekdote: „So fragte er einmal in einer Damengesellschaft: ‚Hat eine der Damen jemals einen Hund gesehen?‘ – ‚Welch lächerliche Frage‘, wurde ihm von allen Seiten zugerufen. ‚Natürlich haben wir alle einen Hund gesehen.‘ – ‚So‘, sagte Keyserling, ‚ich habe noch niemals einen Hund gesehen.‘ ‚Wie ist das möglich?‘ riefen die Damen. – ‚Nun‘, sagte Keyserling, ‚ich kenne zum Beispiel wohl den Spitz unserer liebenswürdigen Hausfrau – ich glaube, er heißt ‚Ami‘, auch kenne ich natürlich Ihre Dogge, verehrte Baronin, die alle Leute in Schrecken versetzt [...]. Aber trotzdem habe ich noch nie einen Hund gesehen. Bedenken Sie wohl, wie er aussehen müsste, um all Ihren vierbeinigen Schützlingen zu gleichen. Er müsste zugleich so klein sein wie ein Spitz, so groß wie eine Dogge, so schwarz wie ein Pudel und so weiß wie ein Terrier. Das wäre ein unmögliches Monstrum, dem weder Sie, meine Damen, noch ich jemals begegnet sind. Nein, ein Hund ist überhaupt kein lebendes Wesen, sondern nur eine menschliche Einteilungsregel. Und sind Sie je auf Ihren Spaziergängen einer Regel oder einem Paragraphen begegnet?“ Und er fährt fort: „Ich vertrat die Ansicht, daß es nicht genüge, nur Einzelindividuen in der Welt anzuerkennen und die Arten als bloße Einteilungsregeln zu werten. Die Arten als solche seien auch Naturerzeugnisse, welche mit vertauschbaren Eigenschaften ausgestattet seien, die bald in dieser, bald in jener Gruppierung in den Einzelindividuen zum Vorschein kämen. [...] Die Art stelle den Leitplan für alle Mitglieder der Art dar. ‚Sehr wohl‘, erwiderte mit Leo Keyserling, ‚wenn Sie mir nachweisen, daß die Natur das Bedürfnis empfindet, ein allgemeines Hundedasein zu führen und nicht nur im einzelnen als Spitz oder Mops in die Erscheinung zu treten. Dann will ich Ihnen recht geben. Bis dahin aber werde ich die Art Hund als ein menschliches Einteilungsmittel ansehen.“ (Jakob von Uexküll: *Nie geschaute Welten*. München: Paul List Verlag 1957, 36).

Realität individueller Einzeldinge vor ihrer Erschließung durch die Dritte Erkenntnisart im Denken zu bewältigen. Da der menschliche Körper beschränkt ist, ist er nicht fähig,

in sich mehr als eine bestimmte Anzahl von Vorstellungsbildern deutlich auf einmal zu bilden [...]. Wird diese Anzahl überschritten, werden die Vorstellungsbilder sich zu verwirren beginnen. [...] Sobald sich nun die Vorstellungsbilder in dem Körper gänzlich verwirren, wird auch der Geist all jene Körper verworren und ohne jegliche Unterscheidung vorstellen und sie gewissermaßen unter einem einzigen Attribut zusammenfassen – und das sind dann Attribute wie ‚Seiendes‘, ‚Ding‘ usw. [...] Begriffe dieser Art geben Ideen zu erkennen, die im höchsten Maß verworren sind.⁴²⁴

Sobald die Kapazität des Vorstellens überstiegen wird, vereinfacht der Geist mit Hilfe von Begriffen, um die Menge auf ihn einströmender Information bewältigen zu können.

Ebenso wie Gattungsbegriffe nichts anderes sind als Hilfsmittel des Denkens, misst Spinoza auch den Wert eines Musterbildes der menschlichen Natur anhand seines konkreten Nutzens für Menschen, die danach streben freier und tugendhafter zu leben. Wenn ein solches Musterbild es den meisten Menschen erleichtert, zu erkennen, in welchem Verhalten oder Lebensstil ihr wirklicher Nutzen liegt, sieht Spinoza es als Gebot der Vernunft an, bestimmte, hilfreiche inadäquate Vorstellungen beizubehalten. Spinoza argumentiert im *Theologisch-Politischen Traktat* ähnlich, wenn er die Autorität der Bibel verteidigt und es für töricht erklärt, „etwas, was denen, die die Vernunft kaum gebrauchen, so großen Trost spendet, was dem Staat nicht geringen Nutzen verschafft und was wir ohne Gefahr und Schaden uneingeschränkt glauben können, allein deshalb nicht anzuerkennen, weil es sich nicht mathematisch beweisen läßt.“⁴²⁵ Analog lässt sich sagen, dass nichts allein deswegen abgelehnt werden sollte, weil es auf inadäquater Erkenntnis beruht, solange es positive Wirkungen erzeugt. Und er fasst den Wert der Theologie, deren Reich sich auf den Gehorsam beschränkt, wie er im *Traktat* ausführt, folgendermaßen zusammen: „Da ausnahmslos alle gehorchen können und nur sehr wenige (verglichen mit der ganzen Menschheit) unter Leitung der Vernunft zu einer tugendhaften Lebensführung gelangen, würden wir, hätten wir nicht das Zeugnis der Schrift, am Heil nahezu aller Menschen zweifeln.“⁴²⁶ Die Bibel dient in dieser Darstellung ebenso wie das Musterbild des Menschen in der *Ethik* als Instrumentarium einer tugendhaften Lebensführung, keineswegs als Wert an sich.

⁴²⁴ *Ethik* II, 40, Scholium 1, 177 ff.

⁴²⁵ *TPT*, Kap. 15, 7, 234 f.

⁴²⁶ *TPT*, Kap. 15, 10, 236 f.

Schrijvers bringt Spinozas Anspruch auf den Punkt:

[D]ie Anerkennung dieser Teleologie [des Musterbildes, S.J.] als praktisches Modell menschlichen Verhaltens geht [...] Hand in Hand mit der Ablehnung der Teleologie als Erklärungsmodell dieses Handelns. Teleologische Begriffe wie ‚gut‘, ‚schlecht‘, ‚Musterbild der Vollkommenheit‘, lassen sich im oben angegebenen revidierten Sinne problemlos und ohne Gefahr verwenden, solange wir uns nur bewusst sind, dass ihnen keine ‚objektiven‘ Werte, als Realitäten entsprechen, und sie lediglich heuristische Funktionen haben.

Auf ihre heuristische Funktion eingeschränkt sind diese Begriffe unbedenklich. Es geht bei diesem Musterbild jedoch nicht um ein auf alle Menschen übertragbares, sondern nur um eines, das dabei helfen kann, das individuelle Musterbild eines jeden Menschen daraus abzuleiten. Obwohl Spinoza im Vorwort des Vierten Teils zuvor auch ‚gut‘ und ‚schlecht‘ als Modi des vergleichenden und damit inadäquaten Denkens darstellt, bietet er im Zusammenhang mit dem Musterbild der menschlichen Natur eigene Definitionen der beiden Begriffe an:

Unter gut werde ich daher im folgenden das verstehen, wovon wir mit Sicherheit wissen, daß es ein Mittel ist, dem Musterbild der menschlichen Natur, das wir *uns selbst* [Hervorhebung S.J.] vor Augen halten, näher und näher zu kommen; unter schlecht dagegen das, wovon wir mit Sicherheit wissen, daß es uns im Wege steht, diesem Musterbild zu entsprechen.⁴²⁷

Dieses Hilfsmittel birgt allerdings gewisse Gefahren in sich, sobald seine interne Funktion zur Verbesserung des eigenen Selbst nicht in ihren klar umrissenen Grenzen anerkannt, sondern stattdessen extern als rigide, normative Kategorie auf alle Menschen appliziert wird. In diesem Fall kann sie den Verschiedenheiten menschlicher Essenzen niemals gerecht werden und würde sich unterdrückend auf die individuellen Bedürfnisse Einzelner auswirken. Es ist offenkundig, dass nicht alle Menschen die gleichen Fähigkeiten haben. Es gibt etwa Menschen, zu deren Essenz die Fähigkeit, adäquate Ideen zu bilden, nicht dazu gehört. Verglichen mit dem Musterbild der menschlichen Natur, zu der auch die Bildung adäquater Erkenntnis und aktiver Freude zählen, ist ein solcher Mensch sehr ‚unvollkommen‘. Es ist dennoch möglich, dass seine Lebensweise ganz genau seinem Vermögensgrad entspricht, er gemessen an seinen individuellen Möglichkeiten also vollkommen frei und tugendhaft lebt. In einem solchen Fall könnte aus einem Vergleich mit dem Musterbild eine Abwertung resultieren, die im schlimmsten Fall dazu führen würde, Menschen den Status des Menschseins abzusprechen, gar ihre Existenzberechtigung in Frage zu stellen. Ein geistig ‚behinderter‘ Mensch wäre demnach

⁴²⁷ *Ethik* IV, Praefatio, 379.

nur aus der Perspektive dieses Musterbildes ‚unvollkommen‘ und im wahrsten Sinne des Wortes überhaupt ‚behindert‘.⁴²⁸ Da bestimmte Fähigkeiten schlechterdings nicht zu seinem Vermögen gehören, ist er auch nicht daran *gehindert*, diese Fähigkeiten zu realisieren. Die Bildung adäquater Ideen gehört nicht zu seinem Wesen hinzu. Spinoza führt in diesem Zusammenhang folgendes Beispiel an, um zu illustrieren, dass die vergleichende Denkungsart nur fehl gehen kann, wenn sie über die engen Grenzen ihrer Praktikabilität hinaus auf Menschen angewandt wird:

Wir sagen z.B. ein Blinder ist des Gesichtes beraubt, weil wir ihn uns leicht als sehend vorstellen, mag nun unsre Vorstellung daher kommen, daß wir ihn mit anderen, die sehen, oder daß wir seinen gegenwärtigen Zustand mit seinem früheren, da er noch sah, vergleichen. Wenn wir diesen Mann auf diese Weise betrachten, entweder indem wir seine Natur mit der Natur der anderen, oder mit seiner eignen früheren vergleichen, dann meinen wir, daß das Gesicht zu seiner Natur gehört, und deshalb sagen wir, es sei des Gesichtes beraubt. Aber sobald wir an Gottes Beschluß und seine Natur denken, können wir geradesowenig von jenem Mann sagen, er sei des Gesichtes beraubt, als wir dies von einem Stein sagen können, weil zu dieser Zeit das Gesicht so wenig ohne Widerspruch zu diesem Manne wie zu einem Steine gehört[.]⁴²⁹

Die sozialetische Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, ist nicht wie viel unvollkommener ein solcher Mensch im Vergleich mit Menschen ist, zu deren Wesen die Fähigkeiten adäquater Erkenntnis oder – wie im oberen Beispiel – des Sehens hinzugehören, sondern welcher Lebensstil ihm angemessen ist – unter welchen Bedingungen er also das Maximum seiner Freudfähigkeit und damit zugleich seiner individuellen Vernünftigkeit entfalten kann. Michael Hardt stellt die spinozistische Hauptfrage, die Deleuze zum Vorbild seiner eigenen Philosophie macht: „Wie können wir unsere Existenzkraft stärken, oder, theologisch formuliert, wie können wir uns Gott annähern (der unendlichen Kraft zu existieren und zu handeln)?“⁴³⁰ Die Bedeutung passiver Freuden erwächst aus dieser Hauptfrage, sofern die Möglichkeit eines

⁴²⁸ Vgl. dazu aktuelle Debatten aus dem Bereich der disability culture: „es ist nicht nötig immer wieder zu fragen, wie dieser oder jener Körper funktioniert, sondern wie gut sich ein bestimmtes Beziehungsgefüge der Komplexität körperlicher Existenz öffnet. In Fall von Behinderung wird viel zu oft ein einzelner, normativer Standard aufgezwungen, der körperliche Unversehrtheit als Definition eines Körpers ansetzt und dabei die Komplexität der Evolution innerhalb aller körperlicher Existenz ignoriert.“ (Erin Manning: *Do we know what a body can do? #1 Interview*, in: Arno Böhler, Susanne Valerie, Krassimira Kruschkova (Hg.): *Wissen Wir, Was Ein Körper Vermag? : Rhizomatische Körper in Religion, Kunst, Philosophie*. Wien: transcript Verlag, 2014, 11-22, 16); dt. Übersetzung S.J. [“it is necessary to keep asking not how this or that body performs but how this particular field of relation opens itself to the complexity of bodying. In the case of disability, too often an individual normative standard is imposed that presumes abled-bodiedness as the very definition of a body, ignoring the complexity of evolution within all bodyings.”]

⁴²⁹ *Briefe*, 21 an Blydenbergh, 108.

⁴³⁰ Vgl. Hardt: *Gilles Deleuze*, 91; dt. Übersetzung S.J. [“How can we increase our power to exist, or, in theological terms, how can we approach God (the infinite power to exist and act)?”]

Zugewinns an Wirkungskraft nicht fälschlicherweise auf potenzielle Leserinnen und Leser der *Ethik* beschränkt wird. Eine solche Beschränkung findet sich bei Spinoza nicht, vielmehr sind seine Analysen der menschlichen Erkenntnis- und Affektionsfähigkeit allgemein gehalten und beanspruchen unabhängig von der spezifischen Wirkbilanz einzelner Menschen universale Gültigkeit. Das Affektionsgeschehen umfasst nicht nur mit hochentwickeltem Bewusstsein ausgestattete Körper, sondern wird von Spinoza auf allen Ebenen des Naturzusammenhangs und proportional zur jeweiligen Einfachheit beziehungsweise Komplexität von Körpern lokalisiert.⁴³¹ Deleuze bringt die anti-hierarchische Konzeption der *Ethik* auf den Punkt, wenn er schreibt: „Jeder Hierarchie, jeder Vorrang wird verneint, sofern die Substanz von allen Attributen derem Wesen gemäß auf gleiche Weise bezeichnet wird, von allen Modi gemäß ihres Grads an Fähigkeit auf gleiche Weise ausgedrückt wird.“⁴³²

Der Entzug des Anderen und die vergleichende Denkungsart

Spinozas Gleichsetzung von Realität und Vollkommenheit ist zentral, um seine Theorie einer Vernunft der Freude verstehen zu können. Spinoza wendet sich eindeutig gegen Versuche einer Hierarchisierung der Natur oder der Menschen, denn solche Versuche sind in letzter Konsequenz vernunftwidrig, da sie ein friedliches Zusammenleben unterschiedlich veranlagter Menschen erschweren, dessen Realisierung aber im Zentrum der Sozialethik Spinozas steht. Es ist bereits im zweiten Teil dieser Arbeit auf die unterschiedlichen Formen von Rationalität hingewiesen worden. Die Freudfähigkeit eines jeden Dinges korreliert seiner individuellen Rationalität, die sich aus den internen Gesetzmäßigkeiten des eigenen Wesens herleitet.

Die größte Problematik in Bezug auf die oft gravierenden graduellen Unterschiede zwischen der affektiven und rationalen Vernünftigkeit Einzelner ergibt sich in Fällen, in denen eine so hohe Abhängigkeit von anderen Menschen besteht, dass die Bedingungen, unter denen freudvoll und ‚vernünftig‘ gelebt werden kann, vollständig oder überwiegend von anderen Menschen realisiert werden müssen. Dies nämlich setzt voraus, dass bestimmte Menschen entscheiden können müssen, was gut für andere ist. Um eine solche Entscheidung angemessen treffen zu können, müsste es – Spinozas Überlegungen zu ‚gut‘

⁴³¹ Vgl. Andermann: *Substanz, Körper und Affekte*, 31.

⁴³² Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung* (1968), übers. v. Joseph Vogl. München: Wilhelm Fink 2007, 64.

und ‚schlecht‘ gemäß – möglich sein, das je individuelle Musterbild unterschiedlicher Menschen von ‚außen‘ rekonstruieren zu können. Spinoza, der sich selbst mit dem Phänomen der Alterität nicht explizit auseinandergesetzt hat, insinuiert in seiner Erkenntnistheorie eine schlechthinnige Unverfügbarkeit der Essenzen von Einzeldingen. Erst in der Dritten Erkenntnisart, deren Genese und Funktion in der *Ethik* alles andere als klar und eindeutig dargestellt werden, wird eine Einsicht in das Wesen von Einzeldingen in Aussicht gestellt. Diese Einsicht muss jedoch von jedem Menschen eigenständig geleistet werden und kann nicht für andere mitvollzogen werden. Letztlich bleibt überhaupt fraglich, ob diese Erkenntnisart tatsächlich realisiert werden kann, und was genau darunter zu verstehen wäre.⁴³³ Klar zum Ausdruck kommt jedoch, dass jede Annäherung an ein Verständnis des Anderen auf der diskursiven Ebene der Zweiten Erkenntnisart unzureichend und behelfsmäßig bleiben muss. Die Frage, wie für das Wohl Anderer gesorgt werden kann, gestaltet sich daher auf der Ebene der Diskursivität als schlechthin unbeantwortbar. Man ist dazu gezwungen, von den realen Bedürfnissen abhängiger Einzelwesen zu abstrahieren, um sich auf dem Weg der Bildung von Gemeinbegriffen ein Bild davon zu machen. Diese Methode muss unzureichend bleiben, wenn nicht mitbedacht wird, was Spinoza meint, wenn er davon spricht, dass jede Erkenntnis eine Veränderung des eigenen Zustandes bewirkt und derjenige am meisten zu denken und damit auch zu verstehen vermag, der am vielfältigsten affizierbar geworden ist. Auch Gemeinbegriffe können für Spinoza nur dadurch gebildet werden, dass eine Begegnung mit konkreten Einzeldingen stattfindet. Dazu Dittrich:

Ein Gemeinbegriff kann nicht von Adam aus sich selbst heraus gebildet werden, noch kann er selbst unbeteiligtes Zuschauersubjekt bleiben. Vielmehr muss er sich mit etwas anderem zusammenfügen, und von der entsprechenden Komposition so verändert werden, dass sein Tätigkeits- und Denkvermögen steigt, und er Freude empfindet.⁴³⁴

Je feinfühligster und aufnahmefähiger, je durchlässiger und *berührbarer* ein Mensch wird, desto fähiger wird er auch, die Natur anderer zu erkennen und sich ihnen gegenüber angemessen zu verhalten. Am Grad der Affizierbarkeit eines Körpers lässt sich der Grad seiner Vernünftigkeit ablesen. Denken kann für Spinoza nicht in einem abstrakten Raum stattfinden, sondern entspringt Situationen, Milieus und Begegnungen, die ganz konkret in Berührung treten mit dem Objekt der Idee des Geistes: dem Körper. Auf der einen Seite

⁴³³ Deleuze äußert in einer seiner Spinoza-Vorlesungen: „In die dritte Gattung ist nur Spinoza eingetreten.“ (Vorlesung 24/01/1978, 16).

⁴³⁴ Dittrich: *Weder Herr noch Knecht*, 171.

entzieht sich der Andere in seiner Singularität jedem abschließenden Erkennen. Mehr als eine Annäherung, die prinzipiell zu kurz greifen muss, kann nicht erreicht werden, wenn aber dies – die schlechthinnige Entzogenheit des Anderen – erkannt und ernst genommen wird, folgt daraus eine Einsicht in die Singularität jedes einzelnen, die sich einer Entbergung widersetzt.⁴³⁵ Auf die Frage, welche ethischen Konsequenzen sich aus dieser Einsicht ergeben können, scheint mir ein von Spinoza im Dritten Teil explizierter Affekt Antwort geben zu können, der Potenzial für eine weiterführende Analyse der in Spinozas Denken immanent zum Ausdruck kommenden Alterität bereithält. In seiner Erläuterung der Affekte führt Spinoza *humanitas*, die er auch *modestia* nennt, als eine Begierde an, die darin besteht, „zu tun, was Menschen gefällt, und zu unterlassen, was ihnen mißfällt.“⁴³⁶ Bartuschat wählt hier eine Übersetzung an, die einige Aspekte der in dieser Begierde mitschwingenden Bedeutung unberücksichtigt lässt. Wenn er *modestia* mit „Gefälligkeit“ übersetzt, rückt er diesen Affekt in die Nähe des konventionell Gesellschaftlichen, im Sinne von „was gehört sich und was gehört sich nicht“. Dadurch kommen weder der meiner Meinung nach unübersehbare Verweis auf die erkenntnistheoretische Genese dieser zentralen Begierde noch ihre weitreichenden Folgen für das menschliche Zusammenleben in den Blick. Die Grundbedeutung von *modestia* ist Bescheidenheit. Im Anschluss an meine Überlegungen zu einer Entzogenheit des anderen lässt sich in Übereinstimmung mit der spinozanischen Erkenntnislehre eine in dieser Begierde zum Ausdruck kommende ethische *Haltung* aufzeigen, die der Bescheidung eigener Erkenntnis- und Handlungsansprüche anderen gegenüber entspringt. Von der Begierde der *modestia* aus ließen sich vielversprechende Überlegungen zu Spinozas sozialem Impetus anstellen, den er seiner Gesellschaftstheorie und politischen Philosophie zugrunde legt.

Mit diesen Überlegungen zur Entzogenheit des anderen lässt sich noch einmal zur Frage nach einem möglichen Misslingen der Existenz zurückkehren. Nur wenn zum Wesen eines bestimmten Menschen die Bildung adäquater Ideen dazugehört, lässt sich unter

⁴³⁵ Levinas, bekannt als Denker der Alterität, kritisiert in der Philosophie die Tendenz, das Problem der Differenz mit der „Integration von jedem ‚Anderen‘ in das ‚Selbe‘ oder mit der Deduktion alles ‚Anderen‘ aus dem ‚Selben‘“ zu beantworten und es dadurch mit Hilfe dieser Scheinlösung zu verdrängen (Emmanuel Levinas: *Der Untergang der Vorstellung*, in: ders.: *Die Spur des Anderen*, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg/München: Karl Alber 2012, 120–139, 125). „Die abendländische Philosophie fällt mit der Enthüllung des Anderen zusammen“, schreibt er in *Die Spur des Anderen* (Levinas: *Die Spur des Anderen*, 209–235, 211). Levinas zählt auch Spinoza zu dieser Tradition, in der der Andere eingeordnet und seiner Alterität beraubt wird. Ich bin mir nicht sicher, ob die in Spinozas System angelegte Entzogenheit der Essenzen von Einzeldingen, dieser Kritik nicht zuwider läuft.

⁴³⁶ *Ethik* III, Definitionen der Affekte, 43, 365.

Vorbehalt von einem ‚Misslingen‘ sprechen, wenn er sie nicht auch tatsächlich bildet. Existiert sein Wesen nur passiv erleidend, bleibt es in einem uneigentlichen Zustand befangen, denn er reißt das Maximum seines Vermögens nichts aus. Er ist unfähig, sich auszudrücken und seiner Natur gemäß zu leben, d.h. das eigene Vermögen zu existieren und tätig zu sein, so auszudrücken, wie es in Gott ewig und notwendig existiert. In diesem Fall bleibt er hochgradig abhängig von äußeren Affektionen und wenn er stirbt, verliert er all seine extensiven Teile und mit ihnen die nur innerhalb dieser extensiven Teile möglichen Affektionen und Fähigkeiten.⁴³⁷ Trotz seiner hochgradigen Abhängigkeit von äußeren Einflüssen, verfügt ein Mensch, dem eine Verbesserung seiner Erkenntnisfähigkeit in die Zweite oder gar Dritte Erkenntnisart verwehrt bleibt, jedoch über die der Ersten Erkenntnisart innerwohnende haptische Vernunft, die adäquate Empfindungen und damit das Erleben passiver Freuden ermöglicht. Eine solche Existenz darf folglich nicht als eine ‚misslungene‘ missinterpretiert werden. Es gibt für Spinoza keine ‚misslungenen‘ Existenzen, sondern allenfalls mehr oder weniger freudvolle Existenzen.

Der Begriff des Mangels widerstreitet der Ontologie Spinozas: anders als Descartes, der den Menschen als unvollkommenes Wesen ansehen konnte, das seine Existenzberechtigung nur aus der Rechtfertigung eines vollkommenen Wesens ableiten kann,⁴³⁸ bestreitet Spinoza die bloße Möglichkeit einer realen Mangelhaftigkeit der Modi. Bei ihm muss unterschieden werden zwischen der inadäquaten menschlichen Erkenntnis einer mangelhaften Existenz, die auf Fehlschlüssen basiert und durch adäquate Erkenntnisse revidiert werden kann, und der realen Unmöglichkeit von Mängeln in der Natur, die ob ihrer Realität immer schon mit Vollkommenheit zusammenfällt und daher jede Art von Mangel ausschließt. Mangelhaftigkeit ist folglich für Spinoza ein reines Erkenntnisproblem. Schrijvers schreibt, dass Spinoza eine „tiefe Abneigung gegen all jene Doktrinen [hegt], die die menschliche Natur als Konzentrat von Lücken und Fehlern bemängelt haben“.⁴³⁹ Diese Abneigung steht dem menschlichen Erleben von Mangelhaftigkeit des eigenen Wesens gegenüber. Menschen nehmen sich häufig als

⁴³⁷ Es fragt sich, ob es laut Spinoza auch für jeden Modus möglich ist, diese Entwicklung unter entsprechend günstigen Bedingungen zu durchlaufen. Dies müsste sich prinzipiell bejahen lassen, da jedes Wesen ein ihm eigenes vollkommenes Vermögen hat, das unabänderlich und ewig besteht, unabhängig davon, wie gravierend die graduellen Unterschiede der Vermögensgrade anderer Wesen sein mögen.

⁴³⁸ Vgl. René Descartes: *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*, in: ders.: *Philosophische Schriften in einem Band, mit einer Einführung von Rainer Sprecht*. Hamburg: Meiner 1996, IV, 55 f.

⁴³⁹ Schrijvers: *Spinozas Affektenlehre*, 137.

mangelhaft wahr. Um diese Diskrepanz zwischen Theorie und subjektiver Wahrnehmung zu verstehen, muss der Unterschied zwischen *gelebten* Übergängen, die eine Wandlung des eigenen Vermögens zwischen einem Maximum und einem Minimum sind, und einem geistigen Vergleich zwischen zwei Zuständen konsequent gezogen werden. Deleuze weist in aller Schärfe auf diesen Unterschied hin, wenn er in einer Vorlesung sagt:

man kann nichts von der *Ethik* verstehen, d.h. von der Theorie der Affekte, wenn man die Opposition im Geist nicht gegenwärtig hat, die Spinoza zwischen den geistigen Vergleichen zwischen zwei Zuständen und den gelebten Übergängen von einem Zustand zum anderen etabliert, den gelebten Übergängen, die nur in den Affekten erlebt werden können.⁴⁴⁰

Deleuze stützt sich hier auf den von Spinoza in der *Ethik* entwickelten Begriff der Dauer, der als Ermöglichungsbedingung für jene wichtige Unterscheidung zwischen einzelnen Zuständen und gelebten Übergängen fungiert, durch die allein das Erfassen eines Werdens stattfinden kann, denn, wie Dittrich schreibt, entwischt das Werden, „[s]obald eine Dauer in eine Aufeinanderfolge von Zuständen geteilt wird, sobald Standbilder aneinandergereiht werden“.⁴⁴¹ Spinoza definiert Dauer als „eine unbestimmte Fortsetzung des Existierens.“⁴⁴² Ein Wandel des eigenen Vermögensgrades in der Dauer wird als Schwächung oder Stärkung des eigenen Vermögensgrades erlebt. In Bezug auf diese Schwankungen in der Dauer ist es plausibel, wenn etwa ein erblindender Mensch seinen Vermögensgrad im Vergleich zum sehenden Zustand als geschwächt erlebt, damit ist jedoch keine Aussage darüber getroffen wieviel mehr oder weniger vollkommen er durch die Abnahme seiner Sehkraft geworden ist, da seine Vollkommenheit unveränderlich ist. Sobald die Sehkraft zu seiner Natur nicht mehr dazu gehört, ist der Vergleich mit dem in der Vergangenheit liegenden Zustand irrelevant geworden und es wird erforderlich zu fragen, wie er in der Dauer seinen Vermögensgrad wieder erhöhen kann.

Wie verträgt sich also das Bewusstsein der eigenen Mangelhaftigkeit mit Spinozas Auffassung davon? Spinoza unterscheidet den *conatus* von einem bewusst erlebten Mangel. Der *conatus* ist kein Streben nach der Behebung von Mängeln und ebenso wenig ist er auf eine begrenzte Existenz bezogen. Das Streben des *conatus* findet in der Dauer statt und ist rein positiv, d.h. es ist nicht darauf ausgerichtet, Mängel zu beseitigen, sondern Vermögen auszudrücken. Der *conatus* lässt ein jedes Wesen in beständiger

⁴⁴⁰ Deleuze: *Vorlesung* 20/01/1981, 4.

⁴⁴¹ Dittrich: *Weder Herr noch Knecht*, 113.

⁴⁴² *Ethik* II, Definition 5, 101.

Expansion begriffen sein. Er richtet sich nicht rückwärtsgewandt im Vergleich mit vergangenen Zuständen aus, sondern orientiert sich an den Möglichkeiten und Realitäten jedes Augenblicks. Insofern er vollkommen offen für das Hier und Jetzt ist, lässt er sich nicht von Ballast aus der Vergangenheit blockieren. Wenn im menschlichen Bewusstsein ein aktueller Zustand mit einem früheren verglichen und als schlechter bewertet wird, woraufhin Trauer ausgelöst wird, entspringt diese vergleichende Denkungsart nicht dem *conatus*, sondern der *Imaginatio*. Ein bewusst erlebter Mangel beruht auf inadäquater Erkenntnis, der *conatus* hingegen ist die natürliche, unbeirrbar Grundausrichtung jedes Modus, der sich auch durch ein gesteigertes Bewusstsein von ihm selbst nicht verändert: „Denn“, schreibt Spinoza „mag ein Mensch sich seines Triebes bewußt sein oder nicht, der Trieb bleibt doch ein und derselbe.“⁴⁴³ Ein Mangel ist etwas Inexistentes, daher spricht ihm Spinoza ebenso wenig wie dem Falschen etwas Positives an sich zu. Offenbar können sich Menschen dieser vergleichenden Denkungsart nicht ohne weiteres entziehen. Sie stellt vielmehr ihre primäre Auffassungsart dar, denn erst im Vergleich mit anderen Modi und den eigenen Zuständen des Selbst konstituiert sich eine Identität. Diese Identität steht aber im Gegensatz zu dem, was Deleuze als Singularität bezeichnet. Unter anderem aufgrund der Hartnäckigkeit dieser primären Auffassungsart kann Spinoza auch das Musterbild der menschlichen Natur rechtfertigen. Er geht aber davon aus, dass jeder Vergleich mit anderen Zuständen und Modi unzureichend bleiben muss, wenn dieser nicht stets um die Erkenntnis der eigenen Singularität ergänzt gedacht wird. Einen Erkenntnisgewinn, der Freude hervorbringt, kann die vergleichende Denkungsart daher nur dann erzielen, wenn ihr die Erkenntnis der eigenen Vollkommenheit und Einzigartigkeit zugrunde liegt, also nur aus der Perspektive der Dritten Erkenntnisart, die als einzige das vergleichende Denken außer Kraft zu setzen vermag. Diese Vollkommenheit wird auch von der Endlichkeit der eigenen Existenz nicht getrübt, gerade in dieser kompromisslosen Hinwendung zu einer in der Zeit fragilen, verletzlichen und zerstörbaren Existenz besteht Spinozas Kühnheit und die Radikalität seiner Konzeption von einer sich dieser Endlichkeit widersetzen Freude, die ihre Endlichkeit nicht zu überwinden oder zu verleugnen braucht, sondern sie als Notwendigkeit bejaht. Dittrich fasst diese spinozanische Haltung wie ich meine sehr treffend, wenn er schreibt:

Die Affirmation bezeichnet [...] keine Akzeptanz all dessen, was ist und wie es ist, noch eine Bekräftigung, dass es so bleiben müsse, oder dass das, was ist, über eine bestimmte

⁴⁴³ *Ethik* III, Definitionen der Affekte, 1, 337.

Finalität verfüge, sondern vielmehr eine Bejahung des offenen Horizontes des Seins, eine Affirmation des Lebens.⁴⁴⁴

Erst durch intuitive Erkenntnis kann die vergleichende Betrachtungsweise der ersten und die diskursiv-abstrahierende der Zweiten Art überwunden werden, die beide auf eine quantitative Art der Freude beschränkt bleiben. In dieser Erkenntnisart wird ein unmittelbarer Zugang zum eigenen Dasein möglich, durch den die eigene Vollkommenheit erkannt und jenes hindernde Bewusstsein einer potenziellen Mangelhaftigkeit überwunden wird. Aus der Dritten Erkenntnisart entspringt, die uneingeschränkte „Erlaubnis“ sich dem Leben mit all seinen Fähigkeiten und Vermögen zuzuwenden, seine Existenz zu bejahen und Lebensmöglichkeiten zu suchen, die dem eigenen Wesen entsprechen.

Zum Vernunftpotenzial passiver Freuden

Es steht außer Frage, dass aktive Freuden für Spinoza die höchsten Freuden sind. Glücklicherweise stehen für den Menschen aber nicht nur aktive Freuden in Aussicht – was darauf hinauslaufen würde, dass die Freude des Menschen in der Tat ausschließlich an seine Erkenntnisfähigkeit und damit an seine kognitiven Fähigkeiten geknüpft wäre. Der Vorwurf gegen Spinoza, seine *Ethik* erhebe elitäre Ansprüche, denen die Mehrheit der Menschen nicht gerecht werden könne, wäre dann durchaus gerechtfertigt, würden doch Freude und tugendhaftes Verhalten letztendlich ausschließlich jenen Menschen vorbehalten bleiben, denen es gelingt, in die Zweite und Dritte Erkenntnisart vorzudringen. Da Spinoza vielfach tatsächlich in diese Richtung interpretiert wird, möchte ich in diesem Kapitel eine relativierende Lesart anbieten.

Auch passive Freuden der Ersten Erkenntnisart gehören zum Affektionsspektrum des Menschen und bilden – wie im Vorigen gezeigt worden ist – die Grundvoraussetzung für den Übergang zu aktiven Freuden. Es können folglich aktive Freuden von passiven nie getrennt werden. Eine Abwägung zwischen beiden ist daher wenig zielführend. Spinoza schreibt:

Weil also jene Dinge gut sind, die die Teile des Körpers in der Verrichtung ihrer Funktionen befördern, und Freude darin besteht, daß die Macht des Menschen, insofern

⁴⁴⁴ Dittrich: *Weder Herr noch Knecht*, 9.

er aus Geist und Körper besteht, gefördert oder vermehrt wird, ist alles, was Freude bringt, gut.⁴⁴⁵

Deleuze fasst das Zustandekommen passiver Freuden so zusammen:

Wenn wir [...] einem Körper begegnen, der mit unserer Natur übereinstimmt, und dessen Verhältnis sich mit unserem zusammensetzt, heißt es, daß sein Vermögen sich dem unseren hinzufügt: die Leidenschaften, die uns affizieren, sind lustvoll, unser Tätigkeitsvermögen wird vermehrt oder verstärkt. Diese Lust ist immer noch eine Leidenschaft, da sie eine äußere Ursache hat; wir bleiben immer noch getrennt von unserem Tätigkeitsvermögen, formal besitzen wir es nicht. Proportional wird dieses Tätigkeitsvermögen dadurch allerdings vermehrt.⁴⁴⁶

Bereits die proportionale Vermehrung des Tätigkeitsvermögens ermöglicht es, ein freudvolles Dasein zu führen. Insofern sind passive Freuden ebenso ‚gut‘ wie aktive Freuden, denn gut ist etwas allein dadurch, dass es mit der Natur eines Dinges übereinstimmt. Hier ist noch nicht die Rede davon, dass etwas adäquat erkannt werden müsste, um mit der Natur eines Dinges übereinzustimmen.

Der Unterschied zwischen beiden besteht darin, dass passive Freuden weniger dauerhaft und verlässlich sind als aktive Freuden und zudem ein Übermaß haben können. So wertet Spinoza aktive Freuden gegenüber passiven deutlich auf, es finden sich aber keine Stellen in der *Ethik*, an denen passive Freuden abgewertet würden. Aktive Freuden sind Tätigkeiten, während passive Freuden Leidenschaften bleiben. Insofern besteht ein gewichtiger qualitativer Unterschied zwischen beiden, denn eine Addition freudiger Leidenschaften ergibt noch keine Tätigkeit, wie Deleuze hervorhebt.⁴⁴⁷ Dennoch ist Freude – noch unabhängig davon, ob sie aktiv oder passiv ist – nach Lehrsatz 41 des Vierten Teils unmittelbar gut, denn sie ist in jedem Fall „ein Affekt, von dem die Wirkungsmacht des Körpers vermehrt oder gefördert wird“.⁴⁴⁸ Freude kann nur insofern schlecht genannt werden „als sie die Fähigkeit des Menschen, überhaupt zu handeln, behindert“.⁴⁴⁹ Das ist laut Lehrsatz 43 des Vierten Teils möglich, weil Lust eine Freude ist, die ein Übermaß haben kann, das sich darin äußert, dass die Affizierbarkeit des Körpers durch sie gehemmt wird.⁴⁵⁰ Langfristig betrachtet kann Freude die Fähigkeit des

⁴⁴⁵ *Ethik* IV, Caput 30, 523.

⁴⁴⁶ Deleuze: *SPP*, 40.

⁴⁴⁷ Vgl. Deleuze: *SPA*, 244.

⁴⁴⁸ *Ethik* IV, 41, Demonstratio, 453.

⁴⁴⁹ *Ethik* IV, 59, Demonstratio, 481.

⁴⁵⁰ *Ethik* IV, 43, 453 ff.: „Lust kann ein Übermaß haben und schlecht sein, während Schmerz insofern gut sein kann, als die Lust oder Freude schlecht ist. Beweis: Lust ist eine Freude, die, insofern sie sich auf den Körper bezieht, darin besteht, daß einer oder mehrere seiner Teile mehr als die anderen affiziert werden

Menschen behindern, wenn es sich bei ihr um jene ‚unvernünftige‘ Freude handelt, auf die bereits eingegangen worden ist. Im Beweis zu Lehrsatz 59 heißt es: „[I]nsofern Freude gut ist, stimmt sie mit der Vernunft überein (besteht sie doch darin, daß eines Menschen Wirkungskraft vermehrt oder gefördert wird)“.⁴⁵¹ Auch passive Freuden stimmen also mit der Vernunft überein, sofern sie die Wirkungskraft des Körpers fördern. Das ist ein ganz wesentlicher Punkt in der *Ethik*: es gibt ein vernünftiges Erleiden. Die Vernunft ist bei Spinoza eindeutig nicht auf die Aktivitäten des Körpers eingeschränkt. Sofern ein Erleiden die Aktivität des Körpers befördert, stimmt es bereits mit der Vernunft überein. Bereits vor der bewussten Durchdringung und Ermächtigung durch die *Ratio* manifestiert sich die Vernunft über passive Freuden auf der Ebene des Körpers. Spinozas beurteilt Affekte über ihre Nützlichkeit hinsichtlich ihres Aktivierungspotenzials:

Was den menschlichen Körper so disponiert, daß er auch vielfache Weise affiziert werden kann, oder was ihn fähig macht, äußere Körper auf vielfache Weise zu affizieren, ist dem Menschen nützlich und umso nützlicher, je fähiger es den Körper macht, auf vielfache Weise affiziert zu werden und andere Körper zu affizieren, während andererseits schädlich ist, was den Körper dazu weniger fähig macht.⁴⁵²

Aus dieser simplen Festlegung ergibt sich, dass auch ein vollständig von seinen Leidenschaften bestimmter Mensch, unter günstigen Umständen ein freudiges Leben führen kann, sofern sein Affektionsspektrum vorwiegend von passiven Freuden erfüllt ist. Zwar bleibt er von seinem aktiven Tätigkeitsvermögen getrennt und kann daher keinen Einfluss über die ihn bestimmenden Leidenschaften gewinnen, so dass seine Freude zur Gänze von äußeren Umständen abhängt und er beständig darauf angewiesen ist, dass der Zufall beziehungsweise die ihn umgebenden Menschen ihm gewogen bleiben. Dieser freudige Zustand ist jederzeit gefährdet, durch wechselnde Lebensbedingungen in Trauer umgewandelt zu werden. Spinozas Ziel ist es nun gerade, den Menschen die Möglichkeit ihrer Selbstermächtigung nahezubringen, durch die es gelingt, das eigene Glück so weit als möglich vom eigenen Selbst anhängig zu machen. Je mehr der Mensch aus sich selbst hervorbringt, desto weniger ist er seinen äußeren Lebensumständen ausgeliefert. Passive Freude ist nur Leidenschaft, „insofern eines Menschen Wirkungskraft nicht bis zu dem Punkt gesteigert wird, in dem er sich und seine Handlungen adäquat begreift.“⁴⁵³ Ein

[...]. Die Macht [...] dieses Affekts kann so groß sein, daß er die übrigen Tätigkeiten des Körpers übertrifft [...] und an ihm hartnäckig haftet und mithin die Fähigkeit, auf sehr viele andere Weisen affiziert zu werden, beeinträchtigt; mithin kann sie [...] schlecht sein.“

⁴⁵¹ *Ethik* IV, 59, Demonstratio, 481.

⁴⁵² *Ethik* IV, 38, 447.

⁴⁵³ *Ethik* IV, 59, Demonstratio, 481.

Mensch, der ausschließlich passive Freuden erlebt, durchschaut die Ursachen dieser Freuden nicht und kann sie daher nicht in aktive (auf adäquater Erkenntnis beruhende) Freuden umwandeln. Könnte er dies, gelänge es ihm, diese Freuden gezielt zu verfolgen und ihr Zustandekommen nicht dem bloßen Zufall oder der Vorsehung anderer zu überlassen.

Aktive und passive Affekte unterscheiden sich analog zu adäquaten und inadäquaten Ideen. Nun stellt sich die Frage, ob passive Affekte ‚adäquat‘ sein können und was das für eine Begriffsbestimmung von ‚adäquat‘ voraussetzen würde. Die Empfindung passiver Freude ist nach meinem Verständnis insofern adäquat als sie eine Übereinstimmung des Freude auslösenden Dinges mit dem eigenen Körper ausdrückt. Worin diese Übereinstimmung besteht kann noch nicht klar und deutlich erkannt werden; die durch eine passive Affektion ausgelöste Empfindung ist an sich aber adäquat. Ernst Bloch schreibt in seiner Spinoza-Vorlesung: „Freudigkeit ist das Zeichen eines adäquaten Affekts und bedeutet Lebenssteigerung, Lebensstärkung.“⁴⁵⁴ Aurelia Armstrong fasst die Konsequenz eines solchen Affekt-Verständnisses folgendermaßen zusammen:

Wenn der Weg zur ethischen Perfektion verstanden wird als ein Übergang von relativer Passivität zu gesteigerter Aktivität, dann sagen wir damit, dass alles, was unsere Freude verlässlich fördert und uns vor Trauer schützt, von Spinoza als ein Beitrag zu jeder Aktivität, Perfektion oder Tugend (dies sind Synonyme für Spinoza) angesehen wird, die wir erreichen können.⁴⁵⁵

Oder in den Worten von Ursula Goldenbaum:

Die Perfektion des Körpers drückt sich in Affekten von Freude und Begierde aus. Der Weg zu Freiheit und Tugend kann nicht im Verzicht durch eine Reduzierung sinnlicher Freuden und Freude im Allgemeinen gefunden werden, sondern allein durch eine Optimierung der Freude. Eine konstante Steigerung von Wohlbefinden und Freude ist die wahre Bedeutung der Erzielung von Freiheit, Tugend und Glück.⁴⁵⁶

⁴⁵⁴ Bloch: *Leipziger Vorlesungen*, 94.

⁴⁵⁵ Aurelia Armstrong: *The Passions, Power, and Practical Philosophy: Spinoza and Nietzsche Contra the Stoics*, in: *The Journal of Nietzsche Studies* (2013/44/1), 6–24, 16; dt. Übersetzung S.J. [“If the path of ethical perfection is understood in terms of the transition from relative passivity to increased activity, then we say that anything that reliably promotes our joy and protects us from sadness would be regarded by Spinoza as contributing to whatever activity, perfection, or virtue (these are synonyms for Spinoza) we are capable of achieving.”]

⁴⁵⁶ Ursula Goldenbaum: *The Affects as a Condition of Human Freedom in Spinoza's Ethics*, 155; dt. Übersetzung S.J. [“The perfection of the body expresses itself in the affects of joy and desire. The path to freedom and virtue cannot be found through renunciation via the diminution of sensual joy and joy in general, but only through the optimization of joy. The constant increase of pleasure and joy is the means to achieve freedom, virtue, and happiness.”]

Wenn ein Mensch unfähig dazu ist, adäquate Ideen hervorzubringen, bleibt er darauf beschränkt, passive Freuden zu akkumulieren, um ein Maximum an freudigen Leidenschaften zu erleben. Für Menschen, die adäquate Ideen hervorbringen können, geht es darüber hinaus immer auch darum, das eigene Tätigkeitsvermögen zu vergrößern, d.h. aktive Freuden hervorzubringen. Der Vermögensgrad dieser beiden Gruppen von Menschen ist so verschieden, dass zwischen ihnen nur schwer ein Vergleich gezogen werden kann. Die große Gemeinsamkeit zwischen beiden besteht aber darin, dass sie ihrem spezifischen Vermögensgrad entsprechend danach streben, dass es ihnen – plakativ ausgedrückt – ‚gut geht‘. Worin das erreichbare Maximum des Wohlseins für jeden einzelnen besteht, ist dabei höchst individuell.

Passive Freuden versprechen anders als aktive Freuden offenbar keine grundlegende Umwendung der Denkungsart hin zu dem, was Spinoza unter *scientia intuitiva* versteht, und können daher nicht dazu beizutragen, das ewige Wesen der Dinge zu erkennen. Spinoza macht selbst durchaus klar, dass die *scientia intuitiva* nur für die aller wenigsten Menschen zu erreichen ist, ohne aber das Leben all jener, die für sich diese Art der Erkenntnis nicht realisieren können, abzuwerten. Diese Art normativer Kategorisierung liegt dem Denken Spinozas fern. Die Verbesserung der Selbsterkenntnis gewinnt ihre Bedeutung ausschließlich in ihrem Nutzen für die je individuell gelebte Existenz. Wenn passive Freuden als Ausdrücke der affektiven Vernunft angesehen werden können, ermöglicht dies eine Anerkennung jeglicher freudfähiger Lebewesen als vernünftig.

„Denn Lachen, wie auch Scherzen, ist reine Freude.“⁴⁵⁷

„Gut ist es, an andern sich
Zu halten, denn keiner trägt das Leben allein.“⁴⁵⁸
(Hölderlin)

Wohlbefinden oder Glücksfähigkeit als metaphysische Schranke der Freiheit

Der kleinste gemeinsame Nenner aller Dinge besteht also darin, dass sie durch ihren *conatus* bestimmt danach streben, ihre Natur auszudrücken und ihre spezifische Wirkmächtigkeit beständig auszuweiten. Je mehr dies gelingt, desto freudvoller wird der Gesamtzustand eines Dinges. Freude ist die Konstante, die jede Form der Bejahung des eigenen Wesens begleitet. Daher schreibt Spinoza, kann eine Freude, „die von dem wahren Prinzip unseres Vorteils gesteuert wird“⁴⁵⁹ niemals schlecht sein, denn „[u]nsere Aktivitäten, d.h. jene Begierden, die von des Menschen Macht oder Vernunft her definiert werden, sind immer gut“.⁴⁶⁰ Dies gilt unabhängig davon, ob Menschen auf reine Körperaktivitäten beschränkt bleiben, d.h. auf die Dimension ihrer haptischen Vernunft, oder die äußerste Möglichkeit ihrer Aktivität im Hervorbringen aktiver Freuden und Ideen der Dritten Art besteht. Jeder Mensch strebt danach, den Bedürfnissen seiner Natur angemessen zu leben und seine Fähigkeiten zu kultivieren, und er tut dies nicht um eines inneren *telos* willen, sondern weil er als Ausdruck Gottes seine eigene Existenz bejahen muss. Sofern das erreichbare metaphysische Maximum der Wirkmächtigkeit eines Menschen in der in Abhängigkeit von anderen Menschen hervorgebrachten passiven Freuden besteht, fallen diese mit dem höchsten Grad an Freiheit und Tugendhaftigkeit zusammen, die er realisieren kann.

Was ein Körper vermag, wissen wir nicht, so Spinoza. Zwar wissen wir, dass jedem endlichen Modus zwei bestimmte Quantitäten zukommen, die intensive und die extensive, die seinen Vermögensgrad bestimmen, dieses Wissen bleibt aber vollkommen aussagelos, solange nicht in der Existenz erprobt wird, was es bedeutet. Das eigene

⁴⁵⁷ *Ethik* IV, 45, Scholium, 459.

⁴⁵⁸ Friedrich Hölderlin: *Die Titanen*, in: ders.: *Sämtliche Werke und Briefe*, hg. v. Michael Knaupp. München: Carl Hanser 1992, Bd. 1, 391.

⁴⁵⁹ *Ethik* IV, Caput 31, 523.

⁴⁶⁰ *Ethik* IV, Caput 3, 507.

Vermögen muss in der Existenz erfahren werden, indem es im Lebensvollzug erschlossen wird. Da ein Mensch seinen eigenen Vermögensgrad nicht erkennen kann, sondern stets nur über die Affektionen seines Körpers Neues über sich dazulernt, und somit nahezu vollständig davon abhängig ist, in der Welt Erfahrungswissen zu sammeln, ist die primäre Ressource zur Selbsterkenntnis das relationale Beziehungsgefüge, in dem er sein Leben verbringt.⁴⁶¹ Der größte Nutzen aller Menschen liegt folglich darin, die eigenen Zusammentreffen mit anderen so positiv und freudvoll wie möglich zu gestalten, Konflikten vorzubeugen und bereits bestehende auszuräumen, sofern es in ihrer Macht steht, oder ihnen zu entfliehen. Je mehr ein Mensch nach „Leitung der Vernunft“ lebt, desto eher gelingt es ihm, seinen persönlichen Interessensbereich auf immer mehr Menschen auszuweiten, sich das Wohl immer mehr Menschen zum natürlichen Anliegen zu machen. Nicht weil es ein Gebot ist, sondern weil es vernünftig und tugendhaft zugleich ist und letztendlich dazu beiträgt das Zusammenleben aller Menschen zu verbessern. Die spezifische Glücksfähigkeit jedes Menschen hängt in ihrer Entfaltbarkeit von den Berührungsqualitäten seines Beziehungsgefüges ab. Je nachdem wie zuträglich oder hinderlich das Umfeld eines Menschen seiner Wirkmächtigkeit ist, entscheidet sich, ob er vorwiegend von freudigen oder trauervollen Affekten beherrscht wird, beziehungsweise ob er vorwiegend frei und vernünftig oder als Sklave seiner Leidenschaften und wider die Vernunft lebt.

Wenn es die erste Grundlage der Tugend ist, „das eigene Sein zu erhalten“,⁴⁶² und der vernünftige Mensch sich selbst als gleichberechtigten Teil der Natur neben einer Vielzahl von anderen ebenso immer schon in ihrer Existenz gerechtfertigten Teilen zu erkennen lernt, liegt eine Ausweitung dieser ersten Grundlage der Tugend auf andere Seiende hinaus nah. Wenn die Tugend anderer nicht weniger in Selbsterhaltung besteht als meine eigene, kann ich als vernünftiger Mensch mein Streben darauf ausweiten, auch auf die Selbsterhaltung anderer Menschen Rücksicht zu nehmen. Es ist davon auszugehen, dass kein Mensch gerne leidet oder ohnmächtig ist, sondern schlichtweg aufgrund bestimmter Determinanten mithin nicht anders kann, daher ist die Verbesserung der Lebensumstände aller ein vernünftiges und zugleich tugendhaftes Ziel, denn das

Gut, nach dem ein jeder, der den Weg der Tugend geht, für sich selbst verlangt, wird er auch für andere Menschen begehren und umso mehr, je größer seine Erkenntnis Gottes ist. [...] Menschen, insofern sie nach der Leitung der Vernunft leben, sind es, die dem

⁴⁶¹ Vgl. dazu Andermann: *Substanz, Körper und Affekte*, 16 f.

⁴⁶² *Ethik* IV, 56, Demonstratio, 473.

Menschen am nützlichsten sind [...]; vernunftgeleitet werden wir mithin [...] notwendigerweise streben zuwege zu bringen, daß Menschen nach der Leitung der Vernunft leben.⁴⁶³

Wenn ein Leben nach Leitung der Vernunft aber nicht auf die Zweite und Dritte Erkenntnisart eingeschränkt ist, sondern auch die Ebene der haptischen Vernunft einschließt, kann das Bestreben, andere dabei zu unterstützen nach Leitung der Vernunft zu leben, sich auch darauf beschränken, passive Freunden zu fördern und Zustände der Trauer zu vermeiden. D.h. jeden nach Kräften dabei zu unterstützen, der eigenen Natur gemäß leben und seine spezifische Glücksfähigkeit kultivieren zu können. Im Hauptsatz 26 des Vierten Teils schreibt Spinoza:

Abgesehen von Menschen kennen wir kein Einzelding in der Natur, an dessen Geist wir uns innerlich erfreuen und mit dem wir uns in Freundschaft oder sonst einer Form von Gemeinschaft verbinden können. Was auch immer neben Menschen in der Natur ist, es [unbedingt] zu erhalten, verlangt das Prinzip, unseren eigenen Vorteil zu suchen, mithin nicht.⁴⁶⁴

Andere Menschen als gleichwertig und ebenbürtig anzuerkennen, ist eine fundamentale Voraussetzung dafür, Freundschaften zu knüpfen und Konflikte zu schlichten. Mit der ontologischen Gleichheit der Modi ist die theoretische Basis für diese sozialetische Grundlage spinozanischer Vernunft gelegt. *Humanitas* und *modestia* sind die Leitaffecte einer auf Freundschaft und Friedfertigkeit basierenden Gesellschaft. Wie diese Affecte auf der Makroebene politischer Herrschaft kultiviert und befördert werden können, bedarf einer an der Grundlage des hier Ausgeführten anknüpfenden Analyse. Für eine Vielzahl weiterführender Überlegungen zu den politischen Implikationen der praktischen Philosophie Spinozas, über die sich die Aktualität und Brisanz seines Denkens auch für den Bereich der Gesellschaftstheorie unter Beweis stellen lässt, sind damit die Voraussetzungen geschaffen.

Zum Schluss

Diese Arbeit stellt einen Versuch dar, die Reziprozität von Vernunft und Freude als ein Leitmotiv in Spinozas Denken aufzuzeigen, das in der Literatur allzu häufig nur am Rande mitberücksichtigt oder gänzlich übersehen wird. Dieses Wechselverhältnis setzt einen

⁴⁶³ *Ethik* IV, 37, 437.

⁴⁶⁴ *Ethik* IV, Caput 26, 519.

Vernunftbegriff voraus, der sich auf sämtliche Dimensionen menschlichen Lebens erstreckt und somit auch das Unbewusste mitumfasst. Einer der zahlreichen überraschenden Aspekte von Spinozas Konzeption besteht im Fehlen einer klaren Trennung von Denk- und Empfindungsvermögen. So wenig eindeutig, so rätselhaft die Beziehung von Körper und Geist in der *Ethik* auch bleibt – stellt die Parallelismusthese doch keine abschließende Lösung der Frage, sondern vielmehr eine originelle Reformulierung des Leib-Seele-Problems dar, die bei näherer Betrachtung keineswegs frei von Unklarheiten und Aporien ist –, lassen sich von der Darstellung Spinozas aus doch bemerkenswerte Perspektiven einnehmen und zur Sprache bringen. Die Sonderstellung einer körperlichen Vernunft plausibilisiert nicht nur ein aktives Erleiden, sondern auch unbewusste Tätigkeits- und Wirkvermögen. Vernünftiges Handeln erstreckt sich auf jede Form von Aktivität des eigenen Wesens, unabhängig vom Bewusstseinsgrad, über den sie erschlossen werden kann. Eine der Konsequenzen, die sich aus der egalitären Konzeption der Modi ergibt, ist die berechnete Anerkennung aller Modi als beseelte und bis zu einem bestimmten Grad vernünftige Ausdrücke Gottes. Auch wenn sich eine Kenntnis der eigenen Natur für viele Menschen nur in sehr eingeschränkter Weise erlangen lässt, und in den meisten Fällen vermutlich nicht von dem begleitet wird, was Spinoza unter *acquiescentia* versteht, kann berechneterweise davon ausgegangen werden, dass Existenzen auch unabhängig von einem Aufstieg in die Zweite und Dritte Erkenntnisart freudvoll verlaufen können.

Siglenverzeichnis

Baruch de Spinoza

- KA* *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück* (1677), übers. v. Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Meiner 1991.
- AVV* *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes* (1661), übers. v. Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Meiner 1993.
- TPT* *Theologisch-politischer Traktat* (1670), übers. v. Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Meiner 1994.
- Ethik* *Ethik in geometrischer Methode dargestellt* (1677), übers. v. Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Meiner 2007.
- PT* *Politischer Traktat* (1677), übers. v. Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Meiner 1994.
- Leben* *Lebensbeschreibungen und Dokumente*, hg. v. Manfred Walther. Hamburg: Meiner 1998.
- Briefe* *Briefwechsel*, übers. v. Carl Gebhardt, hg. v. Manfred Walther. Hamburg: Meiner 1986.

Gilles Deleuze

- SPA* *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, übers. v. Ulrich Johannes Schneider. München: Fink 1993.
- SPP* *Spinoza. Praktische Philosophie*, übers. v. Hedwig Linden. Berlin: Merve 1988.
- Vorlesung* Gilles Deleuze' Vorlesungen werden zitiert nach: *La voix e Deleuze en ligne*, [<http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/>] und *Les cours de Gilles Deleuze*, [<https://www.webdeleuze.com/>] in der Übersetzung von Christoph Dittrich (Datum der Vorlesung und Paginierung nach Dittrich: *Weder Herr noch Knecht. Deleuzes Spinoza-Lektüren*. Wien/Berlin: Turia+ Kant 2012):

24/01/1978; 25/11/1980; 02/12/1980; 09/12/1980; 12/12/1980;
16/12/1980; 21/12/1980; 06/01/1981; 13/01/1981; 20/01/1981;
27/01/1981; 03/02/1981; 10/02/1981; 17/02/1981; 10/03/1981;
17/03/1981; 24/03/1981.

Bibliographie

Agamben, Giorgio: *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz*, übers. v. Maria Zinfert und Andreas Hiepkö. Berlin: Merve Verlag 1998.

Allison, Henry E.: *Benedict de Spinoza*. Boston: Twayne Publishers 1975.

Amann, Francis: *Ganzes und Teil. Wahrheit und Erkennen bei Spinoza*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2000.

Andermann, Kerstin: *Substanz, Körper und Affekte. Immanente Individuation bei Spinoza und Deleuze*, in: Thomas Kisser und Katrin Wille (Hg.): *Spinozismus als Modell? Lektüren zu Deleuze und Spinoza*. München 2015, online unter: https://www.academia.edu/7855132/Substanz_K%C3%B6rper_und_Affekte_Immanente_Individuation_bei_Spinoza_und_Deleuze [letzter Zugriff 16.5.2017], 1–33.

Aristoteles: *Metaphysik*, hg. v. Ursula Wolf, übers. von Hermann Bonitz. Hamburg: Rowohlt 1994.

Armstrong, Aurelia: *The Passions, Power, and Practical Philosophy: Spinoza and Nietzsche Contra the Stoics*, in: *The Journal of Nietzsche Studies*, 44/1 (2013), 6–24.

Artaud, Antonin: *Schluß mit dem Gottesgericht*, in: ders.: *Schluß mit dem Gottesgericht. Das Theater der Grausamkeit. Letzte Schriften zum Theater*. München 1980, 7–29.

Baensch, Otto: *Ewigkeit und Dauer bei Spinoza*, in: *Kant-Studien* 32(1–3), 1927, 44–84.

Balke, Friedrich: *Die größte Lehre in Häresie. Über die Gegenwartigkeit der Philosophie Spinozas*, in: Pierre-François Moreau (Hg.): *Spinoza. Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens*. Frankfurt am Main: Fischer 1994, 135–188.

Balke, Friedrich: *Figuren der Souveränität*. München: Wilhelm Fink 2009.

Bartuschat, Wolfgang: *Spinozas Theorie des Menschen*. Hamburg: Meiner 1992.

Bartuschat, Wolfgang: *Individuum und Gemeinschaft bei Spinoza*. Delft: Eburon 1996.

Bartuschat, Wolfgang: *Baruch de Spinoza*. München: H. C. Beck 2006.

Bartuschat, Wolfgang: *Spinoza über Liebe und Erkenntnis*, in: Moors, M., Dijn, Herman de, Boros, Gábor (Hg.): *The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy*. Leuven, Belgium: Leuven University Press 2007.

Bennett, Jonathan: *Teleology and Spinoza's Conatus*, in: *Midwest Studies in Philosophy*, 8 (1983), 143–160.

Bennett, Jonathan: *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company 1984.

Bergson, Henri: *Die philosophische Intuition*, in: ders.: *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*. Meisenheim 1948, 126–148.

Bloch, Ernst: *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie 1950–1956, Neuzeitliche Philosophie I: Von Descartes bis Rousseau*, Bd.3, hg v. Ruth Römer und Burghart Schmidt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.

Blumenberg, Hans: *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, in: Hans Ebeling (Hg.): *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976, 144–207.

Böhler, Arno: *Wissen wir, was ein Körper kann?*, in: ders.: Krassimira Kruschkova, Susanne Valerie (Hg.), *Wissen wir, was ein Körper vermag? Rhizomatische Körper in Religion, Kunst, Philosophie*. Bielefeld: Transcript 2014, 233–252.

Cannon, Walter B.: *The Wisdom of the Body*. New York: W. W. Norton & Company 1939.

Cannon, Walter B.: *The Body as a Guide to Politics*. London 1942.

Cook, Thomas: *Der Conatus: Dreh- und Angelpunkt der Ethik*, in: Hampe, Michael und Schnepf, Robert: *Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. (= Klassiker Auslegen Bd. 31). Berlin: Akademie Verlag 2006, 151–170.

Cortázar, Julio: *Reise um den Tag in 80 Welten*, übers. v. Rudolf Wittkopf. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.

Cramer, Konrad: *‘Anschauung des Universums’. Schleiermacher und Spinoza*, in: Ulrich Barth u.a. (Hg.): *200 Jahre ‚Reden über die Religion‘: Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft Halle 14.–17. März 1999*; Anhang: Religion, eine Angelegenheit des Menschen / Johann Joachim Spalding. Berlin: de Gruyter 2000, 118–141.

Curley, Edwin: *Spinoza’s Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge/Massachusetts 1969.

Curley, Edwin: *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza’s Ethics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1988.

Curley, Edwin und Gregory Walski: *Spinoza’s Necessitarianism Reconsidered*, in: Gennaro Rocco und Huenemann Charles (Hg.): *New Essays on the Rationalists*. Oxford: Oxford University Press 1999, 241–262.

Damasio, Antonio R.: *Der Spinoza-Effekt. Wie Gefühle unser Leben bestimmen*, übers. v. Hainer Kober. Berlin: List Taschenbuch 2013.

Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung* (1968), übers. v. Joseph Vogl. München: Wilhelm Fink 2007.

Deleuze, Gilles: *La voix de Deleuze en ligne*, online unter: www.univ-paris8.fr/deleuze (in deutscher Übersetzung von Christoph Dittrich.)

Deleuze, Gilles: *Dialogues, with Claire Parnet*, übers. v. Hugo Tomlinson und Barbara Habberjam. New York: Columbia University Press 1987.

Deleuze, Gilles und Guattari, Félix: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*. Berlin 1992.

Deleuze, Gilles: *Unterhandlungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993.

Deleuze, Gilles: *Pure Immanence. Essays on A Life*, übers. v. Anne Boyman, mit einer Einleitung von John Rajchman. New York: Zone Books 2001.

Deleuze, Gilles: *Die Immanenz: ein leben...*, in: Friedrich Balke und Joseph Vogl (Hg.): *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*. München: Wilhelm Fink 1996, 29–33.

Gilles Deleuze: *Die Immanenz: ein Leben...*, in: Friedrich Balke und Joseph Vogl (Hg.): *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*. München: Wilhelm Fink 1996, übers. v. Joseph Vogl, 29–33.

DellaRocca, Michael: *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*. Oxford: Oxford Univ. Press 1996.

Descartes, René: *Die Prinzipien der Philosophie*, hg. v. J. H. v. Kirchmann. Leipzig 1887.

Descartes, René: *Meditationes de Prima Philosophia*, übers. v. Gerhart Schmidt. Stuttgart 2004.

Descartes, René: *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*, in: ders.: *Philosophische Schriften in einem Band, mit einer Einführung von Rainer Sprecht*. Hamburg: Meiner 1996.

de Dijn, Herman: *Metaphysics as Ethics*, in: Yirmiyahu Yovel (Hg.): *Spinoza by 2000. The Jerusalem Conferences. Vol. I. God and Nature Spinozas Metaphysics*. Leiden/New York/Kopenhagen/Köln: E.J. Brill 1991, 119–131.

Dittrich, Christoph: *Weder Herr noch Knecht. Deleuzes Spinoza-Lektüren*. Wien/Berlin: Turia+ Kant 2012.

Ellsiepen, Christof: *Anschauung des Universums und Scientia Intuitiva: Die spinozistischen Grundlagen von Schleiermachers früher Religionstheorie*. Berlin/Boston: de Gruyter 2006.

Engstler, Achim: *Spinozas Begriff des Affekts*, in: ders. und Robert Schnepf: *Affekte und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext*. Zürich/ New York: Georg Olms Verlag 2002, 106–128.

Feldenkrais, Moshé: *Bewußtheit durch Bewegung. Der aufrechte Gang*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978.

Friedman, Joel: *An Overview of Spinoza's Ethics*, in: *Synthese* 37 (1978), 67–106.

Garrett, Don: *Spinoza's "Ontological" Argument*, in: *The Philosophical Review*, 88/2 (04/1979), 198–223.

Garrett, Don: *Spinoza's Necessitarianism*, in: Yirmiyahu Yovel (Hg.): *God and Nature: Spinoza's Metaphysics*. Leiden: Brill, 1991, 191–218.

Garrett, Don: *Spinoza's conatus Argument*, online unter: <http://philosophy.fas.nyu.edu/object/dongarrett> [Letzter Zugriff: 24.05.2016], 1–64; publiziert in: John I. Biro und Olli Koistinen: *Spinoza's Metaphysics: Central Themes*. Oxford: Oxford University Press 2002, 127–158.

Garrett, Don: *Spinoza on the Essence of the Human Body*, in: Koistinen, Olli (Hg.): *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. Cambridge: University Press 2009, 284–302.

Garrett, Don: *Representation and consciousness in Spinoza's naturalistic theory of the imagination*, in: Charlie Huenemann (Hg.): *Interpreting Spinoza. Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press 2008, 4–25.

Gaukroger, Stephen: *Spinoza's Physics*, in: Hampe, Michael und Schnepf, Robert: *Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. (= Klassiker Auslegen Bd. 31). Berlin: Akademie Verlag 2006, 123–132.

Gerhardt, Volker: *Der Sinn der Erde: Zur Kritik von Nietzsches Religionskritik*, in: ders.: *Die Funken des freien Geistes*, hg. v. Jan-Christoph Heilinger und Nikolaos Loukidelis. Berlin/New York: de Gruyter 2011, 341–359.

Giampieri-Deutsch, Patrizia: *Der „Philosoph der Psychoanalyse“? Zu den Verwandtschaften zwischen Spinoza und Freud*. In: Waibel, Violetta (Hrsg.): *Affektenlehre und amor Dei intellectualis. Die Rezeption Spinozas im Deutschen Idealismus, in der Frühromantik und in der Gegenwart*. Hamburg: Meiner 2012, 91–120.

Gilead, Amihud: *Spinoza's two causal chains*, in: *Kant-Studien* (1990/81), 454–475.

Goldenbaum, Ursula: *The Affects as a Condition of Human Freedom in Spinoza's Ethics*, in: Yirmiyahu Yovel und Gideon Segal (Hg.): *Ethica IV: Spinoza on Reason and The "Free Man"*. New York: Little Room Press 2004, 149–165.

Große Wiesmann, Hannah: *„Chaos sive natura“ Zu Nietzsches Kritik am spinozanischen Gottesbegriff*, in: Ana Honnacker und Matthias Ruf (Hg.): *Gott oder Natur. Perspektiven nach Spinoza*. Berlin: LIT Verlag 2015, 75–90.

Günzel, Stephan: *Vernünftige Körper? – Körper ohne Organe!*, in: Renate Reschke (Hg.): *Nietzscheforschung*, Bd. 5-6, Heft LG (Dez. 1998), 105–121.

Günzel, Stephan: *Immanenz. Zum Philosophiebegriff von Gilles Deleuze*. Essen: Verlag die Blaue Eule 1998.

Hampe, Michael: *Der Körper von innen. Zur Wahrnehmung des Körpers in Spinozas Doppelaspekttheorie der Affekte*, in: Achim Engstler und Robert Schnepf: *Affekte und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext*. Zürich/New York: Georg Olms Verlag 2002, 129–148.

Hampe, Michael: *Das vernunftgeleitete Leben freier Menschen*, in: Hampe, Michael und Schnepf, Robert: *Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. (= Klassiker Auslegen Bd. 31). Berlin: Akademie Verlag 2006, 251–265.

Hampshire, Stuart: *Spinoza's Theory of Human Freedom*, in: Maurice Mandelbaum und Eugene Freeman (Hg.): *Spinoza. Essays in Interpretation*. LaSalle, Illinois: Open Court 1975, 35–47.

Hampshire, Stuart: *Spinoza*. Harmondsworth, New York u.a.: Penguin Books 1978.

Hampshire, Stuart: *A Kind of Materialism*, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 43 (1969–1970), 5–23.

Hanna, Thomas: *Das Geheimnis gesunder Bewegung. Wesen & Wirkung Funktionaler Integration. Die Feldenkrais-Methode verstehen lernen*. Paderborn: Junfermann Verlag 1994.

Hardt, Michael: *Gilles Deleuze. An apprenticeship in philosophy*. London: University of Minnesota Press 1993, "Chapter 3 Spinozian Practice. Affirmation and Joy", 56–111.

Hardt, Michael: *The Power to be Affected*, in: *International Journal of Politics, Culture, and Society* (2015/28/3), 215–222.

Harris, Errol E.: *Spinoza's Theory of Human Immortality*, in: Maurice Mandelbaum und Eugene Freeman (Hg.): *Spinoza. Essays in Interpretation*. LaSalle, Illinois: Open Court 1975, 245–262.

Heidegger, Martin: *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, in: ders.: *Vorträge und Aufsätze*. Gesamtausgabe Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000, 99–124.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1979.

Henry, Michel: *Spinozas Glück: Die Seligkeit/Die Freude und Gott*, in: ders.: *Radikale Religionsphänomenologie Beiträge 1943-2001*, hg. v. Rolf Kühn und Markus Enders, übers. v. Rolf Kühn. München/Freiburg: Karl Alber 2015, 11–28.

Honnacker, Ana: *Übernatürliche Gotteserfahrung? Überlegungen zum Verhältnis von Gott und Natur in der Religionsphilosophie von William James*, in: Ana Honnacher und Mathias Ruf (Hg.): *Gott oder Natur. Perspektiven nach Spinoza*. Berlin: LIT Verlag 2015.

Howie, Gillian: *Deleuze and Spinoza. Aura of Expressionism*. Hampshire: Palgrave 2002.

Hubbeling, Hubertus Giesinus: *The third way of knowledge (intuition) in Spinoza*, in: *Studia Spinozana* (2/1986), 219–231.

Jacobi, Friedrich Heinrich: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785). Hamburg: Meiner 2000.

Jonas, Hans: *Spinoza and the Theory of Organism*, in: *Journal of the History of Philosophy* 3/1, 43–58.

Kant, Immanuel: *Metaphysik der Sitten* (1797), in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. v. Preussische Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900ff., AA VI.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), in: ders.: hg. v. Preussische Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900ff. [nach A und B Paginierung].

Kant, Immanuel: *Prolegomena*, in: ders.: hg. v. Preussische Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900ff., AA IV.

Kiss, Endre: *Von Spinoza als Vorbild des Zarathustra bis zur Materialisierung der formalen Ethik (Über die relevantesten Inhalte der Nietzsche-Spinoza-Relation)*, 5, online unter: http://www.c3.hu/~prophil/profi013/kisendre_4_4.html [Letzter Zugriff: 30.3.2016].

Kisner, Matthew J.: *Spinoza's Benevolence: The Rational Basis for Acting to the Benefit of Others*, in: *Journal of the History of Philosophy*, Bd. 47 (4/2009), 549–567.

Kisner, Matthew J.: *Spinoza's Virtuous Passions*, in: *The Review of Metaphysics*, (61/4/June 2008), 759–783.

Kisser, Thomas: *Affektenlehre als Ethik. Spinozas Begriff des conatus und die Konzeption menschlichen Handelns*, in: Achim Engstler und Robert Schnepf: *Affekte und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag 2002, 215–244.

Kisser, Thomas: *Die dritte Gattung der Erkenntnis und die vernünftige Liebe Gottes*, in: Michael Hampe und Robert Schnepf: *Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. (= Klassiker Auslegen Bd. 31). Berlin: Akademie Verlag 2006, 283–296.

Koistinen, Olli: *On the consistency of Spinoza's modal theory*, in: *The Southern Journal of Philosophy* (36/1998), 61–80.

Koistinen, Olli: *Causation in Spinoza*, in: ders. und J. Biro (Hg.): *Spinoza: Metaphysical Themes*. Oxford: Oxford University Press 2002, 60–72.

Koistinen, Olli: *Spinoza on Action*, in: ders. (Hg.): *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. Cambridge: University Press 2009, 167–187.

Kues, Nikolaus von: *Philosophisch-Theologische Werke I. De docta ignorantia. Die belehrte Unwissenheit*, übers. v. Paul Wilpert und Hans Gerhard Senger. Hamburg: Meiner 2002.

LeBuffe, Michael: *Spinoza's Normative Ethics*, in: *Canadian Journal of Philosophy* (73/3/2007), 371–391.

LeBuffe, Michael: *Why Spinoza Tells People to Try to Preserve Their Being*, in: Christoph Horn und Camilla Serck-Hanssen (Hg.): *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 86 (2/2004), 119–145.

Lennox, James G.: *The causality of finite modes in Spinoza's Ethics*, in: *The Canadian Journal of Philosophy* (6/1976), 479–500.

Levinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg/München: Karl Albert 2008.

Levinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen*, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg/München: Karl Alber 2012.

Lin, Martin: *Spinozas Metaphysics of Desire*, in: Christoph Horn und Camilla Serck-Hanssen (Hg.): *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 86 (1/2004). Berlin: de Gruyter, 21–55.

Locke, John: *Versuch über den menschlichen Verstand*, in 2 Bde., übers. v. Carl Winckler, Bd. 1. Leipzig: Meiner 1913.

Kather, Regine: *Der Mensch als Erkennender und als Erkannter. Zwei Zugangsweisen zum Bewußtsein in der Lehre vom Menschen*, in: Klaus Hammacher (Hg.): *Spinoza und die moderne Wissenschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1998, 125–152.

Klever, Wim: *Einige von Spinozas naturwissenschaftlichen Prinzipien*, in: Klaus Hammacher (Hg.): *Spinoza und die moderne Wissenschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1998, 69–89.

Macherey, Pierre: *In Spinoza denken*, in: Friedrich Balke und Joseph Vogl (Hg.): *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, übers. v. Andreas Knop. München: Wilhelm Fink 1996, 55–60.

Macherey, Pierre: *In a Materialist Way. Selected Essays by Pierre Macherey*, hg. v. Warren Montag, übers. v. Ted Stolze. London/New York: Verso 1998.

Manning, Erin: *Do we know what a body can do? #1 Interview*, in: Arno Böhler, Susanne Valerie, Krassimira Kruschkova (Hg.): *Wissen Wir, Was Ein Körper Vermag?: Rhizomatische Körper in Religion, Kunst, Philosophie*. Wien: transcript Verlag, 2014, 11–22.

Matheron, Alexandre: *Individu e communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit 1988.

Malinowski-Charles, Syliane: *Affects et conscience chez Spinoza. L'automatisme dans le progrès étiques*. Hildesheim: Georg Olms 2004.

Misrahi, Robert: *Spinoza. Un itinéraire du Bonheur par la joie*. Paris: Jacques Grancher Éditeur 1992.

Montag, Warren: *Bodies, Masses, Power. Spinoza and His Contemporaries*. London/New York: Verso 1999.

Nadler, Steven: *Spinoza. A Life*. Cambridge: Cambridge University Press 1999.

Nadler, Steven: *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind*. Oxford/New York: Oxford University Press 2004.

Nadler, Steven: *Spinoza and the Naturalization of Judaism*, in: Michael L. Morgan und Peter Eli Gordon (Hg.): *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*. Cambridge, New York u.a.: Cambridge University Press 2007, 14–34.

Nancy, Jean-Luc: *Philosophische Salons. Frankfurter Dialoge I*. Frankfurt a.M.: schauspielFrankfurt 2004.

Nancy, Jean-Luc: *singular plural sein*, übers. v. Ulrich Müller-Schöll. Zürich: diaphanes 2004.

Negri, Antonio: *Die wilde Anomalie. Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft* [L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza], übers. v. Werner Raith. Berlin: Klaus Wagenbach 1982.

Nietzsche, Friedrich: *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Abt. III, Bd. 1: *Friedrich Nietzsche. Briefe: Januar 1880–Dezember 1884*. Berlin/New York: de Gruyter 1981.

Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885*, in: ders.: *Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, KSA 1. München: de Gruyter 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Morgenröte/ Idyllen aus Messina/ Die Fröhliche Wissenschaft* (1882), in: ders.: *Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, KSA 3. München: de Gruyter 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse* (1886)/*Zur Genealogie der Moral* (1887), in: ders.: *Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, KSA 5. München: de Gruyter 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (1886), in: ders.: *Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, KSA 4. München: de Gruyter 1999.

Platon: *Theaitetos/ Sophistes/ Politikos*, in: ders.: *Platon Werke in acht Bänden*, hg. v. Gunther Eigler, übers. v. Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005, Bd. 6.

Parkinson, G.H.R.: *Spinoza's Theory of Knowledge*. Clarendon Press 1954.

Pascal, Blaise: *Gedanken*, übers. v. Ulrich Kunzmann. Berlin: Suhrkamp 2012.

Renz, Ursula: *Die Erklärbarkeit von Erfahrung. Realismus und Subjektivismus in Spinozas Theorie des menschlichen Geistes*. Frankfurt am Main: Klostermann 2010.

Renz, Ursula: *Zum Verhältnis von Fühlen und Erkennen bei Spinoza*, in: Violetta L. Waibel (Hg.), *Spinoza – Affektenlehre und amor Dei intellectualis. Die Rezeption Spinozas im*

- Deutschen Idealismus, in der Frühromantik und im der Gegenwart.* Hamburg: Meiner 2012, 49–61.
- Rice, Lee C: *Spinoza on Individuation*, in: Maurice Mandelbaum und Eugene Freeman (Hg.): *Spinoza. Essays in Interpretation*. LaSalle, Illinois: Open Court 1975, 195–214.
- Rice, Lee C.: *La causalité adéquate chez Spinoza*, in: *Philosophiques* (2/1992), 45–60.
- Röd, Wolfgang: *Spinozas Idee der Scientia intuitiva und die Spinozanische Wissenschaftskonzeption*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung. Zum Gedenken an den 300. Todestag von Benedict de Spinoza* (31/4/1977), 497–510.
- Röllli, Marc: *Gilles Deleuze. Philosophie des transzendentalen Empirismus*. Wien und Berlin: Turia + Kant 2012.
- Rorty, Richard: *Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie*. Wien: Passagen, 1994, "III. Ethik ohne allgemeine Pflichten", 67–89.
- Rorty, Richard: *Spinoza, Pragmatismus und die Liebe zur Weisheit*, in: ders.: *Philosophie & die Zukunft*, übers. v. Matthias Grässlin, Reinhard Kaiser, Christiane Mayer und Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 2000, 101–121.
- Rorty, Richard: *Spinoza's Legacy*, online unter: <https://mitochondrialvertigo.wordpress.com/2010/09/06/richard-rortys-spinoza/> [Zugriff 11.5.2017].
- Saar, Martin: *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*. Berlin: Suhrkamp 2013.
- Schäfer, Elisabeth: *So wie das Leben meiner Haut. Entwurf einer Ontologie der Berührung*. Dissertation, Universität Wien 2012.
- Schmid, Stephan: *Wahrheit und Adäquatheit bei Spinoza*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* (62/2/2008), 209–232.
- Schnepf, Robert: *Wer oder was ist unsterblich (wenn überhaupt)? Spinozas Theorie des ewigen Teils des endlichen Geistes*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 88 (2/2006), hg. v. Christoph Horn, Christoph, Camilla Serck-Hanssen, in Gemeinschaft mit John Carriero und Susan Sauvé Meyer. Berlin: de Gruyter, 189–215.
- Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in: ders.: *Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden*. Zürich 1977.
- Schöttker, Detlev: *Philosophie der Freude? Über Heiterkeitsdiskurse in der Moderne*, in: ders. (Hg.): *Philosophie der Freude. Von Freud bis Sloterdijk*. Leipzig: Reclam 2003, 8–19.
- Schrijvers, Michael: *Spinozas Affektenlehre*. Bern/Stuttgart: Verlag Paul Haupt 1989.

Shusterman, Richard: *Körperbewusstsein und Handeln*, DZPhil, Akademie Verlag, 57 (2009) 6, 83–844.

Smith, Steven B.: *Spinoza's Book of Life: Freedom and Redemption in the Ethics*. New Haven: Yale University Press 2003.

Stowasser. *Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch*, hg. v. Joseph Maria Stowasser, Michael Petschenig und Franz Skutsch. München: Oldenbourg Schulbuchverlag 1993.

Tanner, Jakob: „*Fluide Matrix*“ und „*Homöostatische Mechanismen*“. *Probleme eines Konzepttransfers zwischen Organismus und Gesellschaft*, in: Jörg Martin, Jörg Hardy und Stephan Cartier (Hg.): *Welt im Fluss. Fallstudien zum Modell der Homöostase*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2008, 11–29.

Uexküll, Jakob von: *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*. Hamburg: Rowohlt 1956.

Uexküll, Jakob von: *Niegeschaute Welten*. München: Paul List Verlag 1957.

Viljanen, Valtteri: *Spinoza's Essentialist Model of Causation*, in: *Inquiry* (51/4/2008), 412–437.

De Vries, Hent: *Levinas, Spinoza, and the Theologico-Political Meaning of Scripture*, in: ders. und Lawrence S. Sullivan (Hg.): *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham University Press 2006, 232–248.

Waibel, Violetta L.: *Autonomie des Subjekts. Kants Gefühl der Achtung und Spinozas Konzept der Freude über wahre Einsichten*, in: Stefan Lang und Lars-Thade Ulrichs (Hg.): *Subjektivität und Autonomie. Praktische Selbstverhältnisse in der klassischen deutschen Philosophie*. Festschrift zum 65. Geburtstag von Jürgen Stolzenberg, Berlin/New York 2013, 171–191.

Watt, Alanna J.: *The causality of God in Spinoza's philosophy*, in: *The Canadian Journal of Philosophy* (2/1972), 171–189.

Weizsäcker, Viktor von: *Pathosophie*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. v. Peter Achilles, Dieter Janz u.a., Bd. 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.

Wiehl, Reiner: *Die Vernunft der menschlichen Unvernunft. Das Problem der Rationalität in Spinozas Affektenlehre*. Joachim Jungius – Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983.

Wiehl, Reiner: *Spinoza und das psychophysische Problem*, in: Klaus Hammacher, Irmela Reimers-Tovote und Manfred Walther (Hg.): *Zur Aktualität der Ethik Spinozas*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2000, 173–193.

Wiehl, Reiner: *Spinozas metaphysische Affektenlehre – eine Ethik ohne Subjekt?*, in: Jürgen Stolzenberg (Hg.): *Subjekt und Metaphysik. Konrad Cramer zu Ehren aus Anlaß seines 65. Geburtstags*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, 29–39.

Williams, David Lay: *Spinoza and the General Will*, in: *The Journal of Politics*, 72/2 (04/2010), 341–356.

Wulf, Jan-Hendrik: *Spinoza in der jüdischen Aufklärung : Baruch Spinoza als diskursive Grenzfigur des Jüdischen und Nichtjüdischen in den Texten der Haskala von Moses Mendelssohn bis Salomon Rubin und in frühen zionistischen Zeugnissen*. Berlin: Akademie-Verlag 2002.

Yoshida, Kazuhiko: *Vernunft und Affektivität. Untersuchungen zu Spinozas Theorie der Politik*. Königshausen & Neumann 2004.

Yovel, Yirmiyahu: *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz*, übers. v. Brigitte Flickinger. Göttingen: Steidl 1996.

Zahavi, Dan: *Wahrheit und Freiheit bei Spinoza*, in: *Filosofiske Studier* (24/2008), 313–329, online unter:
https://www.academia.edu/16344274/Wahrheit_und_Freiheit_bei_Spinoza [letzter Zugriff 17.5.2017], 1–14.

Abstract

Vernunft der Freude

– Spinozas affektiver Vernunftbegriff in der Perspektive von Deleuze –

Im Fokus der vorliegenden Arbeit steht die Relation von Freude und Vernunft in Spinozas *Ethik*. In einem Nachvollzug der Interdependenzen von Denk- und Affektionsvermögen wird erörtert, wie die Erkenntnisfähigkeit und die Tätigkeitsbilanz eines Menschen verbessert werden können. Dabei konzentriere ich mich entgegen der gängigen Lesarten gerade nicht auf die Ermöglichungsbedingungen adäquater Erkenntnis, sondern stelle den Eigenwert der Wahrnehmung und Empfindung sowie der Erkenntnispotenziale der *Imaginatio* in den Vordergrund meiner Betrachtungen. Spinoza unterscheidet drei Arten der Freude, von denen eine die passive Freude ist, die in der Forschungsliteratur selten näher bedacht wurde, der aber die wesentliche Aufgabe zukommt, als Bindeglied zwischen inadäquater und adäquater Erkenntnis angesiedelt zu sein. Die Frage nach einer von Deleuze betonten Aufwertung des Unbewussten in der *Ethik* wird primär über die Schlüsselrolle dieser passiven Freude und dem, was ich als adäquate Empfindung oder als adäquates Affiziertwerdenkönnen bezeichne, verfolgt. Das Verhältnis von Denken und Fühlen ist dafür ebenso wesentlich wie die anti-hierarchische Konzeption der Ausdrucksebenen der Substanz. Auch wenn ich mich in meiner Lektüre nicht allein auf die deleuzesche Lesart beschränkt habe, folge ich dieser in wesentlichen Aspekten.

Während im ersten Teil der Arbeit das Verhältnis von ewigem modalem Wesen und endlichem Einzelding in der Absicht erörtert wird, das Denk- und Affektionsvermögen des Menschen von seinen metaphysischen Bedingungen in Spinozas System her zu plausibilisieren. Gehe ich im zweiten und dritten Teil dazu über, die Erkenntnisarten mit den ihnen korrespondierenden Arten von Freude zusammenzuführen und ihr Zusammenspiel in den individuellen Vermögen jedes Menschen erkennbar werden zu lassen. Die Arbeit verfolgt über unterschiedliche Fragestränge die Kernthese, dass Spinozas Vernunft wesentlich affektiv ist und Freude ein schlechterdings vernünftiger Affekt. Verstandene Affekte drücken sich in Freude aus und verbessern die Wirkbilanz eines Menschen, indem die erleidenden Anteile in ihm über aktiv hervorgebrachten Ideen in ihrer Notwendigkeit erkannt werden und sich in Folge zumindest temporär nicht mehr hemmend auf sein Tätigkeitsvermögen auswirken. So können Affekte, die sich aus dem Grundaffekt der Trauer generieren, in ihrem destruktiven Potenzial eingedämmt und von entgegengesetzten Affekten, die aus dem Grundaffekt der Freude entspringen, abgeschwächt werden.