

Spinozas Philosophie

Über den Zusammenhang von
Metaphysik und Ethik
Wolfgang Bartuschat

Wolfgang Bartuschat

Spinozas Philosophie

Über den Zusammenhang von
Metaphysik und Ethik

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-3143-7

ISBN eBook: 978-3-7873-3144-4

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2017. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53, 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus Nomos, Sinzheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Inhalt

| | |
|---|-----|
| Vorwort | 7 |
| I. Ontologie und Subjektivität | |
| Metaphysik als Ethik. Zu einem Buchtitel Spinozas | 11 |
| Metaphysik und Ethik in Spinozas <i>Ethica</i> | 31 |
| Selbstsein und Absolutes | 53 |
| Das Kontingente in Spinozas Philosophie des Absoluten ... | 104 |
| Subjekt und Metaphysik in Spinozas Ontologie | 130 |
| Unendlicher Verstand und menschliches Erkennen bei Spinoza | 149 |
| II. Ethik und Politik | |
| Theorie und Praxis in Spinozas Ethik und Politik | 181 |
| Die Theorie des Guten im 4. Teil der <i>Ethik</i> | 203 |
| Moralität bei Spinoza | 220 |
| Freiheit als Ziel des Staates | 246 |
| Ökonomie und Recht in Spinozas Theorie des Staates | 270 |
| Spinoza über Macht und Recht in der Politik | 289 |
| III. Bezüge | |
| Spinoza in der Philosophie von Leibniz | 307 |
| Leibniz als Kritiker Spinozas | 327 |
| Teleologie bei Spinoza im Hinblick auf Kant | 348 |
| Über Spinozismus und menschliche Freiheit beim frühen Schelling | 366 |
| Über Anfang und Fortgang von Spinozas <i>Ethik</i> (Spinoza versus Fichte) | 387 |
| Nur hinein, nicht heraus. Hegel über Spinoza | 404 |

| | |
|--------------------------------------|-----|
| Angeführte Literatur | 427 |
| Erstveröffentlichungsnachweise | 434 |

Vorwort

Der vorliegende Band enthält eine Auswahl meiner Aufsätze zur Philosophie Spinozas; einer ist bislang nicht veröffentlicht, die anderen in einem längeren Zeitraum an verstreuten und teilweise schwer zugänglichen Orten erschienen. Ich freue mich, daß die Aufsätze jetzt in geschlossener Form in einem Verlag erscheinen, der in seiner »Philosophischen Bibliothek« sämtlichen Werken Spinozas in neuer Übersetzung den ihnen gebührenden Platz gewährt hat. Seinem Lektor, Marcel Simon-Gadhof, danke ich für die sorgfältige Betreuung, mit der er die in ihrer Form sehr unterschiedlich gestalteten ursprünglichen Texte in eine einheitliche Gestalt gebracht hat.

Ich habe die Texte nach drei Gesichtspunkten gegliedert. Die erste Rubrik (»Ontologie und Subjektivität«) entfaltet den Aspekt, unter dem ich Spinoza seit vielen Jahren gelesen und interpretiert habe: als einen Theoretiker der Subjektivität, der das konkrete menschliche Individuum in dessen Erkennen und Handeln von der Unbedingtheit eines Absoluten her zu begreifen sucht und hierfür die Metaphysik der absoluten Substanz als eine auf das endliche Subjekt hin konzipierte funktionale Ontologie versteht. Die zweite Rubrik (»Ethik und Politik«) konkretisiert diese Überlegung unter dem Aspekt der individuellen Selbsterhaltung am menschlichen Handeln in den von Spinoza streng unterschiedenen Feldern der Ethik und Politik. Die dritte Rubrik (»Bezüge«) sucht Spinozas Metaphysik im Kontrast zu den großen anderen der Rationalität verpflichteten Systemdenkern zu konturieren, die anfangend mit Leibniz und endend mit Hegel sich an Spinoza gerieben und dabei in der Regel Spinozas in concreto entwickelte Theorie menschlichen Handelns überlesen haben.

Die Texte sind auf ihre drucktechnische Korrektheit hin durchgesehen, sonst aber mit Ausnahme einiger weniger stilistischer Glättungen unverändert übernommen. Vereinheitlicht sind die Angabe der Sekundärliteratur in den Fußnoten und der Stellenverweis auf Spinozas Werke im fortlaufenden Text. Diese werden, teils

im Original, teils in deutscher Übersetzung, nach ihrer internen Feingliederung zitiert: »Ethik« (E) unter Angabe von Axiom (ax.), Lehrsatz (prop.), Folgesatz (coroll.) und Anmerkung (schol.) des jeweiligen Teils (röm. Ziffer), gegebenenfalls von Hilfssatz (lem.) und Postulat (post.); »Theologisch-politischer Traktat« (TTP) unter Angabe von Kapitel (röm. Ziffer) und Untergliederung (arab. Ziffer); »Politischer Traktat« (TP) unter Angabe von Kapitel (röm. Ziffer) und Paragraph (§); die übrigen Werke »Kurzer Traktat über Gott, Mensch und dessen Glück« (KT), »Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes« (TIE) und »Briefwechsel« (Ep.) in analoger Weise.

Ich widme diesen Aufsatzband dem Gedächtnis meines Freundes Konrad Cramer (1933 – 2013), der mich 1962 in Heidelberg, als ich noch über Nietzsche arbeitete, in eine Diskussion über Spinoza verstrickte, die fünfzig Jahre lang anhalten sollte.

Hamburg, im Juli 2017

Wolfgang Bartuschat

I. ONTOLOGIE UND SUBJEKTIVITÄT

Metaphysik als Ethik

Zu einem Buchtitel Spinozas

Spinozas Hauptwerk ist überschrieben mit dem Titel »Ethik«. In ihm wird eine Theorie sittlichen Handelns entworfen, aber nicht ausschließlich. Sie ist vielmehr nur Moment eines Explikationszusammenhanges, der eine Darlegung der Metaphysik intendiert. Der erste Teil der Schrift handelt von Gott und berührt die Fragen der Ethik an keiner Stelle; in ihm wird eine Metaphysik des Absoluten entworfen. Sie ist von jeher als Hauptstück der Philosophie Spinozas angesehen worden, so daß es als unverständlich erscheinen konnte, weshalb Spinoza den Titel »Ethik« gewählt hat für ein Werk, in dessen Mittelpunkt metaphysische Probleme stehen¹.

Es soll nun im Folgenden zu zeigen versucht werden, daß gerade im Hinblick auf Spinozas Metaphysik des Absoluten die Ethik insofern von grundsätzlicher Bedeutung ist, als sie bei der Bestimmung des für diese Metaphysik entscheidenden Verhältnisses zwischen Absolutem und endlich-Einzelnem eine wichtige Funktion hat. Das hieße: Metaphysik ist als Ethik zu entwickeln und zwar deshalb, weil in der Ethik erst jener Bezug des in der Metaphysik erörterten Absoluten auf das endlich-Einzelnem explizierbar ist. Ethik ist nicht etwas, das sich aus der schon für sich bestehenden Metaphysik herleiten ließe als die Disziplin, die die Grundsätze der Metaphysik für eine Theorie sittlichen Handelns fruchtbar machte². Eine Theorie des Handelns mit Rücksicht auf die den Menschen bedrängenden Affekte bringt vielmehr ein Moment zur Geltung, das erst zeigt, daß die Metaphysik einen begründeten Anspruch

¹ Vgl. L. Robinson, Kommentar zu Spinozas Ethik, Leipzig 1928, 47.

² So wird in der Regel interpretiert. Vgl. zuletzt: K. Hammacher, Spinozas Gedanke der Identität und die Begründung im menschlichen Verhalten, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 23 (1969) 1, 24–35, und M. Walther, Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik, Hamburg 1971.

zu erheben vermag, unter dem auch das sittliche Handeln des endlichen Wesens Mensch steht.

Gegen Ende der *Ethik*, in einer Anmerkung zum 36. Lehrsatz des 5. Teils, knüpft Spinoza ausdrücklich an den ersten Teil und die dort dargelegte Theorie der absoluten Substanz an, indem er sagt, am Ende der Darlegungen sei dasselbe bewiesen worden wie am Anfang, dies jedoch in anderer Weise. Dort heißt es: »Ogleich ich im 1. Teil im allgemeinen bewiesen habe, daß alles (und folglich auch die menschliche Seele) nach Essenz und Existenz von Gott abhängt, so kann dieser Beweis, obwohl er richtig geführt ist und nicht den geringsten Zweifel zuläßt, die Seele doch nicht derartig affizieren, wie wenn eben dies aus der Essenz jedes Einzeldinges, das wir von Gott abhängig heißen, selbst geschlossen wird.« Das Andere des Beweises besteht darin, daß die zu beweisende Abhängigkeit des Einzelnen vom Absoluten hier vom Einzelnen her bewiesen wird, dort jedoch in einer Allgemeinheit bewiesen wurde, in der das Einzelne als solches unthematisiert bleibt.

Nun ist der andersgeartete Beweis nicht nur ein beliebig anderer neben dem erstgenannten; er hat eine besondere Bedeutung, die ihn unumgänglich macht. Denn die These, Einzelnes hänge vom Absoluten ab, enthält die Differenz, das liegt in »abhängen« (pendere), von Einzellnem und Absolutem, die der Beweis zu thematisieren hat. Gewährleistet ist die genannte Differenz jedoch nur dann, wenn im Beweis das Einzelne in einer Weise zur Geltung gelangt, in der es nicht schon vom Absoluten her gedacht ist. Zwar muß der Beweis, der den Ausgang vom Einzelnen nimmt, das Absolute schon in Anspruch nehmen, weil er auf es, als ein Unbedingtes, im Ausgang vom Einzelnen nie hinführen könnte, aber er hat so den Ausgang vom Einzelnen zu nehmen, daß er *am Einzelnen* aufzeigt, inwiefern es, in der Differenz zum Absoluten, vom Absoluten abhängt. Wird der Bezug des Abhängens nicht am vom Absoluten Differierenden aufgezeigt, bleibt der Beweis des Abhängens abstrakt, wenn nicht bare Behauptung³.

Aus den Strukturmerkmalen der absoluten Substanz muß gefolgert werden, daß kein Einzelnes, wie geartet es auch sein mag,

³ Vgl. W. Cramer, Spinozas Philosophie des Absoluten, Frankfurt 1966, 17 ff.

von der absoluten Substanz nicht abhängen könnte, da ein solches Nicht-Abhängen die Substanz durch ein ihr Fremdes bestimmt sein ließe, was widerspruchsvoll wäre. Die Bestimmung der göttlichen Substanz hinsichtlich aller Dinge als »causa immanens« (I, prop. 18) soll diese Widersprüchlichkeit ausschließen. Sie bringt eine Relation des Inhärierens zum Ausdruck, derzufolge die Substanz nicht aus sich herausgehen muß, um Bestimmtes der Welt durch sich bestimmt sein zu lassen. Vielmehr ist die Substanz schon bestimmt im Hinblick auf die Totalität der Dinge, die als Modi der Substanz in ihr sind. Das als Modus gefaßte Einzelne ist darin aber nicht in seinem Charakter, Einzelnes im Unterschied zu anderem Einzelnen zu sein, gefaßt, sondern in einer Allgemeinheit, die für jedes Einzelne gilt. Es könnte dann sein, daß die als Absolutes konzipierte Substanz gar nicht die Welt in deren Mannigfaltigkeit von sich abhängig sein läßt, sondern eine von sich her konstruierte Welt, in der sich nicht mehr Unterscheidungen angeben lassen, als die absolute Substanz schon in sich enthält. Das Beharren auf einer in sich differenten Mannigfaltigkeit, die nicht schon in einem Abhängigkeitsverhältnis zum Absoluten steht, müßte sie als Schein deklarieren, resultierend aus einer Position, die den wahren Zusammenhang zwischen Absolutem und Einzelnem nicht durchschaut. Aber dieser Schein kann nicht als ein der Wahrheit Fremdes neben die Wahrheit gestellt werden, sondern muß *als* Schein begriffen werden. Die Differenz zwischen Wahrheit und Schein kann nicht selber für Schein ausgegeben werden, denn damit wäre der Grund, der zur Annahme des Scheins zwingt, negiert. Die menschliche Seele als ein endlich-Begrenztes ist auf Grund ihrer Begrenztheit der Möglichkeit des Scheins ständig ausgesetzt. Ein Beweis, der zeigte, daß die Seele in ihrer Begrenztheit, d. h. in ihrem Bezug auf Einzelnes, das nicht schon als Modus des Absoluten erkannt wird, vom Absoluten abhängt, würde mehr leisten als der im ersten Teil gegebene Abhängigkeitsbeweis. Er würde die menschliche Seele in anderer Weise affizieren können, sofern er an ihr selbst, die sich in ihrem Selbstverständnis vom Absoluten verschieden weiß, ihre Abhängigkeit vom Absoluten demonstrieren könnte. Die These von der Abhängigkeit bliebe nicht abstrakt, sondern legitimierte sich an dem, was die endliche Seele selbst erfährt.

Wenn Spinoza nun am Ende der Abhandlung meint, im Fortgang von der absoluten Substanz des ersten Teils der *Ethik* den Abhängigkeitsbeweis in der Erweiterung geführt zu haben, daß die Abhängigkeit am Einzelnen selbst hat gezeigt werden können, so muß die Darlegung dessen, was zwischen Anfang und Ende der *Ethik* liegt, den Grund für Spinozas These abgeben. Dargelegt wird dort eine Theorie der menschlichen Seele hinsichtlich ihres Vermögens zu erkennen und zu handeln. Ich möchte nun zeigen, daß nicht die theoretische Philosophie für die problematische Frage eines Beweises der Abhängigkeit des Einzelnen vom Absoluten etwas beiträgt, wohl aber die im Anschluß daran gegebene Theorie der Affekte, die ins Gebiet des Handelns und damit der Ethik fällt. Die Ethik hätte dann eine zentrale Bedeutung für die Metaphysik. Sie wäre ihr Kernstück.

Im 1. Teil scheint Spinoza zwischen den Prinzipien von theoretischer und praktischer Philosophie bezüglich ihrer Stellung zum Absoluten keinen Unterschied zu machen. Intellectus und voluntas kommen darin überein, daß sie beide zur natura naturata gehören (I, prop. 31 und 32), also modi des Attributes Denken sind, die aus dem als natura naturans zu fassenden Absoluten mit Notwendigkeit folgen. Beiden wird eine Potentialität abgesprochen, kraft deren sie, nicht einer Notwendigkeit schon unterliegend, von einem dem Absoluten gegenüber freien Standpunkt aus den möglichen Bezug eines auf diesem Standpunkt stehenden Einzelnen zu dem Absoluten herstellen könnten. Der Gedanke an die Freiheit des Willens wird als Illusion zurückgewiesen. Die Voraussetzung, die ihm zugrunde liegt, daß es nämlich Zufälliges gibt, das nicht durch die Notwendigkeit der natura naturans eindeutig bestimmt ist, wird als eine Täuschung entlarvt, die sich aus einem Standpunkt ergibt, von dem zu meinen, er sei gegenüber dem Absoluten ein selbständiger, gerade Täuschung ist. Der Standpunkt, den die menschliche Seele einnimmt, ist der eines besonderen endlichen Dinges. Die besonderen Dinge unterscheiden sich vom Absoluten dadurch, daß sie den Grund ihrer Existenz und ihres Wesens nicht in sich selber haben (I, prop. 24). Auf Grund dieses Unterschiedes gehört zum Wesen (essentia) des Einzeldinges, durch das es sich von einem anderen Einzelding unterscheidet, nicht das Absolute, obschon es ohne dieses nicht sein kann (II, prop. 10, schol. zu

coroll.). Die Seele kann sich in dem erfassen, was sie im Unterschied zu anderem Einzelnen ist, und darin meinen, eine vollständige Bestimmung von sich gegeben zu haben. Darin kann sie sich für frei wähnen und ihre Existenz, deren Grund sie nicht kennt, für zufällig halten. Diese Bestimmung der Zufälligkeit ist Folge einer mangelnden Einsicht in den Zusammenhang von absolutem Grund und durchgängigem Gegründetsein alles Einzelnen. Deshalb sagt Spinoza, daß »ein Ding allein im Hinblick auf einen Mangel unserer Erkenntnis zufällig genannt wird« (I, prop. 33, coroll. 1).

Der 2. Teil der Ethik, der einen Abriß der Erkenntnistheorie gibt, nennt nun des näheren die Gründe für die mangelhafte Erkenntnis und die Möglichkeit, wie sich die Seele von diesen Mängeln befreien kann. Hierbei zeigt es sich, daß die Fähigkeit, die Mängel theoretischer Erkenntnis zu beseitigen, gerade in die Dimension, in der sich die mangelhafte Erkenntnis bewegt, nämlich in die Sphäre der besonderen einzelnen Dinge, nicht hineinreicht und deshalb für das Problem einer angemessenen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Absolutem und von ihm differenten Einzelnem nichts austrägt.

Die menschliche Seele ist der Möglichkeit einer mangelnden Erkenntnis ausgesetzt, weil sie als erkennende, von Gott her gesehen, lediglich Teil des unendlichen Verstandes Gottes ist (II, prop. 11, coroll.). Wenn sie erkennt, dann erkennt Gott, sofern er die Natur der menschlichen Seele konstituiert (constituit, ebd.). Da Gott aber nicht nur die Idee von Dingen hat, sofern er die menschliche Seele konstituiert, sondern über diese Beschränkung auf die menschliche Seele hinaus die Idee von unendlich vielen Dingen, ist die Erkenntnis der menschlichen Seele notwendig inadäquat. Denn die menschliche Seele nimmt ein Ding in einer Weise wahr, in der sie die Beziehungen, in der dieses Ding zu unendlich vielen anderen Dingen steht, mehr oder minder unberücksichtigt läßt, Beziehungen, die, dem unendlichen Verstand Gottes unmittelbar präsent, jedes einzelne Ding hinsichtlich von *essentia* und *existentia* erst adäquat bestimmen. Die faktische je bestimmte Beschränkung der menschlichen Seele ist jedoch nicht aus ihrem Bezug zur göttlichen Substanz erklärbar, sondern aus der Struktur des Gegenstandes der Erkenntnis. Diesen Gegenstand nennt Spinoza Körper, der ein je bestimmter Modus des Attributes Ausdehnung ist (II, prop. 13).

Seine Struktur wird in einer Abfolge von Axiomen, Hilfssätzen und Postulaten angegeben (im Anschluß an II, prop. 13), d. h. im Aufgreifen von Sachverhalten, die aus der Realdefinition der göttlichen Substanz nicht deduzierbar sind. Hauptergebnis dieser Darlegungen ist der Tatbestand, daß der menschliche Körper komplex ist, d. h. »aus sehr vielen Individuen (von verschiedener Natur) zusammengesetzt« (post. 1), die ihrerseits von äußeren Körpern in verschiedener Weise affiziert werden (post. 3), so daß der menschliche Körper für die eigene Erhaltung sehr vieler anderer Körper bedarf und ohne diese nicht sein kann (post. 4). Dieser Komplexheit des Körpers korreliert die Komplexheit der Vorstellung (idea) des Körpers in der menschlichen Seele (II, prop. 15). Sie bringt es mit sich, daß die endliche Seele, die auf Grund ihrer eigenen Begrenztheit das Gefüge des Aufeinanderwirkens der Körper nicht durchschaut, sich im Zusammenfügen und Verbinden der zahlreichen Teilideen zur Idee des vorzustellenden Körpers von körperlichen Eindrücken leiten läßt, die nicht objektiv sind, sondern relativ auf die je besondere subjektive Begrenztheit. Daraus folgt, »daß die Ideen, die wir von äußeren Körpern haben, mehr den Zustand unseres Körpers als die Natur der äußeren Körper anzeigen« (II, prop. 16, coroll. 2). Sie sind Ausdruck unserer eigenen Begrenztheit, unserer Vorurteile und Vorurteile (vgl. Anhang zum 1. Teil). Die menschliche Seele ist dabei in der Erkenntnisform der *imaginatio* befangen, die bloße Meinung darbietet. Die so der *imaginatio* folgende menschliche Seele ist aber nicht privativ zum unendlichen Verstand Gottes gedacht, mag ihr Defizit im Erkennen sich auch aus einem Zurückbleiben hinter dem, was der unendliche Verstand vermag, ergeben. Der Bezug der erkennenden Seele auf eine Körperwelt, durch die sie gemäß ihrer eigenen Begrenztheit in bestimmter Weise affiziert wird, ist in dieser Bestimmtheit selber kontingent. Der der *imaginatio* ausgesetzte Mensch ist auf ein je besonderes Einzelnes gerichtet, das er gerade nicht als Modus des Absoluten faßt.

Er steht dabei aber in einer Differenz zum Absoluten, in der jeder Bezug zum Absoluten aufgehoben ist. Das von ihm thematisierte Zufällige ist ein schlechthin Unwahres. Die menschliche Seele reflektiert in der *imaginatio* ihr eigenes Können nicht auf ein mögliches Absolutes hin, sondern bleibt in der Unmittelbarkeit eines jeweiligen Affiziertseins befangen. Die Erkenntnisform, die die

Mängel der *imaginatio* beseitigt, transzendiert diese Unmittelbarkeit und bringt darin ein über die Zufälligkeit des Affizierens Hin-
ausgehendes in den Blick. Sie tut es aber um den Preis, daß sie dabei
Einzelnes nicht erfassen kann. Es ist die Erkenntnisform der *ratio*,
die auf das Allgemeine geht. Gegen ein Bestimmtwerden durch die
zufällige Begegnung (*fortuito occurso*) der Dinge, von der sich die
imaginatio leiten läßt, d. h. gegen ein Bestimmtwerden von außen
(*externa*), wendet sie die Betrachtung von innen (*interna*), d. h.
eine Reflexion, die mehrere Dinge auf Gemeinsamkeiten und Un-
terschiede hin miteinander vergleicht (vgl. II, prop. 29, schol.). Die
ratio liefert adäquate Erkenntnis, weil sie ihre Allgemeinbegriffe
(*notiones communes*) nicht durch Abstraktion aus den Vorstel-
lungswelten (*imagines*) der zufälligen Erfahrung gewinnt, sondern
auf Grund einer Einsicht, die schon weiß, daß die Abläufe in der
Körperwelt nicht so sind, wie die Seele sie im Medium sinnlicher
Eindrücke wahrnimmt, sondern kraft einer Bestimmtheit gesche-
hen, die aus der Notwendigkeit der absoluten Substanz resultiert.
Die menschliche Seele hat mittels der Vernunft »eine adäquate Er-
kenntnis der ewigen und unendlichen Essenz Gottes« (II, prop. 47),
die abstrakt und allgemein ist, d. h. nicht auch schon erkennt, wie
die Mannigfaltigkeit des Seienden im Absoluten gründet.

Aus dieser Erkenntnis folgt die Ableitbarkeit sehr vieler adäquater
Erkenntnisse (ebd., schol.), nämlich hinsichtlich der Dinge die
Erkenntnis allgemeiner Bestimmungen, die den Dingen gemeinsam
sind auf Grund ihres einheitlichen Bezogenseins auf das Absolute.
Scheitert die *imaginatio* bei ihrem Bilden von Allgemeinbegriffen
daran, daß sie die Fülle der Unterschiede der einzelnen Dinge nicht
zu fassen vermag und deshalb zu einer auf verkürzender Vereinsei-
tigung beruhenden Begriffsbildung gelangt (II, prop. 40, schol. 1),
so versucht die *ratio* nicht eine Verfeinerung der Unterscheidungs-
kraft hinsichtlich der Mannigfaltigkeit, um zur Adäquatheit zu
gelangen. Adäquate Erkenntnis erlangt sie vielmehr so, daß sie
von der übergroßen Mannigfaltigkeit einzelner Dinge absieht und
nur auf eine Gemeinsamkeit gerichtet ist, die im Absoluten ihren
Grund hat und von der Mannigfaltigkeit des Besonderen nicht in
Frage gestellt werden kann. Die Natur des Einzeldinges bleibt ihr
verschlossen, denn »was allen Dingen gemein ... ist, macht nicht
die Essenz eines Einzeldinges aus« (II, prop. 37). Weil einerseits die

imaginatio zwar sinnlich-Einzeln erfasst, darin aber nicht über sich hinaus auf das Absolute verweist, und andererseits die ratio zwar auf das Absolute geht, dies aber in abstrakter Weise, durch die kein Einzelnes erkannt wird, ist im Bereich der theoretischen Philosophie mit den Erkenntnisformen imaginatio und ratio ein Bezug zwischen Absolutem und endlich-Einzelnem nicht herzustellen.

Neben imaginatio und ratio nennt Spinoza noch eine dritte Erkenntnisform, die scientia intuitiva (II, prop. 40, schol. 2), der der Mangel der ratio nicht anhaftet, sofern ihr die adäquate Erkenntnis der Essenz der einzelnen Dinge gelingt. Doch bleibt innerhalb der Darlegungen der theoretischen Philosophie im 2. Buch der Ethik die Möglichkeit dieser Erkenntnisform unausgewiesen, insbesondere, wie diese Erkenntnis der endlichen menschlichen Seele möglich sein soll. Spinoza behauptet zwar, daß es einen Übergang von der ratio zur scientia intuitiva gebe, aber gerade die Möglichkeit dieses Überganges bleibt unausgewiesen. In der schon zitierten Anmerkung zum Lehrsatz 47 des 2. Teils heißt es, wir könnten, dadurch daß wir aus der adäquaten Erkenntnis der Essenz Gottes sehr viele adäquate Erkenntnisse abzuleiten imstande sind, »jene dritte Erkenntnisgattung bilden«. Solange aber nicht gezeigt ist, wie die ratio, die jenen Fortgang zu einer Vielfalt von Erkenntnissen realisiert, in dieser Ausbreitung auch einen sich ausbreitenden Bezug zu den einzelnen Dingen in deren Einzelheit herzustellen vermag, ist nicht einzusehen, wie in ihr ein Fortschreiten (procedere, II, prop. 40, schol. 2) zu einer vernünftigen Erkenntnis, die zugleich Einzelnes anschaut, möglich sein soll.

Nun nimmt Spinoza in der eingangs zitierten Anmerkung zum Lehrsatz 36 des 5. Teils, in der von der zu erweisenden Abhängigkeit des Einzelnen vom Absoluten die Rede ist, auf diese Erkenntnisform der scientia intuitiva Bezug. Doch ist es bezeichnend, daß sie nicht im Anschluß an die Theorie der ratio, sondern erst nach Behandlung der Affektenlehre erörtert wird.

Im 3. Teil der *Ethik*, der einer Theorie der Affekte gewidmet ist, erst führt Spinoza in eine Dimension, die der theoretischen Philosophie des 2. Teiles verschlossen geblieben ist und die geeignet sein könnte, das zentrale Problem der Metaphysik des Absoluten, die Frage nach dem Verhältnis von Absolutem und endlich-Ein-

zelnem, einer Lösung zuzuführen. Spinoza gibt eine Theorie des Handelns unter der Grundbestimmung, daß Handeln ein Affekt ist. Handeln als Merkmal eines endlichen Wesens, das eigens zum Handeln sich bestimmen muß, also nicht schon ein Unbedingtes ist, ist Ausdruck eines Sichvervollkommnens, das die Richtung auf das, das Vollkommenheit garantiert, das Absolute, nimmt und dabei gegen ein Leiden angeht, auf das es stets bezogen bleibt, weshalb das ihm zugrundeliegende Handeln selber ein Affekt ist, der in der Sphäre der Endlichkeit seinen Ort hat.

Gewiß werden Handeln und Leiden durch Bestimmungen definiert, die der theoretischen Philosophie entnommen sind, nämlich die von Adäquatheit und Inadäquatheit. Die Seele handelt, sofern sie adäquate Ideen hat, sie leidet, sofern sie inadäquate Ideen hat (II, prop. 1). Sie handelt, sofern sie sich von dem Körper nicht so affizieren läßt, daß sie sich auf Grund vordergründiger Eindrücke zu einem Urteil verleiten läßt, das notwendig inadäquat ist, sofern sie vielmehr gegenüber dem sinnlichen Andrängen frei ist und sich als adäquaten Erkenntnisgrund dessen, was in der Körperwelt geschieht, weiß. Die in der ratio gründende adäquate Erkenntnis in der Form, wie sie im 2. Teil dargelegt wird, wird dort von Spinoza freilich nicht als Handeln bezeichnet. Er führt den Begriff des Handelns erst zu Beginn des 3. Teils ein, in dem Moment, da er zu zeigen unternimmt, wie, über die Beziehungslosigkeit von ratio und imaginatio hinaus, der adäquaten Erkenntnis ein Bezug zur inadäquaten Erkenntnis möglich ist. Eine solche Erkenntnis kann als Handeln bezeichnet werden, insofern sie den Widerstand der verworrenen Erkenntnis bricht, insofern sich in ihr also ein Angehen gegen mögliches Leiden manifestiert, in bezug auf das das Erkennen Handeln ist.

Der 3. Teil kann eine Theorie des Handelns geben, weil in ihm die Möglichkeit einer Verbindung zwischen klarer und unklarer Erkenntnis erörtert wird. Wollte man passio und actio den Erkenntnisformen imaginatio und ratio zuordnen⁴, würde man die Beziehungslosigkeit von imaginatio und ratio auf die Theorie der Affekte übertragen und darin die Möglichkeit des Handelns inner-

⁴ G. Jung, Die Affektenlehre Spinozas, Kantstudien 32 (1927), 85–150: 110, eine im übrigen immer noch lesenswerte Abhandlung.

halb eines Gefüges inadäquater Affekte unverständlich machen. Die als Handeln bestimmte Adäquatheit ist stets relativ auf eine zu beseitigende Inadäquatheit, und Inadäquatheit ist nur zu beseitigen durch eine Adäquatheit, die potentiell stets Inadäquatheit ist. Erst auf Grund dieses Zusammenhanges kann eine Theorie des Strebens (conatus) entwickelt werden (III, prop. 6 ff.), die in die Beziehungslosigkeit von ratio und imaginatio im theoretischen Felde eine Dynamik hineinbringt. Streben ist Streben nach Selbsterhaltung (in suo esse perseverare, III, prop. 6), und zwar ein Streben, das sich ausdrücklich gegen ein Zerstörtwerden durch äußere Dinge (III, prop. 4) wendet⁵. Zerstört werden durch äußere Dinge kann die menschliche Seele aber nur dann, wenn sie das ihr Äußere für ein ihr Fremdes hält, wenn sie also nicht erkannt hat, daß es gar kein Ding gibt, das von einer ihr entgegengesetzten Natur (III, prop. 5) ist, daß vielmehr in der körperlichen Welt ein durchgängiger Zusammenhang herrscht, weil die Dinge Modifikationen des Absoluten sind und darin, aufs Ganze gesehen, nicht ein Ding das andere zerstören kann. Es ist eine Form inadäquater Einsicht, die die Möglichkeit von Zerstörung zur Folge hat und in eins damit die endliche Seele unter die Bestimmung des auf Erhaltung gehenden conatus stellt. Diese Zerstörung ist kein Schein so wie das, was Gegenstand der inadäquaten Erkenntnis ist, scheinhaft ist; sie stellt sich vielmehr faktisch ein, wenn die in der imaginatio befangene Seele sich von andrängenden Eindrücken so hinreißen läßt, daß sie ihr eigenes Selbst gegenüber dem, was ihr begegnet, verliert. Da nun alle Dinge ihrem Wesen nach auf die eine Substanz bezogen sind, ist das Vernichtung abwehrende Streben Wesensmerkmal jedes endlichen Dinges (III, prop. 7). Es ist die natürliche Tendenz jedes Dinges und damit der Seele auch dann, wenn sie inadäquate Ideen hat (III, prop. 9). Diese Tendenz äußert sich jedoch in je verschiedener Weise, je nachdem, in welcher Weise es die Seele vermag, zu adäquaten Ideen zu gelangen, und darin die Kraft des Wirkens nach außen vergrößern kann. Gemäß der Endlichkeit

⁵ Über den Zusammenhang von endlicher Singularität, Körperwelt und conatus vgl. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris 1969, 1. Teil. Diese Arbeit enthält die ausführlichste Würdigung der Affektenlehre Spinozas.

der strebenden Seele ist dieses Streben unabschließbar; es schließt keine endliche, sondern eine unbestimmte Zeit in sich (III, prop. 8). Streben ist Angehen gegen Inadäquatheit in einem Akt, der sich möglicher Inadäquatheit nie vollständig entziehen kann. Dieser Zusammenhang erlaubt es, die beiden Grundaffekte, Freude (*laetitia*) und Trauer (*tristitia*), als Übergang des Menschen von geringerer zu größerer Vollkommenheit bzw. umgekehrt zu definieren (III, aff. def. 2 und 3), als einen Übergang, der einen wirklichen Prozeß darstellt und unter dem Affekt der Freude ein Sichvervollkommen der endlichen Seele ist, das einen Bezug der Endlichkeit auf das Prinzip der Vollkommenheit darlegt.

Vollkommenheit und ihr Gegenteil Unvollkommenheit können deshalb nicht nur als modi des Denkens (IV, praef.) verstanden werden, in denen wir uns auf Grund unserer Begrenztheit Bestimmungen einbilden, die wir den Dingen zusprechen, die ihnen als Modifikationen der in sich bleibenden Substanz in Wahrheit aber gar nicht zukommen; sie sind nicht nur Ausdruck unserer Vorurteile. Sie sind vielmehr Begriffe, mit denen ein realer Vorgang beschrieben werden kann, nämlich der, in dem der Mensch sich dem, was er sein kann, seinem Musterbild (*exemplar*), mehr oder minder nähert. »*Homines perfectiores aut imperfectiores dicemus, quatenus ad hoc idem exemplar magis aut minus accedunt*« (IV, praef.). Das *exemplar*, in dem sich die Idee des Menschen erfüllt, ist zwar die Idee eines Menschen, der auf Grund adäquater Erkenntnis der Zusammenhänge der Dinge nicht zu einem Urteil veranlaßt wird, das sich auf isolierte Aspekte des universellen Zusammenhanges stützt. Daß aber eine Weise der Annäherung an diese Idee dem endlichen und darin ständig der Inadäquatheit ausgesetzten Wesen möglich ist, hat seinen Grund nicht in einer Form theoretischen Erkennens, sondern praktischen Tuns, nämlich im Prozeß des Angehens gegen Affekte, in dem sich das endliche Subjekt aus der Abhängigkeit des unmittelbaren Eingenommen-seins durch je bestimmte Eindrücke mehr oder minder befreit und in diesem Akt der Befreiung einen Übergang zu größerer Vollkommenheit realisiert. Die Grade der Vollkommenheit, die das Subjekt zu erreichen imstande ist, können nicht bloß vorurteilshafter Schein sein, denn dann wäre die Differenz der Grundaffekte Freude und Trauer, die im Mehr und Minder von Vollkommenheit ihren

Grund hat, selber bloßer Schein und damit die ganze Affektenlehre sinnlos.

Soll das Sichvervollkommen nicht bloßer Schein sein, muß in der Bewegung auf das Prinzip der Vollkommenheit, die absolute Substanz, hin ein Sichfortbewegen über Momente sichtbar sein, die sich so von der absoluten Substanz unterscheiden, daß sie nicht bloße Modifikationen von ihr sind und darin schon deren Notwendigkeit unterliegen. Es ist bezeichnend, daß Spinoza erst innerhalb der Affektenlehre den Begriff der Möglichkeit einführt. In Ethik I, ausdrücklich gemacht in der 1. Anmerkung zum 33. Lehrsatz, fällt dieser Begriff mit dem der Zufälligkeit zusammen. Potentialität, die die Möglichkeit der Veränderung von etwas impliziert, ist hier nichts anderes als Ausfluß menschlichen Irrtums, der auf Grund unzureichender Erkenntnis dem Menschen etwas zuspricht, was ihm in Wahrheit gar nicht zukommt. In der Definition 4 des 4. Teils erhält der Möglichkeitsbegriff jedoch eine positive Bestimmung, nämlich innerhalb des Relationsgefüges einer Vielzahl von Affekten das Moment der Unbestimmtheit eines bestimmten Affektes hinsichtlich seines Hervorgerufenseins durch einen anderen Affekt auszudrücken und damit das der Veränderbarkeit eines Affektes durch einen anderen.

In eins damit erhält der Begriff der Zufälligkeit eine positive Bedeutung. Er ist zwar auch in der Affektenlehre durch das negative Merkmal charakterisiert, daß der Grund für das Sosein des Dinges, das zufällig genannt wird, nicht gewußt wird, doch ist hier dieses Nichtwissen die Bedingung, unter der Affekte als reale Ereignisse auftreten können (vgl. III, prop. 15 und 50). Daß jedes Ding durch Zufall Ursache eines Affektes sein kann, das bedeutet, daß eine Theorie der Affekte nicht auf die Kenntnis der *wahren* Ursachen der einzelnen Affekte aus sein darf, denn die Wahrheit des Zusammenhanges, in dem ein Subjekt Affekte erleidet, d. h. er sub specie aeternitatis betrachtet, macht das Auftreten von Affekten gerade unverstänlich und damit zugleich das, was dem endlichen Subjekt wesentlich ist. Es gehört zum Wesen des Affektes, daß er nicht auf die wahre Natur des Dinges, das von dem Subjekt in der Weise eines Affiziertwerdens erfaßt wird, bezogen werden kann. Denn die Wahrheit der Dinge, d. h. das Verständnis ihrer als notwendiger Modifikationen der einen Substanz, läßt gerade keinen Platz für

Affekte. Das zufällige Auftreten von Affekten ist Voraussetzung dafür, daß sich das Subjekt in einer Weise zu ihnen verhalten kann, in der es sich in Freiheit von deren Zwang schrittweise befreit und darin eine Richtung nimmt, die im Angehen gegen Bedingtes auf das Unbedingte verweist. Ohne diese Voraussetzung, derzufolge der einzelne Affekt nicht bloß privativ von der einen Substanz her gesehen wird, wäre der Anspruch, im Verändern von Affekten einen Spielraum möglichen freien Sichverhaltens zu haben, bloße Illusion. Der 1. Lehrsatz des 4. Teils der *Ethik*, mit dem die Theorie des Sichverhaltens gegenüber den Affekten einsetzt, lautet deshalb: »Von dem, was eine falsche Idee an Positivem enthält, wird durch die Gegenwart des Wahren, sofern es wahr ist, nichts aufgehoben.« Der Affekt, der eine falsche Idee darstellt, sofern er Leiden und darin Inadäquatheit ausdrückt, enthält gleichwohl eine Positivität, die durch die Wahrheit der adäquaten Idee Gottes nicht negiert werden kann.

Damit ist die Struktur gewonnen, die gesucht worden ist: ein Endliches so in Relation zum Unendlichen zu bringen, daß es kraft dieses Bezuges in seiner Endlichkeit nicht auch schon aufgehoben wird. Befreiung von den Affekten und damit eine mögliche Negierung des Leidens kann deshalb auch nur bedeuten: einen Affekt gegen den anderen zu setzen (vgl. IV, prop. 7), und nicht: sich aus der Sphäre der Affizierbarkeit lösen zu wollen (vgl. IV, prop. 14). Jenseits aller Affektivität, im Felde der wahren Erkenntnis, die alle Inadäquatheit ausgeschlossen hat, können Affekte nicht gehemmt werden; denn das, worauf sich diese Erkenntnis bezieht, ist das Wahre, das wahr durch den Bezug auf die göttliche Substanz ist. Von ihr ist nicht einzusehen, wieso sie etwas hemmen sollte; sie müßte sich selber hemmen, was in sich widerspruchsvoll ist. Die wahre Erkenntnis kann nur hemmen, sofern sie selber als Affekt angesehen wird (IV, prop. 14), d. h. in der Bedingtheit von Freude und Trauer, deren sich der Mensch bewußt wird, wenn er einen Übergang zu größerer bzw. minderer Vollkommenheit realisiert, also gerade nicht sofern sie wahr ist in dem Sinne, daß der Begriff der Wahrheit den der Unbedingtheit schon in Anspruch nimmt.

Im Hinblick auf das wechselseitige Sichhemmen der Affekte stellt sich die Frage nach dem Kriterium für die Hierarchie der Affekte, ein Kriterium, das dem faktischen Sichbekunden von

Affekten offenbar vorgängig sein muß, wenn das Subjekt einen Affekt gegen den anderen soll setzen können und das nicht in bloßer Beliebigkeit, sondern in einer Weise, in der es sich vervollkommenet. Der Affekt der Freude zeigt zwar einen solchen Fortschritt auf größere Vollkommenheit hin an, aber nachträglich, als das Resultat einer bestimmten Affektenkombination, das sich einstellt, wenn bestimmte Affekte so zusammengewirkt haben, daß sie die Vollkommenheit des Menschen befördern. Wie das Subjekt aber dieses Zusammenwirken steuern kann, ist vom Affekt der Freude her nicht ersichtlich. Hier erhält nun der neben Freude und Trauer dritte Grundaffekt, die Begierde (*cupiditas*), eine Funktion. Als bloßer Affekt ist sie nicht einheitlich bestimmt, sondern Ausdruck dafür, daß das Subjekt etwas zu tun bestimmt wird durch eine Affektion, wie geartet diese auch sein mag (IV, aff. def. 1). Die Begierde ist Ausdruck subjektiven Sichverhaltens im Hinblick auf Affektionen, sie als solche gibt aber nicht die Richtung an, durch die Affekte über die Beliebigkeit ihres Auftretens hinaus einander entgegengesetzt und darin in der Macht ihres Affizierens eingeschränkt werden können. Die Begierde muß die Kraft des Vorziehens haben.

Geleitet werden kann sie dabei freilich nicht durch die zu bevorzugende Qualität bestimmter Objekte, das implizierte einen teleologischen Bezug, der im Feld der Vorurteile zu Hause ist. Geleitet wird sie vielmehr von der Vernunft, die zu der Einsicht gelangt ist, daß das Subjekt dann Affekten erliegt, wenn es durch etwas von außen beeinflusst wird. Außen im Gegensatz zum Inneren des Subjekts ist aber all das, von dem das Subjekt nicht erkannt hat, in welcher Weise es mit dem Subjekt zusammenhängt. Die von der Vernunft geleitete Begierde wird daher danach streben, solches zu tun, das allein aus der Natur des Subjekts folgt. Der dieser Begierde folgende Mensch handelt aus Tugend (IV, def. 8). »Wahre Tugend ist nichts anderes als allein nach der Leitung der Vernunft leben, und daher besteht die Ohnmacht allein darin, daß der Mensch sich von den Dingen außer ihm leiten läßt und von ihnen bestimmt wird, das zu tun, was der gemeinsame Zustand der äußeren Dinge verlangt, und nicht das, was seine eigene Natur, für sich allein betrachtet, fordert« (IV, prop. 37, schol. 1). Tugend ist somit wesentlich Erkenntnis (IV, prop. 23), und das aus ihr hervorgehende Streben ist nichts anderes als Erkennen (IV, prop. 26), denn seiner eigenen

Natur folgen, heißt bloße inadäquate Meinung ausschließen, die das Verhältnis der äußeren Welt zu uns selber in einer uns verwirrenden Weise wahrheitsferner Verworrenheit erscheinen läßt.

Der Mensch, der seiner eigenen Natur folgt, kann dabei aber, sofern er ein endliches Wesen ist, nie davon absehen, daß er durch Äußeres bestimmt wird, das er nicht einzusehen vermag und deshalb nicht in seine Gewalt bekommen kann. Da »wir nur ein Teil der ganzen Natur sind, deren Ordnung wir folgen«, wird unsere Kraft »von der Kraft der äußeren Ursachen unendlich übertroffen« (IV, caput 32). Die als Tugend auftretende Einsicht bleibt ein Affekt, denn sie ist stets bezogen auf ein mögliches Außerhalb, über dessen Macht sie nie vollständig Rechenschaft geben kann. Blicke die menschliche Seele bei sich selber und würde nichts als sich selber erkennen, wäre sie nicht vollkommen (IV, prop. 18, schol.), denn sie würde durch die Negation des Außen nur die eigene Begrenztheit verabsolutieren und das, was der Seele möglich ist, zugunsten der Faktizität des jeweiligen Zustandes verkürzen. Derjenige Mensch ist Herr über seine Affekte und darin ein freier Mensch (vgl. IV, prop. 66, schol.), der sich von ihnen nicht so einnehmen läßt, daß diese sein eigenes Sein zerstören, der vielmehr das, was affizierend wirkt, so auf sich bezieht, daß es ihm förderlich ist und seinem eigenen Nutzen dient. Darin steht der freie Mensch mit der Theorie der absoluten Substanz in Einklang; denn er läßt sich von der Einsicht leiten, daß so wie die menschliche Seele nur ein Teil der unendlichen Substanz ist, auch all das, was außerhalb von ihr liegt, Teil dieser Substanz ist und darin eine Zusammengehörigkeit beider besteht, die im Hinblick auf je bestimmte Affekte sich zu verdeutlichen die Intention der strebenden Seele ist. Die dergestalt strebende Seele vervollkommnet sich, sofern sie im konkreten Vollzug eines Angehens gegen Affekte jene Widerständigkeit bricht, die den Anschein erweckt, als gäbe es im Bereich des Endlichen einen absoluten Widerstreit, der ausschliesse, daß alles endlich Seiende modus der absoluten Substanz ist. In der Theorie des Sichverhaltens gegenüber den Affekten, in der philosophischen Ethik also, ist jener im 1. Teil der *Ethik* dargelegte Bezug zwischen Absolutem und endlich-Einzelnem vom endlich-Einzelnem her demonstrierbar.

Nun ist gewiß nicht zu leugnen, daß im Fortgang der *Ethik* auf den 5. Teil hin die Tendenz sichtbar wird, jenes Gebundensein der

endlichen Seele an Affekte, wenn sie gegen die Affekte angeht, auch noch zu beseitigen und die Befreiung von den Affekten in einem Zustand gipfeln zu lassen, der jenseits aller Affektivität liegt. Und es ist auch deutlich, daß diese Tendenz in der Exposition des Affektengefüges, wie es im 3. und 4. Teil dargelegt wird, schon gelegen ist. Es ist die Zweideutigkeit im Begriff der Erhaltung (*conservatio*), auf die der Grundaffekt der Begierde, der das Moment der Veränderbarkeit im Übergang von einem Affekt zum anderen ausdrückt, wesentlich gerichtet ist (IV, prop. 22, coroll.). In dieser paradoxen Struktur, daß der Trieb nach Veränderung auf eine Erhaltung geht, liegt zweierlei. Einmal wird ein Außerhalb des Subjekts, auf das sich das Subjekt hin entwickeln müßte, negiert. Im Felde des Bewußtseins (und Begierde wird von Spinoza als Trieb mit dem Bewußtsein des Triebes definiert (III, prop. 9, schol.) ist es insbesondere die Negation von Zweck, von jeglichem Umwillen, im Hinblick auf das gehandelt werden müßte. Die Annahme eines solchen Zweckes ist nichts als ein Vorurteil, das aus mangelnder Einsicht resultiert. So kann die Begierde des Menschen als Tätigkeit bestimmt werden, nämlich als Angehen gegen Vorurteile, die den wesentlichen Zusammenhang, in dem der Mensch existiert, verstellen. Doch ist Abbau von Vorurteilen eine negative Bestimmung, nämlich Abbau der Unwahrheit dessen, was eigentlich ist. Und so liegt in Erhaltung das zweite Moment: bloßes Bewahren dessen, was ist, weil in diesem schon alle Vollkommenheit gelegen ist; es ist zu bewahren gegen die Verstellung durch Unwahrheit, die ihrerseits im Standpunkt der Endlichkeit wurzelt. Bewahren heißt dann aber Negation aller Aktivität, die Ausdruck der Endlichkeit ist, und Selbstaufgabe der Endlichkeit zugunsten eines Aufgehens im Unendlichen, ein paradoxes Moment, sofern die Selbstaufgabe immer noch die Leistung eines Selbst, das die Aufgabe vollzieht, impliziert⁶.

Dann ist der Gedanke eines Sichvervollkommens der endlichen Seele selber Illusion, und dann ist es nur konsequent, wenn Spinoza die Affektenlehre in einem Affekt gipfeln läßt, der schon

⁶ So deutet Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, in: Schellings Werke, nach d. Orig.-Ausg. in neuer Anordnung hrsg. von Manfred Schröter, Bd. I, München 1927, 240.

keiner mehr ist und in dessen Zustand der Mensch der Bestimmung enthoben ist, einen Übergang zu größerer Vollkommenheit erst realisieren zu müssen. Der amor intellectualis Dei, in welcher geistigen Liebe zu Gott jene subjektive Haltung absoluter Freiheit erreicht ist, in der aller von Partikularitäten ausgehender Zwang überwunden ist, ist gleichermaßen die Liebe Gottes selbst, also eine unendliche Liebe, mit der Gott sich selbst liebt (V, prop. 36). In ihr ist die Besonderheit des Menschen, die zu sichern die Theorie des Affektengefüges diente, verschwunden.

Spinoza kann die These von der Vervollkommnung des Menschen in der geistigen Liebe zu Gott nur so aufrechterhalten, daß er die geistige Liebe als eine Steigerung gegenüber dem Affekt der Freude ansieht (V, prop. 33, schol.), doch ist dies nach Spinozas eigenem Eingeständnis eine »Fiktion« (ebd.), eine uneigentliche Sprechweise, die sich auf den Gang der philosophischen Darlegung bezieht, nicht jedoch auf die dargelegte Sache, denn die Ewigkeit der Seele, die die Voraussetzung für den amor intellectualis ist, impliziert, daß die Seele alle ihr zukommenden Bestimmungen immer schon hat und nicht erst erlangt⁷. So bleibt Spinoza am Ende, um die Aktivität der Seele als Ausdruck einer Steigerung auf größere Vollkommenheit hin verständlich machen zu können, nur die dubiose Unterscheidung zwischen zwei Seelenteilen, von denen der eine unsterblich weil ewig, der andere sterblich weil körperbezogen ist (V, prop. 23), die es erlauben könnte, dem einen Teil eine größere Vollkommenheit als dem anderen beizulegen (V, prop. 40, coroll.). Doch kann diese Unterscheidung den möglichen Bezug zwischen den Seelenteilen gerade nicht verständlich machen und damit auch nicht den möglichen Bezug zwischen Unendlichem und Endlichem.

Ethik ist zur Metaphysik des Unendlichen geworden und hat das Moment des Handelns der reinen Kontemplation geopfert. Die Metaphysik des Absoluten ist am Ende wieder bei sich selber und nicht beim Endlichen, von dem behauptet worden ist, es in der Dif-

⁷ Hinsichtlich eines zeitlichen Momentes der der ewigen Seele möglichen dritten Erkenntnisgattung vgl. hingegen A. Matheron, Individu et communauté chez Spinoza, a. a. O., 580 ff. Eine Auseinandersetzung mit der dortigen These ist hier leider nicht möglich.

ferenz zum Absoluten gründe im Absoluten. Jene dritte Erkenntnisgattung, die in der Vernunft das Einzelne erfassende *scientia intuitiva*, die innerhalb der Theorie des Erkenntnisvermögens der von der absoluten Substanz abhängenden endlichen Seele in ihrer Möglichkeit unerörtert geblieben ist, wird am Ende der *Ethik* in bezug auf die Seele, die ewig ist (V, prop. 31), neu erörtert, also auf einer Ebene, die nicht die der im 2. Teil abgehandelten Erkenntnisvermögen ist, und auch ohne Vermittlung durch die Form subjektiver Endlichkeit, die in der Theorie der Affekte vorstellig gemacht worden ist. Die mit der intuitiven Erkenntnis verbundene Liebe behält von dem in der Affektenlehre aufgezeigten Bezug der Seele auf Einzelnes nichts zurück. Wenn zu Beginn des 5. Teils der *Ethik* die mögliche Beherrschbarkeit der Affekte durch den Hinweis darauf eingeleitet wird, daß sich von *jedem* Affekt ein klarer und deutlicher Begriff bilden lasse (V, prop. 4), so bezieht sich Spinoza darauf, daß alle menschlichen Affektionen ihren Grund im *conatus* der menschlichen Seele haben (V, prop. 4, coroll.), der als allgemeiner Begriff seinerseits aus dem *modus*-Charakter aller endlichen Dinge erkannt werden kann. Aber dieser gemeinsame Grund erklärt in seiner Abstraktheit nicht die Differenz der verschiedenen Affekte untereinander, so daß der Bezug der Affekte auf die Idee Gottes, der eine wahre Erkenntnis von ihnen soll ermöglichen können, gerade nicht die Besonderheit der Affektion verständlich macht. Die intuitive Erkenntnis, die über diese Abstraktheit hinaus will, sofern sie auf Einzelnes geht, hat als Bedingung ihrer Möglichkeit die absolute Substanz, in der die Seele aufgegangen ist, schon zur Voraussetzung. Von dieser Voraussetzung her ist alles endlich-Einzelne schon vermittelt, aber gerade nicht als endlich-Einzelnes⁸. So kann im *amor intellectualis Dei* nicht mehr geleistet werden, als im Anfang der *Ethik* schon offenbar ist. Daß sich auf ihn jener an-

⁸ B. Rousset, *La perspective finale de »l'Éthique« et le problème de la cohérence du Spinozisme*, Paris 1968, der die Kohärenz der intuitiven Erkenntnis mit der rationalen Theorie Spinozas nachzuweisen unternimmt, kann die Leistungsfähigkeit dieser Erkenntnisform nur um den Preis erhalten, daß er meint, sie sei gar nicht auf die Erkenntnis der Einzeldinge in deren Besonderheit gerichtet, sondern nur auf die Erkenntnis ihrer als *modi* (110), setze also bei den Einzeldingen eine durch den Bezug auf Gott gesetzte Gemeinsamkeit schon voraus. So auch schon A. Darbon, *Études spinozistes*, Paris 1946, 103.

dersgeartete Beweis, der die Abhängigkeit der Einzeldinge von der göttlichen Substanz aus der Essenz des Einzeldinges schließt, stützen könnte, scheint deshalb ausgeschlossen, obwohl Spinoza diese Überlegung in der Anmerkung zu einem Lehrsatz anstellt, die den amor intellectualis zum Gegenstand hat (V, prop. 36) und damit den Bezug zur scientia intuitiva enthält (vgl. V, prop. 33). Denn die andere Form des Abhängigkeitsbeweises entspringt einem Bedürfnis der endlichen Seele; sie kann sich nicht auf ein Können berufen, das der Seele nur zukommt, sofern sie kein Bedürfnis hat. Die im amor intellectualis als ewig gefaßte Seele ist darin des Bezuges auf den Körper enthoben (V, prop. 20, schol.). In dieser Form kann sie nicht modus sein, denn die Parallelität der Attribute verbietet eine Konzeption der Seele ohne einen ihr korrespondierenden Körper. Die vom Körper befreite Seele kann nur das Absolute selber sein. Daß in der Lehre vom amor intellectualis die Vermittlung zwischen Unendlichem und Endlichem gelinge⁹, ist deshalb nicht einsichtig.

Der Beweis, der die Abhängigkeit des Einzelnen vom Absoluten *am* Einzelnen aufzeigen will, bleibt auf das verwiesen, was in der Theorie der Affekte dargelegt worden ist, auf die einzelne Seele, die aufgrund ihrer Endlichkeit Affekten ausgesetzt ist, deren Beherrschung einen Bezug der Seele auf das Absolute impliziert, aber so, daß dieser Bezug hergestellt werden muß in einem Sichverhalten zu Affekten, das selber einen Affekt darstellt. Diese Bewegung des Endlichen auf das Absolute hin ist ein Akt der Handlung und gründet nicht in einer Position der Seele, in der diese nicht mehr zu handeln braucht. Der Beweis der Unsterblichkeit der Seele verändert den in der Theorie der Affekte entwickelten Zusammenhang nicht; dieser ist vielmehr von jenem Beweis ganz unabhängig (V, prop. 41).

Von diesem Problem der Vermittlung zwischen Endlichem und Absolutem her, das für eine Philosophie des Absoluten zentral ist, sich aber nur in einer Weise praktischen Handelns einer Lösung zuführen läßt, erhält der Titel »Ethik«, unter dem Spinoza seine

⁹ So W. Janke, Tugend und Freiheit. Spinozas kontemplative Begründung der Ethik, in: P. Engelhardt (Hg.), Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik, Mainz 1963, 346.

Philosophie des Absoluten abgehandelt hat, seine rechte Bedeutung. Für das Verhältnis von Metaphysik und Ethik eröffnet er eine Perspektive, derzufolge weder die Ethik nur einen Anwendungsbereich metaphysischer Prinzipien darstellt, noch die Metaphysik nur konzipiert wird, um das Fundament für eine auf ihr aufbauende Ethik zu legen, sondern derzufolge Metaphysik und Ethik sich wechselseitig bestimmen.