

Violetta L. Waibel (Hg.)

Spinoza – Affektenlehre und
amor Dei intellectualis

Meiner





Affektenlehre und amor Dei intellectualis

Die Rezeption Spinozas im Deutschen Idealismus,
in der Frühromantik und in der Gegenwart

Herausgegeben von

VIOLETTA L. WAIBEL

unter Mitarbeit von

MAX BRINNICH und PETER GAITSCH

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-2279-4

ISBN E-Book: 978-3-7873-2286-2

Gedruckt mit Förderung der Universität Wien, Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft

Umschlagabbildung: Spinoza-Denkmal, Den Haag (Quelle: wikipedia)

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2012. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Film, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG 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.

Inhaltsverzeichnis

Zitierweise und Siglen	7
<i>Konrad Paul Liessmann</i>	
Geleitwort: Der tote Hund	9
<i>Violetta L. Waibel</i>	
Einleitung	13
<i>Konrad Cramer</i>	
Schleiermacher, Jacobi, Goethe und Spinoza	33

Teil I

Spuren der Rezeption: Spinozas Trieb- und Affektenlehre
im Deutschen Idealismus und in der Romantik

<i>Ursula Renz</i>	
Zum Verhältnis von Fühlen und Erkennen bei Spinoza	49
<i>Jane Kneller</i>	
Novalis' nüchterne Rezeption der spinozistischen ›Gott-Trunkenheit‹	62
<i>Jure Zovko</i>	
Hegels Würdigung von Spinozas Affektenlehre	77

Teil II

Spuren der Rezeption: Spinozas Trieb- und Affektenlehre
im 19. und 20. Jahrhundert

<i>Patrizia Giampieri-Deutsch</i>	
Der »Philosoph der Psychoanalyse«? Zu den Verwandtschaften zwischen Spinoza und Freud	91
<i>Helma Riefenthaler</i>	
Spinoza und Sartre über Existenz, Willensfreiheit, Affekte	121
<i>Ulrike Kadi</i>	
Affekt und Körper: Zu Jacques Lacans Spinoza-Lektüre	146

Arno Böhler

Deleuze in Spinoza – Spinoza in Deleuze. Wissen wir, was das Medium »Körper« kann?	167
--	-----

Teil III

Spinozas dritte Erkenntnisart:

Von der Liebe zu Gott zur intellektuellen Anschauung

Wolfgang Bartuschat

Zur Rolle der dritten Erkenntnisart in Spinozas Konzeption der <i>Ethica</i>	189
--	-----

Violetta L. Waibel

Philosophieren als Weg des Denkens. Anmerkungen zu Spinoza und Fichte mit einem Exkurs zu Hölderlin	200
---	-----

Andreas Arndt

»Enthüllung der Substanz«.

Hegels Begriff und Spinozas dritte Erkenntnisart	231
--	-----

Ulrich Barth

Was heißt ›Anschauung des Universiums‹? Beobachtungen zum

Verhältnis von Schleiermacher und Spinoza	243
---	-----

Teil IV

Spinoza und die Debatten um den Spinozismus

Karl Ameriks

»ob die bloß scheinbare Person möglich ist«. Spinoza, Kant, Jacobi,

Schleiermacher	269
----------------------	-----

Thomas Kisser

Auf der Suche nach dem Anfang des Endlichen.

Schellings Auseinandersetzung mit Spinoza	286
---	-----

Bärbel Frischmann und Elizabeth Millán

Zu Friedrich Schlegels Auseinandersetzung mit Spinoza

und dem Spinozismus	317
---------------------------	-----

Reiner Wiehl

Nietzsches Anti-Platonismus und Spinoza	333
---	-----

Über die Autorinnen und Autoren	351
---------------------------------------	-----

Zitierweise und Siglen

Die Quellennachweise zu Spinoza stehen generell in Klammern innerhalb des Fließtextes. Sofern nicht anders angegeben, wird nach der zweisprachigen Meiner-Werkausgabe (*Sämtliche Werke*, Bd. 1–7. Hamburg 1991 f.) und unter Verwendung folgender Siglen zitiert:

E	Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt (<i>Ethica ordine geometrico demonstrata</i>)
Ep.	Briefwechsel (<i>Epistolae</i>)
KV	Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück (<i>Korte Verhandeling van God, de Mensch en des Zelfs Welstand</i>)

Die Quellennachweise setzen sich aus der jeweiligen Sigle und einer Seitenangabe zusammen. Bei Quellennachweisen zu Spinozas *Ethik* wird dieser Angabe noch der Verweis auf den Textabschnitt der *Ethik* vorangestellt, in dem die zitierte Stelle gefunden werden kann. Dieser Verweis ist nach folgendem Schema aufgebaut: Die erstgenannte arabische Ziffer gibt den jeweiligen Teil der *Ethik* an. Nachstehend werden ein Kürzel für die Satzart des Quelltextes und gegebenenfalls die Satznummer angeführt. Die Kürzel für die Quellennachweise nach den Gliederungselementen der *Ethik* lauten:

a	axioma
affd	affectuum definitiones
affgend	affectuum generalis definitio
app	appendix
c	corollarium
cap	caput
d	definitio
dem	demonstratio
e	explicatio
lemm	lemma
p	propositio
post	postulatum
praef	praefatio
s	scholium

3p40c2, E 295 verweist etwa auf den zweiten Folgesatz des vierzigsten Lehrsatzes im Dritten Teil der *Ethik*, der auf der Seite 295 zu finden ist. An dieses eben dargelegte Zitationsschema wurden auch diejenigen Stellenangaben der *Ethik* angeglichen, die sich innerhalb zitierter Literatur befinden.

Geleitwort

Der tote Hund

Beginnen wir das Nachdenken über Baruch Spinoza einmal mit einer auf den ersten Blick wenig spinozistischen Begebenheit. Im Nachwort zur zweiten Auflage des *Kapital*, von Karl Marx am 24. Januar des Jahres 1873 verfasst, nimmt der Autor dieser »Kritik der politischen Ökonomie« Stellung zu jenen Meinungen und Kritiken, die ihm nach Erscheinen des ersten Bandes des *Kapitals* zugekommen waren – wobei ja eine besondere Pointe darin besteht, dass etliche Rezensionen, die zum *Kapital* erschienen sind, angeblich von Marx und Engels selber stammten, weil sowohl seine Gegner als auch seine Freunde sich außerstande sahen, dieses Buch zu lesen. Marx und Engels waren so freundlich und verfassten für sozialdemokratische Zeitungen sehr positive Besprechungen, für bürgerliche hingegen eher negative. Im *Nachwort* geht Marx allerdings auf einige nichtfiktive Reaktionen ein, unter anderem versucht er, seine Methode der Analyse des Phänomens der bürgerlichen Gesellschaft noch einmal klarzustellen:

Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle. / Die mystifizierende Seite der Hegelschen Dialektik habe ich vor beinahe 30 Jahren, zu einer Zeit kritisiert, wo sie noch Tagesmode war. Aber gerade als ich den ersten Band des *Kapital* ausarbeitete, gefiel sich das verdrießliche, anmaßliche und mittelmäßige Epigontum, welches jetzt im gebildeten Deutschland das große Wort führt, darin, Hegel so zu behandeln, wie der brave Moses Mendelssohn zu Lessings Zeit einen Spinoza behandelt hat, nämlich als ›toten Hund‹. Ich bekannte mich daher offen als Schüler jenes großen Denkers und ich kokettierte sogar hier und da im Kapitel über die Werttheorie mit der ihm eigentümlichen Ausdrucksweise. Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken.¹

¹ Karl Marx und Friedrich Engels: *Werke*. Hg. vom Institut für Marxismus-Leni-

Nein, kein Wort nun über *Dialektik* bei Marx und Hegel. Kein Wort über das sattem bekannte »Umstülpen«, kein Wort davon, dass hier jemand vom Kopf auf die Füße gestellt werden soll. Eine textkritische Lektüre von Marx sieht sich durch etwas ganz anderes elektrisiert: nämlich durch Marxens Bemerkung, dass Hegel zu seiner Zeit so behandelt werde, wie der brave Moses Mendelssohn zu Lessings Zeiten Spinoza behandelt habe, nämlich als »toten Hund« – und durch die Anführungszeichen, zwischen die Marx den toten Hund setzte. Es handelt sich also anscheinend um ein Zitat. Wer also wurde zitiert? Naheliegend, zuerst bei jenem Philosophen nachzuschlagen, den Marx wohl am besten gekannt hat, nämlich bei Hegel. Und in der Tat: In Hegels *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, und zwar im Abschnitt über jene »neueste deutsche Philosophie«, die heute eine alte, eine sehr alte deutsche Philosophie ist. Dies sieht man nicht zuletzt daran, dass Hegel in dieser Vorlesung auch auf einen Denker einging, der mittlerweile nahezu vergessen ist: Friedrich Heinrich Jacobi. Jacobi war einer der Philosophen des Sturm und Drang gewesen, Realist und Denker des Gefühls, Kritiker von Kant, befreundet mit Mendelssohn, mit Lessing, mit Goethe, daneben Autor einer Reihe von Romanen, und nicht zuletzt war es Jacobi gewesen, der den Begriff *Nihilismus* geprägt und in die Philosophie eingeführt hatte. Zu Lebzeiten berühmt geworden war er allerdings durch ein Buch, nämlich die *Briefe an Mendelssohn über die Lehre des Spinoza*. Hegel ging in seiner Vorlesung auf diese Schrift ein und sagte:

In dem Briefwechsel [zwischen Jacobi und Mendelssohn] kommt sogleich vor, wie Spinoza vergessen worden ist. Mendelssohn zeigte Ignoranz selbst über das äußerlich Historische der Spinozistischen Philosophie, vielmehr noch über das Innere. Daß Jacobi Lessing für einen Spinozisten ausgab und die Franzosen heraushob, dieser Ernst kam den Herren wie ein Donner Schlag vom blauen Himmel herunter. Sie – selbstgefällig, fertig, obenauf – waren ganz verwundert, daß er auch etwas wissen wolle, und von solchem »toten Hund« wie Spinoza.²

Da ist er also, der *tote Hund*. Das Problem ist nur: Auch Hegel setzt den *toten Hund* unter Anführungszeichen. Nachdem anzunehmen ist, dass Marx den *toten Hund* von Hegel kannte, handelt es sich offenkundig um das Zitat eines Zitats. Die Spurensuche geht also weiter. Vorerst aber vielleicht noch einige Bemerkungen zu diesem Briefwechsel zwischen Jacobi und Mendelssohn über

nismus beim ZK der SED. 43 Bde. und Ergänzungsband, Bd. 23: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. 3 Bde., Bd. 1, Buch I: *Der Produktionsprozeß des Kapitals*. Berlin (Ost) 1962, 27.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke in zwanzig Bänden. Theorie-Werkausgabe*. Hg. von Eva Moldenauer und Karl M. Michel, 20 Bde., Bd. 20: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Frankfurt am Main 1971, 316f.

Spinoza und Lessing: Zunächst steht er in Zusammenhang mit dem sogenannten *Pantheismusstreit* der deutschen Aufklärer. Jacobi war sehr begierig, die Bekanntschaft von Gotthold Ephraim Lessing zu machen. Jacobi sandte also Lessing seinen Roman *Woldemar*, Lessing antwortete mit dem Stück, das er damals gerade fertiggestellt hatte: *Nathan der Weise*. Es kam tatsächlich zur Begegnung zwischen diesen beiden Schriftstellern, und im Laufe derselben kam man auch auf Spinoza zu sprechen. Offenbar galt in der Szene der Aufklärer Spinoza als Pantheist – aber Pantheisten schienen höchst anfällig für den Atheismus. Es dürfte Jacobi tatsächlich erregt haben, dass Lessing in diesem Gespräch anscheinend eine spinozistische Position vertrat; er schrieb auch sofort an Mendelssohn, ob er denn wisse, dass Lessing Spinozist, also Pantheist, also womöglich gar Atheist sei. Darauf entspann sich ein erbitterter Briefwechsel. Es steht also zu vermuten, dass diese Formel vom *toten Hund* irgendwo in dieser Auseinandersetzung zwischen Jacobi, Lessing und Mendelssohn zu suchen sein wird.

In der Tat: In seinem ersten langen Brief an Mendelssohn schildert Jacobi diese Begegnung und dieses Gespräch mit Lessing, ihren Diskurs über Spinoza. Jacobi rapportiert diese Auseinandersetzung in der literarischen Form eines Dialoges zwischen ›LESSING‹ und ›ICH‹. Er selbst, Jacobi, stellt die These auf, dass es eigentlich so etwas wie einen Parallelismus gäbe in der Auffassung der Einheit von Gedanke und Substanz bei Spinoza und bei Leibniz. In dem Moment, in dem Jacobi Leibniz in die Nähe Spinozas rückt, springt Lessing auf und ruft: »Ich lasse Ihnen keine Ruhe, Sie müssen mit diesem Parallelismus [zwischen Leibniz und Spinoza] an den Tag [...] reden die Leute doch immer von Spinoza wie von einem toten Hunde«³ – und damit haben wir die Stelle gefunden, wo der ›tote Hund‹ begraben liegt. Lessing also sagte dies zu Jacobi, dieser veröffentlicht es in seinen Briefen an Mendelssohn, daher kennt Hegel den *toten Hund*, und bei Hegel findet wahrscheinlich Marx diese Formel und wendet sie auf Hegel an – um sich heute selbst als *toter Hund* wiederzufinden.

Und Spinoza – noch immer ein toter Hund? Er muss – anscheinend – immer wieder aufs Neue entdeckt werden. Nur wenige Jahre, nachdem Marx Hegel und Spinoza parallelisierte, entdeckt ein ganz anderer eine ganz andere Form der Verwandtschaft zwischen sich und Spinoza. Am 30. Juli 1881 schreibt Friedrich Nietzsche eine Postkarte aus Sils-Maria an Franz Overbeck:

Ich bin ganz erstaunt, ganz entzückt! Ich habe einen *Vorgänger* und was für einen! Ich kannte Spinoza fast nicht: daß mich *jetzt* nach ihm verlangte, war eine ›Instinkthandlung‹. Nicht nur, daß seine Gesamttenenz gleich der

³ Friedrich Heinrich Jacobi: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Breslau 1785, 27.

meinen ist – die Erkenntniß zum *mächtigsten Affekt* zu machen – in fünf Hauptpunkten seiner Lehre finde ich mich wieder, dieser abnormste und einsamste Denker ist mir gerade in *diesen* Dingen am nächsten: er leugnet die Willensfreiheit –; die Zwecke –; die sittliche Weltordnung –; das Unegoistische –; das Böse –; wenn freilich auch die Verschiedenheiten ungeheuer sind, so liegen diese mehr in dem Unterschiede der Zeit, der Cultur, der Wissenschaft. In summa: meine Einsamkeit, die mir, wie auf ganz hohen Bergen, oft, oft Athemnoth machte und das Blut hervorströmen ließ, ist wenigstens jetzt eine Zweisamkeit.⁴

Die Pointe: Nietzsche hatte nicht Spinoza, sondern das Buch von Kuno Fischer über Spinoza gelesen. Also auch hier: Rezeption aus zweiter Hand. Vom Pantheismusverdacht zur geborgten Zweisamkeit mit Friedrich Nietzsche: Damit ist ein Bogen der Spinoza-Rezeption gespannt, den der vorliegende Tagungsband in unterschiedlichen Facetten und wohl auch mit unterschiedlichen Zielrichtungen ausführen wird und damit entscheidende Einsichten in die Philosophie Spinozas und ihre Rezeption liefern kann.

⁴ Friedrich Nietzsche am 30. Juli 1881 an Franz Overbeck, in ders.: *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Abt. 3, Bd. 1: *Friedrich Nietzsche: Briefe: Januar 1880 – Dezember 1884*. Berlin/New York 1981, 111.

Einleitung

Der vorliegende Band geht aus der gleichnamigen Tagung hervor, die vom 4. bis 6. Februar 2010 am Institut für Philosophie der Universität Wien stattfand. Ziel der Tagung war es, dem Desiderat nachzugehen, Spinozas Trieb- und Affektenlehre und ihre Rezeption in der ersten Blütezeit der Spinoza-Rezeption, also in der Zeit Kants und des Deutschen Idealismus, dann auch in der Romantik und in der Moderne einer genaueren Untersuchung zu unterziehen.

Die Rezeption von Spinoza im Deutschen Idealismus – das ist gewiss kein überraschendes Thema. Man sieht sich an den Pantheismusstreit erinnert, ausgelöst durch Friedrich Heinrich Jacobis öffentliche Bekanntgabe von Lessings Begeisterung für Spinoza in der Schrift *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, zuerst 1785 und dann in erheblich erweiterter Fassung 1789 erschienen. Die wichtigsten Inhalte des Gesprächs mit Lessing gibt Jacobi in seiner Schrift dialogisch wieder.

Lessing soll Jacobi vor seinem Tod anvertraut haben: »Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. Hen kai Pan! Ich weiß nichts anders. Dahin geht auch dies Gedicht [*Prometheus*, Goethe, Spinoza-Briefe, 19–21, V.L.W.]; und ich muß bekennen, es gefällt mir sehr.« Jacobi habe entgegnet: »Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden. Leßing [hierauf, V.L.W.]. Wenn ich mich nach jemanden nennen soll, so weiß ich keinen andern.«¹ Lessings Bekenntnis zum angeblichen Hen kai Pan des Spinoza machte Furore.

So schreibt Schelling gegen Ende seines Theologiestudiums in Tübingen an den in Bern als Hauslehrer tätigen Hegel am 4. Februar 1795:

[O]b ich glaube, wir reichen mit dem moralischen Beweis nicht zu einem persönlichen Wesen? Ich gestehe, die Frage hat mich überrascht; ich hätte sie von einem Vertrauten Lessings nicht erwartet [...]. Meine Antwort ist: wir reichen *weiter* noch als zum persönlichen Wesen. Ich bin indessen Spinozist geworden! Staune nicht. Du wirst bald hören, wie? Spinoza war die Welt (das Objekt schlechthin im Gegensatz gegen das Subjekt) – *Alles*, mir

¹ Friedrich Heinrich Jacobi: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau 1789 (zuerst: 1785), 22. Die altgriechische Schreibweise wurde in lateinischer Umschrift wiedergegeben.

ist es das *Ich*. Der eigentliche Unterschied der kritischen und der dogmatischen Philosophie scheint mir darin zu liegen, daß jene vom absoluten (noch durch kein Objekt bedingten) Ich, diese vom absoluten Objekt oder Nicht-Ich ausgeht. Die letztere in ihrer höchsten Konsequenz führt auf Spinozas System, die erstere aufs Kantische. Vom *Unbedingten* muß die Philosophie ausgehen. Nun fragt sich's nur, worin dies Unbedingte liegt, im Ich oder im Nicht-Ich. Ist diese Frage entschieden, so ist *Alles* entschieden.²

Die große Frage für die Idealisten, nicht nur für Schelling, auch für Fichte, später für Hegel, war, entgegen Jacobis Absicht, aber doch wesentlich angeregt durch ihn, ob die Philosophie das Absolute als Sein, mithin als Substanz, oder als Ich bestimmen müsse. Diesen klassisch zu nennenden Fragen der Rezeption Spinozas sollte in dieser Tagung nicht nachgegangen werden.³

Die Rezeption der Affektenlehre ist es, die mit dieser Tagung in den Blick gerückt ist. Freilich ist das eine für die Idealismus-Forschung untypische, ja überraschende Fragestellung, die das Denken des Idealismus quer zum Mainstream liest. Eine Fragestellung ist es, die aus der Moderne kommt, angeregt durch Denker wie dem Neurologen Antonio Damasio, der den *Spinoza-Effekt* entdeckte und zum Titel einer seiner Schriften machte. In seiner diesem Buch vorausgehenden Schrift *Descartes' Irrtum* stellt Damasio kritisch die einseitige Entwicklung des rationalen Menschen ins Licht, getragen von dem Bedürfnis, die abendländische Denktradition über diese Einseitigkeit aufzuklären und eine Korrektur in Gang zu setzen. In Spinoza findet er einen Denker, dessen Trieb- und Affektenlehre für eine Theorie vom ganzen und nicht bloß einseitig rationalen Menschen weit früher Beachtung verdient hätte.⁴ Man mag Damasios philo-

² Friedrich Wilhelm Joseph Schelling am 4. Februar 1795 an Georg Wilhelm Friedrich Hegel, in: Manfred Frank; Gerhard Kurz (Hg.): *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, 125–128, 126 f.

³ Vgl. dazu, neben einer Reihe von Einzelstudien zur Spinoza-Rezeption bei den nachkantischen Philosophen, die hier nicht aufgeführt werden, Manfred Walther (Hg.): *Spinoza und der deutsche Idealismus*. Würzburg 1992; Detlev Pätzold: *Spinoza – Aufklärung – Idealismus*. Frankfurt am Main 1995 (= Philosophie und Geschichte der Wissenschaften, Bd. 29); Peter Rohs: »Der Pantheismus bei Spinoza und im Deutschen Idealismus«, in: Barbara Merker; Georg Mohr; Michael Quante (Hg.): *Subjektivität und Anerkennung*, Paderborn 2004, 102–121; Eva Schürmann, Norbert Waszek und Frank Weinreich (Hg.): *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart 2002.

⁴ Antonio Damasio: *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York 1994 (dt. *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*. München 1995); ferner ders.: *The Feeling of what Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York 1999 (dt. *Ich fühle, also bin ich. Die Entschüsselung des Bewusstseins*. München 2002) und neuerdings derselbe: *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando 2003 (dt. *Der Spinoza-Effekt. Wie Gefühle unser Leben bestimmen*. München 2003).

sophische Ambitionen kritisch in Schranken verweisen.⁵ Gleichwohl, dem prinzipiellen Votum Damasios, sich auf den emotionalen und rationalen Menschen in seiner Ganzheitlichkeit zu besinnen, war ein wichtiger Impuls für die Tagung, die in diesem Band dokumentiert wird, verbunden mit dem Wunsch, damit eine Forschungslücke zu schließen.

Das 19. Jahrhundert hat in den so unterschiedlichen Willenstheorien von Schopenhauer und Nietzsche, das 20. Jahrhundert in den Triebtheorien von Freud und Lacan, ferner in Deleuze, in Sartres existenzieller Psychoanalyse ein Denken gefunden, das dem affektiven und dem rationalen Menschen Beachtung schenkt. Schließlich wird auch dem Menschen als einem bewusstseinsfähigen und denkenden Wesen, dessen wichtiges Wahrnehmungsinstrument der Körper ist, in der philosophischen Betrachtung ein angemessener Raum gegeben. Nietzsche will gar in Spinoza einen Geistesverwandten und Vorläufer sehen:

Ich bin ganz erstaunt, ganz entzückt! Ich habe einen *Vorgänger* und was für einen! Ich kannte Spinoza fast nicht: daß mich *jetzt* nach ihm verlangte, war eine ›Instinkthandlung‹. Nicht nur, daß seine Gesamttenenz gleich der meinen ist – die Erkenntnis zum *mächtigsten Affekt* zu machen – in fünf Hauptpunkten seiner Lehre finde ich mich wieder, dieser abnormste und einsamste Denker ist mir gerade in *diesen* Dingen am nächsten: er leugnet die Willensfreiheit –; die Zwecke –; die sittliche Weltordnung –; das Unegoistische –; das Böse –; wenn freilich auch die Verschiedenheiten ungeheuer sind, so liegen diese mehr in dem Unterschiede der Zeit, der Cultur, der Wissenschaft. In summa: meine Einsamkeit, die mir, wie auf ganz hohen Bergen, oft, oft Athemnoth machte und das Blut hervorströmen ließ, ist wenigstens jetzt eine Zweisamkeit.⁶

Spinoza habe die Erkenntnis zum mächtigsten Affekt gemacht, das ist gewiss eine der spitzen Überpointierungen Nietzsches und doch auch nicht ganz unzutreffend. Denn wahr ist, die Einsicht in das Veränderbare und das Unveränderliche, die Einsicht in die natürliche Ordnung der Dinge und in die Verdrehungen, in denen sich fehlgeleitete menschliche Projektionen und Begierden verlieren, verspricht, schenkt man Spinoza ein Stück weit Glauben, den Weg zur Ruhe der Seele und zur Glückseligkeit.

So lässt sich sagen: Das vorherrschende Interesse der Aufklärung war die Fokussierung auf die Rationalität des Denkens. Das ausgehende 20. Jahrhun-

⁵ Vgl. Birgit Sandkaulen: »Selbst und Selbsterhaltung. Spinoza im Blick der Neurowissenschaft«, in: *Studia Spinozana* 15 (1999). Rotterdam 2006, 231–244.

⁶ Friedrich Nietzsche am 30. Juli 1881 an Franz Overbeck, in: ders.: *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Abt. 3, Bd. 1: *Briefe von Friedrich Nietzsche: Januar 1880 – Dezember 1884*. Berlin/New York 1981, 111.

dert entdeckte im Gegenzug zu dieser Entwicklung die Intelligenz und Rationalität der Gefühle zuerst in der Psychologie, bald eroberte das Thema ganz zu Recht auch die Aufmerksamkeit der Philosophie. Damasio hat den Fokus auf Descartes und Spinoza, zwei Vertreter der Aufklärung, gerichtet, die entgegen den Konventionen ihrer Zeit die Affekte des Menschen zu seiner Natur und nicht zu seiner Unnatur zählten.

Spinoza hat bereits in seiner Zeit erkannt, dass Affekt und Vernunft nur im Miteinander erfolgreich funktionieren und so den Königsweg alles vernünftigen Daseins, die dritte Erkenntnisart des amor Dei intellectualis, eröffnen. Sittliche und ästhetische Konzepte wie die der intellektuellen Anschauung, des Geistes, der sittlichen Substanz, der Wahrheit, die das Ganze ist, sind in einem gewissen Sinne Spinozas amor Dei intellectualis geschuldet.

Der Tagungsband nimmt Damasios Sicht auf den Spinoza-Effekt zum Anlass, um mit dieser Perspektive die Spinoza-Rezeption in Idealismus und Romantik, im 19. und 20. Jahrhundert neu zu befragen und mit der Gegenwartsdebatte um Spinozas Lehre des Verhältnisses von Affektivität und Rationalität zu konfrontieren. Untersucht wird, in wie fern Spinozas Trieb- und Affektenlehre sowie die dritte Erkenntnisart als Affekt der Liebe zu Gott (amor Dei intellectualis) und als methodologische Vorgabe in die Theorien von Fichte, Hölderlin, Schelling, Hegel, Hardenberg, Schlegel, Schleiermacher, Nietzsche, Sartre systematisch Eingang gefunden haben.

Die in der Forschung bekannte These, dass Spinozas dritte Erkenntnisart, der amor Dei intellectualis, die intellektuelle Liebe zu Gott, Vorbildcharakter für die idealistischen Theorieentwürfe der ›intellektuellen Anschauung‹ gehabt haben dürfte, wird in der Flut von Untersuchungen zur intellektuellen Anschauung eher selten näher betrachtet und wartet in manchen Hinsichten noch auf eine systematische, gründliche Untersuchung.⁷

⁷ Vgl. Xavier Tilliette, Artikel »Intellektuelle Anschauung«, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): *Encyklopädie Philosophie*. In drei Bänden, Hamburg 2010, Bd. 2 (I–P), 1118–1120. Der Zusammenhang von intellektueller Anschauung und amor Dei intellectualis bei Fichte, Schelling, Hegel, Hölderlin und anderen findet sich untersucht in Wolfgang Janke: »Amor Dei intellectualis. Vernunft und Gottesliebe in Gipfelsätzen neuzeitlicher Systembildungen (Spinoza, Hegel, Schelling – Fichte)«, in: ders.: *Entgegensetzungen. Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis Kierkegaard*. Fichte-Studien-Supplementa, 4, Amsterdam 1994, 97–118; Wolfgang Janke: »Amor Dei Intellectualis (Spinoza-Jacobi – Fichte – F. Schlegel – Schelling). Vom Aufstieg des Geistes zur Gottesliebe«, in: Edith Düsing und Hans-Dieter Klein (Hg.): *Geist, Eros und Agape. Untersuchungen zu Liebesdarstellungen in Philosophie, Religion und Kunst*, Würzburg 2009, 291–310; Horst Folkers: »Spinozarezeption bei Jacobi und ihre Nachfolge beim frühen Schelling und beim Jenenser Hegel«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 105 (1998), 381–397; Siegbert Peetz: »Vor-aussetzungen und Status der Intellektuellen Anschauung in Schellings System des transzendentalen Idealismus«, in: Christian Danz, Claus Dierksmeier und Christian

Auch für die Rezeption der Trieb- und Affektenlehre gibt es unter den Nachkantianern bemerkenswerte Belege. So schreibt Hölderlin in einem seiner *Frankfurter Aphorismen* von 1797, der insgesamt sehr deutlich auf Spinoza Bezug nimmt, dass ohne Verstand und ohne durch und durch organisiertes Gefühl in der Poesie kein Leben sei: »Das ist ewige Heiterkeit, ist Gottesfreude, daß man alles Einzelne in die Stelle des Ganzen setzt, wohin es gehört; deswegen ohne Verstand, oder ohne ein durch und durch organisirtes Gefühl keine Vortreflichkeit, kein Leben.«⁸

Ein anderes Beispiel findet sich bei Friedrich von Hardenberg/Novalis. Er trägt sich am 16. April 1791 in Friedrich Immanuel Niethammers Stammbuch mit der Abschrift einer Passage aus der Vorrede zu Jacobis Schrift *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* in der Fassung von 1789 ein. Die Passage lautet:

Freude ist jeder Genuß des Daseyns; so wie alles, was das Daseyn anfigt, Schmerz und Traurigkeit zuwege bringt. Ihre Quelle ist die Quelle des Lebens und aller Thätigkeit. Bezieht aber ihr Affekt sich nur auf ein vergängliches Daseyn, so ist er selbst vergänglich: *Seele des Thiers*. Ist sein Gegenstand das Unvergängliche und Ewige; so ist er die Kraft der Gottheit selbst, und seine Beute Unsterblichkeit.⁹

Friedrich Heinrich Jacobis Abhandlung »Ueber die Freyheit des Menschen«, die er in die Vorrede seiner *Briefe über die Lehre des Spinoza* von 1789 einrückt, ist von großem Interesse für die Rezeption und Verbreitung der Trieblehre

Seysen (Hg.): *System als Wirklichkeit: 200 Jahre Schellings »System des transzendentalen Idealismus«*, Würzburg 2001, 23–40; Thomas Kisser: »Absolutheit und Relativität der Kunst. Über einige Aspekte in der Entwicklung von Schellings ›System des transzendentalen Idealismus‹ zum Identitätssystem und die Rolle des Spinozismus«, in: Martin Bollacher, Thomas Kisser und Manfred Walther (Hg.): *Ein neuer Blick auf die Welt. Spinoza in Literatur, Kunst und Ästhetik*, Würzburg 2010, 215–246; Stefan Büttner: »Immanenz und Selbstbezug der künstlerischen Form. Skizze zum Verhältnis von Hölderlin und Spinoza«, in: Martin Bollacher, Thomas Kisser und Manfred Walther (Hg.): *Ein neuer Blick auf die Welt. Spinoza in Literatur, Kunst und Ästhetik*, Würzburg 2010, 203–214.

⁸ Friedrich Hölderlin: »Frankfurter Aphorismen«, in: ders.: *Sämtliche Werke und Briefe*. Hg. von Michael Knaupp, 3 Bde., Bd. 2. München 1992, 57–61, vierter Aphorismus, 59.

⁹ Jacobi: *Spinoza-Briefe 1789*, XLVII f.; vgl. auch Friedrich von Hardenberg: *Novallis Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Hg. von Paul Kluckhohn; Richard Samuel, zweite, nach den Handschriften ergänzte, erweiterte und verbesserte Auflage, 4 Bde. und ein Begleitband, Bd. 4: *Tagebücher, Briefwechsel, Zeitgenössische Zeugnisse*. Stuttgart/Berlin/Köln 1975, 85 mit 761 f.; Hardenberg hat bei der Abschrift dieses Absatzes für Friedrich Immanuel Niethammer eine kleine Syntaxänderung vorgenommen. In Hardenbergs Text steht »Bezieht sich aber ihr Affekt nur auf ein vergängliches Daseyn, so ist er selbst vergänglich – Seele des Thiers«.

Spinozas. Sie besteht aus zwei Abteilungen: »Der Mensch hat keine Freyheit«, I–XXIII und »Der Mensch hat Freyheit«, XXIV–LII. Rein äußerlich gesehen folgt Jacobi hier der Thematik, die Kant unter dem Titel der Antinomie der Freiheit abhandelt. Bei näherem Zusehen zeigt sich, dass Jacobi das Pro und Kontra um die Freiheit ganz eigenständig entwickelt, aber dabei doch auch deutlich Rekurs auf Spinozas Affektenlehre nimmt. Diese für das Thema dieses Bandes zentrale Abhandlung soll im Folgenden kurz skizziert werden.

Eine Skizze von Jacobis Freiheitsabhandlung

Das Thema der Ersten Abteilung der Freiheitsabhandlung lautet: »Der Mensch hat keine Freyheit«, I–XXIII.

Jacobi gibt in diesem Teil der Abhandlung in Anlehnung an Spinoza und in Abgrenzung zu ihm eigene Argumente und Gründe dafür an, weshalb der Mensch in einigen Hinsichten nicht frei ist. Das auf Empfindungen beruhende Verhalten der Naturwesen, so auch das des Menschen, ist wesentlich getragen vom Mechanismus der Begierde und Abscheu. Die allen bestimmten Trieben zugrunde liegende allgemeine Begierde ist Jacobi zufolge ein Trieb a priori zu nennen. Schlechterdings a priori ist der Selbsterhaltungstrieb aller Lebewesen. Dieser bezieht sich bei vernünftigen Wesen auf ein persönliches Dasein, das über Begriffe und über einen Willen verfügt.

Jacobi erkennt den wesentlichen Trieb des Menschen zum Handeln in der Begierde. Ist aber wahr, dass die Begierde und mit ihr der Selbsterhaltungstrieb das hauptsächliche Antriebsmoment des menschlichen Daseins sind, dann ist auch wahr, dass der Mensch in seinem Handeln gerade nicht frei ist. So gilt der Satz, der Mensch hat keine Freiheit.

Wird nach dem moralischen Wert dieser so motivierten Handlungen gefragt, zeigt sich, dass die Begierde manchmal im Einklang mit dem steht, was vernünftige Gesetze des Lebendigen fordern würden oder andernfalls diesen widerspricht. Jedenfalls stehen die Triebe der Natur und der Vernunft nicht in einem prinzipiellen Widerspruch zueinander. Folgt der Mensch mit seiner Begierde und seinen Trieben den vernünftigen Gesetzen, die der Natur eingeschrieben sind, sind seine Handlungen gut; andernfalls sind sie wider die vernünftigen Gesetze und daher schlecht. In moralisch unbestimmter Weise zu handeln heißt, wesentlich der Selbsterhaltung der Person zu dienen. Es heißt aber auch, wesentlich den mechanischen Gesetzen der Begierden, der Triebe, der Selbsterhaltung zu folgen. Der Mechanismus und seine implizite Vernünftigkeit sind freilich dem bloßen Zufall überlassen. Wenn Jacobi hier von der Vernunft spricht, so ist das ein auf die Natur hörendes Denken, das ein Vernehmen der inneren Stimme bezeichnet. In der Beilage VII der Briefe *Ueber*

die Lehre des Spinoza fragt er, in welcher Weise dem Menschen Vernunft zukomme: »hat der Mensch Vernunft; oder hat Vernunft den Menschen?«¹⁰ 1799 schreibt Jacobi in seinem *Sendschreiben* an Fichte explizit: »Von Vernunft ist die Wurzel, Vernehmen. – Reine Vernunft ist ein Vernehmen, das nur sich selbst vernimmt. Oder: die reine Vernunft vernimmt nur sich.«¹¹

Wille und Begriff folgen nach diesem Verständnis dem Mechanismus der Naturordnung. Die Geltung der apodiktischen Grundsätze und Prinzipien der moralisch vernünftigen Ordnung geht mit der Naturordnung einher, von Freiheit im eigentlichen Sinne kann hier keine Rede sein. Jacobi geht gleichwohl davon aus, dass es eine Liebe der Person zu sich und anderen gibt, die ein Gefühl für das Richtige aufspürt und artikuliert. In diesem Zustand entwickelt sich auch ein rudimentäres Rechtsgefühl. Die Liebe der Person kann freilich in Widerstreit mit der Liebe des Individuums stehen, das seine Selbsterhaltung will und wollen muss.¹²

Das Personsein und die mit ihr verknüpfte Selbstbehauptung folgen manchmal der bloßen Begierde und unterwerfen das ihnen Widerstehende. Das aber kann zur Folge haben, dass die Person mit ihren egoistischen Wünschen in Konflikt gerät mit anderen Personen, mit denen soziale Bindungen bestehen und deren Wertschätzung wichtig ist. Den anderen aber unter seine egoistischen Begierden zu zwingen hieße, mit ihm in Zwietracht zu geraten. Die Person muss sich nun entscheiden, ob sie entweder das Ansinnen der anderen geschätzten Personen berücksichtigt und die eigenen Interessen zurückstellt oder bloß den eigenen Interessen folgt. Der Konflikt treibt in Jacobis naturalistischer Konzeption zu Konsequenzen, die eine Entscheidung für oder wider die Freiheit nach sich ziehen.

Die Zweite Abteilung von Jacobis Abhandlung behandelt nun die gegenteilige Behauptung, nämlich die: »Der Mensch hat Freiheit« (XXIV–LII).

Dasein von Personen ist für Jacobi Mitdasein, also Dasein mit anderen. Ein schlechterdings unabhängiges Dasein ist nicht vorstellbar, aber ebenso auch ein schlechterdings abhängiges, bloß passives Dasein. So ist auch ein bloß mechanisches Dasein nicht denkbar, das heißt, reine Selbsttätigkeit muss allem

¹⁰ Jacobi: *Spinoza-Briefe* 1789, 422.

¹¹ Friedrich Heinrich Jacobi im März 1799 an Johann Gottlieb Fichte (*Sendschreiben*), in: ders.: *Werke Gesamtausgabe*. Hg. von Klaus Hammacher; Walter Jaeschke. Bd. 2,1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*. Unter Mitarbeit von Catia Gortzki hg. von Walter Jaeschke und Irmgard-Maria Piske. Hamburg 2004, 191–225, 201. – Vgl. auch Jacobi: *Spinoza-Briefe* 1789, 251 ff.

¹² Rousseau unterscheidet zwischen amour de soi, einer gesunden Selbstliebe, und amour propre, einem selbstischen Egoismus. Vgl. Jean-Jacques Rousseau: *Émile ou de l'éducation*, in: ders.: *Œuvres complètes* (= Bibliothèque de la Pléiade), Bd. 4. Paris 1969, 493.

Handeln zugrunde liegen. Diese reine Selbsttätigkeit darf man Freiheit nennen. Nur der Mensch ist mit einem genügend hohen Grad an lebendigem Bewusstsein ausgestattet, das erlaubt, dieses in seinen Handlungen als Selbsttätigkeit einzusetzen und fruchtbar zu machen. Freiheit besteht somit weder in der unabhängigen Grundlosigkeit von Entscheidungen noch in der Vernünftigkeit der Begierden, sondern in der Unabhängigkeit des Willens von der Begierde. Wille ist der Grad des Bewusstseins als Vernunft.

Wenn nun nicht bloß nach Maßgabe des Stärkeren entschieden wird, sondern nach dem gefragt wird, was rechtens ist, tritt die Person aus dem Mechanismus aller bloßen Vermittlung heraus und betritt den Möglichkeitsraum eines Unvermittelten. Es ist dies der Raum der Ehre, der Achtung vor dem Anderen, der Freiheit, der freien Willensentscheidung und überhaupt eines Unbedingten oder des Gottes. Ehre und ebenso das negative Pendant, das Gefühl der Schande, der Selbstverachtung, sind, so Jacobi, unabdingliche Zeichen, die von Freiheit zeugen. Jacobi bezieht sich hierbei klar auf Spinoza. Ein reines Vernunftwesen kann weder lügen noch betrügen. Der freie Wille meldet sein Recht an, indem er sich von den Begierden, oder besser von den konfligierenden Begierden, frei macht, um den Raum der Handlungsmöglichkeiten zu erkunden und eine geeignete Entscheidung zu treffen.

Im Geist der Freiheit ist Jacobi zufolge eine höhere Intelligenz, mithin der Geist Gottes anwesend, den er mit dem Gefühl der reinen Liebe verbindet. Sokrates habe diesen Geist der reinen Liebe gelebt. Dieses Gefühl, dieser Trieb der reinen Liebe lasse sich aus keinem Syllogismus, aus keinem Mechanismus herauskonstruieren. Jacobi schreibt in Abschnitt XLIX: »Die Richtung auf das Endliche ist der sinnliche Trieb oder das Prinzip der Begierde; die Richtung auf das Ewige ist der intellektuelle Trieb, das Prinzip reiner Liebe.«¹³

Sowohl Schiller in seinen Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* als auch Hölderlin in seinem Versuch, Schillers ästhetisches Erziehungskonzept zu überbieten, werden diese doppelte Triebstruktur zur Grundlage ihrer eigenen Konzepte machen, freilich unter systematisch etwas anderen Vorzeichen. Schiller sieht im Menschen einen Stoff- und einen Formtrieb angelegt, der im Spieltrieb zu einer harmonischen Vermittlung gebracht werden soll. Wiederholt stellt Hölderlin dem Trieb nach Sinnlichkeit oder dem Naturzustand des Menschen den Trieb nach dem Absoluten oder den Zustand, den der Mensch durch Vernunft erlangt, gegenüber.¹⁴

¹³ Jacobi: *Spinoza-Briefe* 1789, XLVI.

¹⁴ Schiller führt im 11. seiner *Briefe* die beiden getrennten Regionen des Intelligiblen und des Empirischen im Menschen ein und spricht vom nächsten Brief an von Stoff- und Formtrieb. Vgl. Friedrich Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (zuerst 1795 in drei Lieferungen in den Horen erschienen), in:

Fichte entwirft bereits in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 eine allgemeine praktische Theorie vom Handeln des Menschen auf der Grundlage von Streben, Trieb und Gefühl. Das Streben ist ihm eine Kausalität, die keine ist. Die Kausalität, die keine ist, erweist sich als *causa finalis*, als Finalursache also, die alles vernünftige Handeln des Subjekts leitet. Die Triebtheorie jacobischer und spinozanischer Provenienz führt zu Fichtes Theorie der Intentionalität, einem Theorieteil, den man bei Kant vergeblich sucht. Das Ziel des absoluten Ich Fichtes besteht in der Aufgabe, Identität mit sich herzustellen, das heißt, die Idee des absoluten Ich ist reine Vernunft, mit dem das endliche Ich identisch werden soll. In seinem *System der Sittenlehre* von 1798 entwickelt Fichte eine komplexe Theorie von Trieben, in denen der Naturtrieb mit seinen Affekten und seiner Körperbezogenheit ebenso verortet wird wie der reine Trieb vernünftigen Handelns.

In Hegels *Phänomenologie des Geistes* erhält die Begierde eine bemerkenswerte Rolle im Kapitel zum Selbstbewusstsein, ferner in der Herr-und-Knecht-Thematik und ruft Spinozas Theorem der Begierde in Erinnerung, wie näherhin zu zeigen wäre.

Die Aufzählung der Spiegelungen der Trieblehre Spinozas und Jacobis in den Schriften der Leser der nachkantischen und der späteren Zeiten könnte noch lange fortgesetzt werden, um auf das Thema einzustimmen. Die Beiträge in diesem Band geben ausführlichere Auskunft.

ders.: *Schillers Werke* (im Folgenden zitiert als NA mit Bandangabe in arabischen Ziffern). Begründet von Julius Petersen, fortgeführt von Lieselotte Blumenthal und Benno von Wiese, herausgegeben im Auftrag der Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der Klassischen Deutschen Literatur in Weimar (Goethe- und Schiller-Archiv) und dem Schiller-Nationalmuseum in Marbach von Norbert Oellers und Siegfried Seidel, Bde. 20/21: *Philosophische Schriften*. Unter Mitwirkung von Helmut Koopmann hg. von Benno von Wiese, Register zu den Philosophischen Schriften Schillers in den Bänden 20/21, Sonderabdruck aus Bd. 21, 2. Auflage. Weimar 1987 [1962/1963¹], NA 20, 309–412; NA 21, 232–277. Hier: NA 20, 341 ff.

Hölderlin stellt die beiden Regionen menschlichen Daseins mehrfach dar, etwa in seinem Fragment von 1794, »Es giebt einen Naturzustand ...« (= »Über das Gesez der Freiheit«). Überdies geht diese Struktur in Prosaentwurf und Metrische Fassung des »Hyperion« ein, schließlich ist auch das »Fragment philosophischer Briefe« (= »Über Religion« 1797) von diesem Ansatz bestimmt. Vgl. Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke und Briefe*. Hg. von Michael Knaupp, 3 Bde. München 1993. Hier: »Es giebt einen Naturzustand ...«, in: ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 2, 46–47, 46f. und ders.: »Fragment philosophischer Briefe«, in: ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 2, 51–57, 51 ff.; vgl. ferner in den frühen Fragmenten des »Hyperion« ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 1, 513 ff. und 518 ff.

Die Beiträge in diesem Band

»Schleiermacher, Jacobi, Goethe und Spinoza« überschreibt Konrad Cramer seine Eröffnungsrede für die Tagung.¹⁵ Auch Schleiermachers bekanntes hymnisches Lob auf Spinoza in den *Reden über die Religion* von 1799 verdankt sich derjenigen Spinoza-Lektüre, die durch Friedrich Heinrich Jacobis Schrift *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* unter der Formel *Hen kai Pan* geführt wurde. Cramer zeigt, dass Schleiermachers Rede von der »Anschauung des Universums« ein Ausdruck für authentisches religiöses Bewusstsein darstellt, das nicht Wissen von Gott ist und sein will. Diese »Anschauung des Universums« lasse sich in einer Richtung, nämlich durch die Formel »*panta en to heni*« mit Spinozas Lehre zur Deckung bringen, da die Substanz Spinozas *causa immanens* aller Einzeldinge ist und daher mit Spinoza zu Recht gesagt werden kann, dass alles in Gott ist. In dieser Hinsicht konstatiert Schleiermacher zu Recht, dass Spinozas Metaphysik voller Religion sei. In umgekehrter Richtung aber gelte für Spinozas Substanz die Formel »*hen en tois pasi*« nicht. Gott ist Spinoza zufolge gerade nicht in allen Dingen, wie Cramer ausführt. Goethe, so Cramer weiter, habe hier den besseren Weg gewiesen, da er die Einzeldinge als Ausdruck der göttlichen Natur begriffen habe. Diese Auffassung ist mit Spinoza vertretbar. Schleiermacher suchte mit Spinoza nach einer Auffassung von Religion, die sich nicht aus dem Wissen, aus dem Theo-Logos, versteht, sondern Anschauung des Universums ist. Dies aber, so Cramer, sei nur in Teilen mit Spinozas eigener Lehre vereinbar, wie die Analyse der Theoreme zeige. Goethe habe tiefer gesehen und erweise sich als der bessere Spinozist.

Die erste Abteilung der Beiträge steht unter dem Titel »Spuren der Rezeption: Spinozas Trieb- und Affektenlehre im Deutschen Idealismus und in der Romantik«. Die erste Untersuchung eröffnet das Thema bei Spinoza, die beiden anderen Beiträge wenden sich Novalis und Hegel zu.

Ursula Renz setzt sich zum Ziel, »Zum Verhältnis von Fühlen und Erkennen bei Spinoza« klärend beizutragen. Sie hebt mit der überraschenden These an, dass weder auf ontologischer Ebene noch hinsichtlich des repräsentationalen Gehaltes ein Unterschied zwischen Fühlen und Erkennen in Spinozas *Ethik* auszumachen sei, da sich beides gleichermaßen in Ideen artikuliere. Eine Ana-

¹⁵ Konrad Cramer wollte seinen Eröffnungsvortrag im Stil der Rede belassen und bat darum, von der üblichen redaktionellen Vereinheitlichung abzusehen. Mit dem Thema hat sich Konrad Cramer ausführlicher befasst in seinem Beitrag »»Anschauung des Universums«. Schleiermacher und Spinoza«, in: Ulrich Barth; Claus-Dieter Osthövener (Hg.): *200 Jahre Reden über die Religion. Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft. Halle 14.–17. März 1999*. Berlin/New York 2000, 118–141.

lyse des psychologischen Ursprungs von Denken und Fühlen führt überdies zur These, dass alle emotionalen und kognitiven Ideen und mentalen Zustände der drei Erkenntnisgattungen letztlich auf der gemeinsamen Quelle von *imaginatio* beruhen, und sich darin unterscheiden, dass sie diese in unterschiedlichen Prozessen von wachsender Komplexität verarbeiten. Ein weiterer Überlegungsgang wendet sich dem Gefühlsaspekt von psychischen Ereignissen und dem Gebrauch des Verbs *sentire* bei Spinoza zu. Renz sieht sich darin bestätigt, dass das zuvor untersuchte *imaginari* die Entstehung von Kognitionen und Emotionen erklärt, die gemäß dem bekannten Parallelismus in Spinozas System als differente Momente eines identischen Prozesses zu identifizieren sind. Anders als Wolfgang Bartuschat versteht Renz Spinozas *amor Dei intellectualis* als intuitive Erkenntnis, die die Perfektionierung des Lebens als epistemische Aufgabe im Fünften Teil der *Ethik* vollenden solle. Für Renz ist fraglich, ob der hier ins Spiel gebrachte Gott und die offenkundig religiöse Erfahrung des *amor Dei* nicht doch insgeheim personale, dem System insgesamt widersprechende Struktur hat.

Jane Kneller untersucht in ihrem Beitrag »Novalis' nüchterne Rezeption der spinozistischen ›Gott-Trunkenheit‹« Novalis' Auseinandersetzung mit Spinoza. Sie argumentiert gegen gängige Thesen in der englischsprachigen Forschungsliteratur, wonach sich Novalis aus einer anfänglichen Begeisterung für den durch die Pantheismusdebatten vermittelten Spinoza in einer Wendung zurück zum Christentum befreit habe. In Knellers Lesart vertritt Novalis einen humanistischen Gottesbegriff, der mit Spinozas Identität von Gott und Natur nicht nur verträglich ist, sondern von ihm auch gefühlsmäßig berührt, wenn nicht durchdrungen ist, wie sie mit mehreren Dokumenten zeigt. Kneller betont überdies, dass Novalis gerade auch dann an Spinozas naturalistischer Lehre festhält, wenn er Spinozas Gott an die eigene »Philosophie des täglichen Lebens« zurückbindet, die konkrete Sichtbarkeit auch für die Vermittlung von Gott fordert. Gott als kantische regulative Idee zu betrachten lehnt Kneller nach ihrem Verständnis von Novalis ab, denn Gott oder das Absolute müsse ein wirklicher Gegenstand für Gefühl und Glaube sein. Daran halte Novalis noch nach seiner Wendung zum Christentum fest. Selbst Spinozas »wollüstige[s] Wissen« von Gott verknüpfe mit dessen Vorstellung Gefühle wie Freude und Liebe, an denen es festzuhalten gelte.

Jure Zovko beschäftigt sich in seinem Beitrag mit »Hegels Würdigung von Spinozas Affektenlehre«. In einem ersten Überlegungsgang arbeitet Zovko in Spinozas Affektenlehre diejenige Dynamik heraus, die durch die Affekte der Trauer eine lebensmindernde Wirkung hat und durch Affekte der Freude das Leben steigert. Er zeichnet den Weg nach, den Spinoza vorgibt, um ein möglichst optimiertes Leben zu führen, getragen von Freude und anderen positiven Gefühlen und angeführt durch die klaren Einsichten der Vernunft. Im

Weiteren zeigt Zovko, dass Hegel zuerst durch seine Mitarbeit an der Spinoza-Edition des Jenaer Kollegen und Mentors Heinrich E.G. Paulus und ferner durch die ihm bekannte Schrift des Mediziners und Physiologen Peter Müller *Über die phantastischen Gesichterscheinungen* von 1826 nicht bloß mit der seit den Tübinger Studentagen bekannten Substanzenlehre Spinozas vertraut war, sondern nun auch Spinozas Affektenlehre zu schätzen wusste. Dies schläge sich, so Zovko, in der *Enzyklopädie* von 1827 ebenso nieder wie in den *Vorlesungen zur Kunst und Ästhetik*.

Eine weitere Gruppe von Beiträgen ist dem Thema »Spuren der Rezeption: Spinozas Trieb- und Affektenlehre im 19. und 20. Jahrhundert« gewidmet und unternimmt eine Spurensuche bei Freud, Sartre, Lacan und Deleuze.

Der Beitrag von Patrizia Giampieri-Deutsch »Der ›Philosoph der Psychoanalyse‹? Zu den Verwandtschaften zwischen Spinoza und Freud« zieht Bilanz zu dieser schon in der Vergangenheit öfter gestellten Frage der systematischen Verwandtschaft zwischen diesen beiden Denkern. Zum einen geht Giampieri-Deutsch den wenigen expliziten Spuren nach, die in Freuds Werken und Briefen direkt auf Spinoza verweisen. Es zeigt sich, Freud selbst sieht diese innere Verwandtschaft, lehnt aber eine direkte Stellungnahme zu Spinoza wie zu anderen Philosophen ab, da sein Forschungsanliegen grundsätzlich anderer Natur ist. In einem systematischen Teil des Beitrags werden Nähe und Differenz der Lehren von Trieb und Affekt sowie des psycho-physischen Parallelismus herausgearbeitet. In einer breit angelegten Diskussion der Debatten zu Freud und Spinoza von ihren Anfängen bis heute zeigt Giampieri-Deutsch, dass beide Denker darin übereinkommen, dass sie weder einen reduktionistischen Leib-Seele-Parallelismus in einer einfachen, geschlossen kausalmechanischen Welt vertreten noch die Annahme einer dualen Substanzenwelt von Leib und Seele verteidigen. Dass Spinozas Naturbegriff göttliche Implikationen beinhaltet (*deus seu natura*), dies aber mit Freuds Atheismus nicht vereinbar ist, ist verständlich. Beide Denkwege sind lange, anstrengende psychotherapeutische Kuren, doch die von Spinoza ist nur starken intellektuellen Individuen möglich, Freud hingegen therapiert die Neurosen und verwandelt die Spleens der Kranken in normales Leiden. So etwa lässt sich das Fazit zusammenfassen, zu dem Giampieri-Deutsch am Ende ihrer Untersuchung diagnostizierend und konstatierend gelangt.

Helma Riefenthaler geht in ihrem Beitrag »Spinoza und Sartre über Existenz, Willensfreiheit, Affekte« den Linien nach, mit denen sich Sartre gegen die Rationalisten abgrenzt und sich eher negierend als affirmierend auf Spinoza direkt bezieht. Riefenthaler betont zunächst den wesentlichen Unterschied des sich auf ein Allgemeinmenschliches beziehenden Rationalismus Spinozas gegenüber Sartres phänomenologischer Ontologie, die mit Emphase das individuelle Einzelne des Menschen in seiner Kontingenz in den Fokus rückt. Diese

Gegenüberstellung ist treffend, obwohl Spinoza den Menschen weit mehr als Individuum in seiner je besonderen emotionalen Struktur im Blick hat als dessen Kollegen unter den Rationalisten. Spinoza, so Riefenthaler, sei für Sartre immer wieder ein beachteter und ernst zu nehmender Philosoph, wenngleich die Lektüre seiner Hauptschrift eher mit Distanz Eingang in Sartres Denken gefunden habe. Der Parallelismus von *res extensa* und *res cogitans* ist systematisch erheblich unterschieden von Sartres Seinsweisen des An-sich und des Für-sich. Im Hinblick auf die Frage nach der menschlichen Freiheit sind die Positionen der beiden Autoren diametral entgegengesetzt und doch auch im Ergebnis nicht unähnlich. Spinoza leugnet bekanntlich die freie Willensentscheidung. Weil aber der Verstand zugleich Wille ist, führt der Weg der dritten Erkenntnisart Spinozas zu einer Freiheit durch Erkenntnis. Einzig das Denken ist Spinoza zufolge fähig, die Verstrickungen der lebenshemmenden Emotionen wie Trauer, Hass, Neid zu durchschauen und mit dieser Erkenntnis eine Freude zu gewinnen, die die lebenszerstörenden Affekte schwächt. Diese Freiheit, die sich aus der Einsicht in das von Natur aus Notwendige gewinnt, ist für Sartre nicht akzeptabel. Der Mensch ist zugleich seine Freiheit, egal ob er ein Leben in Unaufrichtigkeit führt oder zu einer Ethik der Authentizität findet. In beiden Theorien nehmen die Affekte einen bedeutenden Stellenwert ein. Doch während Spinoza empfiehlt, die Affekte zu studieren und um langfristigerer Ziele willen die näherstehenden Begierden aufzugeben, sieht Sartres Theorie vor, die Klebrigkeit und das Verharren in unmittelbaren Affekten aufzubrechen, um zu einem authentischen Leben zu finden. Sartre bejaht auch darin die absolute Kontingenz, die Freiheit ist, Spinoza hingegen verschreibt sich mit dem *amor Dei intellectualis* einer Freiheit, die Notwendigkeit ist, und die mit der Natur, die Gott ist, zusammenfällt.

Ulrike Kadi unterstreicht in ihrem Beitrag »Affekt und Körper: Zu Jaques Lacans Spinoza-Lektüre«, dass Lacans Bezug zu Spinoza – mit 14 las er erstmals Spinoza – immer eine produktive Verarbeitung und Vereinnahmung war, nie eine philologisch genaue, textnahe Rezeption wurde. Der strikten Spiegelung von *res extensa* und *res cogitans*, von Körper- und Affektbewusstsein in Spinozas Denken stellt Lacan eine Konzeption der Distanz und Entfremdung von Körper und Affekt entgegen. Die motorische Unbeholfenheit des Kindes, die in Traumbildern als Erfahrung der Fragmentierung erscheint, wird, so Kadi, im ersten Spiegelstadium, also im Erschauen des Körpers durch das Kind, als Ganzheitlichkeit des Körpers idealisiert. In dieser Idealisierung lässt sich ein Pendant zu Spinozas Parallelismus entdecken.

Für das Denken von Gilles Deleuze spielt Spinoza in besonderer Weise eine herausragende Rolle. Dies sucht Arno Böhler in seinem Beitrag »Deleuze in Spinoza – Spinoza in Deleuze. Wissen wir, was das Medium Körper kann?« nachzuzeichnen. Böhler betont, dass für Deleuze der Gedanke der Immanenz,

der mit Spinozas Konzeption der Substanz verbunden ist, von großer Bedeutung ist, da mit ihm jegliche jenseitige, transzendente Orientierung in einer weltabgewandten Religiosität oder einer deontologisch begründeten Moral abgeschnitten ist. Die Immanenz der Substanz versinnbildlicht überdies eine Selbstbezüglichkeit der Ordnung der Natur, die sich für den Menschen im Hören auf die Natur, auf seine Natur, die wesentlich sein Körper ist, ausdrückt. Mit der *scientia intuitiva*, der dritten Erkenntnisart, die intuitives Wissen ist, drückt sich das BeiSichSein der Natur im Menschen aus. Die *Ethik* Spinozas führt Denken und Handeln zusammen, in der das Erlangen der höchsten Lebenspotenz zugleich die Realisierung eines ethisch angemessenen Lebens bedeutet. Der Ausdruck, den Deleuze auf verschiedenen Ebenen des Denkens Spinozas erkennt, ist Ausdruck in einem emphatischen Sinn von der Eigentlichkeit des Daseins in der Immanenz. Böhler weist überdies darauf hin, dass Deleuze hinter der Oberfläche der geometrischen Methode des Denkens Spinozas eine Emotionalität freigelegt hat, die nicht nur zentrales Thema im Dritten, Vierten und Fünften Teil der *Ethik* ist, sondern auch rhetorisch realisiert ist, um sich mit aller Eindringlichkeit an den Leser zu richten.

Eine weitere Gruppe von Beiträgen beschäftigt sich ausdrücklich mit der Rezeption, sowie der Neukonzeption von »Spinozas dritter Erkenntnisart: Von der Liebe zu Gott zur intellektuellen Anschauung«. Der erste Beitrag stellt Spinozas eigene Theorie der dritten Erkenntnisart, der *scientia intuitiva*, vor, während die übrigen Beiträge die mehr oder weniger deutlichen Spuren herausarbeiten, die von dieser Erkenntnisart bei Fichte, Hegel und Schleiermacher zu sichern sind.

Die Untersuchung von Wolfgang Bartuschat ist ein wichtiger und erhellen-der Beitrag »Zur Rolle der dritten Erkenntnisart in Spinozas Konzeption der *Ethica*«. Bartuschat betont, dass die *scientia intuitiva* mitnichten eine Erkenntnisart sei, die die Bindung an den irdischen Körper und den Geist hinter sich lasse. Vielmehr beruht sie ohne Einschränkung auf der ersten, sinnlich wahrnehmenden und der zweiten, rationalen Erkenntnisart. Die Auszeichnung der dritten Erkenntnisart liegt nicht darin, die Partialität der Erkenntnis zu überwinden, um zu einer Erkenntnis universeller Zusammenhänge zu gelangen, sondern das Einzelne als verursacht von Gott zu erkennen, wobei Gott als Ursache streng zu unterscheiden ist vom innerweltlichen Verursachungsprinzip. Das Erkennen der *scientia intuitiva* ist Bartuschat zufolge keine intuitive Erkenntnis, wie es der Name nahe legt, sondern eine aktive Freude, die von Gott her und nicht im Ausgang vom Menschen zu denken ist, und in jeder adäquaten Idee präsent ist. Mit der *scientia intuitiva* wird die *ratio* nicht nur aktiv, in ihr erfüllt sich Erkenntnis.

Violetta L. Waibel nimmt mit ihrem Beitrag »Philosophieren als Weg des Denkens. Anmerkungen zu Spinoza und Fichte mit einem Exkurs zu Hölder-

lin« die Diskussion um Spinozas dritte Erkenntnisart noch einmal auf. Die Untersuchung macht auf den Unterschied aufmerksam, den Spinoza im Fünften Teil der *Ethik* zwischen der endlichen Liebe zu Gott als einer Vorstufe der dritten Erkenntnisart, und der intellektuellen Liebe zu Gott, *sub specie aeternitatis*, als eigentlicher dritter Erkenntnisart, herausstellt. Ziel der Untersuchung ist es, vor diesem Hintergrund die Rezeption und Umdeutung von Spinozas *amor Dei intellectualis* im Deutschen Idealismus genauer fassen zu können. In einem Exkurs zu Hölderlin wird in Umrissen gezeigt, dass dessen Konzeption einer »intellektuellen Anschauung« eine ästhetisch konnotierte Fortschreibung von Spinozas dritter Erkenntnisart darstellt, für die das intuitive Moment des Theorems eine weit größere Bedeutung hat, als für Spinoza. Im Weiteren weist Waibel darauf hin, dass Fichtes frühe *Wissenschaftslehren* explizit mit dem Theorem der intellektuellen Anschauung arbeiteten, während die späteren *Wissenschaftslehren* sich dem intellektuellen Moment des Sehens zuwenden und damit das Theorem der intellektuellen Anschauung ablösen. Die Untersuchung zeichnet das Sehen des Sehens am Leitfaden der fünf Schemata in der *Wissenschaftslehre* von 1811 nach, die Fichte für die Einsicht in das Absolute vorgesehen und in unterschiedlicher Differenziertheit entfaltet hat. Fichte streicht damit, so Waibel, in systematischer Nähe zu Spinoza das intellektuelle Moment des Wissens des Absoluten heraus, wenn gleich er, anders als Spinoza (und Hegel), ein Moment des Uneinholbaren im Sehen des Sehens denkt und akzeptiert. Das bringt den Fichte der späteren *Wissenschaftslehren* in eine bemerkenswerte Nähe zu den Romantikern.

Hegels Substanzbegriff ist bekanntlich auf Spinozas Begriff der Substanz zurückzuführen ohne freilich mit ihm zur Deckung zu kommen. Andreas Arndt stellt in seinem Beitrag »Enthüllung der Substanz«. Hegels Begriff und Spinozas dritte Erkenntnisart« zunächst den wesentlichen Unterschied der beiden Substanzbegriffe heraus, den Hegel bereits selbst moniert. Während Spinozas Substanz einem starren Verstandesdenken zugehöre, gewinne sich die Enthüllung der Substanz bei Hegel durch einen Prozess des Werdens, der nicht bloß äußerlich freilegt, was bereits in der Substanz befasst ist. Es ist ein Werden, das die Substanz zu sich selbst und somit zur Subjektivität führt, und zwar im Werden durch die Arbeit des Begriffs. In dieser Nachzeichnung von Hegels eigenem Anspruch bleibt für Arndt offen, ob dieser Anspruch systematisch auch eingelöst ist. Wohl aber könne gesagt werden, dass dies Werden des Begriffs, der zugleich Substanz und Subjektivität ist und in der absoluten Idee der *Begriffslogik* gipfelt, in der theoretisches und praktisches Verhalten von Natur und Geist zur Deckung gelangen, der Intention nach der Methode entspricht, die Spinoza mit dem *amor Dei intellectualis* im Blick hatte, in dem die wahre Erkenntnis von Gott mit der Wahrheit im Handeln zusammengeführt wird.

Ulrich Barth erinnert sich mit seinem Beitrag »Von Spinozas dritter Erkenntnisart zu Schleiermachers Anschauung des Universums« daran, dass sich

Schleiermacher mit frühen Spinoza-Studien, die er nicht in den Druck gab, und mit der ersten Fassung seiner zuerst anonym erschienenen *Reden über Religion* von 1799 sehr viel ausdrücklicher und hymnischer auf Spinoza bezog als in den späteren Fassungen der *Reden* von 1806, 1821 und 1831. Dies machte sich die Kirche in der Weise zunutze, dass nur die letzte Fassung ihres bedeutenden Kirchenvaters Schleiermacher zum Wiederabdruck kam, damit dieser nicht mit dem für sie auch im 19. Jahrhundert noch unwillkommenen Spinoza in Zusammenhang gebracht werden sollte. Barth sucht Schleiermachers Wurzeln im Denken Spinozas freizulegen, die in dessen *Spinoza-Manuskripten* ihren ersten Anfang genommen haben und sich in den *Reden* von 1799 zu einem religiösen Gefühl und der Anschauung des Universums fortbestimmen. Der Rationalist Spinoza wurde von Schleiermacher und anderen offenkundig als Realist in höherem Sinne verstanden, der für eine romantische, am Konkreten orientierte Religionsphilosophie ein substanzielles Theorieangebot liefern konnte. Schleiermacher ist bemüht, die Konzepte Kants und Spinozas in einem Begriff von religiöser Anschauung zusammenzudenken, demzufolge die Darstellung des Unendlichen im Endlichen und die Deutung des Endlichen als ursprünglich Unendlichem einander korrelieren, begleitet von einem religiösen Erregungszustand. Religion offenbart sich als Deutungskultur, in der alle endlichen, weltlichen Begebenheiten in einem unendlichen, unbedingten Sinn stiftenden Horizont erschaut werden. An dieser Verschränkung von Gottesgedanke und Weltidee halte Schleiermacher, so Barth, trotz aller Wandlungen fest.

Eine letzte Gruppe von Beiträgen sichtet das Themenfeld »Spinoza und die Debatten um den Spinozismus« bei Kant, Jacobi, Schleiermacher, Schelling, Friedrich Schlegel und schließlich bei Nietzsche.

Karl Ameriks fragt in seinem Beitrag zur Debatte um den Spinozismus mit Schleiermacher, »ob die bloß scheinbare Person möglich ist«. Spinoza, Kant, Jacobi, Schleiermacher«. Ameriks nimmt Schleiermachers unveröffentlichte Spinoza-Aufzeichnungen, in denen er, wie vor ihm Jacobi, eine systematische Nähe des Personen-Begriffs von Spinoza und Kant zu erkennen glaubt, zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung. Zunächst lässt Ameriks einige Argumente von Kant, Jacobi, Schleiermacher und anderen auf die Frage nach der Freiheit oder Unfreiheit des Selbst im Hinblick auf den Substanzenmonismus von Spinoza Revue passieren. Sodann untersucht Ameriks die Tragfähigkeit von Kants Abgrenzungen gegen den Spinozismus in einigen seiner Schriften. Dabei zeigt sich, dass Spinoza und Kant der Substanz, die hier Gott, dort Ich ist, das Haben von Gedanken in anderer Weise zuschreiben und dass daher offenkundig ein bloßer Wortstreit geführt wurde. Zuletzt untersucht Ameriks Schleiermachers Rezeption von Kants Paralogismen. Der erste Paralogismus thematisiert bekanntlich die Möglichkeit der Substantialität des Ichs, der

dritte, für Schleiermacher zentrale, die personale Identität im Fluss der Zeit. Dieser Studie Schleiermachers zufolge, der das Titelzitat dieses Beitrags entnommen ist, ist personale Identität in einem objektiven Sinn nicht möglich, auch wenn Subjekte sich weithin als psychologische Identität erleben. Schleiermacher lehne es ab, mit Kant von einer Vielzahl von Substanzen auszugehen und deren Autonomie anzuerkennen. Auch der spätere Schleiermacher bleibe darin Spinoza verpflichtet, dass er die Abhängigkeit der Subjekte in einer letztbegründenden Substanz aufhebe. Dies aber mache gleichwohl einen extramundanen Gott nicht denknotwendig.

Thomas Kisser wendet sich in seinem Beitrag der Problemstellung »Auf der Suche nach dem Anfang des Endlichen. Schellings Auseinandersetzung mit Spinoza« nach 1800 zu. Im *System des transzendentalen Idealismus* gelinge Schelling nur eine symbolische Darstellung der Einheit von Denken und Handeln in der intellektuellen Anschauung durch das Kunstwerk. In späterer, neuerlicher Zuwendung zu Spinozas Ontologie der Substanz erkennt und übernimmt Schelling, so Kisser, die Konstruktion der qualitativen Einheit der Attribute sowie der quantitativen Vielheit der Modi. Überdies sieht er, dass Spinozas Ethik-Konzeption keine Herrschaft des Geistes über den Körper kennt, sondern die Notwendigkeit begreiflich macht, dass Geist und Körper gleichermaßen erkannt und aktiviert werden müssen. Statt der Orientierung auf ein höchstes Moralgesetz entwirft Schelling eine ethische Theorie der Potenzen von Körper und Geist, die sich, anders als in Spinozas Parallelismus, wechselseitig durchdringen und auf beiden Seiten Präponderanzen erzeugen. Am Beispiel der Darstellung des Menschen und seiner körperlichen Erscheinung in verschiedenen Schriften Schellings lässt sich Kisser zufolge eine zunehmende Stufung vom Materialen zum Geistigen im Menschen ablesen. In Schellings *Freiheits-Schrift* von 1809 zeichnet sich bei aller Nähe eine deutliche Kritik an Spinoza ab, der den Übergang vom Unendlichen zum Endlichen nicht konstruieren könne. Der Theorie Spinozas setzt Schelling seine Konzeption vom Werden Gottes und einem anderen Werden der menschlichen Subjektivität entgegen, die gegen diese Kritik immun sei.

Die beiden Romantikforscherinnen Bärbel Frischmann und Elizabeth Milán legen eine gemeinsame Untersuchung »Zu Friedrich Schlegels Auseinandersetzung mit Spinoza und dem Spinozismus« vor. Schlegel habe Spinoza, so die These, vermittelt durch Jacobis bekannte Briefe *Über die Lehre des Spinoza* kennen und schätzen gelernt. Fichtes Philosophie des Ich, die ihm für Agilität und Tätigkeit steht, bringt Schlegel mit Spinozas Substanzenontologie, die Gediegenheit, Ruhe, Einheit repräsentiert, in den *Vorlesungen über Transzendentalphilosophie* zu einer Synthese, in deren Mitte die eigene Konzeption situiert wird. Diese verknüpft Reflexion und Wissen mit dem, was er Divination und Glaube nennt und bedient sich der Allegorie des symbolischen Bildes. Philo-

sophie ist Wissenschaft, Kunst, Religion zugleich. Ein letztbegründendes Absolutes wird abgelehnt, wenngleich Schlegel am Streben nach dem Absoluten als unabschließbarem Prozess festhält. Für den Schlegel von 1796 sind Fichte und Spinoza Mystiker, die einen Sinn für das Unendliche des Geistes und seine Nähe zur Kunst erkennen lassen, die freilich auch Gefahr laufen, sich in den eigenen Systemen einzuschließen. Später geht Schlegel in größere Distanz zu Spinoza, hatte dieser doch in Wahrheit keinen expliziten Ausdruck für Kunst und Poesie vorgesehen. Nach Schlegels Bekehrung zum Christentum wird Spinoza, bei aller bleibenden Wertschätzung, von Schlegel zum Pantheisten gestempelt, der nicht zum wahren Glauben gefunden habe.

Reiner Wiehl, der bedauerlicher Weise wegen Krankheit von der Tagung fern bleiben musste, hatte dennoch für den Tagungsband einen Beitrag versprochen, den er im Ausgang von einem bereits erschienenen Beitrag ausarbeiten wollte. Dazu sollte es nicht mehr kommen. Reiner Wiehl verstarb am 30. Dezember 2010. So kristallisierte sich der Entschluss, Wiehls bereits veröffentlichten Aufsatz zum Thema »Nietzsches Anti-Platonismus und Spinoza« in den vorliegenden Band zu integrieren und erneut abzdrukken. Der Beitrag ist zuerst in Reiner Wiehls Sammlung von Einzelbeiträgen erschienen, die den Titel trägt, *Zeitwelten. Philosophisches Denken an den Rändern von Natur und Geschichte*.¹⁶ In dem Beitrag »Nietzsches Anti-Platonismus und Spinoza« rekonstruiert Wiehl die Gründe, die Nietzsche zu einer entschiedenen Ablehnung des Platonismus führten, obwohl er Platon und mit ihm Spinoza weithin gelten lässt. Wiehl betont, dass Nietzsches offenkundige Vieldeutigkeit und Widersprüchlichkeit in seinen Positionen, die nicht entwicklungsge-schichtlich aufgelöst werden kann, Hand in Hand geht mit einer rhetorischen Überdeutlichkeit in vielen seiner Aussagen. Nietzsche erkenne sich in Platon wieder, weil beide die Kunst des Denkens, die Logik des Verstandes mit einer Logik des Herzens verbinden. Philosophie ist nicht bloß Wahrheitssuche, sondern Kunst der Überredung, weil sie sich nicht bloß dem denkenden, sondern dem ganzen Menschen in therapeutischer Absicht zuwende, wie dies Ärzten zu eigen ist. Diese Affinität Nietzsches zu Platon bei Ablehnung der metaphysisch orientierten Platoniker erklärt nun auch die Affinität Nietzsches zu Spinoza, in dem er seinem berühmten Brief an den Freund Franz Overbeck vom 30. Juli 1881 zufolge einen Geistesverwandten entdeckte. Nach Wiehl stimme

¹⁶ Reiner Wiehl: »Nietzsches Anti-Platonismus und Spinoza«, in: *Zeitwelten. Philosophisches Denken an den Rändern von Natur und Geschichte*. Frankfurt am Main 1998, 129–149. Der Beitrag wurde für den Wiederabdruck vorsichtig redigiert und an die Richtlinien des vorliegenden Bandes angeglichen. Offenkundig arbeitete der Autor mit eigenen Übersetzungen der *Ethik* Spinozas, da der deutsche Wortlaut der verwendeten Zitate in keiner gängigen Ausgabe gefunden werden konnte. – Dem Suhrkamp Verlag sei herzlich gedankt für die Erlaubnis zum Wiederabdruck.

Nietzsche mit Spinoza überein, dass die Erkenntnis der mächtigste Affekt sei.¹⁷ Überdies leugnen sie beide die Willensfreiheit, die Zwecke, die sittliche Weltordnung, das Unegoistische, das Böse. Wiehl geht diesen Linien im Licht von Nietzsches berühmtem Perspektivismus nach. Nietzsche sieht sich bald mehr in die Nähe zu Spinoza, bald doch wieder mehr zu Platon hingezogen. Und schließlich ist Nietzsches Anti-Platonismus, der zugleich eine Anti-Metaphysik artikuliert, doch auch wieder ein Stück Metaphysik, aus der er sich nur zum Teil zu befreien wusste.

Es bleibt noch, Dank zu sagen. Der Universität Wien danke ich für die Bereitstellung der finanziellen Mittel zum Gelingen der Tagung im Februar 2010 an der Universität Wien und für die finanzielle Unterstützung bei der Drucklegung dieses Bandes. Meinen Mitarbeitern, Max Brinnich und Peter Gaitsch, sei herzlich gedankt für ihr Engagement bei der redaktionellen Bearbeitung der Beiträge und der Einrichtung der Texte für den Druck. Gabriele Geml und Philipp Schaller danke ich für Korrekturlesungen.

Violetta L. Waibel, Wien, im Juli 2012

¹⁷ Friedrich Nietzsche am 30. Juli 1881 an Franz Overbeck, in ders.: *Briefwechsel*, KGB III/1, 111.