

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. Ziff r), gegebenenfalls von Hilfssatz (lem.) und Postulat (post.); »Theologisch-politischer Traktat« (TTP) unter Angabe von Kapitel (röm. Ziffe) und Untergliederung (arab. Ziffe); »Politischer Traktat« (TP) unter Angabe von Kapitel (röm. Ziffe) 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: »Obgleich 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 Einzelem 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, 17ff.

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 diffidenten 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 Einzelnen 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 Hinausgehendes 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 Bestimmwerden durch die zufällige Begegnung (*fortuito occurso*) der Dinge, von der sich die *imaginatio* leiten läßt, d. h. gegen ein Bestimmwerden von außen (*externa*), wendet sie die Betrachtung von innen (*interna*), d. h. eine Reflexion, die mehrere Dinge auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede hin miteinander vergleicht (vgl. II, prop. 29, schol.). Die *ratio* liefert adäquate Erkenntnis, weil sie ihre Allgemeinbegriff (*notiones communes*) nicht durch Abstraktion aus den Vorstellungswelten (*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 geschehen, die aus der Notwendigkeit der absoluten Substanz resultiert. Die menschliche Seele hat mittels der Vernunft »eine adäquate Erkenntnis 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 Allgemeinbegriffe daran, daß sie die Fülle der Unterschiede der einzelnen Dinge nicht zu fassen vermag und deshalb zu einer auf verkürzender Vereinseitigung beruhenden Begriffsbildung gelangt (II, prop. 40, schol. I), so versucht die *ratio* nicht eine Verfeinerung der Unterscheidungskraft 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-Einzelnnes 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-

zunehmen, 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, I. Teil. Diese Arbeit enthält die ausführlichste Würdigung der Affektenlehre Spinozas.