

**Universität Konstanz
Geisteswissenschaftliche Sektion
Fachbereich Philosophie**

**Vier Bedeutungsebenen von Freiheit
in der Philosophie des Benedictus de Spinoza**

MAGISTERARBEIT

**bei Herrn Prof. Dr. H. Schleichert
und Herrn Priv.-Doz. Dr. P. McLaughlin**

vorgelegt von Monika Oertner

Konstanz, im Dezember 2000

Universität Konstanz. Geisteswissenschaftliche Sektion. Fachbereich Philosophie.

MAGISTERARBEIT

bei Herrn Prof. Dr. H. Schleichert und Herrn Priv.-Doz. Dr. P. McLaughlin

vorgelegt von Monika Oertner

im Dezember 2000

Vier Bedeutungsebenen von *Freiheit* **in der Philosophie des Benedictus de Spinoza**

INHALT

- 1 EINLEITUNG

- 2 DIE ONTOLOGISCHE FREIHEIT
 - 2.1 Freiheit und innere Notwendigkeit
 - 2.2 Zufall und Möglichkeit
 - 2.3 Kausaldeterminismus als oberstes Prinzip
 - 2.4 Das Wesen der Dinge
 - 2.5 Existenz und Dauer
 - 2.6 Das Beharrungsvermögen (*conatus*)
 - 2.7 Die Freiheit Gottes

- 3 DIE WILLENSFREIHEIT
 - 3.1 Gott hat keinen freien Willen
 - 3.2 Willensfreiheit, Handlungsfreiheit, Hindernisfreiheit
 - 3.3 Buridans Esel
 - 3.4 Kausalität im monistischen Parallelismus
 - 3.5 Wollen, wünschen, begehren
 - 3.6 Statt freiem Willen: *conatus*-Steuerung
 - 3.7 Die Illusion der Willensfreiheit
 - 3.8 Die Graduierung der Freiheit

- 4 DIE MENSCHENMÖGLICHE FREIHEIT
 - 4.1 Gute und schlechte Affekte
 - 4.2 Nutzen und Lust als Wertmaßstäbe
 - 4.3 Werterelativismus und Neudefinition von *bonum* und *malum*
 - 4.4 Spinozas Menschenbilder
 - 4.5 Einsicht in die Notwendigkeit
 - 4.6 Notwendigkeit und Zwang
 - 4.7 Inkompatibilistische Anklänge
 - 4.8 Die Sinnlosigkeit der Reue
 - 4.9 Die Überwindung der Knechtschaft
 - 4.10 Affektenmechanik und Handlungstheorie
 - 4.11 Grenzen der Macht des Verstandes: Differenzen zu neostoizistischen Affektenlehren
 - 4.12 Gleichmut gegen das Unvermeidliche
 - 4.13 Glücksverheißung für tugendhafte Spinozisten
 - 4.14 Soziale Dimensionen der Freiheit
 - 4.15 Paradies, Sündenfall und Erlösung in spinozanischer Umdeutung
 - 4.16 Die Freiheit des Mathematik-Beflissenen
 - 4.17 Der freie Mensch (*homo liber*)
 - 4.18 Moralische Unbedenklichkeit
 - 4.19 Kompatibilismus

- 5 DIE POLITISCHEN FREIHEITEN

- 6 SCHLUßWORT

- 7 LITERATURNACHWEIS
 - 7.1 Primärliteratur
 - 7.2 Sekundärliteratur – Aufsätze
 - 7.3 Sekundärliteratur – Monographien

- 8 ANHANG

„Wenn ein Mann im Boot den Gelben Fluß überquert, und es stößt ein leerer Kahn mit ihm zusammen, so wird er nicht zornig, auch wenn er normalerweise jähzornig ist.

Sitzt in dem Kahn aber ein Mensch, so wird unser Mann ihn anrufen und zum Ausweichen auffordern; hört jener nicht, so ruft unser Mann nochmals, und beim drittenmal schickt er noch einen Fluch hinterher. Im vorigen Fall blieb er ruhig, jetzt aber ist er wütend. Vorhin war der Kahn aber auch leer, und jetzt nicht.“

Zhuang Zi (ca. 350-280 v. u. Z.)

1 EINLEITUNG

Die Kontexte, in denen Benedictus de Spinoza (1632-1677) die Worte *Freiheit* (*libertas*) und *frei* (*liber*) benutzt, sind sehr unterschiedlich und dementsprechend variieren die Bedeutungen der Begriffe. Bei einem flüchtigen Blick auf die *Ethik* (ca. 1675), auf das Hauptwerk Spinozas, könnte man sich wundern, daß sich ein ganzer Teil der *libertas humana*, der menschlichen Freiheit widmet (Teil V), obwohl Spinoza Determinist ist und dem Menschen keine Willensfreiheit zugesteht (Vgl. E II L 48).¹

Verschiedene Bedeutungsebenen erfordern verschiedene Herangehensweisen, und so ist es nicht verwunderlich, daß Stellen zur Freiheitsproblematik über die ganze *Ethik* und überhaupt über das ganze Werk Spinozas verstreut sind. Daß sich die unterschiedlichen Bedeutungen von *Freiheit* in Spinozas Philosophie dennoch organisch zusammenfügen, möchte ich in dieser Arbeit zeigen. Dazu wird es nötig sein, die verstreuten Zitate in Beziehung zueinander zu setzen, die verschiedenen Bedeutungsfelder der *libertas* abzustecken und klar voneinander abzugrenzen.

(1) Die grundlegende Bedeutung des Freiheitsbegriffs ist bei Spinoza die *ontologische*, die Seins-Bedeutung, die im ersten Teil der *Ethik* definiert wird. Die Freiheit eines jeden Dinges besteht demnach darin, von inneren Ursachen bestimmt zu sein. Die *ontologische Freiheit* besitzt eine metaphysische, für Spinozas Denken aber zentrale Dimension: die *Freiheit Gottes*. Nur Gott gilt als ausschließlich durch innere Ursachen bestimmt.

(2) Die zweite Bedeutung von Freiheit ist die geläufige *Willens- und Entscheidungsfreiheit*. Spinoza bestreitet, daß wir Menschen solche Freiheit besäßen. Mit der Ablehnung der Willensfreiheit und mit den Gründen für die allgemeine Verbreitung der Illusion, dieselbe zu besitzen, beschäftigt sich Spinoza insbesondere im zweiten Teil der *Ethik*. Dort wird auch

¹ Zur Zitierweise: Ich habe deutsche Kürzel benutzt und die länglichen Angaben in römischen Zahlen vermieden. Meine Kürzel sind: E (*Ethik*), L (Lehrsatz), Anm (Anmerkung) usw.; PT (*Politischer Traktat*), TPT (*Theologisch-politischer Traktat*), KA (*Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück*), AVV (*Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*). Die Briefnummern, Teil-, Kapitel- und Lehrsatznummern, Paragraphen, Seiten- und Zeilenangaben beziehen sich auf die im Literaturverzeichnis angegebenen Ausgaben. Ich habe mir beim Zitieren die Freiheit genommen, durch kursive Schreibweise eigene Hervorhebungen hinzuzufügen. Auslassungen sind wie üblich bei einzelnen Buchstaben mit [...] und bei (mehreren) Wörtern mit [...] gekennzeichnet.

behauptet, daß Gott keinen freien Willen habe und daher in dieser Hinsicht nicht allmächtig sei. Diese häufig als blasphemisch verfemte Behauptung gehört ebenso wie die Definition der ontologischen Freiheit – eine Freiheit, die *ausschließlich* Gott zukommt – zur Basis des spinozanischen Systems.

Bei der Beschäftigung mit der Freiheitsproblematik dringt man zwangsläufig tief in die Gesamtphilosophie Spinozas ein. Ich werde einige Male die sich bietenden Gelegenheiten beim Schopf packen und manches näher erläutern, das nicht genuin zum Themenkreis der Freiheit gehört. Diese Abschweifungen sind, glaube ich, sehr hilfreich für die Darstellung der Einbindung der Freiheitsdefinitionen in das spinozanische Gesamtkonzept.

(3) Die dritte Bedeutungsebene von Freiheit betrifft die Freiheit, die dem Menschen möglich ist, antwortet also auf die eigentlich ethische Fragestellung. Ich habe sie *die menschenmögliche Freiheit* getauft. Wenn die Menschen keinen freien Willen besitzen, wovon Spinoza ausgeht, was bedeutet es dann, von menschlicher Freiheit zu sprechen?

Für Spinoza besteht die Freiheit des Menschen nicht zuletzt in dessen² Erkenntnis der eigenen Unfreiheit. Dieses Paradoxon wird in den letzten drei Teilen der *Ethik* aufgestellt und, denke ich, auch aufgelöst. Dieser Hauptteil der *Ethik* beschäftigt sich mit den Affekten, denen wir Menschen unterworfen sind und die wir dennoch, zumindest teilweise, zu

² Da *der Mensch* grammatikalisch maskulin ist, benutze ich der Einfachheit halber meist die männliche Form, wenn es um allgemeinmenschliche Fähigkeiten und Handlungsweisen geht. Hierzu sei angemerkt, daß Spinozas Philosophie aber problemlos auf beide Geschlechter gleichermaßen bezogen werden kann; der *homo liber* ist, wie die meisten Übersetzer es auch zugestehen, der *freie Mensch* und nicht der *freie Mann*.

In moralischer Hinsicht sind die Geschlechter bei Spinoza nicht unterschieden, dafür allerdings in politischer. Am Schluß des (unvollendeten) *Politischen Traktats* geht Spinoza sehr oberflächlich auf die Frauenfrage ein und folgert aus der Dominanz der Männerherrschaften in der Weltgeschichte, daß Frauen Männern wohl in irgend einer Hinsicht unterlegen sein müßten und es außerdem dem sozialen Frieden diene, wenn die Männer das Sagen hätten. Um letzteres zu stützen, verweist er auf die Folgen der männlichen Eifersucht: „Wenn wir [...] die Affecte bedenken, wie nämlich die Männer die Frauen meistens bloß [sic] aus Sinnlichkeit lieben und deren Geist und Weisheit nur nach dem Grade ihrer Schönheit schätzen; wie es ferner die Männer heftig verdriesst, wenn die Frauen, die sie lieben, auf irgend eine Weise Anderen ihre Gunst bezeigen, [...] so werden wir [...] einsehen, dass es nicht ohne grossen Schaden für den Frieden geschehen kann, dass Männer und Frauen gleicher Weise regieren“ (PT 11 §4). Weil es schon immer so war, und die Männer eifersüchtig und besitzergreifend sind, soll es auch so bleiben, findet Spinoza, dessen erwachsene Schwester bei der Unterzeichnung ihrer Heiratsurkunde drei Kreuze machte, weil sie nicht einmal ihren Namen schreiben konnte.

überwinden lernen können und zwar nicht zuletzt mittels Spinozas Philosophie selbst! Spinozas Intention als Philosoph ist nämlich nicht nur wissenschaftlich-theoretischer Natur, er versucht vielmehr, seiner Leserschaft auch lebenspraktische Hilfestellungen zu geben.

Schon in seiner frühen *Kurzen Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück* (ca. 1658), die allgemein als Ur-Ethik angesehen wird, und in seiner *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes* (ca. 1661) versuchte er eine Methode zur Erlangung von (intellektueller) Freiheit zu entwickeln. In seinen frühen Schriften formuliert er oft noch näher an der christlichen Terminologie als in der *Ethik* (ca. 1675), seinem Spätwerk. In der *Kurzen Abhandlung* heißt es z. B., die spinozanische Einsicht in den ursächlichen Zusammenhang Gottes mit der Welt führe dazu, „daß wir alles Gott zuschreiben und ihn allein lieben, weil er der herrlichste und allervollkommenste ist, und uns selbst so ihm gänzlich aufopfern. Denn hierin besteht eigentlich der wahre Gottesdienst und unser ewiges Heil und Glückseligkeit. Denn die einzige Vollkommenheit und der letzte Zweck eines Sklaven und eines Werkzeugs ist es, daß sie den ihnen auferlegten Dienst gehörig verrichten“ (KA 18, § 8). In der *Ethik* sieht Spinoza die Rolle des Menschen viel areligiöser und selbstbewußter. Die christliche Demutspose ist nun ersetzt durch ein legitimes Interesse an der eigenen Selbstbefreiung. Freilich trägt die Erkenntnis der untrennbaren Verbindung Gottes und der Welt nach wie vor mit zur Erlangung von Freiheit bei. Doch ist der Abstand zum Christentum in der *Ethik* in mancherlei Hinsicht größer geworden, wie noch an Ort und Stelle zu diskutieren sein wird. Spinozas Verhältnis zur christlichen Religion ist ohnehin ein Thema, das in meiner Arbeit immer wieder zur Sprache kommen wird.

Insbesondere im vierten Teil der *Ethik* befaßt sich Spinoza mit den Konsequenzen, die das Erlangen von Freiheit für das menschliche Leben hat, und damit mit spezifisch ethischen Gesichtspunkten. In diesem Teil umreißt er auch in einigen Lehrsätzen das Verhalten seines Idealmenschen, des *homo liber*. Es wird zu fragen sein, ob Spinoza mit seiner Konzeption des *freien Menschen* ein rein theoretisches Idealbild entwerfen will, oder aber eine konkret realisierbare Lebensweise anbieten kann. Die Untersuchung der Tätigkeiten des freien Menschen führt mich dann zur vierten Definition von Freiheit, denn der *homo liber* „ist freier in einem Staate, wo er nach gemeinsamem Beschlusse lebt, als in der Einsamkeit, wo er sich allein gehorcht“ (E IV L 73).

(4) Die vierte Bedeutung von *libertas* ist die *politische Freiheit*, oder besser gesagt, die poli-

tischen Freiheiten. Von ihnen ist in der *Ethik* allerdings wenig die Rede. Spinozas aufklärerische Schriften, die für die Einführung von Glaubensfreiheit und der Freiheit des Philosophierens, also für die Gedanken- und Redefreiheit plädieren, sind der *Politische* und der *Theologisch-politische Traktat*, aus denen ich auch einige Zitate wiedergeben werde, um diese handfeste und damals existentielle Bedeutung von Freiheit nicht ganz zu übergehen. Diese vierte Freiheitsdefinition innerhalb des spinozanischen Systems spielt für meine Arbeit aber keine wesentliche Rolle, da sie von der übrigen Problematik einfach abzugrenzen ist und überdies philosophisch keine Schwierigkeiten macht; ihre Forderungen sind deutlich und offenkundig.

Wenn Spinoza von Freiheit spricht, kann er also folgende Bedeutungen im Auge haben:

- (1) die ontologische Freiheit
- (2) die Willensfreiheit
- (3) die menschenmögliche Freiheit
- (4) die politischen Freiheiten.

Diese vier Bedeutungsebenen möchte ich in meiner Arbeit erläutern und ihr Verhältnis zueinander klären. Ich vertrete die These, daß sich die verschiedenen Bedeutungen nicht widersprechen, sondern in harmonischer Beziehung zu einander stehen und teilweise derart aufeinander aufbauen, daß sie singulär gar keinen Bestand hätten. Daß ich eine Einteilung in vier Ebenen vorschlage, soll nicht ausschließen, daß es auch andere sinnvolle Klassifizierungen geben kann. Beispielsweise könnte man vielleicht die 1. und 3. Ebene als eine verstehen oder aber weitere Aufschlüsselungen unternehmen und etwa den ontologischen Freiheitsbegriff von der Freiheit Gottes unterscheiden. Da es aber kaum Literatur zu diesem speziellen Thema gibt und keine etablierte Systematik zum spinozanischen Freiheitsbegriff existiert, erlaube ich mir, meine eigene Einteilung zu benutzen.

Ich werde größtenteils aus Spinozas Hauptwerk, der *Ethik*, zitieren, aber auch gelegentlich andere Schriften Spinozas heranziehen, wenn z. B. in einem persönlichen Brief ein Punkt verständlicher formuliert ist als in den oft sehr formal gehaltenen Lehrsätzen der *Ethik*. Die *Ethik* folgt bekanntermaßen der Systematik eines mathematischen Lehrbuchs, etwa der *Elemente* des Euklid, und versucht letztlich, Ethik, also „richtiges“ Verhalten, in Lehrsätze zu gießen, die jeweils durch Beweise und den Rückgriff auf gegebene Definitionen und Axiome logisch abgesichert sind. Diese „geometrische Methode“ (*mos geometricus*)

hat für Spinozas System eine weit größere Bedeutung als nur eine Laune einer Zeit zu sein, die sich in dem Glauben wiegte, ewige und endgültige Wahrheiten für alle Bereiche rational herleiten zu können. Der *mos geometricus* ist für Spinozas Denken noch viel grundlegender, wie ich meine und zeigen möchte. Gerade die menschenmögliche-Freiheits-Definition stützt sich, meiner Ansicht nach, fast ausschließlich auf logisches Schließen als konstituierendes Beispiel.

Der *mos geometricus* wird uns also noch eingehender beschäftigen. Zunächst möchte ich jedoch bei meiner Untersuchung der Bedeutungsebenen des Ausdrucks *Freiheit* in der oben aufgeführten Reihenfolge vorgehen und nun also mit der Definition der *ontologischen Freiheit* und ihrer metaphysischen Dimension, der *Freiheit Gottes*, beginnen.

2 DIE ONTOLOGISCHE FREIHEIT

2.1 Freiheit und innere Notwendigkeit

„*Frei* heißt ein Ding³, das nur aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur heraus existiert und nur durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird“ (E I Def 7), so definiert Spinoza die *ontologische Freiheit* auf einer der ersten Seiten der *Ethik*. Etwas, das unter dem Diktat der Notwendigkeit seiner eigenen Natur geschieht, soll aus freien Stücken geschehen – dieser Gedanke ist wohl etwas gewöhnungsbedürftig. Es gibt sicher mindestens eine Verstehensweise von Freiheit, der der Begriff der Notwendigkeit diametral entgegensteht, nämlich die der freien Entscheidung. Bei der ontologischen Definition der Freiheit als der Bestimmung durch die innere Notwendigkeit schwingt Spinozas Ablehnung der Willensfreiheit also indirekt stets mit.

Der Gegenbegriff zur ontologischen Freiheit ist für Spinoza der äußere Zwang: „*Notwendig* oder vielmehr *gezwungen* heißt ein Ding, das von einem anderen bestimmt wird, auf gewisse und bestimmte Weise zu existieren und zu wirken“ (E I Def 7). Auch der äußere Zwang geschieht (wie alles in der kausaldeterminierten Welt) mit Notwendigkeit, doch ent-

³ Der Ausdruck *Ding (res)* umfaßt alle Arten von Gegenständen, aber auch Menschen, Tiere und Pflanzen. Bei Spinoza kann sogar Gott oder die Substanz unter *Ding* subsumiert sein. Wenn ein *Ding* handelt, ist damit meist ein menschliches Individuum (oder auch Gott) gemeint.

springt solche *äußere Notwendigkeit* eben außerhalb des Dinges liegenden Ursachen und nicht dem *inneren Wesen* des Dinges selbst.

Die übliche Wertung, nach der *frei sein* etwas Positives und *gezwungen werden* etwas Negatives ist, spielt für die ontologische Definition der Freiheit noch keine Rolle. Spinoza benutzt aber, denke ich, diese nicht wertneutralen Ausdrücke (*frei (liber)*, bzw. *gezwungen (coactus)*), da sie später in seinem System genau diese valuative Bedeutung bekommen sollen: Es ist gut, nach innerer Notwendigkeit, und schlecht nach äußerer Notwendigkeit zu handeln. Der rhetorische Kniff Spinozas besteht hier im übrigen darin, die positive Wertung, die üblicherweise der *Entscheidungsfreiheit* zukommt, auf den Begriff der *inneren Notwendigkeit* zu übertragen, indem er für beide Fälle den gleichen Ausdruck gebraucht – *Freiheit*.

Die ontologische Freiheit ist jedoch in ihrer Konzeption an und für sich wertfrei. Die Freiheit eines Dinges, das seiner inneren Notwendigkeit gehorcht, ist zunächst nicht besser oder schlechter als die Unfreiheit eines Dinges, das äußeren Zwängen folgt. Erst auf den Menschen bezogen bekommen die Ausdrücke später ihre moralische Bedeutung – auf die Welt, auf das Seiende angewandt, sind Freiheit und Unfreiheit bloße Zustandsbeschreibungen.

Die Unterscheidung zwischen der Freiheit und der Unfreiheit eines Dinges besteht in der inneren oder äußeren Notwendigkeit, der es unterliegt. Diese Unterscheidung, auf der letztlich das ganze System der spinozanischen Ethik, die Knechtschaft und die Herrschaft über die Affekte, beruht, ist nicht so unproblematisch, wie sie auf den ersten Blick wirkt, finde ich. Die Frage, die die Indeterministen zu recht an den Determinismus stellen, ist nämlich die, warum die innere Notwendigkeit (in Bezug auf die Freiheit) „besser“ sein soll als die äußere, obwohl es sich doch in beiden Fällen um kausale Notwendigkeit handelt.

2.2 Zufall und Möglichkeit

Spinoza ist sich darüber im klaren, daß seine wertneutrale ontologische Freiheitsdefinition sich nicht mit der des *common sense* deckt. Als Ursache für den Dissens macht er Mängel in der üblichen Erkenntnisweise verantwortlich. Obwohl alles, was geschehe, mit Notwendigkeit geschehe, nähmen die Menschen aufgrund ihrer oftmals inadäquaten Erkenntnis die Dinge nicht immer als *notwendigwahr*, vieles erscheine ihnen als *Zufall*.

In Bezug auf die vermeintliche Willensfreiheit wird dieser Irrtum noch eine große Rolle in meiner Arbeit spielen. An dieser Stelle möchte ich jedoch nur Spinozas Definition des Wortes *zufällig* erläutern. Echten Zufall, den Gegenbegriff zu Notwendigkeit, kann es in Spinozas Welt nicht geben: „In der Natur der Dinge gibt es nichts Zufälliges, sondern alles ist aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken“ (E I L 29). Daher ist das Prädikat *zufällig* nur ein Ausdruck dafür, daß die wahren Ursachen (die es immer gibt) dem Sprecher oder der Sprecherin nicht bekannt sind: „*Zufällig* aber wird ein Ding aus keinem anderen Grund genannt als wegen unserer mangelhaften Erkenntnis“ (E I L 33, Anm 1).

In Bezug auf zukünftige oder auf vorgestellte Dinge haben die Ausdrücke *Möglichkeit* und *Unmöglichkeit* eine rationale Bedeutung; sie beschreiben die logische Verträglichkeit, bzw. Unverträglichkeit mit den als sicher geltenden Fakten (Vgl. ebd.). Vergangene Dinge sind in einer determinierten Welt aber immer bereits mit Notwendigkeit eingetreten, wenn hier von Möglichkeit gesprochen wird, so besagt dies nichts anderes als Unkenntnis bezüglich der genauen Sachlage – „möglicher Weise ist a eingetreten“ bedeutet nichts anderes als „ich weiß nicht, ob a“. *Möglichkeit* und *Zufälligkeit* sind also in Spinozas Seinslehre nicht-existente ontologische Status, als sprachliche Ausdrücke dienen sie lediglich der Beschreibung unzureichender Erkenntnisstände.

2.3 Kausaldeterminismus als oberstes Prinzip

Äußerlich oder innerlich verursacht – *notwendig* ist in Spinozas deterministischem System aber grundsätzlich alles und jedes. Jedes (ausgedehnte und geistige) Ding befindet sich in einem Kausalnex: „nichts existiert, aus dessen Natur nicht eine Wirkung folgte“ (E I L 36, Vgl E I L 28). Was die unbelebten Modi angeht, so ist Spinozas Determinismus klar und unproblematisch: „Ein bewegter oder ruhender Körper mußte zur Bewegung oder Ruhe von einem anderen Körper bestimmt werden, der ebenfalls zur Bewegung oder Ruhe von einem anderen bestimmt war, und dieser wiederum von einem anderen und so fort ins Unendliche“⁴ (E II Lem 3) – die unbelebten Dinge bedingen sich gegenseitig und handeln

⁴ Der *conatus*, der den bewegten Stein innerlich „zwingt“, in der Bewegung zu verharren, entspricht bei Spinoza dem galileischen Trägheitsprinzip. Nach antiker Vorstellung kehrten bewegte Dinge natürlicherweise in den Zustand der Ruhe zurück, wenn der *impetus*, der Bewegungsimpuls, erlahmte. Die *impetus*-Theorie ist in

nicht aus eigenem Antrieb. Kein Stein fängt von selbst an, sich zu bewegen; er bedarf dazu eines äußeren Anstoßes durch ein anderes unbelebtes oder belebtes Ding, z. B. durch eine werfende Menschenhand.

Da Spinoza von einem die Welt regierenden Kausaldeterminismus ausgeht, ist er nicht weit entfernt von einer Sicht auf die Welt, wie sie der französische Mathematiker Pierre Simon de Laplace (1749-1827) ein gutes Jahrhundert später entwickelte. Laplaces mechanistisches Universum war mathematisch berechenbar geworden: Wenn man alle Details des Weltzustandes zum Zeitpunkt t_0 kennen würde, so könnte man den nächsten Zeitpunkt t_{0+d} errechnen und so fort. Diese Beschreibung der Welt, die natürlich durch die Unmöglichkeit der Erkennbarkeit des Zustandes t_0 als rein theoretische verstanden werden muß, hat Eingang in unser heutiges Denken gefunden, obwohl die Quantentheorie sie heute eindeutig in den Bereich des Hypothetischen verwiesen hat durch den Nachweis der Unmöglichkeit der exakten Berechnung von Ort und Bewegung der Teilchen (Heisenbergsche Unschärferelation (1927)). Obwohl Spinoza als Vorläufer Laplaces angesehen werden darf, gilt sein Interesse nicht dem physikalischen Determinismus, von dessen Existenz er ohnehin ausgeht, sondern einem metaphysischen Determinismus, der sich eben durch die Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Notwendigkeit auszeichnet.

Die Kausalketten nimmt Spinoza als unendlich in beide Richtungen an und Gott ist bei ihm zwar die „Seinsursache“ (*causa essendi*) der Dinge, da ihr *Wesen* direkt (und indirekt auch ihre *Existenz*) aus ihm hervorgegangen ist, doch er steht nicht einfach am Anfang der Kausalketten – wie etwa Aristoteles' unbewegter Bewegter – da das Kausalgefüge Welt in diesem Sinne keinen Anfang besitzt. Nichtsdestotrotz spricht Spinoza einige Male doch von Gott als der „ersten Ursache“ (*causa prima*) (z. B. E I L 16, Zus 3), die die Dinge *hervorgebracht* habe. Solche terminologischen Inkonsistenzen ergeben sich bei Spinoza oftmals durch die Übernahme traditionell religiöser Termini.

Das kausale Verhältnis von Gott und Welt ist in der *Ethik* dadurch teilweise sehr verschwommen. Die religiösen Formulierungen lassen oftmals nicht nur an einen ersten Bewegter, sondern gar an einen anthropomorphen Schöpfergott denken, obwohl Spinoza an anderen Stellen ein solches Gottesbild rigoros ablehnt (z. B. E I Anh). Die Ungenauigkeit

Spinozas Denken bereits ersetzt durch das neuzeitliche physikalische Konzept der *Trägheit der Masse*, wie diese Stelle zeigt.

ten erwachsen aus der Unvereinbarkeit der, wenn man so will, *pantheistischen* Inhalte und der *monotheistischen* Terminologie, die Spinoza so häufig verwendet. Auf das Verhältnis von Gott und Welt möchte ich im nächsten Kapitel etwas näher eingehen.

Spinoza selbst benutzt an einigen Stellen dafür die traditionellen Ausdrücke *natura naturans* (schaffende Natur) und *natura naturata* (geschaffene Natur), was den Zusammenhang, aber auch die Divergenz der Bereiche bereits anklingen läßt. In Spinozas System schafft Gott die Natur, aber auch sich selbst. Natur und Gott sind eins. *Natura naturans* und *natura naturata* dürften sich also in Spinozas System gar nicht unterscheiden lassen, tun es aber dennoch. *Deus sive natura* bezieht sich nämlich nur auf das Wesen der Dinge und nicht auf die einzelnen Modi, die unvollkommen und zerstörbar sind. Dadurch umgeht Spinoza einen Pantheismus, der Gott in jedem noch so unvollkommenen Ding verehren müßte und bleibt näher an der jüdisch-christlichen Verehrungspraxis einer göttlichen Herkunft der Dinge.

2.4 Das Wesen der Dinge

Wichtig für das Verständnis des Verhältnisses von Gott und Welt ist der Begriff der *essentia rerum*, des Wesens der Dinge. Das Wesen eines jeden Dinges stammt direkt von Gott, in der Essenz zeigt sich das göttliche Prinzip. Ich stelle mir unter *Wesen*, so wie Spinoza den Ausdruck gebraucht, eine Art Bauplan vor; bei Lebewesen z. B. in Form der DNS, bei Gegenständen z. B. in Form eines Konstruktionsplans. Sein Wesen ist jedem Ding eigen: wenn etwas aus seiner Natur heraus handelt, handelt es zwar determiniert durch die eigene Verfaßtheit, aber es folgt den Erfordernissen seiner Wesensart. Solches Tun wird von Spinoza, wie wir später sehen werden, positiv beurteilt. Negative Handlungen entstehen nicht aus den inneren, wesenseigenen Zwängen, sondern bedingt durch äußere Ursachen.

Obwohl Gott sich im Wesen der Dinge zeigt, glaubt Spinoza nicht, daß den Dingen dadurch generell eine Art Heiligkeit zukäme. Gott ist im spinozanischen System nur ein Synonym für die innere Natur der Dinge, da ihr Wesen aus Gott hervorgegangen ist. Dies ist mit der Formel *Deus sive natura sive substantia* gemeint, mit der Spinozas „Pantheismus“ oft beschrieben wird. Die Einzeldinge, die Modi, sind individuelle Ausformungen, deren Kern zwar die göttliche *essentia* bildet, deren konkrete Existenz jedoch nicht direkt von Gott, sondern von anderen Einzeldingen (und damit allerdings indirekt auch von Gott)

verursacht ist. Der Zusammenhang zwischen Wesen, Existenz und Lebensdauer ist ziemlich komplex in der *Ethik*, insbesondere durch den unterschiedlichen Grad ihrer Verursachtheit durch Gott.

Das Wesen bestimmt nicht die Zahl der Individuen und auch nicht deren Lebensdauer. Nach einer Flugzeugblaupause können beliebig viele Flugzeuge gebaut werden, und wie lange sie fliegen werden, ist darin auch nicht festgeschrieben: „Das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge schließt die Existenz nicht ein“ (E I L 24). Aus seinem Wesen allein heraus existiert noch kein Ding – äußere Einflüsse, z. B. die Fertigstellung durch die Handwerker oder die Zeugung durch die Eltern, müssen als direkte Ursachen die Existenz eines Dinges ins Leben rufen. „Alles, von dessen Natur mehrere Individuen existieren können, [muß] notwendig eine äußere Ursache für seine Existenz haben“ (E I L 8, Anm 2). Das einzige Ding, das es nur einmal gibt, ist Gott selbst, daher kann er nicht durch eine äußere Ursache geschaffen sein, sondern ist Ursache seiner selbst (*causa sui*).

2.5 Existenz und Dauer

Die Einzeldinge, die durch das Einwirken anderer Dinge hervorgebracht werden, stammen in ihrer *Existenz* und deren *Dauer* nicht direkt von Gott, obgleich Gott dennoch immer die „immanente Ursache“ (E I L 18) (*causa immanens*) der Dinge ist, da er ja ihren Wesensplan hervorgebracht hat. Gott steht niemals außerhalb der Welt; er zeichnet für das *Wesen* eines jeden Dinges verantwortlich. Die Fähigkeit der erzeugenden Ursachen (z. B. der Handwerker oder der Eltern), neue Individuen zu schaffen, liegt in deren *Wesen* begründet, und ist damit ebenfalls göttlichen Ursprungs. Auch daher ist Gott indirekt für die Existenz der neugeschaffenen Dinge verantwortlich.

Grundsätzlich ist Gott ohnehin die Ursache jeder Existenz, da alle Dinge Ausformungen der Attribute Gottes sind und auch deren Handlungen (und Erzeugungen und Herstellungen) nicht außerhalb der Kausalität ablaufen. Das Wesen, also der Bauplan der Dinge, schließt „weder Existenz noch Dauer in sich [...]. Ihr Wesen kann daher weder die Ursache ihrer Existenz noch ihrer Dauer sein, sondern nur Gott, zu dessen Natur allein schon das Existieren gehört“ (E I L 24, Vgl. I L 25).

Das Verhältnis von Gott und Modi ist, wie man sieht, nicht unproblematisch. Festhal-

ten möchte ich, daß Gott sich direkt in den Essenzen zeigt und daß er indirekt für die Existenz der Individuen verantwortlich zeichnet. Gott ist immer die *immanente Ursache* (Vgl. E I L 18) aller Dinge, da die Substanz ja einzig (Vgl. E I L 14) und unteilbar (Vgl. E I L 13) ist und „alles, was ist, [...] in Gott [ist]“ (E I L 15).

Die unterschiedliche Direktheit der Verantwortung Gottes für die Dinge – deren Wesen, deren Existenz und Dauer – ist sicher ontologisch fragwürdig. Es ist das gleiche Problem, das auch die Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Notwendigkeit aufwirft, da die innere Notwendigkeit dem Wesen entspringt, also *direkt* von Gott kommt, und die äußere Notwendigkeit aus der Einwirkung anderer Einzeldinge entsteht, also nur *indirekt* von Gott kommt. Diese Differenzierung wird uns noch einige Male begegnen und nach Klärung verlangen.

2.6 Das Beharrungsvermögen (*conatus*)

Der Grad der Verantwortung, die Spinoza Gott für die individuelle *Existenz* und *Dauer* der Einzeldinge zuspricht, scheint mir schwer festlegbar, wie die oben zitierten Stellen zeigen. Eindeutig sind hingegen Spinozas Äußerungen zum *Wesen* der Dinge; dieses stammt jeweils unzweifelhaft direkt von Gott.

Das Hauptprinzip im Wesen jedes Dinges ist der Selbsterhaltungstrieb (*conatus*). Dieses *Beharrungsvermögen im Sein* stammt also auch direkt von Gott: Gott ist „nicht bloß die Ursache dafür, [...] daß die Dinge zu existieren anfangen, sondern auch dafür, das sie im Existieren verharren“ (E I L 24, Zus). Der Selbsterhaltungstrieb ist ein universaler, zentraler Bestandteil jeder *essentia*: „Das Bestreben, womit jedes Ding im Sein zu verharren strebt, ist nichts anderes als das wirkliche Wesen des Dinges selbst“ (E III L 7).

Der *conatus* als eine der Hauptanweisungen im Konstruktionsplan stammt direkt von Gott, dem Planzeichner.⁵ Das Wesens-Beispiel der Flugzeugblaupause macht es deutlich: Zwar baut der Konstrukteur das Flugzeug nicht selbst, doch bestimmt er in seinem Plan die Funktionsweise und ein selbsterhaltendes Prinzip, daß das Flugzeug z. B. davon abhält, beim Fliegen abzustürzen. Daher ist Gott in Spinozas Vorstellung für das Verbleiben der

⁵ Es läßt sich kaum vermeiden bei diesen Darlegungen in eine Schöpfer-Terminologie zu verfallen. *Gott der Planzeichner* (Flugzeugkonstrukteur etc.) zeichnet die *Wesens*-Pläne selbstverständlich nicht willentlich schöpferisch, sondern aus innerer Notwendigkeit.

Dinge in der Existenz verantwortlich: „Denn wenn auch jedes Einzelding von einem anderen Einzelding bestimmt wird, auf gewisse Weise zu existieren, so folgt doch die Kraft, durch welche jedes in der Existenz verharret, aus der ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes“ (E II L 45, Anm).

Wer dem *conatus* zuwiderhandelt, gerät also mit seinem eigenen gottgegebenen Wesensplan in Mißklang. Solches Handeln kann nur aus äußeren Ursachen herrühren, niemals aus wesenseigenen Gründen. Der Extremfall der Fremdbestimmung ist für Spinoza also die völlige Negierung des Selbsterhaltungstriebes – der Selbstmord: „Niemand [...] nimmt sich das Leben infolge der Notwendigkeit seiner Natur, sondern durch den Zwang äußerer Ursachen“ (E IV L 20, Anm). Übrigens wird an dieser Stelle bereits offenkundig, daß das spinozanische Moralsystem den *conatus* nicht als egoistisch verurteilen kann, sondern als Basis des richtigen Handelns beibehält. Dem wesenseigenen, gottgegebenen Prinzip zu folgen, kann nicht schlecht sein.

2.7 Die Freiheit Gottes

Gott ist in der spinozanischen Philosophie das einzige Ding, das wirklich frei ist, ausschließlich aus innerer Notwendigkeit heraus handelt und von außen zu nichts gezwungen werden kann. In einem Brief definiert Spinoza die Freiheit Gottes folgendermaßen: „Ich nenne also ein Ding frei, wenn es aus der Notwendigkeit seiner Natur existiert und handelt; gezwungen aber, wenn es von einem anderen Ding bestimmt wird, in einer gewissen bestimmten Weise zu existieren und zu handeln. Gott [...] existiert notwendig [...] und dennoch frei, weil er allein aus der Notwendigkeit seiner Natur existiert. So begreift Gott in freier Weise sich selbst und alle Dinge überhaupt, weil es allein aus der Notwendigkeit seiner Natur folgt, daß er alles begreift“ (an Schuller, Nr. 58, S. 235 Z. 30-S. 236 Z. 3).

Gott wird von Spinoza auch mehrfach als *freie Ursache* (*causa libera*) bezeichnet (z. B. E I L 17, Zus 2). Gott ist für Spinoza „die erste und einzige freie Ursache [...], sowohl des Wesens aller Dinge wie auch ihrer Existenz“ (E I L 33, Anm). Gott als *causa libera* verbindet zwei Elemente: einerseits gilt Gott als erste Ursache der Welt (*causa prima*) und andererseits ist er frei, denn laut Definition (Vgl. E 1 Def 7) ist der frei, der nach innerer Notwendigkeit handelt. Dies trifft ausschließlich auf Gott zu; Spinoza glaubt, wie wir gesehen haben, „daß es keine Ursache gibt, die Gott von außen oder von innen zum Handeln anregt, außer der

Vollkommenheit seiner eigenen Natur“ (E I L 17, Zus 1). Da Gott frei handelt und als Ursache der Welt gilt, ist er deren *freie Ursache*.

Gottes Freiheit beschränkt sich aber nicht nur auf den Bereich des Handelns: „Gott, der uneingeschränkt frei existiert, begreift und tätig ist, existiert, begreift und betätigt sich ebendeshalb notwendigerweise, nämlich aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur heraus. Denn zweifellos ist Gott nach der selben Freiheit tätig, kraft deren er existiert; wie er also aus der Notwendigkeit seiner ihm eigenen Natur heraus existiert, so handelt er auch aus ebendieser Notwendigkeit heraus; und das heißt, daß er uneingeschränkt frei handelt“ (PT II § 7, S. 21 Z. 19-26). Dieses Zitat aus dem *Politischen Traktat*, das auf den ersten Blick etwas verwirrend ist, besagt nichts anderes, als daß Spinozas Gott *in allen Bereichen* frei ist. Die Verben *existieren*, *begreifen* (erkennen) und *sich betätigen* (handeln) stehen dabei für verschiedene Freiheitsbereiche. Gott *handelt* frei, d. h. aus innerer Notwendigkeit, aus der Notwendigkeit seines Wesens heraus; er „handelt nur nach den Gesetzen seiner Natur und von niemandem gezwungen“ (E IL 17). Gott ist aber auch frei in seiner *Existenz*, er ist nicht von äußere Ursachen geschaffen worden, sondern gilt als Ursache seiner selbst (*causa sui*).⁶ Zur Freiheit Gottes gehört in der ratiozentrierten Philosophie Spinozas natürlich nicht zuletzt, daß Gott „mit derselben Notwendigkeit“, mit der er handelt, „sich selbst *erkennt*“ (E II L 3, Anm).

Daß sich die Freiheit Gottes auf alle Bereiche erstreckt und in allen Bereichen nichts anderes als innere Notwendigkeit darstellt, wird an vielen Stellen offenkundig. Spinoza weist anthropomorphe Gottesbilder zurück, die Gott eine Absicht oder einen Willen unterstellen. Spinoza glaubt, „daß die Natur nicht um eines Zwecks willen handelt. Jenes ewige und unendliche Seiende, das wir Gott oder Natur nennen, handelt vielmehr mit derselben Notwendigkeit, mit der es existiert. [...]. Die Ursache weshalb Gott oder die Natur handelt und weshalb Gott oder die Natur existiert, ist ein und dieselbe [...]. Wie es für ihre [der Natur] Existenz keinen Anfangsgrund oder Endzweck gibt, so gibt es auch nichts dergleichen für ihr Handeln“ (E IV Vorw).

⁶ Gott ist *Ursache seiner selbst* und er ist *ewig*, d. h. er hat sich nicht vor langer, langer Zeit selbst erschaffen, sondern es gab ihn schon immer. Wenn es ihn schon immer gab, wie kann er dann Ursache seiner selbst sein? Was bedeutet *Ursache seiner selbst sein* überhaupt? Wenn Gott sich zum Zeitpunkt t selbst geschaffen hätte (also nicht ewig wäre), wie hätte er dies tun können, wenn es ihn noch gar nicht gab? Dies ist das Manko so vieler

Der *Deus sive natura* Spinozas besitzt keine der anthropomorphen Eigenschaften, die die meisten Weltreligionen Gott zuschreiben. Spinozas Gott empfindet keine Zuneigung für die Tugendhaften und keine Abneigung gegen die Sünder, er ist kein gütiger Vater und kein zorniger Richter (Vgl. E V L 17, Zus), er ist nicht eitel, er will nicht verehrt werden (Vgl. E I Anh), er handelt nicht zweckgebunden und nicht zum Nutzen des Menschen (ebd), er läßt keine Wunder geschehen (Vgl. E I L 8, Anm 2) und – er besitzt nicht einmal einen Willen (Vgl. E I L 17, Anm).

3 DIE WILLENSFREIHEIT

3.1 Gott hat keinen freien Willen

Da Gottes Freiheit in der inneren Notwendigkeit begründet liegt, kommt ihm kein Entscheidungsspielraum zu: „Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht worden sind“ (E I L 33). Auf die Frage, ob Gott die Welt auch anders hätte erschaffen können, muß Spinoza mit *nein* antworten. Diesen direkten Affront gegen den Schöpfer- und Allmachtsglauben umgeht er (an dieser Stelle) jedoch, indem er geschickt formuliert, „wenn die Dinge auf andere Weise hervorgebracht wären, [müßte man] Gott eine andere Natur zuschreiben“ (E I L 33, Anm 2).

Spinoza ist davon überzeugt, daß „zur Natur Gottes weder Verstand⁷ noch Wille gehören“ (E I L 17, Anm). Da Spinoza die Freiheit Gottes als Handeln nach innerer Notwendigkeit definiert hat, ist offenkundig, daß „Gott nicht aus Willensfreiheit wirkt“ (E I L 32, Zus 1). Freien Willen, der ursachlose (also zufällige) Entscheidungen trafe, kann

metaphysischer Termini – wenn man sich nicht von ihrem ehrwürdigen Klang einschüchtern läßt, sondern versucht, ihrer Bedeutung auf den Grund zu gehen, so stehen sie plötzlich als enttarnte, leere Hülsen da.

⁷ Mit *Verstand (intellectus)* ist hier nicht wie üblich *Geist* gemeint, sondern eher so etwas wie *Scharfsinn*. Spinoza wendet sich im Kontext nämlich gegen eine bestimmte anthropomorphisierende Gottessicht, nach der Gott sich durch intellektuelle Höchstleistungen auszeichnen soll: „sie sagen, daß sie nichts Vollkommeneres kennen, das sie Gott zuschreiben können, als das, was bei uns die höchste Vollkommenheit ist“ (ebd). Natürlich ist Spinozas Gott durchaus in geistiger (und jeder anderen) Hinsicht vollkommen, denn er hat von allem, was existiert und nicht existiert, eine Idee, aber diese Vollkommenheit ist ganz und gar verschieden von der Gelehrsamkeit eines menschlichen geistigen Überfliegers.

es in einem deterministischen System nicht geben, daher besitzt für Spinoza auch nicht nur Gott keine Willensfreiheit, sondern auch alle übrigen Daseinsformen nicht, inklusive des Menschen.

Was die meisten Menschen allerdings durchaus besitzen, ist die *Illusion der eigenen Willensfreiheit* – das gibt Spinoza realistischer Weise durchaus zu. Ich denke ebenso wie Spinoza, daß wohl jeder Mensch den subjektiven Eindruck hat, seine Entscheidungen seien deshalb frei, weil sie auch anders hätten ausfallen können, wenn er anders entschieden hätte. Dieses allgemein verbreitete Gefühl der eigenen Entscheidungsfreiheit und des aktiven Charakters des Entscheidungsprozesses liegt wohl der Lehre der Willensfreiheit zugrunde. Diese als Illusion zu entlarven und die Gründe zu nennen, die zu der großen Verbreitung des Glaubens an die Entscheidungsfreiheit geführt haben, liegt Spinoza, wie wir noch sehen werden, besonders am Herzen.

3.2 Willensfreiheit, Handlungsfreiheit, Hindernisfreiheit

Ich möchte zunächst einige Vokabeln zum Problem der Willensfreiheit in Erinnerung rufen: Ich unterscheide wie üblich zwischen *Willensfreiheit*, *Handlungsfreiheit* und *Hindernisfreiheit*.⁸

- ❖ Die Vertreter des Konzeptes der *Willensfreiheit* (auch Entscheidungs- und Wahlfreiheit) glauben, daß der Mensch einen freien Willen besitzt, also völlig frei von äußeren Einflüssen Entscheidungen zu treffen vermag: Er kann wollen, was er will.

Der Grund für die indeterministische Konstruktion liegt wohl in dem Wunsch, das oben beschriebene *Gefühl* der Entscheidungsfreiheit in der Erkenntnis- und Handlungstheorie zu verankern. Der Indeterminismus folgt also allgemeinmenschlichen Intuitionen. Wissenschaftlich läßt er sich aber nur sehr schwer begründen, denn es ist höchst unverständlich, weshalb ein Teilbereich der Welt, nämlich die menschliche Entscheidungsfähigkeit, aus der allgemeingültigen Kausalität ausgenommen werden sollte.

⁸ Diese Aufzählung ist grammatikalisch nicht ganz stubenrein, da *Handlungs-* und *Willensfreiheit* mit Genitivobjekt gebildete Komposita sind, während bei *Hindernisfreiheit* ein Präpositionalobjekt kombiniert wurde. Es geht also um die Freiheit *des* Willens und *der* Handlungen, aber um das Frei-*von*-Hindernissen-Sein. Dies macht bereits klar, daß es sich nicht um gleichberechtigte Inhalte handeln kann, vielmehr ist das Freisein von Hindernissen eine Vorbedingung für die weiteren Freiheiten.

Die Gegner des Indeterminismus versuchen die Konzeption des freien Willens als Folge eines ideengeschichtlichen Mißverständnisses zu deuten: Die *Kausalität*, die Determiniertheit durch Ursachen, wird von den Indeterministen demnach als *Zwang* mißverstanden.⁹ Auf die damit zusammenhängende Diskussion über die (Un-) Vereinbarkeit von Determinismus und Verantwortlichkeit (In-/ Kompatibilismus) werde ich in Kapitel 4.18 noch genauer zu sprechen kommen.

- ❖ *Handlungsfreiheit* besitzt ein Mensch, dem verschiedene Handlungsweisen offenstehen. Die, für die er sich entscheidet, vermag er auszuführen: Er kann tun, was er will. Wenn er sich anders entschieden hätte, hätte er jedoch auch anders handeln können: Er besitzt Handlungsspielraum.
- ❖ *Hindernisfreiheit* ist die Grundlage für jegliches Handeln; der oft genannte Gefangene in Ketten besitzt sie nicht. Die Frage nach Handlungs- oder Willensfreiheit ist bei ihm illusorisch, da äußere Zwänge jegliche Freiheit verhindern. Hindernisfreiheit ist also eine Vorbedingung für Handlungs- und Entscheidungsfreiheit.

Hindernisfreiheit ist sicherlich keine strittige Konzeption. Worüber die Gemüter sich erhitzen, ist die bis heute umstrittene Frage, ob den Menschen *nur* Handlungsfreiheit oder *auch* Willensfreiheit zukommt.

Um die drei Begriffe zu verdeutlichen, möchte ich eine Beispielsituation durchdenken: Ich stelle mir vor, ich sitze im Auto und fahre auf eine Straßengabelung zu. Es ist möglich, in beide Richtungen abzubiegen. Welche nehme ich? Normalerweise steuere ich beim Au-

⁹ Eine sehr deutliche Stellungnahme gibt der logische Positivismus ab, der die Humesche Gleichsetzung von Freiheit des Willens (*liberty of indifference*) mit Beliebigkeit der Entscheidung weiterführt. Der Indeterminismus wird als Mißverständnis mit ungeheuerlichem philosophiegeschichtlichem Ausmaß betrachtet, als Scheinfrage, die bereits von Hume zufriedenstellend beantwortet und ad acta gelegt worden sei. Moritz Schlick bezeichnet es beispielsweise als einen „der größten Skandale der Philosophie, daß immer noch soviel Papier und Druckerschwärze an diese Sache verschwendet werden“ (*Fragen der Ethik* VII, 1). Die Beweisführung Schlicks ist zunächst überzeugend: Die Indeterministen verwechselten Naturgesetzlichkeit mit Strafgesetzlichkeit und Notwendigkeit (eigentlich Allgemeingültigkeit) mit Zwang. Dies auf die menschliche Entscheidungsfindung angewandt, habe dann die Folge, den Willen, den man eigentlich nur von Zwang befreien wolle, auch von der Kausalität auszunehmen. Der Indeterminismus schützte also, im Bestreben, der Intuition genüge zu tun, das Kind mit dem Bade aus. Das Problem der Contraintuitivität des Determinismus wird von Schlick in seinem Rundumschlag gegen den Indeterminismus allerdings weitgehend unter den Tisch fallen gelassen.

tofahren ein bestimmtes topographisches Ziel an, das ich erreichen möchte, und ich werde die Abbiegung nehmen, die diesem Handlungsziel förderlich ist. Die richtige Abzweigung erkenne ich daran, daß ein entsprechender Wegweiser daran steht, daß ich die Strecke kenne, o. ä. Doch selbst wenn ich „ins Blaue hinein“ fahre, werde ich aus bestimmten Gründen die eine oder andere Richtung wählen. Diese Gründe können mir bewußt sein (bzw. durch Nachdenken bewußt machbar sein), wie z. B. das zufällige Umspringen der Ampel, die den Verkehrsfluß in die eine Richtung anhält, so daß ich kurzentschlossen die andere nehme. Es könnte aber auch unbewußte Gründe für meine Entscheidung geben, wie z. B. die Tatsache, daß ich als Rechtshänderin eine größere Vorliebe für Linkskurven habe oder ähnliches.

Wie lassen sich nun die oben eingeführten Vokabeln auf diese Beispielsituation anwenden? Nehmen wir an, ich habe eine Motorpanne und bleibe mit dem Auto am Straßenrand liegen. In diesem Fall ist die Frage, ob ich links oder rechts abbiegen will, irrelevant, da mich ein Hindernis an jedweder Entscheidung hindert. Ich besitze keine Hindernisfreiheit. Handlungsfreiheit besitze ich, sobald es Handlungsalternativen gibt, die mir beide theoretisch zu tun möglich sind. Wenn beide Fahrtrichtung befahrbar sind, habe ich eine echte Wahl meiner Handlungen.

Der Determinismus nimmt nun, wie ich oben, an, daß es immer – bewußte oder unbewußte – Gründe geben wird, die meine Entscheidung leiten. Unfreundlicher ausgedrückt, bestimmen (*determinieren*) diese Gründe mein Verhalten („...und nicht ich selbst“, wie der Indeterminismus hinzufügen würde). Das bedeutet auch, daß man anhand einer hypothetischen Liste, auf der alle diese Gründe aufgezählt wären, „ausrechnen“ könnte, ob ich nach links oder rechts abbiegen würde. Auf dieser Liste müßte natürlich neben der Art auch das Gewicht, das ich den einzelnen Gründen beimesse, vermerkt sein. Die Willensentscheidung wird vom Determinismus daher oft als Wiegevorgang gesehen: die schwerere Schale bestimmt den Ausgang der Entscheidung. Der Ausschlag der Waage wird dabei ausschließlich vom Gewicht der in den Waagschalen liegenden Gründe bestimmt und nicht etwa von einem noch zusätzlichen ins Geschehen eingreifenden freien Willen.

Die Möglichkeit, Willensentscheidungen anhand der einfließenden Gründe theoretisch „ausrechnen“ zu können, empfinden viele Menschen als Herabsetzung ihrer Entscheidungsfähigkeit. Sie haben den Eindruck, in einer deterministischen Welt nur „ein Rädchen

im Getriebe“ zu sein, das von zufälligen Wirkgründen gegängelt wird, anstatt frei nach Belieben zu entscheiden. Um den eigenen Anteil an der Entscheidungsfindung zu unterstreichen, nimmt der Indeterminismus daher an, die Willensentscheidung folge nicht – oder zumindest nicht ausschließlich – Gründen, sondern eben dem freien Willen, der den kausalen Mechanismen nicht unterliegt. Dies hätte zur Folge, daß ich auf meiner Fahrt ins Blaue auch dann abzubiegen in der Lage wäre, wenn beide Richtungen vollkommen gleichartig auf mich wirkten. Dann würde mein freier Wille, ohne auf den Ausschlag der Waage angewiesen zu sein, meine Handlung bestimmen.

3.3 Buridans Esel

Ein Prüfstein für alle deterministischen Theorien ist das (fälschlich) dem französischen Scholastiker Johannes Buridan (1300-1358) zugeschriebene Gleichnis vom Esel, der zwischen zwei gleich weit entfernten, gleich verlockenden Heuhaufen verhungert, weil er sich für keinen entscheiden kann. *Buridans Esel* wird meist als indeterministisches Argument angeführt: Da die Menschen sich normalerweise zwischen gleich guten Optionen entscheiden können und niemals in der Art des Esels handlungsunfähig werden, müssen sie einen freien Willen besitzen, so die Indeterministen. Auch in dem oben von mir geschilderten Fall der gleichartigen Abbiegemöglichkeiten würde ich nicht wie paralysiert auf die mittlere Verkehrsinsel zurasen, sondern eben in irgendeine Richtung abbiegen. Wenn die Waagschalen in gleicher Höhe schweben, kann dann nur der freie Wille den Ausschlag geben? Sehen wir, was Spinoza als Determinist dazu sagt.

Spinoza kannte das Argument: „Wenn der Mensch nicht aus freiem Willen handelt, was wird dann geschehen, wenn er im Gleichgewicht ist wie Buridans Esel? Wird er verhungern und verdursten?“ (E II L 49, Anm). Spinoza antwortet konsequent „daß ein Mensch, der sich in einer solchen Gleichgewichtslage befindet, [...] vor Hunger und Durst umkommen wird. Fragt man mich aber, ob ein solcher Mensch nicht eher als ein Esel denn als ein Mensch zu gelten hat, so sage ich, daß ich es nicht weiß, wie ich auch nicht weiß, wie ich einen Menschen einschätzen soll, der sich erhängt, und wie Kinder, Toren und Wahnsinnige usw. einzuschätzen sind“ (ebd). Spinoza bejaht also als konsequenter Determinist die Unmöglichkeit der Entscheidung zwischen gleich guten Möglichkeiten, zweifelt jedoch, ob ein vernünftiger Mensch überhaupt in eine solche Situation geraten kann. Jede andere

Antwort wäre auch nicht systeminhärent. Wenn die Entscheidungen kausaldeterminiert sind, so muß es ein Übergewicht von Gründen geben, das den Ausschlag gibt. Gibt es kein Ungleichgewicht der Waagschalen, so kann auch keine Entscheidung stattfinden.

Moderne Ansätze zweifeln oftmals grundsätzlich an der Möglichkeit exakt gleich guter Optionen – so wie die Kugel nicht auf der Nadelspitze liegenbleibt, so gibt es möglicherweise in der Realität immer ein motivationales Quentchen, daß die Entscheidung in die eine Richtung lenkt. Denkbar wäre auch, daß wir von Natur aus eine Art Zufallsgenerator besitzen, der in solch einer Gleichgewichtslage den Ausschlag gibt, *damit* wir nicht handlungsunfähig werden wie Buridans Esel. Falls es einen derartigen Mechanismus gibt, so besitzen ihn allerdings sicherlich nicht nur die Menschen, sondern auch andere Tiere, wie z. B. die Esel.

3.4 Kausalität im monistischen Parallelismus

Kausalität bedeutet nichts anderes als das Aus-einander-Hervorgehen von Ursache und Wirkung, und diesem Naturgesetz unterliegen nach deterministischer Vorstellung nicht nur die stofflichen Dinge, sondern auch die Welt der Ideen, die Gedanken. Kausalität heißt auch in diesem Zusammenhang nicht äußerer Zwang, sondern nur, daß es für alle Dinge Ursachen gibt. Gedanken gehen ebenso auseinander hervor (*idea ideae*), wie Kinder den Eltern entstammen, der Schuh in der Schusterwerkstatt gefertigt wird und wie sich überhaupt die Dinge der gegenständlichen Welt untereinander bedingen.

Ein Erklärungsnotstand, nämlich das Leib-Seele-Problem, entstand für die dualistischen Denker vor (und nach) Spinoza, wenn gegenständliche Dinge gedankliche hervorbringen oder beeinflussen und umgekehrt. Eine traditionelle Grundannahme des Dualismus besteht nämlich darin, daß unterschiedliche Substanzen nicht aufeinander Einfluß nehmen können. Doch kann ich meinen Arm bewegen, wenn mein Geist den Befehl dazu erteilt, und ich fühle Schmerzen – ein dem Geist zugerechnetes Phänomen –, wenn ich mich körperlich verletze. Da sich unzählige solcher Beispiele für das Zusammenspiel von Körper und Geist aufdrängen, müssen die Dualisten komplizierte Erklärungen ersinnen, um ihre These aufrechtzuerhalten. So erteilte Descartes der *Zirbeldrüse* die Aufgabe, im Gehirn zwischen *res cogitans* und *res extensa* zu vermitteln, was, wie Spinoza im Vorwort zum fünften Teil der *Ethik* diskutiert, im Grunde nur eine Verlagerung des Problems darstellt. Leibniz entwik-

kelte später das Konzept der *prästabilierten Harmonie*, eines perfekten Gleichlaufs von körperlichen und geistigen Prozessen ohne Wechselwirkung aufeinander, was einen unendlich komplizierten Schöpfungsplan voraussetzte.

Spinoza bricht mit der dualistischen Tradition Descartes' und behauptet, es gäbe nur eine einzige (Vgl. E I L 14), unteilbare (Vgl. E I L 13), unendliche (Vgl. E I L 8), ewige (Vgl. E I L 19) Substanz (nämlich Gott). Dieser Substanz spricht er allerdings unendlich viele Attribute (Vgl. E I L 11) zu, von denen wir Menschen aber nur zwei erkennen könnten: das Attribut der Ausdehnung und das Attribut des Geistes.

Das Leib-Seele-Problem fällt durch Spinozas Monismus zunächst weg – es gibt keine *zwei* Substanzen, also auch keine Frage nach deren Einwirkung aufeinander. Aber leider entspringen Spinozas Monismus neue Unstimmigkeiten. Spinoza behauptet, daß jedem geistigen Ding etwas Körperliches entsprechen *muß* und umgekehrt, da die Attribute ja nur verschiedene Betrachtungsweisen ein und derselben Sache sind. Das Leib-Seele-Problem entsteht also in anderer Hinsicht neu, wobei nicht mehr die Fälle problematisch sind, in denen sich Geistiges und Körperliches entspricht, sondern diejenigen, in denen das nicht der Fall ist. Als Hilfskonstruktion dienen Spinoza die *Ideen Gottes* (z. B. E II L 3), die jedem körperlichen Ding immer entsprechen, worauf ich hier aber nicht näher eingehen möchte. Von Interesse für mein Thema ist die Rolle der Kausalität innerhalb des spinozanischen „monistischen Parallelismus“ (*eine* Substanz – *zwei* Seiten).

Da sich in Spinozas Welt die beiden Seiten exakt entsprechen, gilt der Kausaldeterminismus sowohl für die körperliche als auch für die geistige Dimension der Substanz. Die geistige Determiniertheit, also die Unmöglichkeit von freien (ursachlosen) Entscheidungen, ist für Spinoza nicht problematischer als die Geltung der Kausalität für das stoffliche Attribut. Die geistige Determiniertheit funktioniert nach den gleichen (identischen!) kausalen Mechanismen wie die körperliche: „Es gibt im Geiste keinen absoluten oder freien Willen; sondern der Geist wird dieses oder jenes zu wollen von einer Ursache bestimmt, die auch wieder von einer anderen bestimmt worden ist, und diese wieder von einer anderen, und so fort ins Unendliche“ (E II L 48). Der Kausaldeterminismus des menschlichen Geistes wird in der *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes* einmal besonders prägnant beim Namen genannt. Spinoza schreibt dort, er habe erkannt, „daß die Seele nach bestimmten Gesetzen handelt und eine Art geistiger Automat (*automatum spirituale*) ist“ (AVV § 85).

Obgleich das Leib-Seele-Problem eigentlich wegfällt, besteht Spinoza dennoch auf der Unmöglichkeit der Einwirkung des einen Attributs auf das andere. Da sich die Attribute vollkommen entsprechen, ist solch eine Wechselwirkung für ihn unmöglich: „Der Körper kann weder durch den Geist zum Denken noch der Geist den Körper zur Bewegung oder zur Ruhe oder zu etwas anderem [...] bestimmen“ (E III L 2) – wenngleich sich die Attribute ohnehin entsprechen, müßte noch hinzugefügt werden. Durch diese Unmöglichkeit der Wechselwirkungen zwischen den Attributen läßt sich Spinoza die Konsequenzen des Leib-Seele-Problems dann doch wieder auf – noch zusätzlich zu den Unstimmigkeiten, die der *notwendigen* Entsprechung der zwei Seiten entspringen. Der spinozanische Monismus, der auf den ersten Blick so klar und überzeugend wirkt, ist also letztendlich noch komplizierter als der Dualismus Descartes'!

Das Leib-Seele-Problem bereitet Spinoza auch in der Variante des „Zwei-Attribute-Problems“ großes Kopfzerbrechen, da die Alltagserfahrung immer wieder *für* eine Einwirkung des Geistes auf den Körper und umgekehrt spricht. Spinoza muß eingestehen, daß es kein Leichtes ist, seine Leserschaft von der Unmöglichkeit der Wechselwirkung zwischen den Attributen zu überzeugen: „Aber obgleich sich dies so verhält und durchaus kein Grund vorliegt, daran zu zweifeln, glaube ich doch kaum, daß die Menschen dazu gebracht werden können, die Sache unbefangen zu erwägen [...]; so fest sind sie überzeugt, daß der Körper auf einen bloßen Wink des Geistes bald in Bewegung, bald in Ruhe versetzt wird und sehr vieles tut, was allein vom Willen des Geistes und von der Kunst des Denkens abhängt“ (E III L 2, Anm). Im Gegensatz zum logischen Positivismus ist sich Spinoza der Contrainuitivität seines Determinismus und Monismus schmerzlich bewußt – das Gefühl, das mit den eigenen Willensentscheidungen einhergeht, spricht eben deutlich für eine Bestimmung der (körperlichen) Handlungen durch einen (geistigen) freien Willen.

3.5 Wollen, wünschen, begehren

Für Spinoza ist das *Wollen* (*volitio*), wenn man von solchem spricht, nichts anderes als das Denken selbst. Er reduziert das Wollen auf den affirmativen Teil der Idee: indem etwas gedacht wird, wird die Vorstellung davon bejaht, es wird gewollt: „Im Geiste gibt es kein anderes Wollen oder keine andere Bejahung oder Verneinung als jene, welche die Idee, insofern sie Idee ist, in sich schließt“ (E II L 49). Das gleiche gelte für den Begriff des *Willens*

(*voluntas*).

Einen Willen, der unabhängig vom Verstand arbeiten würde, also einen freien Willen, gibt es bei Spinoza nicht. Wenn man vom Willen spreche, so meine man nichts anderes als das Denken selbst: „Der Wille (*voluntas*) und der Verstand (*intellectus*) sind ein und dasselbe“ (E II L 49, Zus). Eine wichtige Rolle spielt in Spinozas Vorstellung vom Menschen allerdings das *Wünschen*, also das zielgerichtete „Haben-Wollen“. Diese *Begierde* nach etwas (*cupiditas*) gilt neben der Liebe und dem Haß sogar als einer der drei Grundaffekte des Menschen, und sie gehört damit notwendig zur Menschennatur: „Alle unsere Bestrebungen oder Begierden folgen aus der Notwendigkeit unserer Natur“ (E IV Hs 1). Die Affekte sind ein natürlicher Bestandteil des Menschen.

Da die Affekte zum Wesen des Menschen dazugehören, können sie nicht grundsätzlich schlecht sein, sie sind einfach *natürlich*. „Die Natur ist immer dieselbe, und ihre Kraft und ihr Vermögen zu wirken ist überall gleich. [...] Es folgen daher die Affekte[...] aus der selben Notwendigkeit und Kraft der Natur wie alles andere“ (E III, Vorw). Spinoza betont immer wieder, daß der Mensch Bestandteil der Natur ist und nicht von ihr abgrenzbar ist als ein „Staat im Staate“ (ebd, Vgl. E IV (L 4 + Zus + Hs 7)). Es sei vollkommen falsch, „die Ursache der menschlichen Schwäche und Unbeständigkeit nicht im allgemeinen Vermögen der Natur, sondern ich weiß nicht in welchen Gebrechen der Menschennatur“ zu suchen. Manche würden das Wesen des Menschen aus der übrigen Natur ausnehmen oder der Natur Unzulänglichkeiten unterstellen. Dies seien absurde Gedanken, da die Natur ja alles umfasse, und alles nach seiner Art notwendig hervorgebracht habe. Grundsätzlich könne man sagen: „Es geschieht in der Natur nichts, was als ihr Fehler angerechnet werden könnte“ (E III Vorw). Und die menschlichen Affekte sind für Spinoza ebensowenig ein Fehler der Natur wie alles übrige.

3.6 Statt freiem Willen: *conatus*-Steuerung

Eines der Argumente, die Spinoza versammelt, um die Nicht-Existenz der Willensfreiheit des Menschen zu belegen, stützt sich auf die *conatus*-Konzeption (s. 2.6). Der Selbsterhaltungstrieb und das sich daraus ableitende Prinzip der Nutzenmaximierung bestimmen demnach unsere Handlungen – kein freier Wille vermag diesen Impulsen entgegenzuwirken: „Daß der Mensch, wie alle anderen Individuen auch, danach strebt, sein

Sein, so viel er vermag, zu erhalten, das kann niemand leugnen. Denn wenn sich hier irgendein Unterschied denken ließe, müßte er daher rühren, daß der Mensch einen freien Willen hat. Je freier wir uns jedoch einen Menschen vorstellen, desto mehr sind wir genötigt anzunehmen, daß er sich notwendigerweise selbst erhalten und Herr seines Geistes sein müsse. Ein jeder, der Freiheit und Zufälligkeit nicht durcheinanderwirft, wird mir das einräumen“ (PT II § 7 S. 21 Z. 1-9).

Mit dem *conatus*-Argument versucht Spinoza sich auf einen möglichen Konsens zu berufen, dem jeder bei tieferer Erwägung der faktischen Bedeutung der *conatus*-These zustimmen kann. Die Natur des Menschen, sein Wesen, seine Vernunft verlangt, „daß jeder sich selbst liebe, seinen Nutzen [...] suche [...], überhaupt, daß jedermann sein Sein, soviel an ihm liegt, zu erhalten strebe“ (E IV L 18, Anm). Die Existenz des *conatus* in jedem Wesen ist offensichtlich für Spinoza: so wie unbelebte Gegenstände in einer Bewegung beharren (Vgl. E II Lem 3), beharre der Mensch im Sein und das mit größtmöglichem Nutzen für sich – „wie jeder einräumen werde“. Diesem Konzept des *conatus* wird jeder vernünftige Mensch zustimmen, glaubt Spinoza.

Den angenommenen Konsens bezüglich der Existenz des *conatus* nutzt Spinoza im Zitat oben für seine Beweisführung gegen die Willensfreiheit: Wenn alle zugeben, daß sie nutzenmaximierend handeln, so müssen sie auch zugeben, daß sie von diesem Prinzip determiniert werden und also keinen freien Willen (der völlig konvergente Entscheidungen träge) besitzen.

Ob ein Indeterminist dem zustimmen würde? Ich kann mir durchaus eine Position denken, die sowohl die Existenz des *conatus* als auch des *freien Willens* vertritt. Der Determinismus neigt dazu, die indeterministische Position als vollkommen akausal zu verstehen, als Steuerung durch vollkommen beliebige Entscheidungen bar jeder Nutzenkalkulation (Vgl. z. B: Hume T II 3-2, S. 148). Ich bezweifle aber, ob diese unplausible Position überhaupt je ernsthaft vertreten wurde. Spinozas oben zitiertes Argument scheint mir also zu kurz zu greifen: Auch wer zugibt, nutzenmaximierend zu handeln, kann dennoch einen freien Willen für sich in Anspruch nehmen, der z. B. dann in Aktion tritt, wenn der Nutzen nicht eindeutig kalkulierbar ist (s. Buridans Esel). Ich sehe darin, anders als Spinoza, keinen Widerspruch.

3.7 Die Illusion der Willensfreiheit

Die absolute Freiheit, die ausschließliche Leitung durch die innere Natur kommt im spinozanischen System nur Gott zu. Dennoch darf man auch diese absolute Freiheit Gottes nicht *freien Willen* nennen, wie wir gesehen haben. Noch falscher liegt allerdings, wer wie Descartes *dem Menschen* einen freien Willen zuspricht. Spinoza wendet sich also doppelt gegen den Indeterminismus: Es steht erstens dem Menschen nur eine *relative* Freiheit offen und zweitens ist auch das Maximum an Freiheit, die Freiheit Gottes, kein freier Wille.

Um die Differenz zwischen der wahren Freiheit, also der Leitung durch den *conatus*, und der illusionären Willensfreiheit zu verdeutlichen, zieht Spinoza in einem Brief als Vergleich die ungehinderte Bewegung eines fliegenden Steins heran. Dabei wird die Bewegung des von außen angestoßenen Steins zum Beispiel für unfreies, erzwungenes Verhalten. Die Illusion der Willensfreiheit entsteht (in der inadäquaten Introspektion des Steins) durch die Unkenntnis bezüglich der äußeren Ursachen des eigenen Handelns: „Ein Stein empfängt durch eine äußere Ursache, die ihn stößt, ein gewisses Quantum von Bewegung, durch welches er dann, auch wenn der Anstoß der äußeren Ursache aufhört, notwendig fortfährt sich zu bewegen. [...] Denken Sie nun, bitte, der Stein denke, indem er fortfährt, sich zu bewegen, und er wisse, daß er nach Möglichkeit in der Bewegung zu verharren strebt. Dieser Stein wird sicherlich, da er sich doch nur seines Strebens bewußt und durchaus nicht indifferent ist, der Meinung sein, er sei vollkommen frei [*volkomen vrij*] und verharre nur darum in seiner Bewegung, weil er es so wolle. Und das ist jene menschliche Freiheit, auf deren Besitz alle so stolz sind und die doch nur darin besteht, daß die Menschen sich ihres Begehrens bewußt sind, aber die Ursachen, von denen sie bestimmt werden, nicht kennen“ (Brief an Schuller, Nr. 58, S. 236 Z. 10 – Z. 33).

Es wird deutlich: das Gegengift gegen die inadäquate Idee der eigenen Willensfreiheit kann nur adäquate Erkenntnis sein. Würde der Stein erkennen, daß er von außen zum Handeln gezwungen wurde, nun aber nicht anders könne, als in der Bewegung zu verharren, so wäre er frei (-er)! Auf diese Weise entsteht das Paradoxon der spinozanischen Freiheitslehre, wonach die Erkenntnis der eigenen Unfreiheit die menschliche Freiheit, wenn nicht ausmacht, so doch zumindest bedingt.

So wie der unfreie Stein von außen zum Handeln gezwungen wird, so handeln auch viele Menschen unter Zwang und wiegen sich in der Illusion, ihre Handlungsweise selbst

zu bestimmen. Spinoza zählt an einer Stelle mehrere Personengruppen auf, die allgemein als unzurechnungsfähig gelten, die also keine adäquate Erkenntnis ihrer wahren Handlungsursachen haben können und die meinen, sie handelten aus eigenem Entschluß: „So glaubt das Kind, es begehre die Milch frei; der erzürnte Knabe, er wolle die Rache; der Furchtsame die Flucht. Der Betrunkene glaubt, er rede aus freiem Beschluß des Geistes, was er, wieder ernüchtert, verschwiegen zu haben wünscht. So meinen der Irrsinnige, der Schwätzer, der Knabe und viele dieses Schlages, aus freiem Beschluß des Geistes zu reden, während sie doch den Antrieb zu reden, den sie haben, nicht bezähmen können. Somit lehrt die Erfahrung selbst nicht minder deutlich als die Vernunft, daß die Menschen nur darum glauben, sie wären frei, weil sie sich ihrer Handlungen bewußt, der Ursachen aber, von denen sie bestimmt werden, unkundig sind“ (E III L 2, Anm). Die Beispiele sind geschickt gewählt: alle genannten Personen glauben – offensichtlich fälschlicherweise – selbstbestimmt zu handeln. Diese Sonderfälle dienen Spinoza nun als Paradigma für die Menschheit schlechthin: *alle* Menschen, die die Illusion der eigenen Willensfreiheit hegen, irren sich, denn freie, ursachlose Entscheidungen gibt es nicht und alle handeln nach – innerer oder äußerer – Notwendigkeit.

Was die Menschen untereinander unterscheidet, ist nicht die Tatsache, daß manche notwendig und andere frei handeln, sondern daß manche selbstbestimmt, mehr aus innerer Notwendigkeit, und andere fremdbestimmt¹⁰, aus äußerer Notwendigkeit handeln. Freilich hebt die Aufklärung des Irrtums der Willensfreiheit, also die Einsicht in die eigene Determiniertheit, die Determiniertheit nicht auf. Aber eben diese Einsicht und die daraus resultierende Gelassenheit gegenüber den Affekten, ist das Maximum an Freiheit, auf das wir Menschen hoffen dürfen.

In der neueren Spinoza-Forschung ist eine Lesart entwickelt worden, die versucht, den spinozanischen Determinismus mit den intuitiven indeterministischen Widerständen zu versöhnen. Die Handlungsweise des frei handelnden Menschen werde durch die Wesenssteuerung nicht *exakt* vorgeschrieben, sondern nur die grobe Richtung werde angezeigt. Innerhalb einer Gruppe von wesensnotwendigen Handlungsmöglichkeiten wähle der Han-

¹⁰ *Selbstbestimmung* und *Fremdbestimmung* sind natürlich der neueren Psychologie entlehnte Vokabeln. Dennoch scheinen sie mir geeignet, die spinozanische Unterscheidung zwischen *inneren* und *äußeren Ursachen* zu verdeutlichen. Dabei darf man allerdings nicht vergessen, daß *Selbstbestimmtheit* in diesem Zusammenhang nicht *freien Willen* meint, sondern nur *innere* Notwendigkeit.

delnde „selbst“ aus und habe somit zu Recht den Eindruck der freien Entscheidung. In seinem Beitrag „Is freedom consistent with Spinoza´s Determinism?“ (1990) schreibt Arne Naess, die Wesensnotwendigkeiten („essential determinants“), die festlegen, wie die Person reagiere, sich entscheide und handele, lägen „within a boundary, a limited field of possible actions“ (Naess, S. 236). Das Bewußtsein der eigenen Entscheidungsfreiheit sei bei freien Menschen durchaus gerechtfertigt, denn es repräsentiere deren *conatus*-Steuerung und darüber hinaus auch den tatsächlichen Entscheidungsvorgang innerhalb des durch den *conatus* abgesteckten Handlungsraumes.

Ich kann diesen Ansatz – so positiv ich generell den Versuch einer Aussöhnung zwischen Determinismus und Intuition betrachte – nicht teilen. Ich glaube nicht, daß Spinoza mit seiner Wesensteuerung nur eine nur grob vorgezeichnete Handlungslinie im Auge hatte. Abgesehen davon, daß Spinoza nie von einer solchen Möglichkeit spricht, würde sich meiner Ansicht nach das Problem nur verlagern. Denn wer sollte innerhalb der vorgegebenen Handlungsgruppe entscheiden, da es doch in Spinozas System ausdrücklich keinen freien Willen gibt? Ich glaube vielmehr, daß auch das Verhalten des frei Handelnden durch die inneren Determinanten exakt bestimmt wird.

Eine andere Frage wäre allerdings die, wie ein Mensch, der frei handelt, der also seinen Wesensnotwendigkeiten gehorcht, seine eigenen Handlungen empfindet und beurteilt. Hier könnte ich mir eher vorstellen, daß durch das Bewußtsein des Handlungsspielraumes, der zwischen der Fremd- und Selbstbestimmtheit besteht (und nicht zwischen verschiedenen Möglichkeiten der Selbstbestimmtheit), ein Gefühl der freien Entscheidung aufkommt. Allerdings kann, denke ich, dieser Entscheidungsspielraum nur als theoretischer verstanden werden, da auch der frei Handelnde vollkommen durch innere Ursachen determiniert ist – d. h. er kann sich nicht dafür „entscheiden“, unfrei zu agieren. Dennoch könnte man die contraintuitive Implikation des Determinismus, das Gefühl der Bevormundung, durch diese Lösung entkräften: Indem dem Freien seine Freiheit, also seine Wesensbestimmtheit, bewußt ist, empfindet er seine Handlungen als selbstbestimmt und kann sich übrigens auch voll und ganz für sie verantwortlich fühlen. Ich denke, diese Deutung stünde nicht im Widerspruch zu Spinozas konsequentem Kausaldeterminismus, so wie es die Lesart von Naess meiner Ansicht nach letztlich tut.

3.8 Die Graduierung der Freiheit

Die Freiheit des Menschen ist für Spinoza kein Zustand, der ein für allemal eingenommen werden kann, sondern Freiheit ergibt sich immer wieder aus dem Verhalten gegen die eigenen Affekte und aus dem Vollzug von Handlungen. Daher ist klar, daß Freiheit kein absoluter Wert sein kann, sondern mehr oder weniger besessen wird. Das obere Ende der Skala gibt Gott vor; Gott ist absolut frei, d. h. jede seiner Handlungen geschieht aus der Notwendigkeit seiner Natur heraus. Dieses Ideal ist für die Menschen aber unerreichbar. Das untere Ende der Skala nehmen Zwangsneurotiker („Irrsinnige“) oder Süchtige („Trinker“) ein: sie handeln überhaupt nicht nach (innerer) Notwendigkeit ihrer Menschennatur, sondern werden von einer äußeren Gewalt – der Neurose, der Sucht – gesteuert.¹¹

Auf der Skala zwischen absoluter Freiheit und absoluter Unfreiheit befindet sich das Maximum menschlicher Freiheit also immer etwas unterhalb der Obermarke. Anders als die Stoiker glaubt Spinoza nicht daran, daß die vollkommene Überwindung der Affekte für den Menschen möglich ist (s. a. 4.12).

Noch ein Hinweis zu Spinozas Sprachgebrauch ist an dieser Stelle zu geben: Da Freiheit für Spinoza kein absoluter Begriff ist, benutzt er eine ganze Reihe von Abstufungen innerhalb des Wortfeldes „frei“. Nur Gott ist absolut oder vollkommen *frei*, mancher Mensch ist *freier* als ein anderer, und der, der (für menschliche Verhältnisse) *am freisten* ist, ist ein *freier Mensch*. Diese Steigerungen, die im Deutschen und im Holländischen (*vrij, vrijer, vrijkst*) durchaus üblich sind, überträgt Spinoza auch ins Lateinische, wo sie weniger gebräuchlich sind: *Liber, liberior, liberissimus*. In Spinozas System reicht es nicht aus, von *frei* oder *unfrei* zu sprechen; die Graduierung der Freiheits-Begriffe hat eine grundlegende Bedeutung für Spinozas Vorstellung vom Menschen.

¹¹ Diese Beispiele zeigen, daß mit *innerer* und *äußerer Notwendigkeit* nicht inner- oder außerhalb des *Körpers* wirkende Ursachen gemeint sind. Nicht *physikalisch* liegen äußere Ursachen außerhalb, sondern *essential*: Sie entsprechen nicht dem *Wesen* des Handelnden.

4 DIE MENSCHENMÖGLICHE FREIHEIT

4.1 Gute und schlechte Affekte

Bevor ich auf die dem Menschen mögliche Freiheit genauer zu sprechen komme, möchte ich einiges zur Bedeutungsklärung der Werturteile *gut* und *schlecht* vorwegschicken, da Spinoza die Freiheit des Menschen letztlich als Überwindung der schlechten Affekte definiert. Es stellt sich zunächst die Frage, in welcher Hinsicht Affekte überhaupt gut oder schlecht sein können.

Affekte werden von Spinoza nicht generell als schlecht angesehen. Nur solche Affekte gelten als nachteilig, die *äußere Ursachen* haben, die also Unfreiheit und Fremdbestimmung bedeuten: „Weil aber alles, wovon der Mensch selbst die wirkende Ursache ist, notwendig gut ist, kann folglich dem Menschen nur von äußeren Ursachen Schlechtes widerfahren“ (E IV Hs 6). Die Affekte des Leidens entspringen eben solchen äußeren Ursachen. Sie sind für Spinoza durchaus im ethischen Sinne schlecht; sie sind unmoralisch, denn sie versklaven und knechten den Menschen. Ein Mensch, der von passiven Leidenschaften beherrscht wird, ist unfrei, er handelt nicht gemäß seinem Wesen. Spinoza nennt daher „das Unvermögen des Menschen, seine Affekte zu zügeln und einzuschränken [...] *Knechtschaft* [*servitus*]“ (E IV Vorw). Menschliche Freiheit besteht umgekehrt im Vermögen, die passiven Affekte zu beherrschen, daher spricht Spinoza synonym zu *Freiheit* von der *Macht* des Menschen.

Passive Affekte sind solche, die in erster Linie äußere Ursachen haben, die also nur teilweise („partial“) unserem Wesen entspringen. Spinoza definiert, „daß wir leiden (*pati*), wenn in uns etwas geschieht [...], wovon wir nur die partiale Ursache sind“ (E III Def 2). Wenn unser Wesen die einzige („adäquate“) Ursache eines Affektes ist, so handelt es sich um einen aktiven Affekt: „Ich sage, daß wir dann handeln (*agere*), wenn etwas in uns oder außer uns geschieht, dessen adäquate Ursache wir sind“ (ebd). Affekte, deren partiale Ursache unser Wesen ist, sind Affekte des Leidens (passive Affekte); Affekte, deren adäquate Ursache unser Wesen ist, sind Affekte des Handelns (aktive Affekte).

Spinozas Ideal besteht darin, ausschließlich dem eigenen Wesen gemäß zu handeln. Daraus ergibt sich, wie die Affekte zu bewerten sind: Die aktiven Affekte sind gut für den

Menschen, da er deren adäquate Ursache ist, sie also ausschließlich seinem Wesen entspringen. Die passiven sind schlecht, weil sie größtenteils äußeren Ursachen entspringen. Diese Wertung richtet sich also nach dem Ideal der Selbstbestimmung, dem Ideal der Freiheit – was die menschliche Freiheit befördert, ist gut, was sie behindert, ist schlecht.

4.2 Nutzen und Lust als Wertmaßstäbe

Die passiven Affekte sind schlecht, weil sie schlecht für den betroffenen Menschen sind, und nicht etwa aufgrund eines übergeordneten Prinzips. Dinge, die gut für uns sind, stehen im Einklang mit unseren Bedürfnissen, stimmen also mit unserem Wesen überein. Und „je mehr ein Ding mit unserer Natur übereinstimmt, desto nützlicher ist es, und umgekehrt“ (E IV L 31, Zus). „Das, von dem wir gewiß wissen, daß es uns nützlich ist“ definiert Spinoza als „gut“ (E IV Def 1). *Nützlich* für den Menschen (*utile*) und *gut* für ihn (*bonum*) ist bei Spinoza also ein und dasselbe und ebenso *natürlich*, im Sinne von *wesensgemäß*: „Insofern ein Ding mit unserer Natur übereinstimmt, ist es notwendig gut“ (E IV L 31).

Eine andere Wertbegründungsvariante Spinozas zieht nicht den Nutzen für den Menschen heran, sondern die Lust. Die Bereiche sind bei Spinoza allerdings nicht gegeneinander abgegrenzt und es ist gut möglich, daß die Lustempfindung ein bestimmter Nutzen ist, daß sich also die Lustmaximierung unter das Nutzenprinzip unterordnen läßt (oder umgekehrt). Wichtig ist für die Klassifizierung des spinozanisch Guten, daß nicht jede Lust und vor allem nicht jedes Maß an Lust positiv gesehen wird. Gut für den Menschen ist nämlich nur solche Lust, die ihn in einem wesensorientierten Leben unterstützt: „Da also jene Dinge gut sind, welche die Teile des Körpers in der Verrichtung ihrer Funktion fördern, und die Lust darin besteht, daß das Vermögen des Menschen, insofern es in Geist und Körper besteht, gefördert oder vermehrt wird, ist also alles das, was Lust verschafft, gut“ (E IV Hs 30).

Ich verstehe Spinoza so, daß nur solche Lust, die mit einem *aktiven* Affekt einhergeht, gut ist. Dabei ist jedoch unklar, wie die Warnungen vor dem Übermaß zu verstehen sind. Die gewöhnlichen lustbesetzten Affekte „Liebe und Begierde können ein Übermaß haben“ (E IV L 44), nicht jedoch die Erkenntnisfreude (*amor Dei intellectualis*), die dem Wesen des Geistes entspringt. Können also nur die *passiven* Affekte ein Übermaß haben und ist z. B. die gewöhnliche Liebe ein solcher passiver Affekt? Oder kann die Liebe auch als *aktiver* Af-

fekt ein Übermaß haben? Das Übermaß der Liebe ist nämlich für Spinoza dann erreicht, wenn der Liebestolle sich lächerlich macht. Zu Recht, so meint er, „werden diejenigen für verrückt gehalten, welche in Liebe entbrannt sind und Tag und Nacht nur von der Geliebten oder der Dirne träumen, weil sie gewöhnlich Lachen erregen“ (E IV L 44, Anm).

Hier sehe ich die genannten zwei Verstehensweisen: Entweder ist die gewöhnliche Liebe ein passiver Affekt, weil die Ursache des Affekts, z. B. die geliebte Person, außerhalb liegt. Oder *Liebe* ist an sich ein positiver, aktiver Affekt, nur darf sie nicht übermäßig werden und den Liebenden ausschließlich beherrschen – erst dann wird sie zum passiven Affekt. Ich tendiere eher zur ersten Lesart, wonach profane Liebe¹² generell ein Leiden ist und die Erkenntnisfreude eigentlich keine Liebe sondern ein besserer, wesensbestimmter Affekt ist.

Eindeutig ist jedenfalls Spinozas negative Bewertung der passiven Affekte: ein Mensch, den äußere Ursachen beherrschen, ist nicht frei, daher sind die passiven Affekte für ihn schlecht. Der Liebestolle, den die äußere Ursache, die geliebte Person, vollkommen beherrscht, ist unfrei – einerlei, ob es sich bei der Verliebtheit um einen passiven oder einen übersteigerten aktiven Affekt handelt. Daß einige auch der passiven Affekte allerdings von manchen Menschen nicht abgelegt werden *können* (und es auch nicht unbedingt müssen), werden wir sehen, wenn es um die Grenzen der Macht des Verstandes und den Unterschied zwischen dem spinozanischen und den neostoizistischen Ansätzen geht (Vgl. 4.11).

¹² Die *Profanität* der gewöhnlichen Liebe wird im obigen Zitat (E IV L44, Anm) besonders unterstrichen durch die Formulierung „Geliebte *oder Dirne (meretrix)*...“ Spinoza sieht die sinnliche Liebe meist nur als Quelle von Eifersucht, Haß und Zwietracht (Vgl. z. B. E IV Hs 19). Die Ehe als einträchtige Gemeinschaft von Mann und Frau beurteilt Spinoza allerdings positiv, da sie „vornehmlich Freiheit des Gemüts zur Ursache hat“ (E IV Hs 20) und die eheliche „Begierde nach körperlicher Vereinigung [...] von dem Verlangen, Kinder zu zeugen und weise zu erziehen, hervorgerufen wird“ (ebd). Da Spinoza nicht glaubt, daß der Mensch seine Affekte vollkommen verleugnen könne, plädiert er für die Kanalisierung und Institutionalisierung der sexuellen Begierden. Auch in dieser Frage kommt Spinoza schlußendlich mit der üblichen jüdisch-christlichen Wertung überein: Wollust ist schlecht, Ehe ist gut.

Da Spinoza den Ausdruck *Liebe* in verschiedenen Bedeutungen benutzt, variiert auch seine Bewertung; *Liebe* kann körperlich (Sex), freundschaftlich-zweckrational (Ehe) oder intellektuell (*amor Dei*) gemeint sein, je nachdem gilt sie bei ihm als gut oder schlecht.

4.3 Werterelativismus und Neudefinition von *bonum* und *malum*

Spinoza äußert sich an mehreren Stellen stark werterelativistisch. *Gut* und *schlecht* sind für ihn keine unabhängig vom menschlichen Empfinden existierenden Werte, kein übergeordnetes Prinzip. Darin unterscheidet sich Spinoza natürlich extrem von allen religiösen Wertebegründungen, die offenbarte göttliche Gesetze als Maßstab annehmen. In Spinozas Relativismus liegt unter anderem der Zündstoff, der seiner Philosophie den zählbaren Ruhm der Gottlosigkeit einbrachte, und das, obwohl die Rede von Gott doch einen zentralen Platz in der *Ethik* belegt. Aber Spinozas Gott ist eben nicht der Gesetzgeber, der *gut* und *böse* festlegt, die Menschen für ihre Sünden straft und für ihr Wohlverhalten belohnt. Die Wertbegriffe *gut* und *schlecht* sind für Spinozas Gott ohne Bedeutung. Sie beschreiben nur den Wert einer Handlung für die handelnde Person. Spinoza glaubt nicht, daß es gottgefällig ist, das Gute zu erstreben, sondern daß *gut* nur ein anderer Ausdruck für *angestreb*t ist. Er meint, „daß wir nichts erstreben, wollen, verlangen oder begehren, weil wir es für gut halten, sondern daß wir umgekehrt darum etwas für gut halten, weil wir es erstreben, wollen, verlangen oder begehren“ (E III L 9, Anm).

Dieser Relativismus stempelt Spinoza aber nicht zu einem Hedonisten. Er glaubt nicht, daß alles, was gewollt wird, auch gut für die Menschen ist. Das obige Zitat richtet sich vielmehr gegen jeglichen Werterealismus und gilt strenggenommen nur für den spinozanischen Idealzustand: Was die unfreien Menschen aufgrund ihrer inadäquaten Erkenntnis alles „erstreben, wollen, verlangen oder begehren“ ist natürlich nicht nur *gut* für sie. Allerdings werde es von ihnen als *gut* bezeichnet, und das oft mit heuchlerischer Begründung. Man kann Spinozas Relativismus also durchaus sprachkritisch lesen.

Die spinozanische Regel, gut sei, was angestrebt werde, gilt strenggenommen erst für die vernunftgeleiteten Menschen. Diese *Freien* tun (fast) ausschließlich das, was ihnen auch gut tut, wie wir noch sehen werden. Für sie gelten also beide Bedeutungen der Maxime: sie nennen zu Recht das *gut*, was sie tun, denn sie tun, was gut für sie ist.

Anhand seines spezifischen Idealbildes, des *homo liber*, definiert Spinoza die Ausdrücke *gut* und *schlecht* auch explizit: „Unter *gut* [*bonum*] verstehe ich [...] das, wovon wir gewiß wissen, daß es ein Mittel ist, uns dem Musterbild der menschlichen Natur [*exemplar humanae naturae*] [...] mehr und mehr anzunähern. Unter *schlecht* [*malum*] dagegen das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns hindert, diesem Muster ähnlich zu sein“ (E IV Vorw). Worin Spino-

Das Idealbild, der *homo liber*, genau besteht, werden wir noch sehen. Festgehalten sei der Gebrauch der moralischen Bewertungen *gut* und *schlecht* als Nähe und Ferne zu Spinozas Idealmenschen.

Abschließend möchte ich die verschiedenen Definitionen von *gut* und *schlecht*, die als mehr oder weniger deckungsgleich angesehen werden dürfen, nochmals aufzählen:

Gut ist

- ❖ jeder aktive Affekt (in Maßen?)
- ❖ selbstbestimmt, aus innerer Notwendigkeit heraus zu handeln
- ❖ was die menschliche Freiheit befördert
- ❖ was mit unserem Wesen (Natur, *conatus*) übereinstimmt
- ❖ was nützlich für uns ist
- ❖ Lust, die das geistige und körperliche Vermögen fördert
- ❖ was der *homo liber* anstrebt
- ❖ was dem Musterbild des *homo liber* nahe kommt
- ❖ (*gut* genannt wird, was angestrebt wird)

Schlecht ist

- ❖ passiven Affekten unterworfen zu sein
- ❖ fremdbestimmt zu handeln (äußeren Ursachen zu folgen)
- ❖ was unserer Natur (Wesen, *conatus*) entgegensteht
- ❖ was die menschliche Freiheit fördert
- ❖ übermäßige Lust (außer der Erkenntnisfreude)
- ❖ äußerlich verursachte Lust
- ❖ Unlust, Haß, und jeder daraus resultierende Affekt
- ❖ was der *homo liber* vermeidet
- ❖ was dem Musterbild des *homo liber* fern liegt
- ❖ (*schlecht* genannt wird, was gemieden wird)

4.4 Spinozas Menschenbilder

Der dritte und insbesondere der vierte Teil der *Ethik*, der „die menschliche Knechtschaft oder die Macht der Affekte“ (E IV Titel) behandelt, scheint ein negatives Men-

schenbild zu zeichnen. Spinoza listet zumindest in seiner detaillierten Affektenmechanik viele schlechte menschliche Eigenschaften auf. Er schildert variantenreich (und offensichtlich nicht ganz ohne Genuß), wie „die Menschen von Natur zu Haß und Mißgunst neigen“ (E III L 55, Anm); die meisten Menschen seien „veränderlich und unbeständig“ (E IV L 33), geldgierig (Vgl. E IV Hs 28) und lüstern (Vgl. E V L 41, Anm). Außerdem gebe es unangenehme Charaktereigenschaften, die so manchem Individuum „hartnäckig anhafte[n]“ (E IV L 6).

Spinoza behält die übliche jüdisch-christliche Bewertung bei den meisten Affekte bei; so sagt er z. B. „Haß kann niemals gut sein“ (E IV L 45) und „Mißgunst, Spott, Verachtung, Zorn, Rachsucht und die übrigen Affekte, die sich auf den Haß beziehen, sind schlecht“ (E IV L 45, Zus 1). Freilich lautet Spinozas Begründung der moralischen Werturteile nicht „...denn Gottes Gesetze bestimmen es so“. Statt dessen stützt er sich, wie wir gesehen haben, auf seine eigenen Wertmaßstäbe, zumeist auf den Begriff des Nutzens für den Menschen. Die genannten Affekte sind für Spinoza darum schlecht, weil sie äußeren Ursachen entspringen und den Nutzen und das Lebensglück des Menschen schmälern.

Trotz der vielen negativen menschlichen Eigenschaften, die er keineswegs verschweigen will, fällt Spinoza letztendlich ein mildes, optimistisches Urteil über den Menschen. Schon im vierten und dann verstärkt im fünften Teil der *Ethik* wendet sich Spinoza hoffnungsvoll den positiven Anlagen des Menschen zu. Er ist sogar so optimistisch, daß er die guten Eigenschaften, die sich in seinem Menschenbild eben auch finden, nicht nur aufzählt, sondern diese als den schlechten überlegen erklärt! Spinoza urteilt, was sein Menschenbild betrifft, nicht nur realistisch; er ist nicht nur kein Pessimist sondern stellenweise explizit ein Optimist in hoffnungsvoll-aufklärerischer Manier.

Laut Spinozas Handlungstheorie ist „die Begierde, die aus der Lust entspringt, [...] bei sonst gleichen Umständen stärker als die Begierde, die aus der Unlust entspringt“ (E IV L 18). Das bedeutet aber, daß die Liebe (die aus der Lust entspringt) stärker ist als der Haß (der aus der Unlust entspringt). Daher kann Spinoza poetisch folgern: „Die Herzen werden aber nicht durch Waffen, sondern durch Liebe und Edelmut besiegt“ (E IV Hs 11). Die positiven Seiten des Menschen gelten also als den negativen wesensmäßig überlegen. Allerdings bedürften sie der Förderung – um sie herauszukehren, müsse man sich ganz der Leitung seines Verstandes anheim geben.

Die Hoffnung, daß die Vernunft die guten Seiten der Menschennatur hervorkehren und den sozialen Frieden gewährleisten könne, zeichnet Spinoza als Frühaufklärer aus. Daß er sein Konzept auch konkret politologisch weitergedacht hat, zeige ich in meiner Besprechung der vierten Bedeutung des Freiheitsbegriffs, der politischen Freiheiten (Kapitel 5).

4.5 Einsicht in die Notwendigkeit

Die Einsicht in die Notwendigkeit des eigenen und fremden Handelns liefert den Schlüssel zur Freiheit für den Menschen. Diese menschenmögliche Freiheit ist aber, wie gesagt, nur *relativ*, d. h. sie reicht nie an die *vollkommene* Freiheit Gottes heran. Aber der Mensch, der sich völlig der Herrschaft der Vernunft überläßt, kann den göttlichen Zustand absoluter Freiheit zumindest zeitweilig und in bestimmter Hinsicht erreichen.

Die größte lebenspraktische Bedeutung der *Ethik*, die sich ja über weite Strecken recht abstrakten und theoretischen Dingen widmet, ist für mich in der Anleitung zu größerer Gelassenheit gegenüber den Schicksalsschlägen und den fremden und eigenen Affekten zu finden. Dieses zentrale Prinzip basiert auf nichts anderem als auf dem spinozanischen Freiheitsbegriff, so wie er in den ersten Teilen der *Ethik* eingeführt wurde.

Das verblüffend einfache Rezept zu größerer Gelassenheit basiert auf der Annahme, daß unsere Affekte gegenüber einer Person (einem Gegenstand, etc.), der wir einen freien Willen zur bösen (oder guten) Tat unterstellen, größer seien, als gegenüber einer Person, von der wir wissen, daß sie mit Notwendigkeit handelt, also gar nicht anders kann: „Die Liebe und der Haß gegen einen Gegenstand, den wir uns als frei vorstellen, müssen bei gleicher Ursache stärker sein als die Liebe und der Haß gegen einen notwendigen Gegenstand“ (E III L 49). Spinozas freiheitsverheißendes Rezept besteht nun darin, diese indeterministische Unterstellung bei sich zu diagnostizieren und aufzugeben. Andersherum gesagt: Spinoza hält die Zuschreibung von Willensfreiheit bei sich und anderen für eine der Hauptursachen der menschlichen Unfreiheit.

Spinoza geht zu recht, denke ich, von einer tiefen Verwurzelung des indeterministischen Gedankenguts im Alltagsverständnis aus. Er meint, daß man darum emotional stärker auf Menschen als auf unbelebte Dinge reagiere, weil man gewöhnlich nur ersteren Willensfreiheit einräume.

Ein Beispiel: Wenn mir jemand einen Stein gegen den Kopf wirft, so bin ich wütender, als wenn mir die Frucht eines Baumes auf den Kopf fällt, obwohl mein körperlicher Schmerz in beiden Fällen gleich stark sein mag. Dem Menschen unterstelle ich aber (indeterministischer, irrtümlicher Weise) freigewählte böse Absichten, nicht jedoch dem Baum. Deshalb sagt Spinoza, „daß die Menschen, weil sie sich gegenseitig für frei halten, stärkere Liebe und stärkeren Haß gegeneinander hegen, als gegen andere Dinge“ (E III L 49, Anm). Die Gefühle, mit denen man auf *menschliches* Verhalten reagiert, seien nicht nur stärker als gegen unbelebte Dinge, sondern überhaupt die stärksten, weil man nur dem Menschen einen freien Willen zuspreche: „Der Affekt gegenüber einem Ding, das wir uns schlechthin [*simplex*; hier: frei] vorstellen, also weder als notwendig, noch als möglich, noch als zufällig, ist bei sonst gleichen Umständen unter allen Affekten der stärkste“ (E V L 5).

Die Ursache für die Heftigkeit meines Affekts gegen den Steinwerfer ist laut Spinoza also eine Fehlannahme, eine inadäquate Idee meinerseits: als Handlungsursache nehme ich den (inexistenten) freien Willen des Handelnden an. Um meinen passiven Affekt, nämlich die Wut auf den Steinwerfer, zu besiegen, muß ich meinen indeterministischen Irrtum erkennen: Der Übeltäter konnte nicht anders, als den Stein zu werfen, er handelte mit Notwendigkeit. Die Einsicht in die Determiniertheit (Notwendigkeit) der Handlungen der anderen Menschen ist für Spinoza die Grundvoraussetzung für einen Teil der menschlichen Freiheit, dem Freisein von den durch andere Menschen verursachten Affekten.

4.6 Notwendigkeit und Zwang

Zur Einsicht in die Notwendigkeit, so wie Spinoza sie einsetzt, möchte ich noch einige weitergehende Gedanken äußern. Dazu verweise ich wiederum auf die Darlegungen von Moritz Schlick in *Fragen der Ethik* in Kapitel 7: „Wann ist der Mensch verantwortlich?“ (s. a. meine Fußnote 9). Laut Schlick ist einer der Gründe, der historisch zur „Scheinfrage“ der Willensfreiheit führte, die Verwechslung der Begriffe *Notwendigkeit* und *Zwang*.

Wie ich oben schon ausgeführt habe, stimme ich nicht mit Schlicks rigoroser Ablehnung aller indeterministischen Argumente überein. Was der Determinismus nicht erklären kann, ist das aktivische Gefühl, daß unsere Entscheidungen begleitet und das wir auch bei anderen annehmen, wenn wir sie für ihre Entscheidungen verantwortlich machen. Schlicks Analyse der quasi-historischen Verwechslung von *Notwendigkeit* und *Zwang* finde ich aller-

dings dennoch überzeugend. Ich möchte sie nochmals kurz wiedergeben:

Schlick meint, daß die Lehre der Willensfreiheit ihre Entstehung der doppelten Bedeutung des Wortes *Gesetz* verdankt. Mit *Gesetz* könne nämlich einerseits *Naturgesetz* gemeint sein und andererseits durch Menschen *gesetztes Recht*, das ein bestimmtes Verhalten vorschreibt. Letzteres übe einen Zwang aus, während ersteres nur ein bestimmtes natürliches Verhalten beschreibe, das durch ganz andere Ursachen bestimmt werde. Die Naturgesetze seien *deskriptiv*, die Strafgesetze *normativ*. Durch die indeterministische Verwechslung von Naturgesetzlichkeit mit Strafgesetzlichkeit werde die Notwendigkeit (eigentlich Allgemeingültigkeit) zum Zwang. Schlick schreibt, es sei „sehr zu bedauern, daß das Wort *notwendig* jemals für Naturgesetze (oder, was dasselbe ist, für Kausalität) gebraucht wurde, es ist dort vollkommen überflüssig, da ja der Ausdruck *Allgemeingültigkeit* zur Verfügung steht. Allgemeine Geltung ist etwas von *Zwang toto coelo* Verschiedenes, beide Begriffe gehören so weit auseinanderliegenden Sphären an, daß man nach einmaliger Einsicht in den Irrtum überhaupt nicht mehr die Möglichkeit einer Verwechslung begreift“ (Schlick S. 159).

Die Indeterministen wendeten laut Schlick einen mißverstandenen Gesetzesbegriff auf die menschliche Entscheidungsfindung an. Da diese allgemein als frei empfunden werde, könnten keine Gesetze am Werke sein, die zu irgend etwas zwingen, so argumentierten sie. In der Absicht, die *präskriptiven* Gesetze aus dem Entscheidungsprozeß auszuschließen, wiesen die Indeterministen irrtümlich die *deskriptiven* Gesetze zurück und erklärten den menschlichen Willen als frei von Naturgesetzlichkeit und Kausalität.

Diese quasi-historische Rekonstruktion der Entstehung des Indeterminismus gelingt Schlick sehr überzeugend, wie ich finde. Dennoch kann, wie gesagt, der Determinismus meiner Ansicht nach keine die Intuition restlos befriedigende Alternative zum freien Willen anbieten. Interessant ist für mich allerdings die Auswirkung, die die indeterministische Gleichsetzung von *Notwendigkeit* und *Zwang* auf das Denken des Deterministen Spinoza nimmt, wie ich zu beobachten glaube. Obwohl Spinoza die Akausalität des Willens ablehnt, stützt er seine Konzeption nicht immer auf die Verursachtheit, die Kausalität, sondern oftmals auf die *Notwendigkeit* des Geschehens. Dieser Begriff ist stärker, denn er besagt nicht nur, daß das eine aus dem anderen hervorgeht, sondern daß es aus ihm hervorgehen *muß*. Die *Notwendigkeit* wird meiner Ansicht nach also auch von Spinoza häufig mit *Zwang* identifiziert. Die Ursachen erzwingen die Folgen.

Dadurch nähert sich sein Determinismus oftmals dem Fatalismus, bei dem ein äußerer Mechanismus ins Geschehen eingreift. Ob ein bestimmter Weltzustand zum Zeitpunkt t_0 meine Handlungen determiniert (wie bei Laplace – Vgl. 2.3), oder ob ein böser oder guter Schicksalsgott seine Finger im Spiel hat, für mich als handelnde Person ist dies letztlich einerlei.

Ganz anders für Spinoza. Der physikalische Determinismus und seine unliebsamen entmündigenden Konsequenzen ist für ihn erstaunlicher Weise gar nicht weiter problematisch. Spinoza konzentriert sich fast ausschließlich auf seinen metaphysischen Determinismus. Demzufolge ist für den Menschen nur von Wichtigkeit, ob die Handlungsursachen außerhalb oder innerhalb seines Wesens liegen. *Daß* sie sein Handeln aber vollkommen determinieren, wird von Spinoza weder als negativ, noch als zur Diskussion stehend betrachtet. Die physikalische Determiniertheit der Welt sowohl in ihrer physikalischen als auch in ihrer geistigen Ausformung ist für Spinoza eine unumstößliche Tatsache.

4.7 Inkompatibilistische Anklänge

Die Einsicht in die Notwendigkeit fremder Handlungen soll die eigenen negativen Affekte gegen die andere Person zügeln. Wie funktioniert dieser Regulierungsprozeß? Die Einsicht in die Notwendigkeit fremder Handlungen ist ein spinozanisches Konzept, das auf der Grenzlinie zum Inkompatibilismus entwickelt wird, denke ich. Wie ich zeigen werde, weicht Spinoza der Gefahr schlußendlich aus, indem er eine sehr komplizierte kompatibilistische Lösung findet, doch liebäugelt er teilweise auch mit der inkompatibilistischen Variante.

Der Inkompatibilismus besagt, daß Determinismus und Verantwortlichkeit nicht miteinander kompatibel seien, da die freie Entscheidungsmöglichkeit die Voraussetzung für Verantwortlichkeit bilde. Spinozas Affektregulierungsstrategie über die Einsicht in die Notwendigkeit fremder Handlungen scheint auf den ersten Blick in diese kompatibilistische Richtung zu weisen.

Ich möchte eine inkompatibilistische Variante der Affektregulierungsmethode, so wie ich sie mir denke und wie sie manches Mal auch bei Spinoza kurz aufzublitzen scheint, im folgenden skizzieren und ihr später Spinozas eigene kompatibilistische Lösung gegenüber-

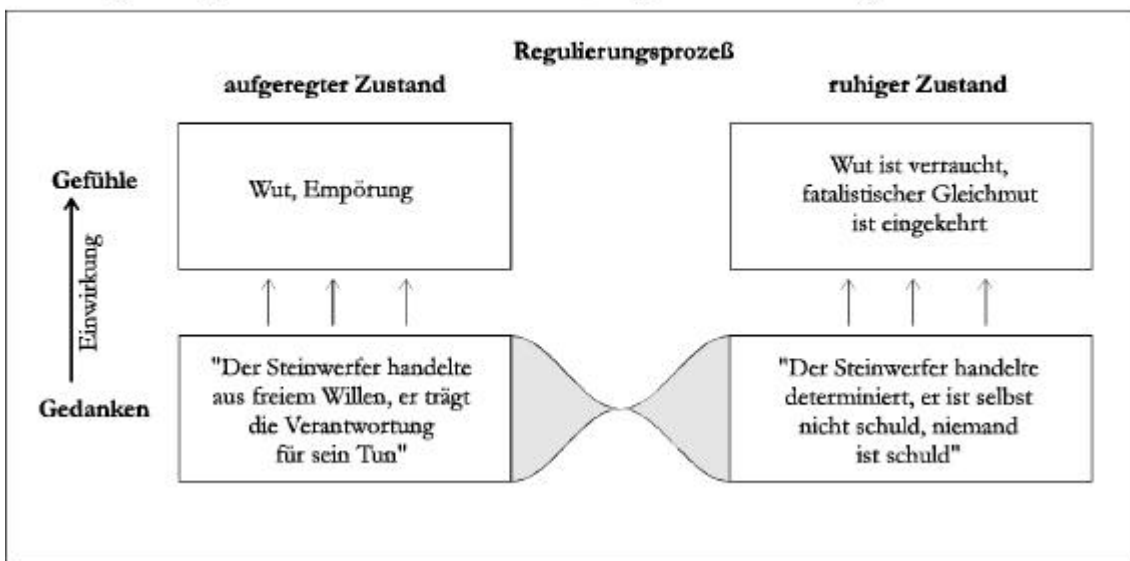
stellen. Die inkompatibilistische deterministische Argumentation sähe wohl in etwa so aus:

Wenn der Bösewicht, der mir geschadet hat, gar nicht frei entscheiden konnte, sondern zu seinem Handeln durch kausale Mechanismen gezwungen wurde, so ist er selbst gar nicht verantwortlich dafür und ich sollte ihm nicht böse sein. Durch die Einsicht in die Notwendigkeit seines Tuns und durch das Wissen ob dessen Determiniertheit soll ich also meine Wut bezwingen und mich mit Gleichmut in das notwendig so Geschehene schicken können. Der Steinwerfer ist nicht schuld, denn er wurde durch die Determinanten zum Steinwerfen gezwungen; letztlich ist keiner (bzw. „das Schicksal“, „die Vorsehung“ etc.) daran schuld, was soll ich mich also weiter ärgern.

Dieser Regulierungsprozeß, der dem Täter letztlich die Verantwortung für sein Handeln abspricht, könnte in einer deterministischen, aber inkompatibilistischen Theorie also z. B. derart dargestellt werden:

Abbildung:

Inkompatibilistische deterministische Variante des Affektregulierungsprozesses durch Einsicht in die Notwendigkeit fremder Handlungen



Es sticht ins Auge, daß diese Variante keine spinozanische sein kann. Erstens findet eine Einwirkung der Gedanken auf die Gefühle statt, die durch die Zwei-Attribute-Regel, wie wir gesehen haben, im monistischen Parallelismus streng verboten ist. Zweitens wird durch das Inkompatibilismus-Argument dem einzelnen ja die Verantwortung für sein Tun gänzlich abgesprochen – die Verantwortung für alles und jedes fällt der Notwendigkeit anheim. Die gesellschaftlichen und insbesondere die juristischen Implikationen solch einer

inkompatibilistischen deterministischen Theorie wären aber niemals in Spinozas Interesse, der ja stets betont, wie sehr sich seine Lehre im Einklang mit der öffentlichen Moral befinde.

Auf die Frage nach der Verträglichkeit der spinozanischen Lehre mit den herrschenden Ansichten zur Moral komme ich in Kapitel 4.18 nochmals zu sprechen. Doch um Spinozas eigene Konzeption der Affektregulierung vorzustellen, muß ich zunächst noch einige andere Punkte klären, wie z. B. die Funktionsweise seiner Affektenmechanik. Ich bitte daher darum, später (in 4.10) noch einmal zurückzublättern und die beiden Regulierungsmodelle zu vergleichen – das eben erläuterte inkompatibilistische deterministische und das kompatibilistische deterministische Spinozas.

4.8 Die Sinnlosigkeit der Reue

Neben der Einsicht in die Notwendigkeit des menschlichen Handelns gibt es noch einen zweiten Aspekt der Affektregulierungsmethode, die Spinoza vermitteln will. Es ist die Einsicht in die Unabänderlichkeit bereits eingetretener Dinge. Hierin funktioniert Spinozas Mäßigungsrezept meiner Ansicht nach problemlos. Die Affekte lassen sich nämlich auch dadurch mäßigen, daß man sich in die Unabänderlichkeit bereits eingetretener Tatsachen schickt – dem können vermutlich Indeterministen, Deterministen und Fatalisten gleichermaßen zustimmen.¹³

Hierbei sei angemerkt, daß für Spinoza (zumindest, was die Perspektive des Individuums betrifft) nur *bereits eingetretene* Dinge nicht mehr zu ändern sind, und nicht etwa *zukünftige*: Spinoza will keine fatalistische Weltsicht vermitteln – Resignation liegt ihm fern. Obwohl er die Menschen in ihren Entscheidungen determiniert sieht, bestimmen sie in seiner Konzeption ihre Zukunft selbst, da die Determinanten auch (und im Idealfall nur) in ihnen selbst liegen. Es gibt kein äußerliches Prinzip, das für die Individuen bereits ein Schicksal vorsehen würde.

¹³ Auch bei der Affektregulierung über die Einsicht der Unabänderlichkeit eingetretener Dinge entsteht zunächst ein Widerspruch zur Zwei-Attribute-Regel, die eine direkte Einwirkung der Ideen auf die Affekte verbietet. Wie Spinoza dem zu begegnen versucht, zeige ich in Abschnitt 4.10. Bis dahin möchte ich das Problem noch zurückstellen.

Zu den vergangenen Dingen, die mit Notwendigkeit eingetreten sind und jetzt nicht mehr zu ändern sind, gehören für Spinoza auch die *eigenen* Handlungen. Daraus ergibt sich, daß *Reue* (*poenitentia*) unnötig ist, insofern sie selbstanklägerisch und rückwärtsgerichtet ist. Auf die Zukunft gerichtet ist sie eher von Wert, da sie hilft, ähnliche Situationen später besser zu meistern. Meistens betont Spinoza jedoch die Sinnlosigkeit der (rückwärtsgerichteten) Reue. Sie sei darum fehl am Platz, weil sie die Notwendigkeit alles Geschehens außer acht lasse: Die eigenen vergangenen Handlungen sind bereits eingetreten und waren determiniert, daran ist nichts mehr zu ändern. Wer seine Taten bereut, hält sich mit Vergangenem auf und lähmt so seine gegenwärtige Aktivität. Gleichzeitig hält er sich für die freie Ursache seiner Handlungen und vergißt deren Determiniertheit: „Reue ist Unlust, verbunden mit der Idee einer Tat, die wir aus freiem Entschluß des Geistes getan zu haben glauben“ (E III Def 27). Reue ist also ein passiver Affekt, der einer inadäquaten Idee entspringt.

Die Reue lähme das gegenwärtige Handlungsvermögen, meint Spinoza. „Reue ist keine Tugend oder entspringt nicht aus der Vernunft; vielmehr ist der, welcher eine Tat bereut, doppelt elend oder unvernünftig“ (E IV L 54). *Doppelt* schädlich sei die Reue darum, weil „man [...] sich zuerst durch eine verwerfliche Begierde und dann durch die Unlust darüber besiegen [läßt]“ (E IV L 54, Dem). Die begangene Tat soll als notwendig geschehen erkannt werden; Reue gilt als völlig überflüssig, sie könne nichts ändern und vergälte obendrein noch die Gegenwart.

Spinozas Einschätzung der Reue als sinnlose Zeit- und Energieverschwendung zeigt deutlich seinen großen Abstand zur christlichen Moral, nach der das Bereuen begangener Sünden eine Kardinaltugend und eine der Grundbedingungen zu Vergebung und Heilung ist. *Sünde* ist bei Spinoza aber ein leerer Begriff, da es kein übergeordnetes Wertesystem gibt, das solch ein Urteil rechtfertigen würde. Und Reue ist für Spinoza ausdrücklich keine Tugend, sondern ein passiver Affekt, entspringend aus der inadäquaten Idee eines eigenen freien Willens.

4.9 Die Überwindung der Knechtschaft

Die menschliche Freiheit besteht, wie wir gesehen haben, für Spinoza nicht wie für die Indeterministen in einer Ursachlosigkeit des Willens, in einem Ausbruch aus der Kausalität,

sondern lediglich in der Beherrschung und Vermeidung der Affekte des Leidens. Eine freie Handlung zeichnet sich dadurch aus, daß ihre Ursache innerhalb des *Wesens* des Handelnden liegt und nicht außerhalb.

Will man Spinozas Determinismus mit den in der Freiheitsdiskussion üblichen Vokabeln beschreiben, so kommt nur der Begriff der Handlungsfreiheit in Betracht. Die verschiedenen Handlungsweisen, die dem Menschen offenstehen, sind, so lese ich Spinoza, tatsächlich realisierbar – theoretisch. Die Entscheidung, die den Ausschlag zu einer bestimmten Handlung gibt, gilt allerdings als determiniert. Mit anderen Worten: Spinoza nimmt eine Handlungsfreiheit im Sinne mehrerer möglicher Handlungsweisen für den Menschen an. Allerdings ist diese „Freiheit“ für ihn überhaupt nicht von Interesse.

Für Spinoza gilt der Mensch erst als frei, wenn er die (theoretische) Handlungsfreiheit zum Guten nutzt, wenn er das Richtige tut. Der Mensch ist frei, wenn er nach innerer Notwendigkeit handelt, wenn die Determinanten seiner Handlungen in seinem Wesen begründet liegen. Dann kann er tun, was er wirklich will. Die Hindernisse, die der spezifisch spinozanischen Freiheit im Wege stehen, sind äußere Einwirkungen, die die passiven Affekte hervorrufen und den Menschen so manipulieren. Allerdings kann er nicht immer frei agieren und seine Handlungsfreiheit optimal nutzen; es kann auch solche übermächtigen Ursachen geben, die als äußere Determinanten auf den Menschen einwirken und gegen die er nichts zu tun vermag. Diese übermächtigen äußeren Ursachen werden uns nochmals in Kapitel 4.12 begegnen.

Für Spinoza unterscheiden sich die Menschen untereinander sehr darin, wie weit sie die menschenmögliche Freiheit besitzen, wie weit sie ihre Handlungsfreiheit zum Guten nutzen. Als *Knechtschaft* bezeichnet Spinoza nicht nur das Fehlen physischer Hindernisfreiheit, sondern eben auch die Leitung der Unvernunft (der bloßen Meinungen), den Mangel an Selbstbestimmung durch das eigene Wesen. Die Gegenposition zum Sklaven nimmt im spinozanischen System der *freie Mensch (homo liber)* ein. Er besitzt das Höchstmaß an menschenmöglicher Freiheit, das aber, wie gesagt, noch unter dem Maximum der göttlichen Freiheit angesiedelt ist. Spinoza resumiert: „[...] Wir sehen,] welcher Unterschied zwischen einem Menschen ist, der bloß vom Affekt und von der Meinung, und einem Menschen, der von der Vernunft geleitet wird. Denn jener tut, er mag wollen oder nicht, das, worüber er sich in der größten Unkenntnis befindet. Dieser dagegen folgt in allem nur sich selbst und

tut nur das, was er deshalb am meisten begehrt. Darum nenne ich jenen einen Sklaven, diesen aber einen Freien“ (E IV L 66, Anm).

Wichtig erscheint mir, zu betonen, daß Spinozas Konzept der menschlichen Freiheit und des Determinismus sich nicht grundsätzlich widersprechen. Freie Handlungen haben wesensinnerliche Ursachen – sie sind frei –, aber sie *haben* Ursachen – sie sind determiniert! Spinoza ist sich des Zusammenhangs und der Verträglichkeit dieser beiden Konzepte sehr wohl bewußt; im *Politischen Traktat* sagt er z. B.: „Daher nenne ich einen Menschen nur so weit gänzlich frei, wie er sich von der Vernunft leiten läßt, weil er nur dann aus Ursachen, die sich durch seine Natur allein adäquat begreifen lassen, zum Handeln bestimmt wird. *Denn Freiheit schließt nicht die Notwendigkeit des Handelns aus, sondern stützt sich auf sie*“ (PT II § 11, S. 25 Z. 8-14).

4.10 Affektenmechanik und Handlungstheorie

Die Macht des Verstandes befähigt den Menschen gemäß seinem Wesen zu leben. Der Verstand ist das Mittel, adäquate Ideen von inadäquaten zu sondern und somit die passiven von den aktiven Affekten zu unterscheiden. Dazu gehört für Spinoza eben zentral auch die Einsicht in die Notwendigkeit der Dinge (eine adäquate Erkenntnis), die dazu verhilft, passive Affekte zu drosseln.

Die Macht des Verstandes hat aber auch ihre Grenzen und es ist wichtig für den einzelnen, diese Grenzen bei sich zu erkennen: „[...] Es ist] notwendig [...], sowohl das Vermögen als das Unvermögen unserer Natur zu kennen, um bestimmen zu können, was die Vernunft vermag und nicht vermag“ (E IV L 17, Anm). Hier wird deutlich, daß es für Spinoza durchaus Bereiche gibt, in denen die Vernunft die Affekte nicht restlos beherrschen kann.

Oben habe ich angekündigt, Spinozas kompatibilistisches deterministisches Modell des Regulierungsprozesses bei Einsicht in die Notwendigkeit menschlichen Handelns noch zu erläutern. Wie ich hoffe gezeigt zu haben, widersprach die von mir entworfene inkompatibilistische Variante der spinozanischen Lehre in zwei Punkten: die geistige Welt wirkte auf die ausgedehnte ein und den Menschen wurde generell die Verantwortlichkeit für ihr Handeln abgenommen.

Wie sieht nun also Spinozas Affektregulierungsmethode aus? Warum kann die Einsicht in die Notwendigkeit als adäquate Idee einen passiven Affekt mildern? Um diesen Mechanismus der Affektregulierung zu erklären, muß zunächst ein Abstecher in Spinozas Handlungstheorie unternommen werden.

Wie ich oben gezeigt habe, wird im spinozanischen Monismus das *Leib-Seele-Problem* zu einem *Zwei-Attribute-Problem*. Die gegenständliche Welt (das Attribut der Ausdehnung) und die Gedanken (das Attribut des Geistes) können nicht aufeinander einwirken. Dies hat Einfluß auf Spinozas Handlungslehre: Die Affekte, die zum physischen Bereich gerechnet werden, können demnach nicht von Ideen, vom psychischen Bereich aus, beeinflußt werden (sondern sie entsprechen einander ohnehin).

Spinozas *Affektenmechanik* beschreibt einen rein *physischen* Ablauf, auf den die Ideen keinen Einfluß nehmen können. Folglich kann „ein Affekt [...] nicht anders gehemmt oder aufgehoben werden als durch einen anderen, der dem zu hemmenden Affekt entgegengesetzt ist“ (E IV L 7). Wie ich oben schon dargestellt habe, hat das Zwei-Attribute-Problem nicht weniger mißliche Konsequenzen als das Leib-Seele-Problem des Dualismus, doch darauf möchte ich hier nicht nochmals eingehen.

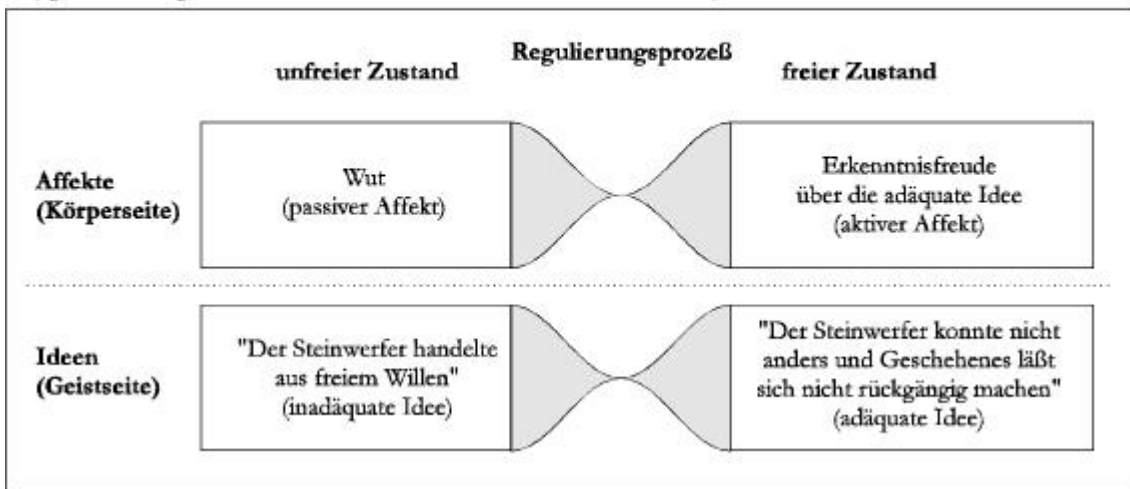
Für Spinozas Affektenlehre ist grundlegend, daß Affekte nur durch andere, entgegengesetzte Affekte reguliert werden können. Daraus ergibt sich aber eine besondere Schwierigkeit für die Affektregulierungsmethode. Es drängt sich nämlich die Frage auf, wie der Verstand überhaupt Macht über die Affekte besitzen kann, wenn doch Ideen keinen Einfluß auf die Körperseite und damit auf die Affekte nehmen können (!). Hier kommt Spinoza sein Parallelismus zu Hilfe. Mit den adäquaten Ideen geht nämlich immer eine Lust einher, die Lust an der wahren Erkenntnis. Und diese *Erkenntnisfreude* ist ein körperlicher Affekt.

Parallel zum *physischen* Vorgang, der Regulierung eines Affekts durch einen anderen, läuft der *psychische* Vorgang ab, die Ersetzung einer inadäquaten Idee durch eine adäquate, wobei der adäquaten Idee auf der körperlichen Ebene immer die Erkenntnisfreude entspricht. Aus inadäquaten Ideen entspringende Affekte werden also überwunden, indem ihnen Erkenntnisfreude entgegengesetzt wird, die entsteht, wenn z. B. die wahre Wurzel des Übels (des passiven Affekts) erkannt wird. Der Inhalt der Erkenntnis selbst ist nicht ausschlaggebend, da eine rein geistige Idee ja nicht auf einen körperlichen Affekt einzuwirken

vermag. Allein die (körperliche) Erkenntnisfreude, die mit der wahren Idee einhergeht, bildet den Gegenpol zu dem zu regulierenden Affekt. „Die wahre Erkenntnis des Guten und Schlechten kann, insofern sie wahr ist, keinen Affekt einschränken, sondern nur, insofern sie als Affekt betrachtet wird“ (E IV L 14). Wohlgemerkt, „Erkenntnis des Guten *und Schlechten*“ – nicht auf den Inhalt der Erkenntnis kommt es zur Affektregulierung an, sondern nur auf die formale Adäquatheit der Erkenntnis.

Abbildung:

Die Regulierung passiver Affekte durch Erkenntnisfreude bei Einsicht in die Notwendigkeit und die Unabänderlichkeit der Affektursache (Spinozas kompatibilistische deterministische Variante des Prozesses)



Die Abbildung zeigt, wie sich parallel zur Geistseite die Körperseite verändert: aus der inadäquaten Idee wird die adäquate, aus dem passiven Affekt der aktive.

Eigentlich fiel durch die Einsicht in die Unnötigkeit des Ärgers auch dessen Ursache weg, und so wäre es für Spinoza viel leichter, zu behaupten, daß die Einsicht von passiven Affekten befreit, weil sie deren Ursachen beseitigt. Exakt diesen Weg ging ja meine inkompatibilistische Variante des Modells, die eine Einwirkung der Gedanken auf die Gefühle zuließ. Damit verstieß sie gegen die spinozanische Handlungstheorie mit der Zwei-Attribute-Regel, nach der sich Körper und Geist nicht gegenseitig beeinflussen dürfen. Aus diesem Grund reguliert bei Spinoza nicht die intellektuelle Einsicht die passiven Affekte, son-

dern die Erkenntnisfreude, die der Einsicht auf der körperlichen Ebene entspricht.¹⁴ Daher heißt es auch: „Ein Affekt, der ein Leiden ist, hört auf, ein Leiden zu sein, sobald wir eine klare und deutliche Idee von ihm bilden“ (E V L 3) und nicht etwa, sobald wir seine Sinnlosigkeit einsehen. Nicht die Einsicht selbst, sondern die mit ihr parallel laufende Erkenntnisfreude vermag den körperlichen Affekt zu regulieren.

Auch die zweite mißliche Implikation meines inkompatibilistischen Modells vermeidet Spinoza durch seine Konstruktion: Dem Täter wird nicht die Verantwortung für seine Tat abgesprochen. Zwar sieht auch der spinozanische befreite Betrachter die Notwendigkeit der Handlungsweise seines Schädigers (und verwechselt sie mit Zwang), doch folgt der Seelenfrieden des Opfers nicht aus der fehlenden Schuldfähigkeit des Täters, sondern aus der adäquaten Erkenntnis der Tatsachen. Die Frage nach der Schuldfähigkeit und der Verantwortlichkeit des Täters tritt im spinozanischen Modell völlig zurück, sie hat für die seelische Ausgeglichenheit (Freiheit) des Opfers überhaupt keine Bedeutung. Spinozas Affektregulierungstheorie befindet sich also mit seiner deterministischen kompatibilistischen Menschensicht in Einklang.

¹⁴ Übrigens hat David Hume eine sehr ähnliche Vorstellung des Verhältnisses von Vernunft und Affekten. Auch er ist davon überzeugt, „erstens, daß die Vernunft allein niemals Motiv eines Willensaktes sein kann; zweitens, daß dieselbe auch niemals hinsichtlich der Richtung des Willens den Affekt bekämpfen kann“ (T II 3-3, S. 151). Allerdings räumt er dem *praktischen Überlegen* eine Werkzeugrolle ein, er sieht es als Hilfsmittel zur Feststellung von Handlungsanreizen und Vorgehensweisen.

Anders als für Spinoza besteht für Hume nicht mehr eine Undenkbarkeit der Einwirkung von Gedanken auf Handlungen. Die Ursache aller Handlungen ist für Hume, wiederum analog zu Spinozas Handlungs- und Werttheorie (Vgl. 4.2), die Erzeugung von Lust, bzw. die Vermeidung von Unlust – und nicht etwa Vernunftgründe. Deshalb sagt er an einer berühmten Stelle, „die Vernunft ist nur der Sklave der Affekte“ (T II 33, S. 153). Für Spinoza liegt allerdings, obgleich er wie Hume die Affekte nur regulierbar durch entgegenstehende sieht, der Schlüssel zur Freiheit von den passiven Affekten dennoch in der Erkenntnis.

Trotz ähnlicher Ausgangsüberlegungen kommen Spinoza und Hume also zu gänzlich anderen Ergebnissen. Spinoza setzt nicht deshalb auf die Vernunft, weil er die Motivwahl ändern möchte (wie es Hume vielleicht vorschlagen würde), sondern im Bestreben mittels seines Parallelismus seine metaphysische Freiheitskonzeption plausibel zu machen. Mit dieser Konstruktion schlägt er einen philosophiegeschichtlichen Sonderweg ein, da sie ausschließlich unter der Voraussetzung seines eigentümlichen monistischen Parallelismus funktionieren kann.

4.11 Grenzen der Macht des Verstandes: **Differenzen zu neostoizistischen Affektenlehren**

Die von Spinoza entwickelte Affektregulierungsmethode funktioniert aber sicherlich nur begrenzt. Wenn der fragliche Affekt z. B. ein körperlicher Schmerz ist, so wird die adäquate Erkenntnis seiner Ursache vielleicht die begleitende Wut auf den Täter verrauchen lassen, nicht jedoch den Schmerz selbst beheben, denke ich. Und tatsächlich glaubt Spinoza im Gegensatz zu den Stoikern nicht, daß sich *jeder* Affekt durch sein Rezept *vollkommen* aufheben ließe – dies hieße, gottgleich zu werden – sondern nur bestimmte Affekte in gewissem Maße. Spinoza sagt, „daß wir keine absolute Gewalt über sie [die Affekte] besitzen [...]. Die Stoiker dagegen waren der Meinung, daß die Affekte absolut von unserem Willen abhängig seien“ (E V Vorw). Er selbst steht dem realistischer gegenüber.

Spinoza formuliert seine Lehrsätze zur Affektregulierung dann auch sehr vorsichtig; meistens beschreibt er nicht, wie man Affekte besiegen, sondern nur, wie man sie lindern könne: „Insofern der Geist alle Dinge als notwendig erkennt, hat er eine *größere* Macht über die Affekte oder leidet er *weniger* von ihnen“ (E V L 6). Nicht Superlative beschreiben die menschliche Freiheit, sondern Komparative.

Es besteht also ein großer Unterschied zwischen der Regulierung der passiven Affekte, wie sie Spinoza propagiert, und der Verminderung *aller* Affekte, wie sie in der Antike den Stoikern und später den Neostoizisten vorschwebte. Ein solcher, zu Spinozas Lebzeiten wohl noch sehr populärer, neostoizistischer Ansatz stammt von dem holländischen Philosophen und Philologen Justus Lipsius (1547-1606).¹⁵ Es ist (mir) nicht bekannt, ob Spinoza Lipsius' Schriften kannte. Aber aufgrund der zeitlichen und topographischen Nähe und der damaligen großen Popularität der Lehren Lipsius' darf vermutet werden, daß Spinoza sich, neben der antiken Stoa, u. a. auch auf Lipsius bezieht, wenn er von „den Stoikern“ spricht.

In seiner berühmten Schrift von 1599 „Von der Beständigkeit“ (*De constantia*) entwickelt Lipsius eine Affektenlehre, die ebenso wie die spinozanische die schlechten Affekte auf inadäquate Ideen, nämlich auf „falsches Gut / falsches Böse“ (Cap. VII) zurückführt. Frei-

¹⁵ Einen Vergleich der Affektenmechaniken von Lipsius und Spinoza zog mein Kommilitone Marius Rimmele in einer Hausarbeit (s. Literaturverzeichnis). Da er mich an seinen Erkenntnissen kollegial teilhaben ließ, konnte ich mühelos die für mich relevanten Textstellen bei Lipsius finden. Dankeschön!

lich sind für den Neostoizisten Lipsius, anders als für Spinoza, *alle* Affekte schlecht und vermeidenswert.

Auffällig ist die Ähnlichkeit der Herkunft der schlechten Affekte, wie Spinoza und Lipsius sie beschreiben. Bei beiden Autoren stammen sie von äußeren Ursachen und falschen Ideen davon. Bei Lipsius heißt es bezüglich des *falschen Guten* und des *falschen Bösen*: „Beyderley nenne ich darumb also / Weil sie nit in uns / sondern umb uns sein / unnd nicht diesem innwendigen Menschen / welcher ist das Gemüt / eigentlich nützen oder schaden“ (Cap. VII: „Was unnd wie mancherley die Beständigkeit verunruhe“). Dem falschen Guten und dem falschen Bösen, die außerhalb des Gemüts entspringen, entsprechen Spinozas inadäquate Ideen und die außerhalb des Wesens liegenden Ursachen der passiven Affekte.

Bei Lipsius entstehen aus den falschen Ideen über Gutes und Schlechtes aber die gesamten menschlichen Affekte: „Aus diesem zwiefachen Stammen entstehen die vier fürnehmsten Affecten in uns / welche alles Menschliche Leben erhalten unnd zerknirschen / Begierlichkeit und Frewde / Furcht unnd Schmerzen. Die ersten zwey sehen auff ein ding / welches dem Wahn dünckt gut sein / unnd daraus entstehen sie auch. Die anderen zwey sehen und entstehen auff unnd aus dem / was den Wahn dünckt böß sein.“ Der *Wahn* ist für Lipsius das, was für Spinoza die (inadäquaten) bloßen Meinungen sind. Analog zu Spinozas System verursacht der *Wahn* bei Lipsius die (schlechten) Affekte.

Im Gegensatz zum Neostoizismus hält Spinoza die aktiven Affekte, die aus dem Wesen des Menschen entspringen, nicht für schlecht. Bei Lipsius sind alle Affekte deshalb schlecht, weil sie die Gemütsruhe, die innere Ausgeglichenheit stören: „Dann weil des Gemüts ruhe und Beständigkeit gleichsam in einer rechtmeßsigen / gleichhengenden Waagschale bestehet / so treiben die Affecten dasselbige davon abe / Jene mit auffheben / diese mit niederdrucken“ (ebd). Auch die Affekte des Freuens und Begehrens stören im Neostoizismus das Gleichgewicht der Waage „mit auffheben“. Ganz anders bei Spinoza, wo die Erkenntnisfreude gar nicht stark genug sein kann – sie stört niemals das innere Gleichgewicht des Menschen sondern befördert es noch, da sie ihn in Übereinstimmung mit seinem Wesen bringt.

Lipsius' *De constantia* ist eine Trostschrift für die Menschen in den Niederlanden, die noch bis zum Haager Frieden mit Spanien 1648 jahrzehntelang von „Krieg / Rauben /

Morden / Plackerey / Pestilenz / Hunger“ (Vorrede) heimgesucht werden würden. Lipsius empfiehlt „nicht das Vatterland / sondern die Affecten fliehen“ (Cap. II: „Das Reisen helffe nichts den innwendigen des Gemüths Kranckheiten“). Vor diesem Hintergrund ist die Zurückweisung auch der positiven Affekte verständlicher: Wer Menschen oder Dinge begehrt („Begierlichkeit“) oder liebt („Frewde“) kann sich zu Kriegszeiten dieser Gefühle nicht wirklich erfreuen; er läuft stets Gefahr den geliebten Gegenstand zu verlieren und dadurch in großes Unglück zu stürzen. Allerdings stören in der Sicht des Neostoizismus die positiven Affekte *immer* das innere Gleichgewicht, die seelische Ausgeglichenheit.

Daß das Heil des Menschen in der Überwindung der für ihn schlechten Affekte liege, darin stimmen Lipsius und Spinoza überein. Allerdings spielen Gott, Fatum und freier Wille bei Lipsius eine ganz andere Rolle; diese Begriffe behalten bei ihm weitestgehend ihre christliche Semantik. Die „Beständigkeit“, das Ideal Lipsius´, findet sich bei Spinoza im „*aequus animus*“, im *Gleichmut* wieder, mit dem man bei ihm jedoch nicht allen Lebenssituationen, sondern nur dem Unabwendbaren begegnen soll.

4.12 Gleichmut gegen das Unvermeidliche

Affekte gehören für Spinoza zum Wesen des Menschen dazu, sie sind seiner Freiheit, wie gesagt, nur dann hinderlich, wenn sie äußere Ursachen haben. Spinoza ist Realist genug, um zu wissen, daß es äußere Ursachen gibt, denen man sich nicht entziehen kann, auch wenn man ihre Schädlichkeit für sich einsieht. In einem solchen Falle hilft nur *Gleichmut* das Schicksal ertragen. *Schicksal* heißt in diesem Zusammenhang wohlgermerkt nur der notwendige und übermächtige Lauf der Welt und nicht etwa göttliche Vorherbestimmung. Wenn man den äußeren Ursachen für passive Affekte nicht ausweichen kann, so soll man „das [...] Schicksal mit Gleichmut [*aequo animo*] erwarten und ertragen; weil ja alles aus dem ewigen Ratschluß Gottes¹⁶ mit derselben Notwendigkeit folgt, wie aus dem Wesen des Dreiecks folgt, daß die Summe seiner Winkel zwei rechten Winkeln gleich ist“ (E II L 49, Anm).

¹⁶ Der *Ratschluß Gottes* steht hier aber, wie gesagt, nicht für einen göttlichen Schicksalsplan sondern für die notwendigen Abläufe der Kausalität – Spinozas Verwendung jüdisch-christlicher Terminologie soll wohl die Kluft zwischen seiner Philosophie und den monotheistischen Religionen überbrücken, doch bei genauer Lektüre wird offensichtlich: Spinozas Gott hat alle üblichen göttlichen Attribute eingebüßt und ist weit davon entfernt, Ratschlüsse zu erteilen.

Negatives droht dem Menschen, wie wir bereits gesehen haben, nur von außen: „Weil aber alles, wovon der Mensch selbst die wirkende Ursache ist, notwendig gut ist, kann folglich dem Menschen nur von äußeren Ursachen Schlechtes widerfahren, insofern er nämlich ein Teil der ganzen Natur ist, deren Gesetzen die menschliche Natur zu gehorchen und der sie beinahe auf unendlich viele Weisen sich anzupassen gezwungen ist“ (E IV Hs 6). Anpassung ist eben dann vonnöten, wenn das Schicksal übermächtig ist. Dann kann der Mensch die Beschneidung seiner Freiheit nicht verhindern, sondern muß sich darein schicken. Allerdings soll er nicht verzweifeln, sich bemitleiden und hadern, sondern sich um Gleichmut bemühen.

Die Macht des Menschen über sein Schicksal (und die Macht des Verstandes über die Affekte) ist eingeschränkt durch die Macht der Außenwelt: „Das menschliche Vermögen ist sehr begrenzt und wird von dem Vermögen der äußeren Ursachen unendlich übertroffen. Darum haben wir keine absolute Macht, die Dinge, die außer uns sind, unserem Nutzen anzupassen. Doch werden wir alles unserem Nutzen Widerstrebende, das uns begegnet, mit Gleichmut ertragen, wenn wir uns bewußt sind, daß wir unsere Pflicht erfüllt haben und daß das Vermögen, das wir haben, sich nicht so weit erstreckt, daß wir es hätten vermeiden können und daß wir nur ein Teil der Natur sind, deren Ordnung wir folgen“ (E IV Hs 32).

Da der Mensch *Teil der Natur* sei, befinde er sich immer innerhalb des Kausalgefüges. In der Realität werde er nie vollkommen frei, d. h. frei von allen äußeren Zwängen sein. Spinoza versucht nicht zu verheimlichen, daß aus seiner deterministischen Konzeption der Welt „folgt, daß der Mensch notwendig immer den Leiden unterworfen ist und der gemeinsamen Ordnung der Natur folgt und ihr gehorcht und sich ihr, soweit es die Natur der Dinge erfordert, anpaßt“ (E IV L 4, Zus). Die Leiden könnten nur soweit überwunden werden, wie ihnen die Erkenntnisfreude (über ihre Ursachen) entgegenzustehen vermöge, denn „jeder [hat] die Macht [...], sich und seine Affekte, wenn auch nicht absolut, so doch wenigstens teilweise, klar und deutlich zu erkennen und folglich auch zu bewirken, daß er weniger von ihnen erleide“ (E V L 4, Zus). Alles Leid, das über die entgegenstehende Erkenntnisfreude hinausgehe, müsse schlichtweg ertragen werden. Nur könne man verhindern, daß sich das unabwendbare Leid noch durch zusätzliche passive Affekte wie Wut, Reue, Selbstmitleid und Trauer vergrößert, indem man es mit Gleichmut trage.

4.13 Glücksverheißung für tugendhafte Spinozisten

Spinoza faßt bereits am Ende des zweiten Teils der *Ethik* zusammen, inwiefern man durch seine Philosophie das Leben insgesamt angenehmer gestalten könne: „Diese Lehre hat also, abgesehen davon, daß sie dem Gemüt vollständige Beruhigung verschafft, auch noch das Gute, daß sie uns das lehrt, worin unser höchstes Glück oder unsere Glückseligkeit besteht, nämlich allein in der Erkenntnis Gottes [...]. Daraus ersehen wir klar, wie weit jene von der wahren Schätzung der Tugend entfernt sind, die für Tugend und gute Taten [...] die höchsten Belohnungen von Gott erwarten, als ob die Tugend [...] nicht selbst schon das Glück und die höchste Freiheit wäre[.]“ (E II L 49, Anm).

Tugend (*virtus*) ist für Spinoza wie auch für viele Philosophen der Antike keine Eigenschaft, die ein für allemal besessen werden kann, sondern die sich aus dem Vollzug von tugendhaften Handlungen ergibt. Tugendhafte Handlungen im spinozanischen Sinne sind natürlich selbstbestimmte Handlungen. Daher ist Tugend auch ein Charaktermerkmal desjenigen, der stets selbstbestimmt handelt: „Tugend [...] ist das eigentliche Wesen oder die eigentliche Natur des Menschen, insofern er die Macht hat, etwas zu bewirken, was durch die Gesetze seiner eigenen Natur allein begriffen werden kann“ (E IV Def 8). Diese Disposition zur Tugend ist nichts anderes als die Disposition zur Ausübung von Macht über die Affekte. Die Freiheit oder die Tugend ergibt sich für die Lebenspraxis erst durch die Ausübung der Macht über die Affekte, durch den Vollzug tugendhafter Handlungen.

Übereinstimmend mit Spinozas Werttheorie hängt Tugend auch immer mit dem *conatus* zusammen: „Keine Tugend kann vor [...] dem Bestreben, sich zu erhalten, begriffen werden“ (E IV L 22). Tugend ist das, was für den Menschen wesenhaft gut ist. Daher ist Tugend für Spinoza auch nah verwandt mit Lebensglück; der, der tugendhaft lebt, lebt gemäß seinem Wesen, ist also frei und glücklich. So schreibt Spinoza, „daß die Grundlage der Tugend eben das Bestreben (*conatus*) ist, sein eigenes Sein zu erhalten, und daß das Glück darin besteht, daß der Mensch sein Sein zu erhalten vermag“ (E IV L 18, Anm). Daher sollte Tugend für jeden Menschen ein intrinsisches Gut sein. Wer erkannt habe, daß Tugend und Glück ein und dasselbe seien, werde die „Tugend um ihrer selbst willen“ erstreben, da „es nichts gibt, was vortrefflicher und uns nützlicher wäre, um dessentwillen man es erstreben müßte, als eben sie“ (ebd).

Nicht nur Tugend, Freiheit und Glück fallen zusammen, sondern noch weitere spino-

zanische Termini. Spinozas Rezept zum Glücklichsein wird eben von verschiedenen Seiten her aufgerollt, aber die Idee dabei ist immer die gleiche. Formal geht Spinoza oftmals so vor, daß er, nachdem mehrere Herangehensweisen zusammengekommen sind, Lehrsätze einschaltet, die über die Synonymität der zentralen Begriffe Auskunft geben. Nachdem Spinoza seine Verstehensweise von Tugend, wie oben von mir dargestellt, in einigen Lehrsätzen ausgearbeitet hat, wird die Eingliederung des Begriffs in das Gesamtkonzept erläutert: „Absolut aus Tugend handeln ist in uns nichts anderes als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, sein eigenes Sein erhalten (diese drei Ausdrücke bezeichnen dasselbe) auf der Grundlage, daß man den eigenen Nutzen sucht“ (E IV L 24).

Die Leitung der Vernunft, das haben wir bei der Besprechung der spinozanischen Handlungstheorie gesehen, befähigt den Menschen, die passiven Affekte (soweit es geht) zu überwinden, indem inadäquate Ideen durch adäquate ersetzt werden. Die adäquate Erkenntnis ist die Bedingung für tugendhaftes Verhalten (Vgl E IV L 23). Sie vermindert die passiven Affekte und ist somit die notwendige Basis für Freiheit und Tugend.

Viele Formulierungen beschreiben die richtige Lebensweise, die die Menschen freier und glücklicher machen könne. Zur Übersicht seien einige spinozanische Wendungen nochmals genannt:

Die Freiheit/die Tugend/ das Glück des Menschen liegt darin

- ❖ selbstbestimmt, dem inneren Wesen gemäß, zu handeln
- ❖ der inneren Notwendigkeit und dem wesenseigenen *conatus* nicht zuwider zu handeln
- ❖ sich der Leitung der Vernunft anheim zu geben
- ❖ inadäquate Erkenntnis durch adäquate zu ersetzen
- ❖ die passiven Affekte mittels der Erkenntnisfreude zu regulieren
- ❖ Unabänderliches mit Gleichmut zu tragen.

Am Ende der *Ethik* faßt Spinoza die positiven Folgen für solche Menschen, die seine Methode zur Affektregulierung nutzen, zusammen. „Es ergibt sich daraus [aus Spinozas Gesamtkonzept], wie sehr der Weise dem Unwissenden überlegen ist und wieviel mächtiger er ist als dieser, der nur von den Lüsten getrieben wird. Denn außer daß der Unwissende von äußeren Ursachen auf vielfache Weise umhergetrieben wird und nicht im Besitze der wahren Befriedigung des Gemüts ist, lebt er überdies gleichsam ohne Bewußtsein seiner

selbst, Gottes und der Dinge, und sobald er aufhört zu leiden, hört er auf zu sein. Der Weise dagegen, insofern man ihn als solchen betrachtet, wird in seinem Gemüte kaum beunruhigt, sondern seiner selbst, Gottes und der Dinge mit einer gewissen ewigen Notwendigkeit bewußt, hört er niemals auf zu sein und ist immer im Besitze der wahren Befriedigung des Gemüts“ (E V L 42, Anm).

Spinoza ist sich aber durchaus darüber im klaren, daß es nicht jedem Menschen gegeben ist, nur auf seine Vernunft zu hören, seine passiven Affekte zu regulieren und das unvermeidliche Leid mit Gleichmut zu tragen. Daher fährt er realistisch fort: „Wenn nun auch der von mir gezeigte Weg, der dahin führt, sehr schwierig erscheint, so kann er doch gefunden werden. Etwas, das so selten angetroffen wird, muß allerdings schwierig sein. Denn wenn das Heil so bequem wäre und ohne Mühe gefunden werden könnte, wie wäre es dann möglich, daß es fast von jedermann vernachlässigt wird? Aber alle Herrlichkeit ist ebenso schwierig wie selten¹⁷“ (ebd).

Die Leserinnen und Leser der Ethik werden also aufgefordert, Spinozas Lehre anzunehmen und ihr Schicksal selber günstig zu beeinflussen, indem sie sich gänzlich der Leitung ihrer Vernunft anheim geben. Die Möglichkeit an der eigenen Glückseligkeit mitzuwirken, widerspricht nicht dem spinozanischen Determinismus, der ja, wie wir gesehen haben, kein Fatalismus ist, bei dem das Los des einzelnen schon vorherbestimmt wäre. Eine der Kausalursachen, die auf unsere Ideen einwirkt, ist in diesem Falle die Lektüre und der Nachvollzug der Argumentation in der *Ethik*. Den durch Spinozas Philosophie generierten Ideen sollen dann auch lebenspraktische Verbesserungen auf der Körperseite entsprechen, wie die Befreiung von passiven Affekten und die Konzentration auf spinozanisch gute und tugendhafte Handlungen.

Die intellektuelle Einsicht in die Erkenntnisse Spinozas vermöge das Leben des Individuums nachhaltig zu verändern, glaubt Spinoza. Die „spinozistische Läuterung“ ist jedoch mühselig, deshalb erhofft Spinoza für seine Lehre realistischer Weise nicht einen Massen-

¹⁷ *Sed omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt* – Spinoza beschließt die *Ethik* mit einem abgewandelten antiken Zitat. Daß alles Erhabene selten sei, ist eine alte Spruchweisheit unbekannter Herkunft und kommt bei vielen antiken Dichtern und Philosophen vor, z. B. bei Platon und Seneca. Bei Cicero ist sie in der knappen Form *Et omnia praeclara rara* überliefert (*De amicitia* 21, 79). Spinoza hat das Zitat um *difficilia* erweitert: sein Weg zur Erhabenheit wird nicht nur selten beschritten – er geht auch steil bergauf. (Quelle: H. G. Reichert: *Urban und Human*)

effekt. Denn zur intellektuellen Erleuchtung durch die spinozanischen Schriften muß die Disposition der einzelnen Person zur „Erleuchtbarkeit“ hinzutreten, damit die neuen Handlungsimpulse überhaupt umgesetzt werden können. Der Weg zur höchsten menschlichen Freiheit steht dispositionally darum sicherlich nur einigen Individuen offen. Aber die spinozanische Freiheit ist, wie wir gesehen haben, auch graduell erreichbar und die zweitbeste Möglichkeit einer eingeschränkten Freiheit gilt immer noch als besser als die vollkommene Knechtschaft durch die passiven Affekte.

4.14 Soziale Dimensionen der Freiheit

Nach dem, was ich bisher zu Spinozas Verständnis der menschlichen Freiheit zusammengetragen habe, ist es durchaus denkbar, in der Einsamkeit frei zu sein. „Allein auf der einsamen Insel“ vermag ich nämlich vollkommen selbstbestimmt zu handeln.¹⁸ Dennoch entspricht es für Spinoza nicht dem menschlichen Wesen, allein zu sein. Spinoza stimmt der aristotelischen Klassifizierung des Menschen als Gesellschaftswesen (*zoon politicon*) zu. Die Menschen können demnach „ein einsames Leben kaum aushalten, so daß jene bekannte Definition, daß der Mensch ein geselliges Lebewesen [*animal sociale*] sei, bei den meisten Beifall findet. Und in der Tat verhält sich die Sache so, daß aus der gemeinsamen Gesellschaft der Menschen weit mehr Vorteile entspringen als Nachteile“ (E IV L 35, Anm).

Die Einschätzung des Menschen als Sozialwesen macht Spinozas Philosophie so menschenfreundlich. Er kehrt die pessimistische Hobbessche Rede, der Mensch sei dem Menschen ein Wolf (*Homo homini lupus est*), um und sagt „der Mensch ist dem Menschen ein Gott [*Hominem homini Deum esse*]“ (E IV L 35, Anm). Vielleicht ist diese starke soziale Ausrichtung der Freiheitskonzeption dem Umstand zu verdanken, daß Spinoza selbst, seit 1660 in der Verbannung aus Amsterdam, unter der zwangsweisen Isolation wohl sehr gelitten hat.

¹⁸ Tatsächlich hat Spinoza in der frühen *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes* (1661/62) die (geistige) Freiheit so definiert, daß sie auch ohne gesellschaftliche Einbindung und eigentlich sogar in physikalischer Unfreiheit erlangt werden kann. „All unser Glück und Unglück“, so schreibt er dort, hängt von „der Beschaffenheit des Gegenstandes, dem wir uns in Liebe hingeben“ [ebd §9] ab. Dieser Gegenstand ist in der *Abhandlung* allerdings rein geistiger Natur; es ist die intellektuelle Liebe zu Gott und dieser kann man sich wohl auch ohne Gleichgesinnte vom Studierzimmer aus widmen. Mit zunehmendem Lebensalter scheint

Die soziale Ausrichtung ist neben der Bedeutung der *conatus*-Lehre für die Freiheitskonzeption grundlegend. Spinoza erklärt: „Was ich über die wahre Freiheit des Menschen dargelegt habe, bezieht sich auf die Geisteskraft [*fortitudo*], d. h. auf die Seelenstärke [*animositas*] und den Edelmut [*generositas*]“ (E IV L 73, Anm). „Unter *Seelenstärke* verstehe ich die Begierde, durch die ein jeder bestrebt ist, sein eigenes Sein nach dem Gebot der Vernunft allein zu erhalten. Unter *Edelmut* aber verstehe ich die Begierde, durch die ein jeder bestrebt ist, allein nach dem Gebot der Vernunft seinen Mitmenschen zu helfen und sie sich durch Freundschaft zu verbinden“ (E III L 59, Anm). Gesellschaftliche Einbindung und Freundschaft zu einzelnen Individuen sind also neben der Steuerung durch den wesenseigenen *conatus* Grundbedingungen für die menschliche Freiheit. So findet sich auch bei Spinoza ein Lob der Freundschaft (*amicitia*), das eng an die antike Definition anknüpft: „Es ist den Menschen vor allem von Nutzen, Verbindungen einzugehen, und sich durch solche Bande aneinander zu schließen, durch die am ehesten alle eins werden, und überhaupt alles zu tun, was zur Festigung der Freundschaft dient“ (E IV Hs 12).

Allerdings ist nicht jeder Mensch ein angenehmer Gesellschafter, das weiß auch Spinoza. So spricht er an mehreren Stellen von unliebsamen Charaktereigenschaften, die manchen Menschen hartnäckig anhafteten (Vgl. E IV L 6 + L 44, Anm). Zur Freundschaft eigneten sich daher eher wesensverwandte Menschen, denn „insofern ein Ding mit unserer Natur übereinstimmt, ist es notwendig gut“ (E IV L 31) – dies gelte auch für Mitmenschen. Für freie, vernunftgeleitete Menschen „gibt es in der Natur nichts [...], was den Menschen nützlicher wäre als der Mensch, der nach der Leitung der Vernunft lebt“ (E IV L 35, Zus 1). Spinozas freier Mensch freundet sich naturgemäß am liebsten mit einem ebensolchen an.

4.15 Paradies, Sündenfall und Erlösung in spinozanischer Umdeutung

Eine interessante Stelle ist, finde ich, Spinozas Nacherzählung und Umdeutung der Genesis-Geschichte des Sündenfalls. Eva wird darin als wesensverwandte Freundin des ersten Menschen angesehen, der seinem *conatus* folgt, sich mit ihr zu verbinden. Adam begeht dann allerdings den Fehler, seinem Wesen zuwider zu handeln indem er die Tiere (die Schlange?) nachahmt. Erst dadurch entstehen ihm passive Affekte. Da diese Textstelle viel

Spinoza die Bedeutung, die eine freundliche Umwelt für die Lebensqualität des Menschen hat, ernster genommen zu haben.

über Spinozas Stellung zum Monotheismus verrät, möchte ich sie in ganzer Länge wiedergeben:

„In der mosaischen Geschichte vom ersten Menschen [...] wird nämlich kein anderes Vermögen Gottes begriffen als das, womit er den Menschen geschaffen hat, d. h. das Vermögen, womit er für den Nutzen des Menschen allein gesorgt hat. Insofern wird erzählt, daß Gott dem freien Menschen verboten habe, vom Baume der Erkenntnis des Guten und des Bösen zu essen, und daß der Mensch, sobald er davon essen würde, sofort mehr von der Furcht vor dem Tod als von dem Wunsch zu leben erfüllt sein würde. Ferner daß der Mensch, als er die Gattin gefunden hatte, die mit seiner Natur vollständig übereinstimmte, erkannte, daß es in der Natur nichts geben könne, was ihm nützlicher sein könnte als sie; daß aber, als er glaubte, die Tiere wären ihm ähnlich, er sogleich anfing, ihre Affekte nachzuzahlen und seine Freiheit zu verlieren, welche die Patriarchen später wiedererlangten, geführt von dem Geiste Christi, d. h. von der Idee Gottes, von der es allein abhängt, daß der Mensch frei ist und das Gute, das er sich wünscht, auch den anderen Menschen wünscht“ (E IV L 68, Bew, Anm).

Raffiniert an Spinozas Vorgehen finde ich, sowohl den Sündenfall spinozanisch umzudeuten, wie auch die Erlösung. In der spinozanischen Variante ist der Sündenfall nichts anderes als der Beginn der inadäquaten Erkenntnis und damit der unfreien, passiven Affekte. Die unheilige Frucht stammt hier sozusagen vom „Baum der *inadäquaten* Erkenntnis“. Zur Erlösung wird in Spinozas Interpretation der *amor Dei intellectualis*, die intellektuelle Liebe der Menschen zu Gott (und Gottes zu den Menschen). Die Erkenntnisfreude bringt dem Menschen die Freiheit, die Erlösung von der inadäquaten Erkenntnis und den passiven Affekten. Im obigen Zitat wird sie gleichgesetzt mit der christlichen Liebe zu Gott unter anleitender Mitwirkung Christi und der Kirche!¹⁹

Auch die soziale Komponente des Christentums wird von Spinoza im Zitat umgestaltet; nicht bedingungslose Nächstenliebe, sondern die eigenen Wünsche (nach Erkenntnis-

¹⁹ Solche erstaunlichen Zugeständnisse Spinozas haben seinen Kommentator Harry Austryn Wolfson zu der Spekulation veranlaßt, Spinoza hätte, wenn es ihm möglich gewesen wäre als respektabler Bürger am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen, sich mit einem gemäßigten Christentum durchaus anfreunden können (Vgl. Wolfson S. 351f (1934)). Wolfson malt sich sogar eine Predigt aus, die er Spinoza in einer lutherischen Kirche halten läßt, worin Spinoza seinen spezifischen Gottesbegriff darlegt und am Ende, da er sich auf seine christliche Zuhörerschaft besinnt, noch einen christlichen Segensspruch anschließt. Amen.

freude) auch anderen zuzugestehen und ihnen darüber hinaus aktiv nahezubringen, wird von Spinoza propagiert. Diese tätige Sorge für das Wohl der Mitmenschen bezieht sich bei ihm allerdings hauptsächlich auf deren Hinführung zur intellektuellen Liebe zu Gott. Diese Art der Liebe bringe keine Eifersucht mit sich, „alle können sich gleichermaßen daran erfreuen“ (E IV L 36). Außerdem liege es im wesenseigenen Interesse der Menschen, die ja der Gesellschaft Gleichgesinnter bedürfen, auch ihren Mitmenschen den Weg zum Glück zu offenbaren – sozusagen die missionarische Dimension der spinozanischen Heilslehre: „Das Gut, das jeder, der den Weg der Tugend geht, für sich begehrt, wünscht er auch den übrigen Menschen, und um so mehr, je größer seine Erkenntnis Gottes ist“ (E IV L 37).

Die Geschichte vom Sündenfall fügt sich gut in Spinozas Philosophie ein. In einem (freilich hypothetischen) paradiesischen Urzustand gingen die Menschen einst ihren wesenseigenen Neigungen nach und ließen sich noch nicht durch äußere Ursachen und passive Affekte herumwerfen – eine solche quasi-historische Szenerie scheint sich Spinoza manches Mal vorzustellen. In diesem paradiesischen Zustand brauchten die Menschen keine Wertmaßstäbe, da alles gut war, weil jeder das tat, was ihm sein Wesen vorschrieb, jeder lebte selbstbestimmt und frei. Es ist bei Spinoza zugegebenermaßen nie davon die Rede, daß es einen solchen geschichtlichen Zustand gegeben habe, vielmehr scheint es sich um ein reines Gedankenexperiment zu handeln, wenn er sagt: „Wenn die Menschen frei geboren würden, so würden sie, solange sie frei blieben, keinen Begriff von gut und schlecht bilden“ (E IV L 68). Die Begründung dieses Lehrsatzes liegt, wie gesagt, darin, daß der Ausdruck *schlecht* keine Bedeutung hätte, wenn man keine passiven Affekte kenne: „Ich habe den frei genannt, der bloß von der Vernunft gesteuert wird. Wer daher als freier Mensch geboren wird und frei bleibt, der hat nur adäquate Ideen. Er kann somit keinen Begriff von schlecht haben und folglich auch nicht von gut“ (E IV L 68, Bew).

Den hypothetischen Naturzustand der Freiheit gilt es für die eigene Lebenspraxis mittels der Erkenntnisfreude wiederzuerlangen, darin besteht Spinozas Lehre. Ob sich diese so reibungslos mit christlichen Heilsvorstellungen verbinden läßt, wie Spinoza es andeutet und Wolfson es sich ausmalt (s. Fußnote 19), möchte ich bezweifeln. Wie wir oben gesehen haben, sind ja die grundlegenden christlichen Vokabeln, wie Sünde, Reue, Vergebung etc., für Spinoza eigentlich bedeutungslos (sofern er sie nicht gerade in seinem Sinne zurechtbiegt).

4.16 Die Freiheit des Mathematik-Beflissenen

Eine oft unterschätzte Bedeutung hat die *geometrische Methode*, in der Spinoza die *Ethik* verfaßt hat. Es ist auch kein Zufall, daß die Beispiele für adäquate Erkenntnis, mit denen Spinoza seine Erkenntnistheorie zu verdeutlichen sucht, der Geometrie entnommen sind. Am Häufigsten zieht er die Winkelsumme des Dreiecks heran, aber auch andere Beispiele aus der Trigonometrie kommen vor, Einfall- und Ausfallwinkel, Kreiskonstruktionen und Proportionalitäten.

Der *mos geometricus* der *Ethik* folgt der Form mathematischer Lehrbücher in der Art der *Elemente* des Euklid. Oft wurde diese Form, die die Lektüre der *Ethik* eher beschwerlich macht, lediglich als Zugeständnis an den Zeitgeschmack gedeutet. In der Tat scheint die strenge Beweisführung, die ihre Voraussetzungen genau definiert und jeden Lehrsatz mittels stichfester Beweise abzusichern bestrebt ist, wenig geeignet für eine Ethik. Spinoza schreibt dann auch viele wichtige Thesen und Begründungen in die umfangreichen Anmerkungen; seine Beweise sind logisch oft unhaltbar und es fließen unzählige empirische Befunde mit ein, insbesondere in den der Psychologie und Anthropologie gewidmeten Abschnitten.

Mit dem *mos geometricus* ist aber, wie ich glaube, eine der spinozanischen Philosophie grundlegende Idee verbunden, die häufig übersehen wird, nämlich die uns inzwischen wohlbekannte Definition der Freiheit als innere Notwendigkeit selbst. Der Nachvollzug mathematischer Beweise ist nämlich die Ausübung menschlicher Freiheit par excellence! Kein Außenstehender kann dabei Zwang ausüben – ob der Beweis innerlich anerkannt wird, ist nicht extern beeinflussbar. Gleichzeitig tritt die Anerkennung der Richtigkeit aber mit Notwendigkeit ein: wenn der Beweis einmal nachvollzogen und als richtig erkannt wurde, kann niemand willkürlich seine oder ihre Anerkennung wieder zurückziehen. Dadurch ist die Wahrheit eines mathematischen Beweises „Norm ihrer selbst“ (Vgl. z. B. AVV § 44). Sie offenbart sich ohne Zwang, aber mit Notwendigkeit. Und in dem Nachvollzug des erkennenden Menschen zeigt sich auch dessen Freiheit: keine äußere Ursache setzt ihm zu und seine Erkenntnis folgt ausschließlich innerer Notwendigkeit. Im Moment des Erkennens und in Hinsicht auf diese Erkenntnis ist der Erkennende gottgleich, absolut frei. Oder, andersherum gesagt, die göttliche Erkenntnis offenbart sich in der Beschäftigung mit mathematischen Beweisen; Mathematiker(-innen), Geometer(-innen), Logiker(-

innen) beschäftigen sich mit nichts Geringerem als der Erkenntnis Gottes.²⁰

Freiheit ist abhängig von adäquater Erkenntnis, und adäquate Erkenntnismöglichkeiten bieten für den Rationalismus insbesondere die „exakten Wissenschaften“, wie Logik, Mathematik und Geometrie. Deshalb entstammen Spinozas Beispiele für adäquates Erkennen immer diesen Bereichen. Da die Freiheit des Menschen als proportional zu seiner Selbstbestimmtheit betrachtet wird, gilt der Erkennende als desto freier, je eindeutiger die logischen Folgerungen sind, die er nachvollzieht: „[Es folgt,] daß unsere Freiheit nicht in einer Zufälligkeit noch in einer Willkür besteht, sondern in einem Modus des Bejahens und Verneinens, so daß wir desto freier [*vrijer*] sind, je weniger willkürlich wir etwas bejahen oder verneinen. Beispielsweise wenn die Natur Gottes uns bekannt ist, dann folgt notwendig aus unserer Natur zu bejahen, daß Gott existiert, wie aus der Natur des Dreiecks folgt, daß seine drei Winkel gleich zwei Rechten sind; und doch *sind wir niemals freier [nooit vrijer], als wenn wir etwas in dieser Art bejahen*“ (Brief an Blyenbergh, Nr. 21, S. 110 Z. 4-13).

4.17 Der freie Mensch (*homo liber*)

Trotz Spinozas realistischer Sicht auf die Menschen, die er gewiß nicht allesamt als dispositioniert dafür ansieht, sein Glücksrezept *vollständig* anzuwenden, spricht er insbesondere in den letzten Lehrsätzen des vierten Teils der *Ethik* viel von seinem Idealmenschen, dem *homo liber*. Es bleibt dabei unklar, ob Spinoza den *freien Menschen* als rein utopisches Ideal konzipiert, oder ob er dieses Ideal bei manchem Zeitgenossen und nicht zuletzt bei sich selbst vielleicht bereits verwirklicht sieht. Für erstere Lesart spricht, daß der *homo liber* vollkommen frei zu sein scheint und also dem göttlichen Ideal absoluter Freiheit nahekommt, die eigentlich dem Menschen, wie Spinoza in den ersten Teilen der *Ethik* versichert, prinzipiell verschlossen sei. Allerdings scheinen manche der Eigenschaften des freien Menschen durchaus erreichbar zu sein und sind sicherlich auch solche, die Spinoza sich selbst zugesteht.

Von den tatsächlich realisierbaren Handlungsweisen betreffen viele die soziale Komponente der Konzeption. Wie ich oben schon ausgeführt habe, sieht Spinoza den Menschen

²⁰ Diesen Gedanken, daß die „logische Determination“ im Nachvollzug des mathematischen Beweises „musterhaft in bezug auf jede physische Determination“ (S. 517f) ist, habe ich weitgehend aus dem Aufsatz „Spinoza: ein Meister der Freiheit“ (1977) von Rudolf Schottlaender übernommen.

als Gesellschaftswesen. Daher ist es auch nicht verwunderlich, daß der freie Mensch die Gesellschaft seinesgleichen sucht. Das berühmte Zitat dazu habe ich schon in meiner Einleitung erwähnt: „Der Mensch, der von der Vernunft geleitet wird, ist freier in einem Staate, wo er nach gemeinsamem Beschlusse lebt, als in der Einsamkeit, wo er sich allein gehorcht“ (E IV L 73).

Die ideale Gesellschaft für den *homo liber* seien ebenfalls freie Menschen. Unfreie meide er eher, oder versuche zumindest, Distanz zu wahren: „Der freie Mensch, der unter Unwissenden lebt, sucht, soviel wie möglich, ihren Wohltaten auszuweichen“ (E IV L 70). Ganz anders verhalte er sich zu seinen freien Wesensverwandten, ihnen gegenüber sei er „höchst dankbar“ (E IV L 71). Auch handele der *homo liber* „niemals arglistig, sondern stets aufrichtig“ (E IV L 72).

In einer weniger freundlich gesinnten Umwelt zeige „die Tugend des freien Menschen [...] sich ebenso groß im Vermeiden wie im Überwinden von Gefahren [*pericula*]“ (E IV L 69). Wobei, so erläutert Spinoza, er unter Gefahren alles das verstehe, „was Ursache irgendeines Übels sein kann, wie der Unlust, des Hasses, der Zwietracht, usw.“ (E IV L 69, Anm). Der freie Mensch, der unter der Leitung der Vernunft lebt, arbeite naturgemäß stets daran, seine passiven Affekte, die „Gefahren“, zu unterbinden. Er sei in seinem ganzen Wesen lebensbejahend, denn er folgt ja seinem *conatus*, seinem Bestreben im Sein zu verharren. Daher richte er auch seine Vernunft auf das Leben und ergehe sich nicht in Grübeleien über den Tod und Furchtsamkeiten gegen das Ungewisse: „Der freie Mensch denkt an nichts weniger als an den Tod; und seine Weisheit ist nicht ein Nachsinnen über den Tod, sondern über das Leben“ (E IV L 67).²¹

Der *homo liber* besitze nicht nur die genuin spinozanischen Tugenden wie Selbstbestimmtheit, Leitung der Vernunft und intellektuelle Liebe zu Gott, sondern es ergäben sich

²¹ Dieser Lehrsatz ist auch ein Verweis auf Hobbes' Gesellschaftstheorie, wonach sich der soziale Friede aus der Furcht der Menschen vor den staatlichen Strafen ergibt. Obwohl Spinoza an anderer Stelle (E IV L37, Anm 2) diese Theorie selbst vertritt, wenn es nämlich darum geht, daß Affekte nur durch entgegenstehende Affekte (wie die Angst vor Strafe) reguliert werden könnten, weist er hier Hobbes' Ansatz zumindest für die Gesellschaft der *homini liberi* zurück. Die Idealmenschen bedürften keiner Regulierung durch Strafandrohung; der soziale Friede innerhalb der Idealgesellschaft sei gesichert durch das vernunftgesteuerte Verhalten der einzelnen. Ohnehin mißtraut Spinoza der staatlichen Ordnung, die sich nur auf die Furcht der Bürger gründet: „dieser Eintracht fehlt die Zuverlässigkeit“ (E IV Hs 16).

aus diesen durchaus auch die üblicher Weise als Tugenden angesehenen Verhaltensweisen. Spinoza betont stets den wertekonservativen Charakter seiner Lehre; seine *freien Menschen* sind Ehrenleute (fast) im üblichen Sinne. Spinoza versichert, „daß Menschen, die unter der Leitung der Vernunft ihren Nutzen suchen, nichts für sich verlangen, was sie nicht auch für andere Menschen begehren, und daß sie also gerecht, treu und ehrenhaft sind“ (E IV L 18, Anm). Sitte und Moral hätten von Spinozas Lehre wenig zu befürchten und die herkömmlichen Werte gälten auch im Idealzustand weitgehend weiter.

Heuchlerische Pseudo-Tugenden möchte Spinoza allerdings abgeschafft sehen und ebenso dogmatische, unvernünftige Religionsvorschriften. Spinoza wünscht sich, „daß jeder sich mit dem Seinigen begnügen und dem Mitmenschen hilfreich beistehen soll, nicht aus weibischem Mitleid [*miser cordia*], aus Parteilichkeit [*partialitas*] oder aus Aberglauben [*superstitio*], sondern lediglich unter Anleitung der Vernunft, je nachdem es Zeit und Umstände erfordern“ (E II L 49, Anm). Der Nachsatz weist nochmals auf die Elastizität der Lehre, bzw. die Graduierungsmöglichkeit der Freiheit, hin: Auch wenn das Ideal des *homo liber* klar umrissen wird, so ist das alltägliche Verhalten desjenigen Spinozisten, der in einer nicht-idealen Gesellschaft lebt, an die gegebenen Bedingungen anzupassen (Vgl. E IV Hs 15). An anderer Stelle empfiehlt Spinoza seinen Lesern beispielsweise „nur so viel Geld oder was auch immer sonst noch zu erwerben, wie man braucht, um Leben und Gesundheit aufrechtzuerhalten und um den Sitten des Landes [...] gleichzukommen“ (AVV § 17). Spinoza geht es, zumindest in seinen theoretischen Schriften, nicht um gesellschaftliche Umwälzungen, sondern nur um die Freiheit des einzelnen.

Zu Spinozas Sicht des Menschen gehört immer eine gewisse Großzügigkeit seinerseits dazu. Wie wir gesehen haben, ist seine Philosophie keineswegs lustfeindlich, sondern sieht die Erfüllung solcher Lüste, die sich aus den aktiven Affekten ergeben, sogar als vernünftiger Weise erstrebenswert an. Spinozas Idealmensch ist folglich auch kein Asket, sondern weiß die Freuden des Lebens zu genießen. Allerdings hält er (mit Ausnahme der Erkenntnisfreude) dabei Maß und läßt die Lust nicht zur tyrannisierenden Genußsucht ausarten. „Des weisen Mannes, sage ich, ist es durchaus würdig, an angenehmen Speisen und Getränken sich mäßig zu erquicken und zu stärken, wie nicht minder an Wohlgerüchen, an der Schönheit der grünenden Pflanzenwelt, an Schmuck, Musik, Kampf- und Schauspielen und anderen Dingen dieser Art, was jeder, ohne irgendeinen Nachteil für einen anderen, genießen kann“ (E IV L 45, Anm). Die Rücksichtnahme auf die Mitmenschen beschränkt

die Sinnesfreuden des einzelnen – doch nur die *Sinnesfreuden*; die *intellektuelle* Liebe zu Gott hingegen wird, wie wir gesehen haben, durch keinerlei Rücksichten beengt, sie behindert niemanden und kann von allen gemeinsam genossen werden.

4.18 Moralische Unbedenklichkeit

Nachdem wir das Idealbild des Menschen kennengelernt haben, möchte ich nochmals auf den spinozanischen Determinismus zurückkommen. Ebenso wie hinsichtlich seiner Tugend- und Werttheorie, legt Spinoza großen Wert darauf, die Unbedenklichkeit seines Determinismus für die Moral und das Zusammenleben der Menschen und sogar weitgehend auch für die Belange der Religion zu unterstreichen. Auch liegt ihm viel daran, die Nähe seines Determinismus zum Fatalismus zu leugnen, um dem Bild eines schicksalsergebenen Quietismus entgegenzuwirken. In einem Brief schreibt er dazu:

„Ich unterwerfe nämlich die Gottheit in keiner Weise dem Schicksal, [...] sondern meine, daß alles in derselben Weise mit unvermeidlicher Notwendigkeit aus Gottes Natur folgt [...]. Diese unvermeidliche Notwendigkeit der Dinge hebt [...] weder göttliches noch menschliches Recht auf. Denn die Lehren der Moral selbst, mögen sie nun die Form des Gesetzes oder Rechtes von Gott selbst erhalten oder nicht, sind dennoch göttlich und heilsam, und ob wir das Gute, das aus der Tugend und der Liebe Gottes folgt, von Gott als von einem Richter empfangen oder ob es aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur hervorgeht, so wird es uns deshalb nicht mehr oder minder wünschenswert sein, ebenso wie andererseits das Unglück, das aus unseren schlechten Handlungen und Leidenschaften folgt, deshalb nicht weniger furchtbar ist, weil es notwendig aus ihnen folgt, und schließlich, ob wir das, was wir tun, notwendig oder zufällig tun, so werden wir doch von der Hoffnung und der Furcht geleitet“ (Brief an Oldenburg, Nr. 75, S. 280 Z.18 - S. 281 Z. 9). Spinozas Argument für die Harmlosigkeit seiner Notwendigkeits-Lehre besagt also, daß es für das gesellschaftliche Zusammenleben gleichgültig sei, *warum* gewisse Verhaltensregeln befolgt würden, ausschlaggebend sei lediglich, *daß* sie befolgt würden.

Daß sich seine moralischen Maßstäbe an den menschlichen Wesensbedürfnissen anstatt an göttlichem Regelwerk bemessen, habe auf die Verhaltenspraxis im öffentlichen Leben keine Auswirkungen, glaubt Spinoza. Denke man pragmatisch, so müsse man zugeben, daß von seiner Lehre nichts zu befürchten sei. Sein *homo liber* verhalte sich ebenso anständig zu

seinen Mitmenschen wie ein wohlzogener, gottesfürchtiger Monotheist – wenngleich aus andern Gründen.

4.19 **Kompatibilismus**

Das Argument der Indeterministen für den freien Willen hatte ja, wie wir bereits gesehen haben, viel mit Verantwortung für die eigenen Taten zu tun. Es funktionierte etwa so: Wenn ich in meinen Entscheidungen durch bestimmte Determinanten determiniert bin, so bin es eigentlich nicht ich, die sie trifft, folglich kann man mich nicht für meine Taten verantwortlich machen (sondern meinen Schöpfer, mein Erbgut, meine Erziehung, zufällige äußere Gegebenheiten, meine momentane Stimmung, etc.). Da ich mich aber verantwortlich für meine Handlungen *fühle* und es als beleidigend *empfinde*, wenn mir diese Eigenschaft abgesprochen wird, werde ich wohl selbst und frei entscheiden und einen freien Willen besitzen. Verantwortlichkeit wird vom Indeterminismus also mittels der Intuition verknüpft mir freier Willensentscheidung: der Determinismus wird als *inkompatibel* mit Verantwortlichkeit gesehen und dies als Argument dafür benutzt, die Existenz des Determinismus zu bestreiten. Neben dieser indeterministischen inkompatibilistischen Position gibt es aber auch eine deterministische inkompatibilistische, die wir bereits kennengelernt haben (Vgl. 4.7). Diese glaubt auch, daß Determinismus und Verantwortung nicht miteinander kompatibel seien, nimmt aber gleichzeitig die Existenz des Determinismus an und folgert daraus, daß es keine Verantwortlichkeit und Schuldfähigkeit des Menschen geben könne. Die für die meisten Philosophen höchst unliebsamen Implikationen dieser Theorie für das gesellschaftliche Zusammenleben und die Rechtssprechung drängen sich auf.

Der Frage nach dem Verantwortungsstatus des Menschen im Determinismus versucht Spinoza nicht explizit zu begegnen, so wie es später z. B. Hume tat, der nachzuweisen bemüht war, daß sich die übliche Moral eigentlich auf die allgemeine Annahme der Determi-

niertheit menschlichen Handelns gründe.²² Spinoza beschäftigt sich vermutlich darum nicht sehr intensiv mit dem Problem der Verträglichkeit von Determinismus und Verantwortung, weil in seinem System die religiöse Verantwortung gegenüber Gott wegfällt und auch die Reue, also die Verantwortung vor sich selbst, wie wir gesehen haben, sinnlos ist. Für Spinoza sind Determinismus und Verantwortung darum kompatibel, weil sein Determinismus in erster Linie nicht physikalisch sondern metaphysisch gedacht ist und sich auf die Frage nach der Äußerlichkeit oder Innerlichkeit der Determinanten konzentriert. Innere Determinanten gelten als identisch mit Selbst- und Wesensbestimmung und damit mit Verantwortung im guten Sinne. Obwohl die religiöse Verantwortung vor Spinozas entpersonalisiertem Gott wegfällt, möchte ich dieses historisch schwergewichtige Thema kurz näher betrachten.

Die Frage nach der Verantwortung für die eigenen Taten ist eine mit langer Tradition in der christlichen Theologie. Religiöser Determinismus wurde bereits von Paulus im Römerbrief²³, dann von Augustinus und später von den reformierten Kirchenlehrern, insbesondere von Calvin vertreten. Durch den theologischen Determinismus geraten die christlichen Heilsvorstellungen aber in arge Bedrängnis: Wenn Gott in seinem Schöpfungsplan

²² David Hume (1711-1776) stellt das Argument des Inkompatibilismus, Verantwortung beruhe auf freier Entscheidung, also auf den Kopf. Er setzt Indeterminismus mit *Beliebigkeit* der Wahl gleich, mit *zufälliger* Entscheidung, die nichts über die Moralität oder Immoralität der handelnden Person aussagen können: Wenn Handlungen „nicht aus einer Ursache entspringen, die in dem Charakter oder Temperament der Person liegt, so haften sie derselben gar nicht eigentlich an, und können demgemäß, wenn sie gut sind, ihr nicht zur Ehre, und ebenso, wenn sie schlecht sind, ihr auch nicht zur Schande gereichen.“ (*Traktat über die menschliche Natur*, II 3-2, S. 149). Diesen Gedankengang hat Schlick, wie wir gesehen haben, später ausgebaut.

Hume sieht den Kompatibilismus in der juristischen, religiösen und moralischen Praxis der Beurteilung von Handlungen (anderer) bereits verwirklicht. Er behauptet, wir gingen stets von einer Determiniertheit des Handelns aus und sähen die Handlungen als Wirkungen der Ursachen Charakter, Situation und Motive an, und wir beurteilten eigentlich diese Ursachen und nicht die Handlungen selbst: „Wir sehen, wenn wir Handlungen loben, nur auf die Motive, die sie hervorriefen; wir betrachten die Handlungen als Anzeichen gewisser Geistes- und Charaktereigenschaften. Das äußere Tun an sich hat keinen Wert.“ (*Traktat*. III 2-1, S. 219). Wenn wir eine Person für ihr Handeln verantwortlich machen wollen, bedürften wir also des Determinismus, um die wahren Handlungsursachen zu erschließen. Insofern bilde der Determinismus die Grundlage der Verantwortlichkeit und diese kompatibilistische Position bestimme ohnehin bereits unser alltägliches Verständnis von Verantwortung.

²³ Vgl Römer 9, 21: „Hat nicht ein Töpfer Macht über den Ton, aus demselben Klumpen ein Gefäß zu ehrenvollem und ein anderes zu weniger ehrenvollem Gebrauch zu machen?“

nämlich *alle* Entwicklungen bereits angelegt hätte, so würde ihm die alleinige Verantwortung anheim fallen, wie die geschaffenen Menschen sich verhalten würden, ob sie Sünder oder Heilige werden würden. Die Verantwortung für ihr sündiges oder frommes Verhalten trügen dann strenggenommen nicht die Menschlein, die nur Lehm in der Hand des göttlichen Töpfers gewesen wären, sondern Gott selbst. Dies hieße aber, Gott auch die Verantwortung für menschliche Verfehlungen zuzuschreiben – eine Blasphemie! Außerdem stellt diese Lehre das menschliche Tun und insbesondere das klerikale Tun in Frage; was hälfe es, zu bekehren, zu missionieren, zu predigen, etc., wenn manche Menschen als Sünder geschaffen und nicht anfällig für religiöse Lehren wären? Die christlichen Deterministen tun sich daher naturgemäß schwer mit der Beantwortung der Frage nach der Verantwortlichkeit und versuchen sie meist zu umgehen.

Eine mögliche theologische Antwort auf das Kompatibilismus-Problem, wenn sie denn gegeben wird, ist die, daß Gott zwar die Menschen ganz nach Belieben als Fromme und Sünder geschaffen habe, daß er aber in seiner Allmacht derart groß sei, daß man ihm nicht mit kleinlichen irdischen Schuldzuweisungen kommen dürfe. Ähnlich argumentieren im Alten Testament die „Freunde Hiobs“, die seine Anklage gegen Gott mit der Begründung zurückweisen, Hiob als unbedeutender Mensch, („Made“, „Wurm“) habe kein Recht, mit dem allmächtigen Gott zu richten.²⁴

Eine verwandte Strategie scheint Spinoza in einem Brief an einen religiösen Freund zu verfolgen. Darin zitiert er die Determinismus-Stelle aus dem Römerbrief, fügt aber hinzu, daß die Menschen dennoch nicht schuldlos seien vor Gott: „Ferner sind die Menschen vor Gott nur aus dem Grunde unentschuldigbar, weil sie eben in Gottes Macht sind, wie der Ton in der Macht des Töpfers, der aus derselben Masse Gefäße bildet, das andere zur Ehre, das andere zur Unehre“ (Brief an Oldenburg, Nr. 75, S. 281 Z. 10-14).²⁵ Hier bemüht sich Spi-

²⁴ Vgl. z. B. Hiob 25, 2-6: „Herrschaft und Schrecken ist bei ihm, der Frieden schafft in seinen Höhen. Wer will seine Scharen zählen? Und über wem geht sein Licht nicht auf? Und wie kann ein Mensch gerecht sein vor Gott? Und wie kann rein sein ein vom Weibe Geborener? Siehe, auch der Mond scheint nicht hell, und die Sterne sind nicht rein vor seinen Augen – wieviel weniger der Mensch, eine Made, und das Menschenkind, ein Wurm!“

²⁵ Die Briefstelle lautet im Original: „Voorts is de enige reden waarom de mensen voor God niet te verontschuldigen zijn deze, dat ze in Gods macht zijn gelijk leem in de macht van de pottenbakker, die uit dezelfde klomp verschillende potten maakt, sommige tot eer, andere tot schande.“ Wörtlich übersetzt heißt das: „Ferner ist der einzige Grund, warum die Menschen vor Gott nicht zu entschuldigen sind, der, daß sie in

noza, vielleicht seinem religiösen Freund zuliebe, um eine christliche Verteidigung des Kompatibilismus mittels der genannten Bibelstelle.

Aber auch in Spinozas eigenes System fügt sich der Gedanke gut ein: Gott ist für Spinoza ebenfalls unendlich groß, denn „alles, was ist, ist in Gott“ (E I L 15) und alle Ereignisse folgen aus der Mechanik der Welt, so wie Gott sie hervorgebracht hat. Dennoch tragen die Menschen auch in Spinozas Vorstellung die Verantwortung für ihr Handeln selbst – es sei einfach sinnlos, Gott, also die ganze Welt, zur Verantwortung ziehen zu wollen. Spinoza muß sich also nicht verrenken, um den „Freunden Hiobs“ zuzustimmen. Ohnehin, das haben wir bereits mehrfach gesehen, scheint die Kluft zwischen Christentum und Spinozismus für Spinoza selbst viel schmaler zu sein, als für die Augen der Nachwelt.

So problematisch der Determinismus für die moralische Verantwortlichkeit des einzelnen sein mag – im juristischen Sinne ist für Spinoza wohl ganz naiv-realistisch derjenige verantwortlich, der die Tat begangen hat. Ich glaube nicht, daß Spinoza hier überhaupt ein Problem gesehen hat. Da es für ihn wünschenswert ist, daß die Menschen in gewaltfreien Gemeinschaften leben können, müßten sie wohl oder übel Maßnahmen ergreifen, die diesen sozialen Frieden sichern. In dieser Hinsicht folgt Spinoza der Hobbesschen Vertragstheorie: „Damit [...] die Menschen in Eintracht leben und einander hilfreich sein können, ist es notwendig, daß sie ihr natürliches Recht aufgeben und einander versichern, daß keiner etwas tun werde, was einem anderen zu Schaden gereichen kann“ (E IV L 37, Anm 2). Warum der Täter die Tat begangen hat und ob es dazu eines freien Willens oder äußerer Ursachen bedurfte, ist für die Gesellschaft ohnehin weniger wichtig, als ihn daran zu hindern, weitere Untaten zu begehen. In juristischer Hinsicht, so nehme ich an, denkt Spinoza ganz pragmatisch.

Spinozas am Nutzen orientierte Werttheorie, sein mit Verantwortlichkeit kompatibler Determinismus, seine friedliche Tugendlehre für den *freien Menschen* – alle seine Lehren könnten auf die Gesellschaft nur positiv wirken und es wohne ihnen keinerlei zerstörerische oder revolutionäre Kraft inne, dies wird er nicht müde zu betonen. Wie konkret die Forderungen aber dann doch werden können, die Spinoza aus seinen Freiheitsbegriffen ableitet, zeigt sich in meinem nächsten Kapitel.

Gottes Macht sind, gleich Lehm in der Macht des Töpfers, der aus demselben Klumpen verschiedene Töpfe macht, manche zur Ehre, andere zur Schande.“ Das „unentschuldig“ ist also kein Übersetzungsfehler.

5 DIE POLITISCHEN FREIHEITEN

Spinozas vierte Verwendungsart des Begriffs *Freiheit* ist die im politischen Kontext übliche. Da meine Arbeit primär den philosophischen Fragestellungen nachgehen will, möchte ich hier nicht sehr tief in die Diskussion der *politischen Freiheiten* einsteigen. Damit die zahlreichen Zitate zu den politischen Freiheiten aber nicht völlig unter den Tisch fallen, habe ich einige herausgeschrieben und im Anhang dieser Arbeit wiedergegeben. Dort möge man sie bei Interesse einsehen. Im folgenden werde ich nur einige derjenigen Zitate lose verbinden, die besonders eindringlich Spinozas politische Position als Aufklärer verdeutlichen. Spinoza schildert darin sein Ideal des freien Staates, die Demokratie, und die darin herrschenden freiheitlichen Zustände. Er wünscht sich, „daß es in einem freien Staate jedem erlaubt ist, zu denken, was er will, und zu sagen, was er denkt“ (TPT S. 299).

Spinoza, der unter der mangelnden Glaubens- und Meinungsfreiheit ja persönlich zu leiden hatte, tritt in seinem *Politischen* und seinem *Theologisch-politischen Traktat* mutig für die bürgerlichen Freiheiten und für die Demokratisierung des Staates ein. Letztgenannter Traktat verkündet schon im Titel, die Argumente zu beinhalten, die zeigen, „daß die Freiheit zu philosophieren nicht nur unbeschadet der Frömmigkeit und des Friedens im Staat zugestanden werden kann, sondern daß sie nur zugleich mit dem Frieden im Staat und mit der Frömmigkeit selbst aufgehoben werden kann“ (TPT S. 1).

Neben der Meinungsfreiheit, der „Freiheit zu philosophieren“, liegt Spinoza natürlich ganz besonders die Glaubensfreiheit am Herzen. Die Glaubensfreiheit sieht er als Spezialfall der Meinungsfreiheit: „Da also das höchste Recht vollkommener Meinungsfreiheit auch in der Religion einem jeden zusteht und da es undenkbar ist, daß jemand auf dieses Recht verzichten könnte, so wird auch das unumschränkte Recht und die höchste Autorität, über die Religion frei zu urteilen und folglich sie sich zu erklären und auszulegen, ebenfalls einem jeden zustehen“ (TPT S. 136 Z. 32-38).

Die Leitung der Vernunft, die, wie wir gesehen haben, dem einzelnen zu einem glücklichen und freien Leben verhelfen kann, empfiehlt Spinoza auch für den Staat. Erst die vernünftige Staatsführung ermögliche den einzelnen Bürgern vernunftgeleitet zu leben: „In einem Staate und bei einer Regierung, wo das Wohl des ganzen Volkes und nicht nur des Herrschenden, höchstes Gesetz ist, kann derjenige, der in allen Stücken der höchsten Ge-

walt gehorcht, nicht ein sich selbst unnützer Sklave sein, sondern nur ein Untertan heißen. Darum ist derjenige Staat am freiesten, dessen Gesetze sich auf die gesunde Vernunft gründen; denn in ihm kann jeder, wenn er will, frei sein, d. h. mit ganzem Herzen nach Leitung der Vernunft leben“ (TPT S. 239 Z. 24-32). Spinozas philosophische Thesen zur Freiheit des Individuums finden sich hier also verschränkt mit politischen Forderungen – der freie Staat ermöglicht die Freiheit seiner Bürger.

Die Freiheit der Bürger zu befördern und zu schützen ist für Spinoza überhaupt die Hauptaufgabe des Staates: „Es ist nicht der Zweck des Staates, die Menschen aus vernünftigen Wesen zu Tieren oder Automaten zu machen, sondern vielmehr zu bewirken, daß ihr Geist und ihr Körper ungefährdet seine Kräfte entfalten kann, daß sie selbst frei ihre Vernunft gebrauchen und daß sie nicht mit Zorn, Haß und Hinterlist sich bekämpfen noch feindselig gegeneinander gesinnt sind. Der Zweck des Staates ist in Wahrheit die Freiheit“ (TPT S. 301 Z. 23-30).

Diesen Zweck kann für Spinoza am ehesten diejenige Staatsform erfüllen, in der alle Bürger gleichen Anteil an der Macht nehmen. Der Idealstaat ist für Spinoza die Demokratie, dies geht aus vielen seiner Äußerungen hervor, auch wenn er das abschließende, der Demokratie gewidmete Kapitel im *Politischen Traktat* nicht mehr vollenden konnte.

Im *Theologisch-politischen Traktat* lobt er die Demokratie als die Gesellschaftsform, die den größtmöglichen Freiheitsspielraum für die Bürger bei gleichzeitiger Sicherung des sozialen Friedens zu bieten vermag. Außerdem sieht er die staatliche Macht über die Bürger in der Demokratie am ehesten legitimiert und das Ideal der Gerechtigkeit am meisten gewährleistet. Er schreibt, er habe die „demokratische[.] Regierung [...] lieber als alle anderen behandelt, weil sie, wie mir scheint, die natürlichste ist und der Freiheit, welche die Natur jedem einzelnen gewährt, am nächsten kommt. Denn bei ihr überträgt niemand sein Recht derart auf einen anderen, daß er selbst fortan nicht mehr zu Rate gezogen wird; vielmehr überträgt er es auf die Mehrheit der gesamten Gesellschaft, von der er selbst ein Teil ist. Auf diese Weise bleiben alle gleich, wie sie es vorher im Naturzustand waren“ (TPT S. 240 Z. 12-21).

Die Demokratie gestatte ihren Bürgern die Realisierung ihrer individuellen Freiheit. In einer demokratischen Gesellschaft zu leben, sei demnach eine Grundbedingung für das Lebensglück des einzelnen. Ein Staat, der die bürgerlichen Freiheiten beschneide, dürfe als

„unglücklich“ bezeichnet werden, da er das Glück seiner Bürger aufs Spiel setze: „Wenn also niemand die Freiheit, nach der Willkür zu urteilen und zu denken, aufgeben kann, sondern ein jeder nach dem höchsten Recht der Natur Herr seiner Gedanken ist, so kann der Erfolg nur ein sehr unglücklicher sein, wenn man in einem Staat versuchen will zu bewirken, daß die Menschen, so verschieden und entgegengesetzt ihre Gedanken sind, bloß nach der Vorschrift der höchsten Gewalten reden“ (TPT S. 300 Z. 32 - 40).

Für Spinoza liegen das Glück des Staates, sein Ziel, seine Aufgabe etc., in der Beförderung und Sicherung der Freiheit seiner Bürger. In der Demokratie sieht Spinoza dieses Staatsziel am ehesten realisiert. Zieht man Spinozas theoretische Schriften hinzu, so kann die Demokratie strenggenommen jedoch nur als Idealstaat für *real-existierende* Gesellschaften gelten. In seinen politischen Schriften spricht Spinoza eben stets über den praktisch erreichbaren „zweitbesten“ Zustand und nicht über sein theoretisches Idealbild des Menschen und der Gesellschaft. Wie wir gesehen haben, bedürfen die *homini liberi* eigentlich keiner Staatsgewalt mehr, da sie von sich aus ihren ebenfalls freien Mitmenschen keinen Schaden zufügen, sondern sich stets sozial und hilfreich gegen andere verhalten. Der Idealstaat für die *homini liberi* ist also keiner. Die *freien Menschen* sind in der Lage, in einer gewaltfreien, konfliktarmen Anarchie zusammenzuleben.

6 SCHLUßWORT

Ich habe versucht, in meiner Arbeit vier Bedeutungsebenen des Begriffes *Freiheit* in der spinozanischen Philosophie darzustellen. Meine Klassifizierung teilt die verschiedenen Bedeutungsaspekte in solche ein, die die ontologische Freiheit, die Willensfreiheit, die menschenmögliche Freiheit und die politischen Freiheiten betreffen. Ich möchte einige der Ergebnisse nochmals zusammenfassen und dabei den für Spinozas Denken grundlegenden Zusammenhang der vier Ebenen verdeutlichen.

Die *ontologische Freiheit* konnte bereits als Definition vorgefunden werden. Sie besteht für Spinoza für jedes beliebige Ding darin, nur aus der Notwendigkeit der eigenen Natur heraus zu existieren und nur durch sich selbst zum Handeln bestimmt zu werden. Diese absolute Freiheit kommt in Spinozas System aber nur einem einzigen Wesen zu, nämlich Gott. Gott gilt als Ursache seiner eigenen Existenz und die innere Notwendigkeit bestimmt alle seine Handlungen. Daher ist er auch nur im spinozanischen Sinne frei zu nennen und

nicht im üblichen indeterministischen Sinne. Spinoza gesteht Gott keine Willensfreiheit zu, bereits den Begriff des *Willens* lehnt er ab. Sein Gott existiert, handelt und begreift ausschließlich aus innerer Notwendigkeit heraus.

Eine *Willensfreiheit* existiert bei Spinoza für den Menschen ebensowenig wie für Gott. Spinoza ist Kausaldeterminist, er geht von einer notwendigen Bedingtheit aller Ereignisse durch Ursachen aus. Wie später Laplace sieht er jeden Weltzustand in ein Netz von unendlich weit nach vorn und hinten laufenden Kausalketten eingebunden. Für Spinoza gibt es nur eine einzige, unteilbare, unendliche, ewige Substanz, von deren unendlich vielen Attributen wir Menschen nur zwei erkennen können, das Attribut der Ausdehnung und das Attribut des Geistes. Diese beiden Seiten der einen Substanz entsprechen sich in allem exakt – dies ist eine der Besonderheiten des spinozanischen monistischen Parallelismus. Bei Spinoza gilt der Kausaldeterminismus folglich gleichermaßen für die geistige wie die ausgedehnte Seite. Daher kann es keinen freien Willen geben, der innerhalb des geistigen Bereichs aus der Kausalität ausscheren würde. Die Implikationen, die sich aus der Annahme eines überall gültigen Kausaldeterminismus ergeben, interessieren Spinoza allerdings nur in Hinsicht auf ihre metaphysische Bedeutung. Die Determiniertheit des Menschen kann positiv für dessen Lebensglück ausfallen, wenn er nämlich inneren Ursachen gehorcht, oder aber negativ, wenn er äußeren Ursachen unterliegt.

Aus der exakten Entsprechung der zwei Seiten, von mir „Zwei-Attribute-Regel“ genannt, ergeben sich allerdings dieselben Probleme, mit denen sich der Dualismus plagte – die Alltagserfahrung der Einwirkung des Geistes auf den Körper und umgekehrt kann nicht oder nur anhand komplizierter Konstruktionen erklärt werden. Dieses Problem wird besonders in Spinozas Vorstellung der *menschenmöglichen Freiheit* offenkundig. Sein Konzept der Freiheit durch Einsicht in die Notwendigkeit bedarf des in meiner zweiten Graphik dargestellten Umwegs über die Erkenntnisfreude – nicht die Einsicht selbst vermag die als negativ angesehenen passiven Affekte zu regulieren, sondern der mit der adäquaten Erkenntnis einhergehende Affekt der Erkenntnisfreude. Da diese Regulierung an ihre Grenze stößt, sobald die Stärke des passiven Affekts größer ist als die Macht der Erkenntnisfreude, muß Spinoza einräumen, daß manche Situationen nur mit Gleichmut getragen werden können. Allerdings liegt es durchaus in der Macht des Menschen, zu verhindern, daß sich das unabwendbare Leid noch durch zusätzliche passive Affekte wie Wut, Reue, Selbstmitleid und Trauer vergrößert. Trotz solcher Berührungspunkte gibt es Differenzen zum Neo-

stoizismus, die ich in meinem Vergleich zwischen Spinozas und Lipsius' Affektenmechanik darzustellen versucht habe. Die größte Diskrepanz besteht in der Einschätzung der Affekte: während der Neostoizist Lipsius alle Affekte negativ beurteilt, da sie die „Beständigkeit“ des Gemüts stören, gelten bei Spinoza nur die passiven Affekte als schlecht, da sie äußeren Ursachen entspringen und dem Wesen des Menschen zuwiderlaufen.

Das Wesen des Menschen, die *essentia humana*, ist ein Schlüsselbegriff für das Verständnis der Konzeption der menschenmöglichen Freiheit. Gott offenbart sich im Wesen, das jedem Menschen und jedem Ding eigen ist und worin die konstituierenden Merkmale festgelegt sind, nicht jedoch Existenz und Lebensdauer, die von äußeren Faktoren (d. h. von anderen Modi) bestimmt werden. Das Hauptprinzip des Wesens ist der Selbsterhaltungstrieb (*conatus*). Spinozas Werttheorie stützt sich auf diese Begriffe: Gut ist was nützlich für uns ist, was nämlich mit unserem Wesen, unserer Natur, unserem *conatus* übereinstimmt. Solche Affekte, die von wesensinneren Ursachen ausgelöst werden und in diesem Sinne „aktiv“ sind, gelten daher als gut. Die Freiheit, die Tugend und das Glück für den Menschen bestehen darin, seine passiven Affekte durch die Einsicht in die Notwendigkeit alles Geschehens (mittels der Erkenntnisfreude) zu mindern und die aktiven Affekte zu stärken, wobei hier insbesondere die Erkenntnisfreude im Blickfeld steht. Sie ist identisch mit der Liebe zu Gott, der sich in der Erkenntnis offenbart. Adäquate Erkenntnis und damit menschenmögliche Freiheit liefert insbesondere die Beschäftigung mit den exakten Wissenschaften, da sie die Kriterien für freies Handeln erfüllt: kein äußerer Zwang kann die innere Anerkennung eines Beweises herbeiführen, doch wenn sie eintritt, dann mit innerer Notwendigkeit. Auch die Lektüre der der geometrischen Methode folgenden *Ethik* kann – die Gültigkeit der Beweise einmal vorausgesetzt – als Vollzug der Freiheit betrachtet werden.

Der enorme intellektualistische Anspruch seiner Lehre und die sehr unterschiedliche dispositionale Empfänglichkeit seiner Leser und Leserinnen dafür ist Spinoza wohlbewußt, deshalb benutzt er zur Explikation seines Freiheitsbegriffs graduierbare Formulierungen. Die absolute Freiheit, also die vollkommene Enthaltung von allen Affekten außer der Erkenntnisfreude, ist allein Gott vorbehalten. Dieser Freiheitswert ist für den Menschen unerreichtbar. Das untere Ende der Skala markiert Spinoza mit seinen Beispielen unzurechnungsfähiger Personen, z. B. Suchtkranken oder Liebestollen, die vollkommen durch äußere Ursachen bestimmt werden. Spinozas Empfehlung an seine Leserschaft geht also dahin, auf der Freiheitsleiter so weit es individuell möglich ist, nach oben zu klettern, um dem

menschenmöglichen Freiheitsideal, dem *homo liber*, nahezukommen. Obwohl es sich bei der *Ethik* um ein stellenweise ausgesprochen theoretisches Werk handelt, versteht sich Spinoza doch gleichzeitig auch als Philosoph in der antiken Tradition der Lebensberatung. Dabei ist ihm bewußt, daß es nicht jedem Menschen gegeben sein wird, diese Lehre vollständig anzunehmen – daher sein realistischer Schlußsatz der *Ethik*, daß alle Herrlichkeit ebenso schwierig wie selten sei.

Der *freie Mensch* wird von Spinoza als Ideal an Selbstbestimmung konzipiert. Aus dieser spinozanischen Tugend folgen aber auch etliche herkömmlich gutgeheißene Eigenschaften, wie Lebensfreude und Aufrichtigkeit und Dankbarkeit (zumindest gegen seinesgleichen). Und auch die soziale Komponente der spinozanischen Moralphilosophie wird in der Konzeption des *homo liber* deutlich.

In seinen politischen Schriften beschäftigt sich Spinoza dann mit den realen Zuständen. Während sein utopischer oder auch hypothetischer *homo liber* eigentlich gar keiner Staatsgewalt mehr bedarf, sieht Spinoza seine Mitmenschen in einem demokratischen Staat am besten aufgehoben. Die Garantie der *politischen Freiheiten*, der Rechtssicherheit, der Glaubens- und Meinungsfreiheit, und die Anteilnahme jedes einzelnen an der Macht ermöglichen eine vernunftorientierte Herrschaft und damit den größtmöglichen Freiraum zur Entfaltung der individuellen Freiheit der Bürger. Diese Freiheit gedeihen zu lassen, zu schützen und zu fördern, sieht Spinoza neben der (freilich damit zusammenhängenden) Sicherung des sozialen Friedens als eigentliche Aufgabe des Staates an.

Die Verschränkung der vier Freiheitsbegriffe vollzieht sich im spinozanischen Denken also folgendermaßen: Der physikalische Determinismus und der parallelistische Monismus schließen die Existenz von *Willensfreiheit* aus – die Geistseite entspricht der Körperseite und beiderseitig gilt das Gesetz von Ursache und Wirkung. Die *ontologische Freiheit*, die in der Bestimmung durch die wesensinnere Notwendigkeit besteht, bedingt die *menschenmögliche Freiheit*. Die Gültigkeit der Kausalitätsgesetze auch im geistigen Bereich steht der Freiheit des Menschen nicht im Wege: freie Handlungen haben kausale Ursachen, sie sind determiniert, aber die Ursachen entspringen dem Wesen des Menschen, entsprechen also der ontologischen Definition der Freiheit, die wie für alle übrigen Einzeldinge auch für alle menschlichen Individuen gilt. Die menschenmögliche Freiheit kann aber überhaupt nur dann entfaltet werden, wenn die gesellschaftlichen Umstände es zulassen, wenn ihr nämlich von die-

ser Seite keine übermächtigen Hindernisse entgegenstehen. Diese nötigen *politischen Freiheiten* kann nur solch ein Staat garantieren, der die Förderung der Freiheitsentfaltung seiner Bürger als seine oberste Pflicht betrachtet: die Demokratie.

Auf diese Weise läßt sich ein Bogen schlagen, der von den schwerverständlichen metaphysischen Begriffen zu konkreten politischen Forderungen führt – innerhalb des spinozianischen Systems läßt sich also eine Verknüpfung übernommener scholastischer Gedanken mit solchen der Aufklärung beobachten. Diese Verknüpfung ist aber keineswegs nur Beiwerk, nur der Stempel einer Zwischenepoche, sondern durchaus konstitutiv für die gesamte spinozianische Philosophie. Dies mag einer der Gründe sein, warum die Lehre Spinozas das Schicksal hatte, immer wieder mißdeutet zu werden, sowohl von ihren Widersachern, die sie als Ketzerei verfemten, als auch von ihren Anhängern, die die spinozianische Metaphysik zu einem naturreligiösen Pantheismus verkürzten.

Ich hoffe, die in Spinozas Werk auf der Textoberfläche befindlichen Widersprüche aufgeklärt und gezeigt zu haben, wie die vier Bedeutungsebenen von *Freiheit* harmonisch vereinbar sind und sogar nur vereint bestehen können. Trotz des Mangels an Willensfreiheit und trotz der Einbindung in die kausale Struktur der Welt steht dem Menschen der Weg zur Freiheit offen, indem er seine Stellung in der Welt, seine eigene Determiniertheit und die seiner Mitmenschen adäquat erkennt. Und als Lohn der Arbeit an der Freiheit darf er auf nichts Geringeres hoffen als auf die „höchste Befriedigung des Geistes, die es geben kann“ (E V L27). Die Beschäftigung mit der im *mos geometricus* verfaßten *Ethik* darf sicherlich als Beispiel solcher befreiend-adäquater Erkenntnis gelten.

7 LITERATURNACHWEIS

7.1 Primärliteratur

- ❖ Benedictus de Spinoza: *Die Ethik*. Lateinisch-Deutsch. Übersetzung von Jakob Stern. Philipp Reclam Jun. Stuttgart 1997
- ❖ Benedictus de Spinoza: *Politischer Traktat*. Lateinisch-Deutsch. Übersetzung und Anmerkungen von Wolfgang Bartuschat. Felix Meiner. Hamburg 1994
- ❖ Benedictus de Spinoza: *Theologisch-Politischer Traktat*. Übersetzung, Bearbeitung und Einleitung von Günther Gawlick. Felix Meiner. Hamburg 1984
- ❖ Benedictus de Spinoza: *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*. Lateinisch-Deutsch. Übersetzung und Anmerkungen von Wolfgang Bartuschat. Felix Meiner Verlag Hamburg 1993
- ❖ Benedictus de Spinoza: *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück*. Übersetzung von Carl Gebhardt. Felix Meiner. Hamburg 1991
- ❖ C. Gebhardt und M. Walther (Hg.): *Benedikt de Spinoza – Briefwechsel*. Felix Meiner. Hamburg 1977
- ❖ F. Akkerman u. a. (Hg.): *Spinoza – Briefwisseling*. Wereldbibliotheek. Amsterdam 1977
- ❖ Justus Lipsius: *Von der Beständigkeit (De Constantia)*. Übersetzung von Andreas Viritius (1601). Metzlersche Verlagsbuchhandlung. Stuttgart 1965
- ❖ René Descartes: *Meditationen über die Erste Philosophie*. Lateinisch-Deutsch. Übersetzung von Gerhart Schmidt. Philipp Reclam Jun. Stuttgart 1999
- ❖ David Hume: *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Meiner. Hamburg 1989
- ❖ Moritz Schlick: *Fragen der Ethik*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1984
- ❖ Das Eingangszitat ist entnommen aus: Hubert Schleichert: *Klassische chinesische Philosophie*. Klostermann. Frankfurt a. M. 1990. S. 189f

7.2 Sekundärliteratur – Aufsätze

- ❖ A. Naess: „Is freedom consistent with Spinoza’s Determinism?“ in: M. Schewe und A. Engstler (Hg.): *Auslegungen. Spinoza*. Peter Lang. Frankfurt a. M. 1990. S. 227-247

- ❖ R. Schottlaender: „Spinoza: ein Meister der Freiheit“ in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 1977 (31). S. 511-526
- ❖ R. Bittner: „Spinozas Gedanke, daß Einsicht befreit“ in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1994 (42-6). S. 963-971
- ❖ D. Birnbacher: „Spinoza und die Reue“ in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 1984 (38). S. 219-240
- ❖ M. Rimmele: „Spinozas *Ethica* und Lipsius' *De Constantia*. Ein Vergleich der Affektenmechanik“. Hausarbeit im WS 1999/2000 im Seminar *Spinozas Ethik* von Prof. H. Schleichert. Universität Konstanz 2000
- ❖ H. Seidl: „Zu Freiheit und Notwendigkeit bei Spinoza“ in: *Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus* (Hg: E. Balibar u. a.). Königshausen & Neumann. Würzburg 1994
- ❖ G. Seebaß: „Freiheit und Determinismus“ in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 1983 (47). S. 1-22 und 223-245

7.3 Sekundärliteratur – Monographien

- ❖ D. P. Remus: „Zur systematischen Bedeutung des Freiheitsbegriffs in der Philosophie Spinozas“ (Diss.). Hamburg 1994
- ❖ J. M. Bravo-Navalpoto: „Freiheit als Sein und Handeln in der Notwendigkeit bei Spinoza“ (Diss.). München 1972
- ❖ H. A. Wolfson: *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Process of His Reasoning*. Harvard University Press. Cambridge 1962
- ❖ E. G. Boscherini: *Lexicon spinozanum*. Martinus Nijhoff. La Haye 1970 (2 Bde.)
- ❖ W. Bartuschat: *Spinozas Theorie des Menschen*. Felix Meiner. Hamburg 1992
- ❖ E. Balibar (u. a.) (Hg.): *Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus*. Königshausen & Neumann. Würzburg 1994
- ❖ M. Walther (Hg.): *Spinoza – Lebensbeschreibungen und Dokumente*. Übersetzungen von Carl Gebhardt. Felix Meiner. Hamburg 1998
- ❖ L. Sonntag und H. Stolte (Hg.): *Spinoza in neuer Sicht*. Anton Hain. Meisenheim am Glan 1977
- ❖ W. Bartuschat: *Baruch de Spinoza*. Beck. München 1996
- ❖ Th. de Vries: *Baruch de Spinoza*. Rowohlt. Reinbek 1970

- ❖ P.-F. Moreau: *Spinoza. Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens*. Fischer. Frankfurt a. M. 1994
- ❖ F. Wiedmann: *Baruch de Spinoza. Eine Hinführung*. Königshausen & Neumann. Würzburg 1982

8 ANHANG

Relevante Zitate zur Freiheitsproblematik sowie ein von mir zusammengestelltes Exzerpt der *Ethik* (ohne Anspruch auf Vollständigkeit)

ZITATE ZUR FREIHEITSPROBLEMATIK

Ontologische Freiheit – Notwendigkeit

E I Def 7

Frei heißt ein Ding, das nur aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur heraus existiert und nur durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird; *notwendig* oder vielmehr *gezwungen* heißt ein Ding, das von einem anderen bestimmt wird, auf gewisse und bestimmte Weise zu existieren und zu wirken.

E I L 33. Anm 1

[...] Ein Ding heißt *notwendig* entweder in bezug auf sein Wesen oder in bezug auf seine Ursache. Denn die Existenz eines Dinges folgt notwendig entweder aus seinem Wesen und aus seiner Definition oder aus einer gegebenen wirkenden Ursache. Dies sind auch die Gründe, weshalb eine Sache *unmöglich* heißt, weil nämlich entweder sein Wesen oder seine Definition einen Widerspruch in sich schließt [...]. *Zufällig* aber wird ein Ding aus keinem anderen Grund genannt als wegen unserer mangelhaften Erkenntnis [...].

E I L 28

Jedes einzelne oder jedes Ding, welches endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, kann nicht existieren und nicht zum Wirken bestimmt werden, wenn es nicht zum Existieren und zum Wirken von einer anderen Ursache her bestimmt wird, die ebenfalls endlich ist und eine bestimmte Existenz hat. Und ebenso kann diese Ursache auch nicht existieren und nicht zum Wirken bestimmt werden, wenn sie nicht von einer anderen, welche ebenfalls endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, zum Existieren und Wirken bestimmt wird. Und so fort ins Unendliche [*in infinitum*].

E II Lem 3

Ein bewegter oder ruhender Körper mußte zur Bewegung oder Ruhe von einem anderen Körper bestimmt werden, der ebenfalls zur Bewegung oder Ruhe von einem anderen bestimmt war, und dieser wiederum von einem anderen, und so fort ins Unendliche.

Freiheit Gottes: innere Notwendigkeit

E I L 17

Gott handelt nur nach den Gesetzen seiner Natur und von niemandem gezwungen.

E I L 17. Zus 2

Hieraus folgt [...], daß Gott allein eine freie Ursache ist. Denn Gott allein existiert nach der bloßen Notwendigkeit seiner Natur und handelt nach der bloßen Notwendigkeit seiner Natur.

Brief 75 (an Oldenburg). S. 280 Z.18 - S. 281 Z. 9

Ich unterwerfe nämlich die Gottheit in keiner Weise dem Schicksal, sondern meine, daß

alles in derselben Weise mit unvermeidlicher Notwendigkeit aus Gottes Natur folgt, wie man allgemein meint, daß es aus der Natur der Gottheit selbst folge, daß Gott sich selbst begreift; es wird doch niemand in Abrede stellen, daß dies aus der göttlichen Natur notwendig folgt, und doch meint niemand, Gott begreife sich, durch ein Schicksal dazu gezwungen, sondern vielmehr vollkommen frei, wenngleich notwendig.

Diese unvermeidliche Notwendigkeit der Dinge hebt sodann weder göttliches noch menschliches Recht auf. Denn die Lehren der Moral selbst, mögen sie nun die Form des Gesetzes oder Rechtes von Gott selbst erhalten oder nicht, sind dennoch göttlich und heilsam, und ob wir das Gute, das aus der Tugend und der Liebe Gottes folgt, von Gott als von einem Richter empfangen oder ob es aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur hervorgeht, so wird es uns deshalb nicht mehr oder minder wünschenswert sein, ebenso wie andererseits das Unglück, das aus unseren schlechten Handlungen und Leidenschaften folgt, deshalb nicht weniger furchtbar ist, weil es notwendig aus ihnen folgt, und schließlich, ob wir das, was wir tun, notwendig oder zufällig tun, so werden wir doch von der Hoffnung und der Furcht geleitet.

PT II § 7. S. 21 Z. 19-26

Gott, der uneingeschränkt frei existiert, begreift und tätig ist, existiert begreift und betätigt sich ebendeshalb notwendigerweise, nämlich aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur heraus. Denn zweifellos ist Gott nach der selben Freiheit tätig, kraft deren [sic] er existiert; wie er also aus der Notwendigkeit seiner ihm eigenen Natur heraus existiert, so handelt er auch aus ebendieser Notwendigkeit heraus; und das heißt, daß er uneingeschränkt frei handelt.

E I L 33

Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht worden sind.

E I L 33, Anm 2

[...] Wenn die Dinge auf andere Weise hervorgebracht wären, [müßte man] Gott eine andere Natur zuschreiben [...].

E I L 29

In der Natur der Dinge gibt es nichts Zufälliges, sondern alles ist aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken.

E I L 16

Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Weisen [...] folgen.

Hieraus folgt [...]. daß Gott die wirkende Ursache (*causa efficiens*) aller Dinge ist (Zus 1), daß Gott die absolut erste Ursache (*causa absolute prima*) ist (Zus 3).

E I L 25

Gott ist nicht nur die wirkende Ursache der Existenz, sondern auch des Wesens der Dinge.

E I L 24

Das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge schließt die Existenz nicht ein.

E I L 24, Zus

Hieraus folgt, daß Gott nicht bloß die Ursache dafür ist, daß die Dinge zu existieren anfangen, sondern auch dafür, das sie im Existieren verharren. [Das Wesen der Dinge schließt] weder Existenz noch Dauer in sich [...]. Ihr Wesen kann daher weder die Ursache ihrer Existenz noch ihrer Dauer sein, sondern nur Gott, zu dessen Natur allein schon das Existieren gehört.

E I I L 45. Anm

Unter Existenz verstehe ich hier nicht die Dauer. [...] Ich spreche [...] von der eigentlichen Existenz der Einzeldinge, insofern sie in Gott sind. Denn wenn auch jedes Einzelding von einem anderen Einzelding bestimmt wird, auf gewisse Weise zu existieren, so folgt doch die Kraft, durch welche jedes in der Existenz verharrt, aus der ewigen Notwendigkeit des Natur Gottes [...].

E I V Vorw

[... Ich habe gezeigt], daß die Natur nicht um eines Zwecks willen handelt. Jenes ewige und unendliche Seiende, das wir Gott oder Natur nennen, handelt vielmehr mit derselben Notwendigkeit, mit der es existiert. [...] Der Grund (*ratio*) also, oder die Ursache (*causa*), weshalb Gott oder die Natur handelt und weshalb Gott oder die Natur existiert, ist ein und dieselbe [...]. Wie es für ihre Existenz keinen Anfangsgrund oder Endzweck gibt, so gibt es auch nichts dergleichen für ihr Handeln [...].

Nichtexistenz der Willensfreiheit Gottes

E I L 17. Anm

[...] Ferner werde ich [...] zeigen, daß zur Natur Gottes weder Verstand noch Wille gehören.

E I L 32

Der Wille kann nicht freie, sondern nur notwendige Ursache genannt werden.

E I L 32. Zus 1

Hieraus folgt erstens, daß Gott nicht aus Willensfreiheit wirkt.

Brief 58 (an Schuller). S. 235 Z. 30 – S. 236 Z. 3

Ich nenne also ein Ding frei, wenn es aus der Notwendigkeit seiner Natur existiert und handelt; gezwungen aber, wenn es von einem anderen Ding bestimmt wird, in einer gewissen bestimmten Weise zu existieren und zu handeln. Gott z. B, existiert notwendig zwar und dennoch frei, weil er allein aus der Notwendigkeit seiner Natur existiert. So begreift Gott in freier Weise sich selbst und alle Dinge überhaupt, weil es allein aus der Notwendigkeit seiner Natur folgt, daß er alles begreift.

Nichtexistenz der Willensfreiheit des Menschen

E II L 48

Es gibt im Geiste keinen absoluten oder freien Willen; sondern der Geist wird dieses oder jenes zu wollen von einer Ursache bestimmt, die auch wieder von einer anderen bestimmt worden ist, und diese wieder von einer anderen, und so fort ins Unendliche.

E II L 49

Im Geiste gibt es kein anderes Wollen oder keine andere Bejahung oder Verneinung als jene, welche die Idee, insofern sie Idee ist, in sich schließt.

Brief 58 (an Schuller). S. 236 Z. 10 – Z. 33

Ein Stein empfängt durch eine äußere Ursache, die ihn stößt, ein gewisses Quantum von Bewegung, durch welches er dann, auch wenn der Anstoß der äußeren Ursache aufhört, notwendig fortfährt sich zu bewegen. [...] Denken Sie nun, bitte, der Stein denke, indem er fortfährt, sich zu bewegen, und er wisse, daß er nach Möglichkeit in der Bewegung zu verharren strebt. Dieser Stein wird sicherlich, da er sich doch nur seines Strebens bewußt und durchaus nicht indifferent ist, der Meinung sein, er sei vollkommen frei [*volkomen vrij*] und verharre nur darum in seiner Bewegung, weil er es so wolle. Und das ist jene menschliche Freiheit, auf deren Besitz alle so stolz sind und die doch nur darin besteht, daß die Menschen sich ihres Begehrens bewußt sind, aber die Ursachen, von denen sie bestimmt werden, nicht kennen.

E III L 2. Anm

So glaubt das Kind, es begehre die Milch frei; der erzürnte Knabe, er wolle die Rache; der Furchtsame die Flucht. Der Betrunkene glaubt, er rede aus freiem Beschluß des Geistes, was er, wieder ernüchtert, verschwiegen zu haben wünscht. So meinen der Irrsinnige, der Schwätzer, der Knabe und viele dieses Schlages, aus freiem Beschluß des Geistes zu reden, während sie doch den Antrieb zu reden, den sie haben, nicht bezähmen können. Somit lehrt die Erfahrung selbst nicht minder deutlich als die Vernunft, daß die Menschen nur darum glauben, sie wären frei, weil sie sich ihrer Handlungen bewußt, der Ursachen aber, von denen sie bestimmt werden, unkundig sind. Und außerdem lehrt sie sie, daß die Beschlüsse nichts anderes sind als die Triebe selbst, die je nach der verschiedenen Disposition des Körpers verschieden sind. Denn jeder lenkt alles gemäß seinem Affekt.

E II L 49. Anm

Viertens kann eingewendet werden: Wenn der Mensch nicht aus freiem Willen handelt, was wird dann geschehen, wenn er im Gleichgewicht ist wie Buridans Esel? Wird er verhungern und verdursten? Gebe ich es zu, schiene ich einen Esel oder Menschen von Stein, nicht aber eine wirklichen Menschen zu begreifen; leugne ich es aber, so folgt, daß der Mensch sich selbst bestimmt, und er hat also die Fähigkeit, zu gehen und zu tun, wohin und was er will. [...]

Was schließlich den vierten Einwand anbelangt, so gebe ich vollständig zu, daß ein Mensch, der sich in einer solchen Gleichgewichtslage befindet, [...] vor Hunger und Durst umkommen wird. Fragt man mich aber, ob ein solcher Mensch nicht eher als ein Esel denn als ein Mensch zu gelten hat, so sage ich, daß ich es nicht weiß, wie ich auch nicht weiß, wie ich einen Menschen einschätzen soll, der sich erhängt, und wie Kinder, Toren und Wahnsinnige usw. einzuschätzen sind.

E III, Vorw

[...] Die Natur ist immer dieselbe, und ihre Kraft und ihr Vermögen zu wirken ist überall gleich. [...] Es folgen daher die Affekte[...] aus der selben Notwendigkeit und Kraft der Natur wie alles andere.

E IV Hs 1

Alle unsere Bestrebungen oder Begierden folgen aus der Notwendigkeit unserer Natur [...].

E III L 2, Anm

[...] Aber obgleich sich dies so verhält und durchaus kein Grund vorliegt, daran zu zweifeln, glaube ich doch kaum, daß die Menschen dazu gebracht werden können, die Sache unbefangen zu erwägen [...]; so fest sind sie überzeugt, daß der Körper auf einen bloßen Wink des Geistes bald in Bewegung, bald in Ruhe versetzt wird und sehr vieles tut, was allein vom Willen des Geistes und von der Kunst des Denkens abhängt [...].

PT II § 7 S. 21 Z. 1-9

Daß der Mensch, wie alle anderen Individuen auch, danach strebt, sein Sein, so viel er vermag, zu erhalten, das kann niemand leugnen. Denn wenn sich hier irgendein Unterschied denken ließe, müßte er daher rühren, daß der Mensch einen freien Willen hat. Je freier wir uns jedoch einen Menschen vorstellen, desto mehr sind wir genötigt anzunehmen, daß er sich notwendigerweise selbst erhalten und Herr seines Geistes sein müsse. Ein jeder, der Freiheit und Zufälligkeit nicht durcheinanderwirft, wird mir das einräumen.

Brief 75 (an Oldenburg), S. 281 Z. 10-14

Ferner sind die Menschen vor Gott nur aus dem Grunde unentschuldigbar, weil sie eben in Gottes Macht sind, wie der Ton in der Macht des Töpfers, der aus derselben Masse Gefäße bildet, das eine zur Ehre, das andere zur Unehre. (*Voorts is de enige reden waarom de mensen voor God niet te verontschuldigen zijn deze, dat ze in Gods macht zijn gelijk leem in de macht van de pottenbakker, die uit dezelfde klomp verschillende potten maakt, sommige tot eer, andere tot schande.* Wörtlich: Ferner ist der einzige Grund, warum die Menschen vor Gott nicht zu entschuldigen sind, der, daß sie in Gottes Macht sind, gleich Lehm in der Macht des Töpfers, der aus demselben Klumpen verschiedene Töpfe macht, manche zur Ehre, andere zur Schande.)

Vgl Paulus, Römer 9, 21: Hat nicht ein Töpfer Macht über den Ton, aus demselben Klumpen ein Gefäß zu ehrenvollem und ein anderes zu weniger ehrenvollem Gebrauch zu machen?

Menschliche Freiheit: Zügelung der negativen Affekte

PT II § 11, S. 25 Z. 8-14

Daher nenne ich einen Menschen nur so weit gänzlich frei, wie er sich von der Vernunft leiten läßt, weil er nur dann aus Ursachen, die sich durch seine Natur allein adäquat begreifen lassen, zum Handeln bestimmt wird. Denn Freiheit schließt nicht die Notwendigkeit des Handelns aus, sondern stützt sich auf sie.

Brief 21 (an van Blyenbergh), S. 110 Z. 4-13

[...] Zweitens daß unsere Freiheit nicht in einer Zufälligkeit noch in einer Willkür besteht,

sondern in einem Modus des Bejahens und Verneinens, so daß wir desto freier sind, je weniger willkürlich wir etwas bejahen oder verneinen. Beispielsweise wenn die Natur Gottes uns bekannt ist, dann folgt so notwendig aus unserer Natur zu bejahen, daß Gott existiert, wie aus der Natur des Dreiecks folgt, daß seine drei Winkel gleich zwei Rechten sind; und sind wir doch niemals freier, als wenn wir etwas in dieser Art bejahen.

E IV L 7

Ein Affekt kann nicht anders gehemmt oder aufgehoben werden als durch einen anderen, der dem zu hemmenden Affekt entgegengesetzt ist.

E IV L 14

Die wahre Erkenntnis des Guten und Schlechten kann, insofern sie wahr ist, keinen Affekt einschränken, sondern nur, insofern sie als Affekt betrachtet wird.

E IV Vorw

Das Unvermögen des Menschen, seine Affekte zu zügeln und einzuschränken, nenne ich Knechtschaft [...].

E IV L 73. Anm

[...] Was ich über die wahre Freiheit des Menschen dargelegt habe, bezieht sich auf die Geisteskraft [*fortitudo*], d. h. auf die Seelenstärke [*animositas*] und den Edelmut [*generositas*].

E III L 59. Anm

Unter *Seelenstärke* [*animositas*] verstehe ich die Begierde, durch die ein jeder bestrebt ist, sein eigenes Sein nach dem Gebot der Vernunft allein zu erhalten. Unter *Edelmut* [*generositas*] aber verstehe ich die Begierde, durch die ein jeder bestrebt ist, allein nach dem Gebot der Vernunft [*dictamen rationis*] seinen Mitmenschen zu helfen und sie sich durch Freundschaft zu verbinden.

E IV L 66. Anm

[... Wir sehen,] welcher ein Unterschied zwischen einem Menschen ist, der bloß vom Affekt und von der Meinung, und einem Menschen, der von der Vernunft geleitet wird. Denn jener tut, er mag wollen oder nicht, das, worüber er sich in der größten Unkenntnis befindet. Dieser dagegen folgt in allem nur sich selbst und tut nur das, was er deshalb am meisten begehrt. Darum nenne ich jenen einen Sklaven, diesen aber einen Freien [...].

E IV L 17. Anm

[... Es ist] notwendig [...], sowohl das Vermögen als das Unvermögen unserer Natur zu kennen, um bestimmen zu können, was die Vernunft vermag und nicht vermag [...].

E IV L 68. Bew. Anm

[...] In der mosaischen Geschichte vom ersten Menschen [...] wird nämlich kein anderes Vermögen Gottes begriffen als das, womit er den Menschen geschaffen hat, d. h. das Vermögen, womit er für den Nutzen des Menschen allein gesorgt hat. Insofern wird erzählt, daß Gott dem freien Menschen verboten habe, vom Baume der Erkenntnis des Guten und des Bösen zu essen, und daß der Mensch, sobald er davon essen würde, sofort mehr von der Furcht vor dem Tod als von dem Wunsch zu leben erfüllt sein würde. Ferner daß der Mensch, als er die Gattin gefunden hatte, die mit seiner Natur vollständig übereinstimmte, erkannte, daß es in der Natur nichts geben könne, was ihm nützlicher sein könnte als sie;

daß aber, als er glaubte, die Tiere wären ihm ähnlich, er sogleich anfang, ihre Affekte nachzuahmen und seine Freiheit zu verlieren, welche die Patriarchen später wiedererlangten, geführt von dem Geiste Christi, d. h. von der Idee Gottes, von der es allein abhängt, daß der Mensch frei ist und das Gute, das er sich wünscht, auch den anderen Menschen wünscht [...].

Menschliche Freiheit: Einsicht in die Notwendigkeit, stoische Gelassenheit

E III L 49

Die Liebe und der Haß gegen einen Gegenstand, den wir uns als frei vorstellen, müssen bei gleicher Ursache stärker sein als die Liebe und der Haß gegen einen notwendigen Gegenstand.

E III L 49. Anm

Hieraus folgt, daß die Menschen, weil sie sich gegenseitig für frei halten, stärkere Liebe und stärkeren Haß gegeneinander hegen, als gegen andere Dinge.

E V L 5

Der Affekt gegenüber einem Ding, das wir uns schlechthin [*simplex*] vorstellen, also weder als notwendig, noch als möglich, noch als zufällig, ist bei sonst gleichen Umständen unter allen Affekten der stärkste.

E V L 6

Insofern der Geist alle Dinge als notwendig erkennt, hat er eine größere Macht über die Affekte oder leidet er weniger von ihnen.

E II L 49. Anm

[...] Diese Lehre hat also, abgesehen davon, daß sie dem Gemüt vollständige Beruhigung verschafft, auch noch das Gute, daß sie uns das lehrt, worin unser höchstes Glück oder unsere Glückseligkeit besteht, nämlich allein in der Erkenntnis Gottes [...]. Daraus ersehen wir klar, wie weit jene von der wahren Schätzung der Tugend entfernt sind, die für Tugend und gute Taten [...] die höchsten Belohnungen von Gott erwarten, als ob die Tugend [...] nicht selbst schon das Glück und die höchste Freiheit wäre[.].

Zweitens lehrt sie [Spinozas Lehre], wie wir uns gegen die Fügungen des Schicksals [...] verhalten müssen, nämlich: das [...] Schicksal mit Gleichmut erwarten und ertragen; weil ja alles aus dem ewigen Ratschluß Gottes mit derselben Notwendigkeit folgt, wie aus dem Wesen des Dreiecks folgt, daß die Summe seiner Winkel zwei rechten Winkeln gleich ist.

Brief 21 (an Blyenbergh). S. 110. Z. 4-13

Zweitens [folgt,] daß unsere Freiheit nicht in einer Zufälligkeit noch in einer Willkür besteht, sondern in einem Modus des Bejahens und Verneinens, so daß wir desto freier [*vrijer*] sind, je weniger willkürlich wir etwas bejahen oder verneinen. Beispielsweise wenn die Natur Gottes uns bekannt ist, dann folgt notwendig aus unserer Natur zu bejahen, daß Gott existiert, wie aus der Natur des Dreiecks folgt, daß seine drei Winkel gleich zwei Rechten sind; und doch sind wir niemals freier [*nooit vrijer*], als wenn wir etwas in dieser Art bejahen.

E IV Hs 6

Weil aber alles, wovon der Mensch selbst die wirkende Ursache ist, notwendig gut ist, kann folglich dem Menschen nur von äußeren Ursachen Schlechtes widerfahren, insofern er nämlich ein Teil der ganzen Natur ist, deren Gesetzen die menschliche Natur zu gehorchen und der sie beinahe auf unendlich viele Weisen sich anzupassen gezwungen ist.

E IV Hs 32

Das menschliche Vermögen ist sehr begrenzt und wird von dem Vermögen der äußeren Ursachen unendlich übertroffen. Darum haben wir keine absolute Macht, die Dinge, die außer uns sind, unserem Nutzen anzupassen. Doch werden wir alles unserem Nutzen Widerstrebende, das uns begegnet, mit Gleichmut [*aequo animo*] ertragen, wenn wir uns bewußt sind, daß wir unsere Pflicht erfüllt haben und daß das Vermögen, das wir haben, sich nicht so weit erstreckt, daß wir es hätten vermeiden können und daß wir nur ein Teil der Natur sind, deren Ordnung wir folgen.

E IV L 4, Zus

Hieraus folgt, daß der Mensch notwendig immer den Leiden unterworfen ist und der gemeinsamen Ordnung der Natur folgt und ihr gehorcht und sich ihr, soweit es die Natur der Dinge erfordert, anpaßt.

E V Vorw

[...] In diesem Teil werde ich also von der Macht der Vernunft handeln, indem ich zeige, was die Vernunft wider die Affekte vermag, dann auch, was die Freiheit des Geistes oder die Glückseligkeit ist. [...] Daß wir keine absolute Gewalt über sie [die Affekte] besitzen, habe ich oben schon bewiesen. Die Stoiker dagegen waren der Meinung, daß die Affekte absolut von unserem Willen abhängig seien [...].

E V L 4, Zus

[...] Jeder [hat] die Macht [...], sich und seine Affekte, wenn auch nicht absolut, so doch wenigstens teilweise, klar und deutlich zu erkennen und folglich auch zu bewirken, daß er weniger von ihnen erleide [...]

E V L 42, Anm

Es ergibt sich daraus, wie sehr der Weise dem Unwissenden überlegen ist und wieviel mächtiger er ist als dieser, der nur von den Lüsten getrieben wird. Denn außer daß der Unwissende von äußeren Ursachen auf vielfache Weise umhergetrieben wird und nicht im Besitze der wahren Befriedigung des Gemüts ist, lebt er überdies gleichsam ohne Bewußtsein seiner selbst, Gottes und der Dinge, und sobald er aufhört zu leiden, hört er auf zu sein. Der Weise dagegen, insofern man ihn als solchen betrachtet, wird in seinem Gemüte kaum beunruhigt, sondern seiner selbst, Gottes und der Dinge mit einer gewissen ewigen Notwendigkeit bewußt, hört er niemals auf zu sein und ist immer im Besitze der wahren Befriedigung des Gemüts. Wenn nun auch der von mir gezeigte Weg, der dahin führt, sehr schwierig erscheint, so kann er doch gefunden werden. Etwas, das so selten angetroffen wird, muß allerdings schwierig sein. Denn wenn das Heil so bequem wäre und ohne Mühe gefunden werden könnte, wie wäre es dann möglich, daß es fast von jedermann vernachlässigt wird? Aber alle Herrlichkeit ist ebenso schwierig wie selten [*Sed omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt*].

Aktivitäten des freien vernunftgeleiteten Menschen

E IV L 18, Anm

[...] D. h. daß Menschen, die unter der Leitung der Vernunft ihren Nutzen suchen, nichts für sich verlangen, was sie nicht auch für andere Menschen begehren, und daß sie also gerecht, treu und ehrenhaft sind.

E II L 49, Anm

[Aus Spinozas Lehre folgt], daß jeder sich mit dem Seinigen begnügen und dem Mitmenschen hilfreich beistehen soll, nicht aus weibischem Mitleid [*misericordia*], aus Parteilichkeit [*partialitas*] oder aus Aberglauben [*superstitio*], sondern lediglich unter Anleitung der Vernunft [*ex ductu rationis*], je nachdem es Zeit und Umstände erfordern [...].

E IV L 68

Wenn die Menschen frei geboren würden, so würden sie, solange sie frei blieben, keinen Begriff von gut und schlecht bilden.

E IV L 68, Bew

Ich habe den frei genannt, der bloß von der Vernunft gesteuert wird. Wer daher als freier Mensch geboren wird und frei bleibt, der hat nur adäquate Ideen. Er kann somit keinen Begriff von schlecht haben und folglich auch nicht von gut.

E IV L 45, Anm

[...] Des weisen Mannes, sage ich, ist es durchaus würdig, an angenehmen Speisen und Getränken sich mäßig zu erquicken und zu stärken, wie nicht minder an Wohlgerüchen, an der Schönheit der grünenden Pflanzenwelt, an Schmuck, Musik, Kampf- und Schauspielen und anderen Dingen dieser Art, was jeder, ohne irgendeinen Nachteil für einen anderen, genießen kann.

E IV L 67

Der freie Mensch denkt an nichts weniger als an den Tod; und seine Weisheit ist nicht ein Nachsinnen über den Tod, sondern über das Leben.

E IV L 69

Die Tugend des freien Menschen zeigt sich ebenso groß im Vermeiden wie im Überwinden von Gefahren.

E IV L 70

Der freie Mensch, der unter Unwissenden lebt, sucht, soviel wie möglich, ihren Wohltaten auszuweichen.

E IV L 71

Nur die freien Menschen sind gegeneinander höchst dankbar.

E IV L 72

Der freie Mensch handelt niemals arglistig, sondern stets aufrichtig.

E IV L 73

Der Mensch, der von der Vernunft geleitet wird, ist freier in einem Staate, wo er nach gemeinsamem Beschlusse lebt, als in der Einsamkeit, wo er sich allein gehorcht.

Politische Freiheiten: Glaubens- und Meinungsfreiheit

TPT (Titel), S. 1

Theologisch-politischer Traktat, enthaltend einige Abhandlungen, in denen gezeigt wird, daß die Freiheit zu philosophieren nicht nur unbeschadet der Frömmigkeit und des Friedens im Staat zugestanden werden kann, sondern daß sie nur zugleich mit dem Frieden im Staat und mit der Frömmigkeit selbst aufgehoben werden kann.

TPT S. 136 Z. 32-38

Da also das höchste Recht vollkommener Meinungsfreiheit auch in der Religion einem jeden zusteht und da es undenkbar ist, daß jemand auf dieses Recht verzichten könnte, so wird auch das unumschränkte Recht und die höchste Autorität, über die Religion frei zu urteilen und folglich sie sich zu erklären und auszulegen, ebenfalls einem jeden zustehen.

TPT S. 239 Z. 24-32

In einem Staate und bei einer Regierung, wo das Wohl des ganzen Volkes und nicht nur des Herrschenden, höchstes Gesetz ist, kann derjenige, der in allen Stücken der höchsten Gewalt gehorcht, nicht ein sich selbst unnützer Sklave sein, sondern nur ein Untertan heißen. Darum ist derjenige Staat am freiesten, dessen Gesetze sich auf die gesunde Vernunft gründen; denn in ihm kann jeder, wenn er will, frei sein, d. h. mit ganzem Herzen nach Leitung der Vernunft leben.

TPT S. 240 Z. 12-21

Damit glaube ich die Grundlagen einer demokratischen Regierung hinlänglich klar dargelegt zu haben. Ich habe diese lieber als alle anderen behandelt, weil sie, wie mir scheint, die natürlichste ist und der Freiheit, welche die Natur jedem einzelnen gewährt, am nächsten kommt. Denn bei ihr überträgt niemand sein Recht derart auf einen anderen, daß er selbst fortan nicht mehr zu Rate gezogen wird; vielmehr überträgt er es auf die Mehrheit der gesamten Gesellschaft, von der er selbst ein Teil ist. Auf diese Weise bleiben alle gleich, wie sie es vorher im Naturzustand waren.

TPT S. 241 Z. 6-15

Unter bürgerlichem Privatrecht können wir nichts anderes verstehen als die Freiheit des einzelnen, sich in seinem Zustand zu erhalten, die durch die Erlasse der höchsten Gewalt bestimmt und durch ihre Autorität allein geschützt wird. Denn nachdem jeder sein Recht, nach eigenem Gutdünken zu leben, in dem er bloß durch seine Macht beschränkt wurde, [...] auf einen anderen übertragen hat, so ist er auch gehalten, bloß nach der Vernunft zu leben und bloß durch seinen Schutz sich zu verteidigen.

TPT S. 85 Z. 12-13

Schließlich ist nichts so schwer, wie den Menschen die ihnen einmal zugestandene Freiheit wieder zu nehmen.

TPT S. 301 Z. 23-30

Es ist nicht der Zweck des Staates, die Menschen aus vernünftigen Wesen zu Tieren oder Automaten zu machen, sondern vielmehr zu bewirken, daß ihr Geist und ihr Körper ungefährdet seine [sic] Kräfte entfalten kann, daß sie selbst frei ihre Vernunft gebrauchen und daß sie nicht mit Zorn, Haß und Hinterlist sich bekämpfen noch feindselig gegeneinander gesinnt sind. Der Zweck des Staates ist in Wahrheit die Freiheit.

TPT S. 220 Z. 11-23

Die Philosophie hat zu ihrer Grundlage die Gemeinbegriffe und kann bloß aus der Natur hergeleitet werden. Der Glaube aber hat Geschichte und Sprache zur Grundlage [...]. Der Glaube läßt daher jedem die volle Freiheit zu philosophieren, so daß man über alles denken kann, wie man will, ohne daß es einem zum Verbrechen angerechnet wird, und er verdammt nur diejenigen als Ketzer und Schismatiker, die Meinungen lehren, welche zu Ungehorsam, Haß, Streit und Zorn auffordern; und er hält nur diejenigen für Gläubige, die nach Maßgabe ihres Verstandes und ihrer Fähigkeiten für Gerechtigkeit und Liebe eintreten.

TPT S. 299 (Titel des 20. Kapitels)

Es wird gezeigt, daß es in einem freien Staate jedem erlaubt ist, zu denken, was er will, und zu sagen, was er denkt.

TPT S. 300 Z. 32 - 40

Wenn also niemand die Freiheit, nach der Willkür zu urteilen und zu denken, aufgeben kann, sondern ein jeder nach dem höchsten Recht der Natur Herr seiner Gedanken ist, so kann der Erfolg nur ein sehr unglücklicher sein, wenn man in einem Staat versuchen will zu bewirken, daß die Menschen, so verschieden und entgegengesetzt ihre Gedanken sind, bloß nach der Vorschrift der höchsten Gewalten reden.

Exzerpt der Ethik Spinozas

(ohne Anspruch auf Vollständigkeit und vermischt mit Bemerkungen)

Teil I *Über Gott*

Teil II *Über die Natur und den Ursprung des Geistes*

Teil III *Über den Ursprung und die Natur der Affekte*

Teil IV *Über die menschliche Knechtschaft oder die Macht der Affekte*

Teil V *Über die Macht des Verstandes oder die menschliche Freiheit*

Inhalt:

Substanz

Natur

Gott

Falsche Vorstellungen Gottes

2-Seiten-Theorie

Realität der Außenwelt – Realismus

Modi

Vollkommenheit

Kausalität

Zufall – Möglichkeit

Freiheit / Determinismus

Ideenlehre

Wahrheit / Irrtum

Gedächtnis und Assoziation

Erkenntnis

Erkenntnis Gottes – intellektuelle Liebe von und zu Gott

Seele – Abwendung von Parallelismus?

Affektenmechanik – Handlungstheorie

Mensch

Staatstheorie

Moral- und Werttheorie

Geist – Leitung der Vernunft

Substanz

- Es gibt nur eine Substanz: Gott kann nur durch sich selbst begriffen werden
- existiert notwendig
notwendig unendlich
- unendlich viele Attribute
- unteilbar
es gibt kein Vakuum
- Substanz unter dem Attribut des Denkens betrachtet = Substanz unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet (2-Seiten-Theorie)

IL 14
I Def 3
IL 7
IL 8
IL 11
IL 13
I L 15, Anm

II L 7, Anm

Natur

- Der Mensch ist Teil der Natur!
- Es gibt keine „Fehler“ der Natur
Die Naturgesetze sind immer und überall dieselben
- *natura naturans* (schaffende Natur) = Gott
natura naturata (geschaffene Natur) = Modi
- menschlicher Verstand und Affekte Teil der *natura naturata*

s. Mensch

III Vorw
I L 29, Anm
I L 34
I L 31

Tiere:

- haben Empfindungen (sind keine cartesianischen Maschinen!)
- dürfen nach Belieben zum Nutzen des Menschen gebraucht werden – ebenso wie übrige Dinge der Natur (außer Mitmenschen)

IV (L 37, Anm 1 + Hs 26)

Gott

- unendlich Seiendes mit unendlich vielen Attributen
- Gott und alle seine Attribute sind ewig und unveränderlich
- Alles was ist, ist in Gott. Gott steht nicht außerhalb der Welt
- Ursache seiner selbst
- wirkende Ursache des Wesens der Dinge (und ihrer Existenz, sofern nicht-kausal betrachtet)
- handelt aus innerer Notwendigkeit, nicht aus äußerer Anregung
- erkennt sich selbst aus Notwendigkeit
- Die Dinge sind notwendiger Weise, so wie sie sind, von Gott hervorgebracht worden
- Gott hätte die Dinge nur anders einrichten könne, wäre er ein anderer gewesen
- Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt Unendliches auf unendliche Weisen
- Gott existiert notwendig

- Macht Gottes (Können) = Wesen Gottes; Gott ist ein tätiges Wesen
- Gott ist ein denkendes Ding
Gott ist ein ausgedehntes Ding
- Macht Gottes zu handeln = Macht Gottes zu denken
- Gott hat ausschließlich adäquate Ideen (auch von unseren inadäquaten Ideen!)
Gott hat adäquate Idee unseres Körpers (unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit)
- Gott hat keine Affekte, kennt keine Lust oder Unlust
- Gott liebt oder haßt (im gewöhnlichen Sinne) niemanden

I Def 6
I (L 19 + L 20, Zus 2)
I (L 15 + L 18)
I (Def 1 + L 16, Zus 2)

I (L 16, Zus 1 + L 25)
I (L 17 + Zus) + IV Vorw
II L 3, Anm

IL 33
I L 33, Anm 2

IL 16
I L 20 + II L 45, Anm +
I Anh
IL 34
II L 1
II L 2
II L 7, Zus
III L 1, Bew
V L 22
V L 17
V L 17, Zus

Falsche Vorstellungen Gottes

- Glaube an die übersinnliche *Verwandlung* der Dinge (sprechende Steine etc.) >< kausale Erklärungsmöglichkeit aller Vorkommnisse I L 8, Anm 2
- Gottes Wille ist indifferent, Gottes Wege sind *unergründbar* >< Gott hat keinen Willen, handelt aus Notwendigkeit; Gottes Wesen ist mit Spinozas mathematischer Methode ergründbar! I L 17, Anm + I (L 33, Anm 1 + Anh)
- Glaube an die *Allmacht* Gottes widerspricht dem inneren Zwang, unter dem Gott handelt >< Gott ist festgelegt durch seine Natur (s. Freiheit) I L 17, Anm
- *Anthropomorpher* Gott >< menschliche Eigenschaften nur angedichtet:
Eitelkeit: Gott will verehrt werden – absurd
Teleologisches Verhalten: Gott handelt zum Nutzen des Menschen – absurd II L 3, Anm + I Anh
- *Homo-mensura*-Modell, Mensch als Maß aller Dinge, Anthropozentrismus, Vorwand zur Ausbeutung der Natur zum Nutzen seiner blinden Begierde und unersättlichen Habsucht >< Geschmäcker sind verschieden, *gut* und *schlecht* sind subjektiv, also unbrauchbar als Norm des Kosmos I Anh
- Der *zornige* Gott >< Gott freut sich nicht über Leiden der Menschen; Demut, Kleinmut zeugen von falscher Frömmigkeit: nur ein finsterner und trübseliger Aberglaube verbietet sich zu freuen IV (L 45, Anm + Hs 22 + Hs 31)
- Der *gute* Gott >< menschliche Wertung für den Kosmos ohne Bedeutung, Fromme und Unfromme erfahren beide Glück und Unglück I (L 33, Anm 2 + Anh)
- Der *liebende* Vater >< Gott hat keine Affekte und liebt daher niemanden V (L 17 + Zus)
- falsche Vorstellung der *Seele*: an sich ewig und verdammet oder gerettet s. Seele

2-Seiten-Theorie

- Ordnung und Verknüpfung der Dinge = Ordnung und Verknüpfung der Ideen II L 7 + Anm + III L 2, Anm
- Jedes Ding ist in unterschiedlichem Grade beseelt, da jedem notwendig eine Idee Gottes entspricht II (L 13, Anm + L 15)
- Die 2 Seiten (Attribute) können nicht aufeinander einwirken (sondern entsprechen einander ohnehin) III L 2

Parallelismus von menschlichem Körper und Geist:

- Je befähigter der Körper, vieles zugleich zu tun und auf je mehr Weisen er disponiert werden kann, desto fähiger (und ewiger) der Geist (s. a. Geist + Vollkommenheit) II (L 13, Anm + L 14) + III L 11 + IV L 38-39 + VL 39
- Jeder körperlichen Veränderung und jedem Körperteil entspricht eine Idee Gottes (die dem menschlichen Geist aber nicht bekannt ist) II L 11, Zus
- Es ist sinnvoll seinen Körper zu pflegen und gesund zu ernähren – dient auch dem Geist IV Hs 27
- Kritik an Descartes Dualismus: Zirbeldrüse ist nur Verlagerung des Problems (Lösung: spinozistischer Monismus) V Vorw
- Ordnung und Verknüpfung der Handlungen und Leiden des Geistes = Ordnung und Verknüpfung der Handlungen und Leiden des Körpers III L 2, Anm + VL 1

Realität der Außenwelt – Realismus

- Das Sein des menschlichen Geistes wird durch die Ideen wirklich existierender Einzeldinge ausgemacht
- Da Körper und Geist sich entsprechen, existiert der Körper so, wie wir ihn empfinden (Widerspruch II (L 11, Zus + L 24): Der Mensch hat keine adäquate Erkenntnis seines Körpers)
- Durch Affektionen unseres Körpers erhalten wir Kenntnis von den Dingen, so wie sie existieren
- Realität des Körpers gewiß: Unser Geist kann keine adäquate Idee bilden, die die Existenz unseres Körpers ausschließt (gegen Descartes' Zweifel)

II L 11

II L 13, Zus

II (L 17 + L 26)

III L 10

Modi

- endlich: werden durch andere endliche Modi begrenzt
- Ausformungen der Attribute Gottes: Einzeldinge (Modi)
- Existenz der Einzeldinge durch äußere Ursachen bestimmt (z. B. Eltern)
- Seinsursache der Dinge ist Gott (nur in Bezug auf das ewige Wesen der Dinge!)
- existieren nicht notwendig
- sind zerstörbar (daher auch keine adäquate Erkenntnis ihrer Dauer)
- Unterscheidung von *Existenz* und *Dauer*
- Wirkung der Modi nicht selbstbestimmt (>> keine Willensfreiheit)
- Physikalische Lehre über zusammengesetzte Körper
- Die Gemeinsamkeiten der Dinge (Bewegung, Ruhe, Form...) machen nicht deren Wesen aus
- können nur durch eine äußere Ursache zerstört werden
- unterliegen *infinitem Regress*: es gibt immer ein größeres, stärkeres Ding
- *Beharrungsvermögen* (*conatus*, s. a. Geist):
Dinge streben in ihrem Sein zu beharren – auf unbestimmte Zeit – darin besteht ihr Wesen
- Jedes Ding kann Ursache von Lust, Unlust oder Begierde werden

I Def 2 + II Def 7

I (Def 5 + L 25, Zus)

I L 8, Anm

I L 24, Zus

I L 24

II L 31, Zus

II L 45, Anm

I L 27

S. 145-157

II L 37

III L 4 + III L 5

IV Ax

III L 6 - 9

III (L 15 + Zus + L 50-51)

Vollkommenheit

- Vollkommenheit = Realität
- Je mehr Realität, desto mehr Attribute
- Je klarer die Erkenntnis, desto vollkommener der Geist
- Die wahre Idee ist der falschen an Realität und Vollkommenheit überlegen
- Übergang zu größerer Vollkommenheit des Geistes = Lust
Übergang zu geringerer Vollkommenheit des Geistes = Unlust
Zustand der Vollkommenheit = Glückseligkeit
- menschliches Urteil „unvollkommen/ vollkommen“ entspringt meist einem Vorurteil
- Vollkommenheit/ Unvollkommenheit = Modi des Denkens
- Vollkommenheit = adäquate Erkenntnis = Tätigsein des Geistes

II Def 6 + IV Vorw

I L 9

II (L 1, Anm + L 13, Anm)

II L 43, Anm

III (L 11, Anm + Def 2-3) +

VL 33, Anm

IV Vorw

IV Vorw + V L 40, Anm

II L 34 + V L 40

Kausalität

- Strenge Verknüpfung von Wirkung und Ursache – Kausalketten in beide Richtungen unendlich I Ax 3
- Es gibt nichts, was ohne Wirkung bliebe (alles im Nexus) IL 36
- Um die Wirkung zu verstehen, muß man die Ursache verstehen I Ax 4
- Endliche Wirkungen haben endliche Ursachen IL 28
- Gott ist nicht die erste Ursache in der Kausalkette (nicht aristotelischer unbewegter Bewegter), sondern nur die Ursache des Wesens der Dinge I L 28, Anm + II L 6
- *adäquate Ursache*: einzige Ursache einer Wirkung
- *inadäquate Ursache*: eine Ursache unter mehreren einer Wirkung III Def 1
- Vermögen der Wirkung wird durch Vermögen der Ursache bestimmt V Ax 2

Zufall – Möglichkeit

- Alles folgt aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur; nichts ist zufällig I L 29 + IL 33
- *notwendig*: von der Natur determiniert
- *unmöglich*: Widerspruch im Wesen
- *zufällig*: erscheint so wegen mangelnder Erkenntnis
- *möglich*: kein Widerspruch im Wesen I L 33, Anm 1
- Zufall existiert nur in der menschlichen Vorstellung II L 44, Zus 1
- Zweitbedeutung von zufällig: ein Ding ist *zufällig*, wenn sich seine Existenz nicht notwendig aus seinem Wesen ergibt (= nur bei Gott der Fall) IV Def 3
- ein Ding ist (besser: heißt) *möglich*, wenn nicht alle Ursachen bekannt sind IV Def 4

Freiheit / Determinismus

Willensfreiheit gibt es nicht:

- Es gibt keinen absoluten oder freien Willen II L 48 + L 49
- Der Mensch ist nicht frei IV L 68, Anm
- Zur Natur Gottes gehört weder Verstand noch Wille I L 17, Anm + IL 32, Zus 1
- *Willensfreiheit Gottes* = irreführender Begriff IL 32
- Menschliche *Illusion* der Willensfreiheit entsteht durch Bewußtsein der Handlungen und fehlendes Bewußtsein der Ursachen der Entscheidungsfindung III L 2, Anm (S. 267)
- Bsp: Wäre man Buridans Esel, müßte man verhungern II L 49, Anm

Freiheit ist innere Notwendigkeit (Gegenteil: Zwang)

- *frei*: aus der Notwendigkeit seiner Natur heraus handeln und existieren; von der Natur gezwungen werden
- *notwendig* (*gezwungen*): von anderen Dingen gezwungen werden I Def 7
- Nur Gott ist frei: handelt aus innerer Notwendigkeit I L 17, Zus 2

Freisein von Affekten:

- Die wahre Freiheit des Menschen entspringt der Seelenstärke (vgl. Geist) III L 59, Anm. + IV L 73, Anm

Schicksal – Stoischer Gleichmut hilft:

- Akzeptieren der eigenen Determiniertheit führt zu größerer Gelassenheit gegenüber:
 - dem Schicksal
 - den eigenen vergangenen Verfehlungen (Reue unnötig!)
 - den Handlungen der Mitmenschen (>> Milde) II L 49, Anm
- Schlechtes, das dem Menschen widerfährt, hat äußere Ursachen IV Hs 6
- Äußere Widrigkeiten sind unseren Kräften überlegen, daher müssen wir vieles mit Gleichmut ertragen IV Hs 32

Ideenlehre

- *Idee* = Begriff/ Tätigkeit/ Modus des Geistes
Geist = denkendes Ding II (Def 3 + Erl + Ax 3)
II L 5
- Wirkende Ursache der Ideen = Gott, sofern er ein denkendes Ding ist
- *Nominalismus*:
Steinsein = abstrakter Name für Stein
Verstand und Wille = Namen für Ideen II L 48, Anm
- Idee schließt *Urteil* (Bejahung oder Verneinung) immer mit ein; wir können uns des Urteilens nicht enthalten II L 49 + Anm

Ideen Gottes:

- Gott hat eine Idee unseres Körpers I(K)
Gott hat eine Idee unseres Geistes I(G) II L 20
- In Gott gibt es von allem eine Idee, auch von den nicht existierenden Dingen
Den Ideen der nicht-existierenden Dinge entsprechen Gegenstände der Dauer 0 II (L 3 + L 8 + Zus) +
V L 22

Ideen der Ideen (*ideae idearum*):

- Form der Idee (Aristoteles) = Idee der Idee (*idea ideae*) II L 21, Anm
- Idee der Idee der Idee... ad infinitum verschachtelbar II L 21, Anm
- Bewußtsein des Körpers = Geist = I(K) (Körper = Affektionen des Körpers) II L 19
Selbstbewußtsein des Geistes = I(G) = I(I(K)) II (L 22 + L 23)
- Ideen der Ideen können keinen Irrtum enthalten II L 17, Zus
Bspl: Rechenfehler: Zahlen falsch abgelesen, nicht falsch gerechnet! II L 47, Anm

Wahrheit / Irrtum

Wahre Ideen:

- Innerliche Merkmale einer wahren Idee = *Adäquatheit* II Def 4
- Äußerliche Merkmale einer wahren Idee = *Übereinstimmung mit ihrem Objekt* I Ax 6 + II Def 4, Erl
- Synonyme: wahr, adäquat, vollkommen, absolut II L 34
- sind auf Gott bezogen II (L 32 + L 46)
- betreffen die Gemeinbegriffe (Gemeinsamkeiten der Dinge) (s. Erk./ Begriffslehre) II (L 38 + L 39)
- Die Wahrheit ist *Norm ihrer selbst* und sofort als solche zu erkennen II (L 43 + Anm)

Falsche Ideen:

- Nicht klar und deutlich (Cartianische Terminologie) sondern verworren sind Ideen:
der Affektionen/ des Körpers II L 28
der Dauer unserer Existenz II L 30
der Dauer der äußeren Dinge II L 31
- Irrtum gibt es nur in der Erkenntnis erster Gattung; die Erkenntnis zweiter und dritter Gattung ist notwendig wahr II L 41
- Irrtum ist mangelnde Erkenntnis II (L 33 + L 35 +
L 49, Anm)
- Ideen der Ideen können keinen Irrtum enthalten II (L 17, Zus + L 47, Anm)

Gedächtnis und Assoziation

Mechanistische Gedächtnistheorie:

- Den Erinnerungen muß kein existierender Körper (mehr) entsprechen
- Eindruck (impressio) wird wörtlich genommen: Delle im Gehirn = Erinnerung
- Sprache lernen = Verkettung von Gegenstand und Wort
- Mit den Erinnerungen tauchen alte Assoziationen auf

II (L 17, Zus + Bew +
L 18, Anm) + III (Post 2 +
L 36 + L 47, Anm)
III L 14

Assoziation:

- Verknüpfung von Ideen
- Je mehr Assoziationen an eine Idee gebunden sind, desto mehr nimmt sie den Geist ein
- *Subjektivität*: die Dinge werden ihrer Verkettung im Gedächtnis entsprechend individuell wahrgenommen
- Assoziationen zu adäquaten Ideen sind leichter zu bilden als zu inadäquaten
- Wenn bestimmte Dinge fest mit Affekten verbunden sind, rufen ähnliche Dinge per Assoziation die gleichen Affekte hervor – dabei kann es zu entgegengesetzten Affekten kommen (z. B. treulose Geliebte: Liebe und Haß)

II L 18
V (L 11 + L 13)
II (L 16 + Zus 2 + L 18)
V L 12
V L 16-17

Erkenntnis

- Der menschliche Geist ist ein Teil des unendlichen Verstandes Gottes
- Erkenntnisvermögen ist Grundlage eines vernünftigen Lebens (s. Moral)

II L 11, Zus
IV Hs 5

Arten der Erkenntnis:

- 1) Meinung, Vorstellung: aus vager Erfahrung + aus Zeichen (hören, lesen) erfaßt nur die Quantität schafft keine adäquate Erkenntnis
- 2) Vernunft, Verstand, logisches Schließen richtet sich auf die Attribute Gottes notwendig wahr (ebenso 3))
- 3) Intuitives Wissen: s. Erkenntnis Gottes
- Unterscheidung wichtig zwischen 1) und 2)

II L 40, Anm 2
I L 15, Anm
II L 26, Zus
I L 30
II L 41
I L 15, Anm + II L 29, Anm

Schließen:

- Adäquate und inadäquate Ideen folgen mit derselben Notwendigkeit!
- Aus adäquaten Ideen folgen wieder adäquate Ideen
- Die immer adäquat erkannten Gemeinbegriffe bilden die Grundlage unseres Schließens

II L 36
II L 40
II L 40, Anm

Begriffslehre:

- Gemeinbegriffe und darauf aufbauende Begriffe (>> logisches Schließen)
- Transzendente Begriffe (das Seiende, Ding, Etwas): entstehen aus einer zu großen Zahl gleichzeitiger Bilder (verworren)
- Universalbegriffe (Mensch, Pferd, Hund): individuelle Auswahl von Merkmalen aus einer großen Zahl von Bildern (verworren + subjektiv);
- Universalbegriffe sind „Musterbilder“

II (L 38-39 + L 40, Anm 1)
+ IV Vorw

Erkenntnis Gottes – intellektuelle Liebe von und zu Gott

- steht allen offen IV L 36
- Möglichkeit zur Erkenntnis Gottes ist Teil unseres Wesens IV L 36, Anm
- Erkenntnis Gottes ist Wesen unseres Geistes V L 36, Anm
- Liebe zu Gott = Erkenntnisfreude, verbunden mit der Idee der Ursache (nämlich Gott) V L 32
- führt nicht zu gegenseitiger Eifersucht unter den Liebenden IV L 36 + V L 20
- wer die Erkenntnis Gottes hat, wünscht sie auch allen übrigen Menschen IV L 37 + V L 20
- führt zu größtmöglicher Selbstzufriedenheit IV L 52
- höchstes Glück, Glückseligkeit, Zufriedenheit des Gemüts, höchste Tugend, höchste Befriedigung, größte Lust, Heil, Freiheit, etc. IV Hs 4 + V (L 25-27 + L 36, Anm)
- führt zu Übereinstimmung mit der Ordnung der Natur IV Hs 32 + V L 20, Anm
- Heilmittel gegen Affekte (s. Macht des Verstandes) V L 4, Anm
- Je mehr Einzeldinge wir adäquat erkennen, desto mehr erkennen wir Gott V L 24
- hat die meisten Ursachen (alle Dinge) und nimmt den Geist daher am meisten ein V L 20, Anm
- Intellektuelle Liebe zu Gott = etwas auf die Idee Gottes beziehen = ad. Erkenntnis V (L 14 + L 15)
- nimmt den Geist am meisten ein V L 16
- erwartet keine Gegenliebe (da Gott keine Affekte hat) V L 19
- ist der beharrlichste Affekt: Erkenntnisfreude währt ewig – Freude an Einzeldingen und gewöhnliche Liebe ist endlich V (L 7 + L 20, Anm + L 34, Zus)
- ermöglicht intuitive Erkenntnis V L 20, Anm
- wer Gott (adäquat) erkennt, kann ihn nicht hassen V (L 18 + Zus)
- je größer desto geringer Todesfurcht (da Affekte schwinden) V L 38 + Anm
- Nichts ist der Liebe zu Gott entgegengesetzt V L 37

Intuitive Erkenntnis

- schreitet fort von der adäquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes zu adäquater Erkenntnis des Wesens der Dinge II L 40, Anm 2
- Bspl: Zahlenproportionen, die auf Anhieb verstanden werden II L 40, Anm 2
- ist dem Menschen möglich II L 47
- entspringt aus der Erkenntnis Gottes V (L 20, Anm + L 33)
- entspringt aus dem Ewigkeitscharakter des Geistes V L 31
- ist ewig V (L 33 + Bew)
- ist notwendig wahr II L 41
- ist die höchste Tugend und Befriedigung des Geistes V L 25-27
- Begierde nach Erkenntnis 3. Gattung entspringt sowohl aus Erkenntnis 3. als auch 2. Gattung V L 28
- ist der Vernunftserkenntnis (2. Gattung) überlegen, aber beide sind gut V L 36, Anm
- richtet sich auf das Wesen der Dinge; ist Erkenntnis unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit (*sub specie aeternitatis*) V L 29

Liebe Gottes (*amor dei intellectualis*) – doppeldeutiger Genitiv

- der menschliche Geist ist ein Teil des unendlichen Geistes Gottes V (L 30 + L 40, Anm)
- unsere intellektuelle Liebe zu Gott ist ein Teil der Selbstliebe Gottes V L 35-36
- Gott liebt die Menschen mit intellektueller Liebe (nicht mit gewöhnlicher... s. Gott) V L 36, Zus

Seele – Abwendung von Parallelismus?

- Ende des Körpers ? Ende des Geistes (nur gegenwärtige Existenzform des Geistes endet)
- *Erinnerung* endet mit dem Tod des Körpers

- Nach Ende des Körpers bleibt ein Teil des Geistes übrig, der ewig ist
- Gott hat ewige adäquate Idee unseres Körpers (... Körper auch ewig?)
- Nur solange der Körper besteht, ist der Geist den *Leiden* unterworfen
- ewiger Teil des Geistes wächst mit Tätigkeitsvermögen des Körpers (s. 2-S.-Th.)
- der Teil des Geistes ist ewig, der adäquate Erkenntnis erlangt hat
- Frühgestorbene gelten zu Recht als unglücklich, da sie keinen oder nur einen kleinen ewigen Seelenteil erwerben konnten
- ewiger Seelenteil muß erworben werden und ist intrinsisch gut (>< christliche Vorstellung: Seele an sich ewig, Eingang ins Paradies muß erworben werden)

III L 11, Anm
IV L 39, Anm + V (L 21 +
L 23, Anm)
V L 23
V L 22
V L 34
V L 39
V L 40, Zus

V L 39, Anm

V L 41, Anm

Affektenmechanik – Handlungstheorie

- Affekte ~ Affektionen des Körpers ~ Ideen dieser Affektionen III Def 3
- Regulierung der Affekte nur durch entgegengesetzte, stärkere Affekte möglich – nicht durch rein geistige Prozesse (identisch bei Hume) (s. a. Moral/ Staatstheorie + Geist/ Praktisches Überlegen) IV (L 7 + L 14)
- Ordnung und Verknüpfung der Handlungen und Leiden des Geistes = Ordnung und Verknüpfung der Handlungen und Leiden des Körpers III L 2, Anm
- Übertragung und Nachahmung von Gefühlen und Affekten (>> sozialer Druck) III (L 27 + Anm + Zus 1 + L 29 + L 52)
- Unterschiede innerhalb eines Affektes enorm. Bsp.: Freude des Philosophen und Freude des Betrunkenen III L 57, Anm

Handlungsantriebe:

- Beharrungsvermögen (*conatus*) (s. a. Modi) = Selbsterhaltungstrieb von äußeren Ursachen begrenzt Bestreben, im Sein zu verharren IV (L 3 + L 5)
- Hedonistisches Prinzip: Lustmaximierung IV (L 18, Anm + L 20)
- Hedonistisches Prinzip und Selbsterhaltungstrieb sind die Haupttriebfedern menschlichen Handelns III L 28 + IV L 18, Anm

Aktivität/ Passivität:

- *handeln*: adäquate (einzige) Ursache einer (äußeren oder inneren) Handlung oder eines Affektes aus Notwendigkeit unserer Natur heraus sein auf den Geist bezogen: adäquate Ideen haben
- *leiden* (passiv sein): partielle Ursache einer Handlung oder eines Affektes sein auf den Geist bezogen: inadäquate Ideen haben („Verneinung“)
- Affekte können das Tätigkeitsvermögen (*potentia agendi*) vermehren, vermindern oder keine Wirkung darauf ausüben III (Def 1-3 + Def 3, Anm + L 58-59 + Def S. 429ff) + V (L 3 + L 4, Anm)

Hierarchie der Affektstärken:

- Stärke des Affekts abhängig von Idee des *Zustands* der Ursache:
Ursache *frei* – Affekt am stärksten
Ursache *notwendig* – Affekt schwächer
Ursache *möglich* – Affekt schwächer
Ursache *zufällig* – Affekt am schwächsten
- Stärke abhängig von Idee des *Zeitpunkts* der Ursache:
Ursache *gegenwärtig* – Affekt am stärksten
Ursache *vergangen* – Affekt schwächer
Ursache *hypothetisch* – Affekt am schwächsten
- Stärke des Affekts abhängig von Anzahl der (wahren) Ursachen:
desto mehr Ursachen, desto stärker der Affekt VL 8
- Stärke des Affekts abhängig von Zuschreibung von (vermeintlichen) Ursachen:
je weniger Ursachen verantwortlich gemacht werden, desto stärker der Affekt gegen sie VL 9
- Zeitlicher und räumlicher Abstand einer Ursache eines Affekts kann nur bis zu einer gewissen Grenze deutlich vorgestellt werden IV Def 6

Entgegengesetzte Affekte:

- *Schwanken des Gemüts*: zwei entgegengesetzte Affekte wirken III (L 17, Anm +
- einer der beiden obsiegt immer (...Buridans Esel verhungert doch nicht?) L 50, Anm) + IV (Def 5 + L 34) + V Ax 1

Liebe – Haß – Begierde:

- Lust/ Unlust, verbunden mit der Idee der Ursache derselben = Liebe/ Haß
- (gewöhnliche) Liebe und Begierde können Übermaß haben
- Haß ist immer schlecht
- Liebe besiegt Haß
- Begierden aus adäquaten Ideen = Handlungen = gut
Begierden aus inadäquaten Ideen = Leiden = gut oder schlecht
- Jedes Ding kann Ursache von Lust, Unlust oder Begierde werden
>> unendlich viele Affekte denkbar

Definitionen diverser Affekte:

- *Sympathie/ Asympathie*: Lust/ Unlust ohne Idee der Ursache
- *Mitleid/ Mitgefühl*
- *Wohllollen*
- Reue:
Unlust, begleitet von Idee einer Tat, deren Ursache (uns selbst) wir uns als frei Vorstellen
sinnlos
- diverse Affekte

III (L 13, Anm + L 19-26
+ L 30-31 + L 33-45 +

Def 6-7)

IV L 44

IV L 45

IV Hs 11

IV Hs 2-3

III (L 15 + Zus + L 50-51 +
L 56)

III L 15, Anm

III (L 22, Anm +

L 27, Zus 2-3 + Def 18 +
Def 24)

III L 27, Anm

III Def 27 + IV L 54

V L 6, Anm + II L 49, Anm

III (L 18, Anm 2 +

L 24, Anm + L 26, Anm +

L 29, Anm + L 32

L 35, Anm + L 36, Anm. +

L 39, Anm + L 40, Anm +

L 47 + L 52, Anm +

L 56, Anm + L 59, Anm +

Def 1 + Def 4-5 + Def 8-17

+ Def 19-23 + Def 25- 26 +

Def 28-48) +

IV (L 34, Anm + L 42-43 +

L 45, Anm + L 47-49 + 51

+ 53 + 55-58 + 60-61 + 63)

Mensch

- Wesen des Menschen schließt nicht notwendig Existenz in sich
- hat keine adäquate Erkenntnis seines Körpers
- Der menschliche Körper ist ein zusammengesetzter Gegenstand und unterliegt den Gesetzen der Physik
- Der Mensch ist ein Teil der Natur und folgt deren Ordnung!
Mensch in der Natur nicht Staat im Staate
- Jeder Mensch existiert und handelt nach dem höchsten Recht der Natur (notwendig)

II Ax 1
II (L 11, Zus + L 24)
II Post 1-6
III Vorw + IV (L 4 + Zus + Hs 7)
IV L 37, Anm 2

Disposition:

- Menschen haben unterschiedliche Dispositionen >> Unterschiede in Affekten und Urteilen
- Manche Charaktereigenschaften und Affekte haften manchen Menschen hartnäckig an

III (L 51 + L 51, Anm + L 57 + Anm)
IV (L 6 + L 44, Anm)

Pessimistisches Menschenbild:

- Mensch ist von Natur aus mißgünstig
- Menschen von Natur aus unbeständig, da vielen äußeren Ursachen und damit Affekten unterworfen
- Die Menge versteht unter Freiheit, ungezügelt den Lüsten zu frönen
- Geld hat überall große Bedeutung – man sollte aber mit soviel zufrieden sein, wie man zum Leben braucht

III L 55, Anm
IV L 33
V L 41, Anm
IV Hs 28-29

Optimistisches Menschenbild:

- Affekte der Lust stärker als der Unlust
- Liebe stärker als Haß

s. a. Aff. und Geist
IV L 18
IV (L 45 + Hs 11)

Staatstheorie

- zur Herstellung und Sicherung des sozialen Friedens schließen die Menschen einen Vertrag (anthropologische Konstante)
- Da Affekten nur mit entgegengerichteten, stärkeren Affekten beizukommen ist, muß der Staat durch Gesetze mit Strafen drohen, um Affekte der Angst etc. zu erzeugen (identisch bei Hume: *künstliche Tugend* Gerechtigkeit)
Schuld = *ungerecht* = Ungehorsam gegen den Staat
Verdienst = *gerecht* = Gehorsam gegen den Staat
- Eintracht der Bürger nur auf Furcht zu gründen ist unzuverlässig (>< Hobbes) ebenso unzuverlässig: auf Mitleid (>< sp. Schopenhauer)
- Anpassung an verträgliche Normen und Werte der Gemeinschaft ist positiv
- Gemeinschaften können und sollen soziale Netze einrichten
- gewöhnliche und insbesondere *sinnliche Liebe* gefährden die Eintracht
Ehe, die sich auf beiderseitigen Respekt gründet, ist aber positiv für die Gemeinschaft

IV L 37, Anm 2
IV L 37, Anm 2
IV Hs 16
IV Hs 15
IV Hs 17
IV Hs 19
IV Hs 20

Moral- und Werttheorie

Relativität von gut und schlecht:

- Eigeninteresse bedingt Moralbegriffe
Wir ersteben nichts, weil wir es für gut halten, sondern wir halten es für gut, weil wir es erstreben
- Erkenntnis des Guten = Lust, Erkenntnis des Schlechten = Unlust
reine Erkenntnis nicht regulierend, nur insofern sie Emotion mit sich führt
- Lust = gut; Unlust = schlecht
- Lust ist dann gut, wenn sie das körperliche oder geistige Vermögen fördert
- Haß = immer schlecht
- *Glück* ist Erfolg im egoistischen Streben
- gutes Ding = mit unserer Natur übereinstimmendes Ding
- Leitung der Vernunft führt zu Wahl des Guten
inadäquate Erkenntnis führt zu Wahl des Schlechten und Einschätzungen wie „gottlos, schrecklich, unrecht, schändlich“
- Die Dinge sind *gut*, die dem Menschen helfen, ein vernunftgeleitetes Leben zu genießen
- Spinozas Projekt: Musterbild des Menschen als (künstlicher!) Maßstab für gut und schlecht
- Man soll versuchen, Haß mit Liebe zu überwinden, denn Liebe ist stärker als Haß

- *gut* = nützlich für den Menschen; *schlecht* = nicht nützlich
- Dem Menschen ist nichts nützlicher als der Mensch! nützlich ist, was der Eintracht unter den Menschen dient, schlecht ... Zwietracht

Weniger Zentrales zur Moral:

- rassistische und soziale Vorurteile: unzulässige Verallgemeinerungen
- Wir sind auf das Lob von anderen angewiesen
- Erziehung zu Ehrgeiz unterstützt natürliche Mißgunst des Menschen
- Selbstmord = äußere Ursachen stärker als *conatus* (Bestreben, im Sein zu verharren)

- Lob der Pädagogik als Vernunftsanleitung
- Lob der Freundschaft (= antikes Ideal)
- Moralapostel machen sich verhaßt
- Misanthropie ist falsch

Tugend (virtus):

- = Tatkraft, Tätigkeitsvermögen (= antike Definition)
- = intrinsisches Gut, wird um ihrer selbst willen gewollt
- basiert auf Eigennutz
- basiert auf *conatus*
- = selbst die Glückseligkeit – Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend (ident. bei Aristoteles)

III (L 9, Anm. +
L 39, Anm) + IV (L 59
+ Anm)

IV L 8
IV L 29-32
IV Hs 30
IV L 41
IV L 18, Anm
IV L 40

IV (L 64-65 + L 73, Anm)

IV Hs 5

IV L 14
IV (L 45 + L 46 + Anm +
Hs 11)
III L 55, Anm
IV (Def 1-2 + L 18 Anm +
L 35, Zus 1-2 + Anm)

IV Vorw

III L 46

III (L 53, Zus + L 55, Zus)

IV (L 18, Anm + L 21 +
L 20, Anm)

IV Hs 9

IV Hs 12 + 14

IV L 63, Anm

IV Hs 13

IV Def 8

IV L 18, Anm

IV L 18, Anm

IV (L 22 + L 24-25)

V L 42

Geist – Leitung der Vernunft

- Das Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper
- Der menschliche Geist ist (entsprechend dem Körper) aus vielen Ideen *zusammengesetzt*
- *handeln* des Geistes: adäquate Ideen haben
- *leiden* des Geistes: inadäquate Ideen haben
- Geist strebt nach *Vollkommenheit* (Körper dabei mit) = Steigerung des Tätigkeitsvermögens
- *Wesen* unseres Geistes: Erkenntnis
- *Prinzip* und *Fundament* unserer Erkenntnis: Gott
- höchste Tätigkeit, Besitz und Begierde des Geistes: (intuitive) Erkenntnis Gottes

II (L 11+ 13)

II L 15

III (L 1 + L 3) + IV L 2

III (L 12 + L 13 + L 13, Zus
+ L 53-55)

V L 36, Anm

IV (L 28 + Hs 4)

Praktisches Überlegen

- adäquate Erkenntnis führt zu Tugend (größere Tatkraft durch kluges Kalkül) – Verstand befähigt zu zweckrationalem Überlegen

IV (L 23 + 24 + 26-27) +
VL 10, Anm

Macht des Geistes und deren Grenzen:

- *Knechtschaft* des Geistes = Unvermögen, Affekte zu zügeln
- *Macht* des Geistes = Vermögen, Affekte zu regulieren
- Affekte werden aufgehoben (oder zumindest gemildert):
durch Erkenntnis der Notwendigkeit aller Dinge (=Erkenntnis Gottes)

IV Vorw

V (L 10 + Vorw)

durch Trennung des Affekts von Idee der Ursache
durch Erkenntnis der Affekte

IV (L 62 + Anm + L 66) +
VL 6

V (L 2 + L 20, Anm)

V (L 4, Anm + L 20, Anm)

- Intellektualistischer Anspruch
enorm: von jeder Affektion des Körpers kann eine adäquate Idee gebildet werden
gemildert: von manchen Affektionen können manche Menschen adäquate Ideen bilden
- nur der Großteil der Affekte ist beherrschbar, nicht alle (>< Stoiker) – alle Affekte beherrscht nur Gott
- Weg zur Erkenntnis Gottes ist nicht für jeden begehbar: alle Herrlichkeit ist ebenso schwierig wie selten
- das Zweitbeste (wenn vollkommene Erkenntnis Gottes verstellt oder Ewigkeit des Geistes unbekannt): bemühen um richtige Lebensweise

V (L 4 + L 14)

V L 4, Anm

V Vorw

V L 42, Anm

V (L 10, Anm + L 41)

Der freie vernunftgeleitete Mensch:

- wünscht, was er für sich verlangt, auch für Mitmenschen (>> Kant)
- fördert das Erkenntnisglück seiner Mitmenschen
- Leitung der Vernunft bei allen Menschen würde zu konfliktloser Welt führen
- untersagt sich nicht Erquickung in Maßen (keine Asket!)
- bedarf nicht mehr des Affekt des Mitleids
- hat Einsicht darin, daß alle seine Begierden der Notwendigkeit seiner Natur entspringen
- denkt nicht über den Tod nach, sondern über das Leben (>< Hobbes)
- braucht keinen Begriff von gut und schlecht
- vermeidet und überwindet Ursachen des Übels
- besitzt große Seelenstärke (*conatus* nach Gebot der Vernunft)
- will nichts mit Unwissenden zu tun haben
- ist gegen andere freie Menschen höchst dankbar
- ist niemals arglistig
- ist freier im Staat als in der Einsamkeit
- haßt, verachtet, zümt, beneidet niemand

IV (L 18, Anm +
L 73, Anm)

II L 49, Anm

IV L 35

IV L 45, Anm

IV L 50 + Zus

IV Hs 1

IV L 67

IV L 68

IV L 69 + Zus

III L 59, Anm +

IV (L 69, Anm +
L 73, Anm)

IV L 70

IV L 71

IV L 72

IV L 73

IV L 73, Anm