





universität  
wien

# MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Baruch de Spinoza: Der Gemeinbegriff

verfasst von / submitted by

Matej Perč, BA BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2020 / Vienna 2020

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

UA 066 941

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

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

A.o. Univ.-Prof. i.R. Dr. Richard Heinrich



BARUCH DE SPINOZA:  
DER GEMEINBEGRIFF



# INHALT

1. EINLEITUNG.....	1
2. SPINOZA UNTERBRICHT DIE ARBEIT AN DER ETHIK .....	6
3. CONATUS - UNVERNUNFT - STAAT. ODER: WAS ZU TUN IST.....	17
4. DIE AFFEKTENLEHRE ALS IMAGINÄRE KAUSALTHEORIE .....	36
5. KÖRPER-GEIST-GEBILDE SIND KAUSAL BESTIMMT-UNBESTIMMT.....	45
6. DER GEMEINBEGRIFF.....	59
7. BONUS: BRIEFWECHSEL MIT BALLING.....	83
8. SCHLUSS UND WAS NUN? .....	90
ANHANG.....	97
SIGLEN.....	99
LITERATURVERZEICHNIS.....	101
CHRONOLOGIE .....	107
ABSTRACT .....	109



„Denn wenn wir sagen, jemand hält sein Urteil zurück, sagen wir nichts anderes, als daß er sieht, daß er die Sache nicht adäquat wahrnimmt. Urteilsenthaltung ist also in Wahrheit eine Wahrnehmung und nicht [ein Akt des] freien Willens.“ (2p49sch)



# 1. EINLEITUNG

Baruch de Spinozas Philosophie übte nach wenigen besuchten Vorlesungen große Faszination auf mich aus. Nahezu alles an seinem Denken erschien zuerst kontraintuitiv: Die ganze Welt besteht aus einer einzigen Substanz, die hier Gott, dort Natur genannt wird. Gottes unendliche Macht zu existieren umfasst alle existierenden Dinge – alles existiert in ihm und durch ihn. Alle Dinge, die existieren, sind wiederum bloß Modifikationen der einen Substanz. Modi sind nicht Ursache ihrer selbst, drücken aber über die verschiedenen Attribute die Modifikationen der Substanz aus und sind gleichzeitig von der gleichen und einzigen Substanz abhängig. Die Substanz wird wiederum von uns Menschen, die wir auch Modi genannt werden, über die Attribute Denken und Ausdehnung erkannt. Die Attribute in ihrer Unendlichkeit gefasst konstituieren, gemeinsam mit weiteren uns unbekanntem Attributen, Gottes vollkommenes Denken und sein unendliches Vermögen zu existieren<sup>1</sup>.

Stark verkürzt dargestellt eröffnet Spinoza so den ersten Teil seiner *Ethik*, mit dem Titel „Von GOTT“. Die Komplexität der ersten handvoll Lehrsätze und Beweise hat über Jahrhunderte einige Bände an Kommentaren und Interpretationsversuchen gefüllt. Manche arbeiteten über diese Themen fast so, als ob die *Ethik* primär ein philosophisches Werk über Metaphysik wäre, doch vermeint der Titel offensichtlich etwas anderes. Diese Masterarbeit widmet sich stark dem ethischen Aspekt des Werkes. Metaphysik und Ontologie werden zwar wenn möglich ausgespart, sind aber dennoch unumgänglich, wenn man sich der Erkenntnistheorie und somit der Methode des Gemeinbegriffes widmen möchte.

Spinozas Philosophie gleicht einem komplexen Wurzelwerk aus Definitionen, Axiomen und darauf basierenden Lehrsätzen. Die Beweisführung verweist oft auf eine Vielzahl vorangegangener Beweise und Anmerkungen. Für Einsteiger\*innen wirkt die enorme Komplexität oft abschreckend und wenn man die *Ethik* wie einen Kriminalroman liest, droht einem buchstäblich der Kopf zu explodieren. Versucht man darüber zu schreiben, läuft man

---

<sup>1</sup> Der Begriff der Modifikation wird von dem Ding her gebildet, in dem die Modifikation ist, also von der Substanz her. *Modi*, wie unsere Ideen als Denken und unsere Ausdehnung als Körper, gehören den Attributen an, über die wir Modifikationen der einzigen, alles umfassenden Substanz formal erkennen können.

ständig Gefahr vom Hundertsten ins Tausendste zu gelangen. Für Interpretationsversuche stellen sich also viele Fragen wie: Worüber muss ich aus Spinozas Perspektive noch schreiben und worauf kann ich verzichten, wenn ich dieses oder jenes hinreichend erklären möchte? Was muss ich für Leser\*innen hinzufügen, um es verständlich und lesbar zu machen?

Ich bemühe mich im Folgenden um eine korrekte Wiedergabe aus philosophischer Perspektive, aber auch um ein lesbares Endresultat. Anspruchsvolle Philosophie findet sich oft dicht gefolgt von einer phänomenologisch motivierten Diskussion. Geschichtliche Fakten werden hier und da eingestreut, um ein Stück weit für historisches Verständnis zu sorgen. Ein dezidiertes biographisches Kapitel ist aus Platzgründen nicht enthalten.

Einleitend möchte ich den heutzutage wenig bekannten Namen Baruch de Spinoza in die Mäuler einiger Größen der Philosophie legen, um seine Rolle in der Geschichte der deutschsprachigen Philosophie anzudeuten. In den Diskussionen mit Friedrich Jacobi soll Gotthold Ephraim Lessing verteidigend gerufen haben, dass man von Spinoza „wie von einem toten Hunde“ (JACOBI 1785:27) spricht. Während der letzten Jahrzehnte jedoch finden vor allem französische und englischsprachige Philosoph\*innen Interesse an seiner Arbeit. Auch Naturwissenschaftler\*innen scheinen stark von seiner Philosophie angezogen. Hier soll zumindest Antonio Damasio genannt werden, der im Cartesianismus gemeinsamen mit Spinoza einen Gegner findet. Seine neurowissenschaftlichen Erkenntnisse wurden in einschlägigen Titeln wie *Descartes' Irrtum* (2000) verschriftlicht. Ganz wie Spinoza ist Damasio der Auffassung, und versucht dies auch theoretisch und experimentell zu belegen, dass Körper und Geist letztlich ein und dasselbe seien. Es kann wohl nur von einem Unglück gesprochen werden, dass über Jahrhunderte hinweg die Rezeption von Spinoza in der Philosophiegeschichte nicht zu mehr als dem Status eines Underdogs oder toten Hundes gereicht hatte. Zeit dies zu ändern!

Philosophisch läuft die Einheit des Körpers und des Geistes bei Spinoza auf seine oben möglichst kurz angeschnittene Metaphysik zurück: Wenn alles Existierende im Einen ist, dann ist alles Existierende auch gemeinsam das Ganze. Auch von G.W.F. Hegel wissen wir, dass Spinoza große Faszination auf ihn ausgeübt hatte, denn dieser schrieb:

„Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein. Die Seele muß sich baden in diesem Äther der einen Substanz, in der alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist.“ (HEGEL 2013:164).

Alle Körper befinden sich im Äther der einen Substanz. Sie gehen zwar, wie sich später zeigen wird und wie Hegel womöglich befürchtet hatte, nicht in ihr unter – ganz im Gegenteil. Ihnen kommt eine genuin andere Beschaffenheit zu, als damalige Philosophien vom Körper

zu denken gewohnt waren. Auch heutige Körperkonzeptionen werden noch von Spinozas Körperbegriff herausgefordert: Wenn wir uns heute einen Körper vorstellen, dann geschieht dies meist unter Isolation dieses Körpers in einem luftleeren Raum. Der Begriff scheint mit so einer Abstraktheit konnotiert, dass wir instantan ein Laborexperiment durchführen: undefiniertes Objekt in relationslosem Raum. Doch genau das macht infolge Spinozas Philosophie keinen Sinn. Wir müssen den Körper mit allem denken, womit er zusammenhängt und, dass er letztlich durch Gott oder die Natur verursacht ist. Alle Körper sind miteinander in unaussprechlich geringer bis unmittelbar wahrnehmbarer und intensiver „Kommotion“, um einen Neologismus von Jean-Luc Nancy aufzunehmen (NANCY 2014:144). In jenem 1993 gehaltenen Vortrag „Über die Seele“ spricht er hierbei vom Körper als „In-Bewegung-versetzt-Sein-mit“ (ebd.). Er empfindet das Wort Emotion als zu wenig aussagend und möchte mit seiner Wortkreation unterstreichen, wie der Körper durch das Äußere oder die anderen Körper, die ihn umgeben und bedingen, immer „mit-in-Bewegung-versetzt-ist“. Dies entspricht dem spinozanischen Verständnis des Körpers und wird in späteren Kapiteln Interesse der vorliegenden Arbeit sein. Gesprochen wird dabei allerdings in Spinozas Wortlaut: etwa Affektionen oder Erregung, Lust und Traurigkeit etc.

Besonders in der philosophischen Tradition des deutschen Sprachraums ist Spinoza kein häufig genannter Name. Vorlesungen über mittelalterliche Philosophen sind zumindest nach meinen persönlichen Erfahrungen merklich schwächer besucht. Oft neigen Studierende stärker zu jenen großen Namen, die unter ähnlichen oder gleichen Umständen philosophiert haben, wie sie nun selbst studieren. Etwa Karl Marx zur Kritik der Ökonomie, Michel Foucault zu Machtkritik und so fort. Ich jedenfalls habe zu Spinoza über einen modernen Philosophen gefunden: Nach den beiden eben genannten machte ich Station bei Gilles Deleuze. Das Interesse an einigen seiner philosophischen Konzepte führte mich schließlich zu Spinoza. Offensichtlich hat mich mein persönliches Interesse entlang einiger sehr praktischer Philosophien, im Sinne von Gesellschaftskritik, gelenkt. Wenn das Kriterium der Wahl eines Interessengebietes aber die Aktualität und Anwendbarkeit desgleichen ist, dann müsste man sich für Spinoza stark machen. Ja, seine Philosophie ist sehr modern und seine *Ethik* äußerst lehrreich für die Erkenntnistheorie und den Umgang mit den menschlichen Affekten, die sich in gut 300 Jahren wohl kaum maßgeblich in ihrer Natur verändert haben. So manche Philosoph\*innen erspähen sogar in seiner Politik großes Potential, was gewiss durch seine praktische Art zu philosophieren und durch die Nähe seiner Philosophie zur Lebenswelt bedingt ist. Wie wir sehen werden, wetzt Spinoza die Klinge seiner Philosophie an praktischer

Erfahrung, auf das Ziel eines praktischen und ethischen Lebens hin, das im Einklang mit dem Gemeinwesen stehen soll.

Auch Friedrich Nietzsche fand in Spinoza große Inspiration. Er nannte ihn gar seinen persönlichen geistigen Vorgänger und interpretierte es als Instinkthandlung, dass es ihn in einem speziellen Moment seines philosophischen Werdeganges nach Spinoza dürstete. Er vermeldete dies via Postkarte, am 30.7.1881, voll Aufregung, an seinen Freund Franz Overbeck. Kein Wunder, dass zentrale Bezugsquellen dieser Arbeit, wie Gilles Deleuze und Reiner Wiehl, sich intensiv auch mit Nietzsche befasst haben.

Wer beginnt sich mit Spinoza zu befassen, begegnet sofort großen philosophischen Begriffen wie Rationalismus, Monismus und Parallelismus. Doch muss zu all diesen Dingen einiges gesagt werden, um sie richtig zu verstehen. Wie für die meisten Rationalismen typisch, soll alles, was existiert, durch das Denken erklärbar sein. Ungewöhnlich ist hierbei, dass der Körper bei der Erzeugung von Wissen eine überaus wichtige Rolle einnimmt. Alles, was ist, ist für Spinoza prinzipiell intelligibel, sprich verstehbar. Doch stößt man in seiner Philosophie schnell an die Grenzen der menschlichen Konstitution als Körper-Geist-Gebilde und damit an die Grenzen der Erkenntnis. Nur weil die Dinge prinzipiell verstehbar sind, heißt das noch lange nicht, dass sie das tatsächlich auch für den Menschen sind. Ein Gutteil der Arbeit wird sich damit befassen, wie der Mensch trotz aller Beschränkungen sein Vermögen zu erkennen steigern kann und inwiefern die Idee Gottes dafür relevant ist. Ob Spinozas sehr modern anmutender Philosophie bemerkt man an solchen Stellen schnell, dass er im Spätmittelalter schreibt. Er arbeitet mit scholastischen Begriffen, kommt aber in Anbetracht seiner Zeit zu unerwarteten Folgerungen. Wir dürfen daher - wollen wir denn Spinoza wirklich verstehen - unter Realität nicht dasselbe fassen, wie etwa Immanuel Kant: Wie Chiara Bottici unterstreicht, ist Wirklichkeit nicht jenes, das dem menschlichen Erkennen als *a priori* obliegt. Wir müssen Spinoza mit den Begriffen der Scholastik verstehen. Das Realste oder jenes, das am meisten Macht hat zu existieren, ist Gott allein: *ens realissimum* (BOTTICI 2012:594). Das sind zwei völlig verschiedene Konzepte von Realität. Spinoza misst Realität am Tätigkeitsvermögen von Existierendem. Deshalb sind Erkennen und Selbstbestimmung unserer eigenen Affekte ein zentrales Anliegen der *Ethik*. Die ethische Lebensweise, die Spinoza konzipiert, dreht sich ständig um die damit verbundenen Probleme. Wir als Leser\*innen sind also gut beraten, uns die Bedeutung und Relevanz des Realitätsbegriffes und die ebenfalls graduell organisierten Begriffe von Erkenntnis bzw. Wahrheit und Existenz bzw. Tätigkeitsvermögen immer wieder aufs Neue vor Augen zu führen.

Aufgrund des Parallelismus müssen das Denken oder geistige Zustände immer als Repräsentationen von etwas verstanden werden. Jede Idee, die in einem Geist aufscheint, ist die Idee von etwas, das seinem Körper zugestoßen ist. Die Qualität einer Idee trägt ein Allgemeines in sich, das bejaht oder verneint. Wie im thematisch-einleitenden Zitat vor dem ersten Kapitel dieser Arbeit angedeutet, ist jegliches Wahrnehmen bereits eine Erklärung. Der Beschaffenheit dieser Erklärung entsprechend, bildet sich im Menschen ein Wollen und das fernab von freiem Willen. Kausalität wird durch eine besondere Auffassung von Erklärung erklärt. Alles Gedachte kann durch richtiges Denken analysiert werden. Erklärbarkeit wird auf sich selbst bezogen und „ein gegebenes Phänomen wird durch Begriffe der Erklärung selbst erläutert“<sup>2</sup> (DELLARocca 2008:8). Diese knappe Beschreibung des methodischen Vorgehens der behandelten Philosophie wird im Laufe der vorliegenden Arbeit schrittweise greifbarer werden und schließlich im sechsten Kapitel über den Gemeinbegriff kulminieren.

Davor werde ich im nächsten Kapitel versuchen mögliche Gründe dafür aufzuzeigen, warum Spinoza die Arbeit an der *Ethik* unterbrochen und die Herausgabe einer politischen Schrift vorgezogen hat. Im darauffolgenden Kapitel versuche ich Analogien zwischen der ethischen Lebensweise, die das Hauptanliegen der *Ethik* ist und Spinozas Staatstheorie oder Politik aufzuzeigen. Das vierte Kapitel befasst sich mit dem oben erwähnten Kausalitätsbegriff, der seiner Erkenntnistheorie zu Grunde liegt. Das fünfte Kapitel handelt von dem Sonderfall des erkennenden Menschen. In Verbindung dazu wird auch der Determinismus von Spinozas Philosophie dargestellt. Die wichtigsten Ergebnisse dieser Kapitel werden im sechsten Kapitel zusammengefasst, um dem Hauptanliegen dieser Arbeit zu dienen. Daraufhin folgt eine Exkursion zu einem umstrittenen Briefwechsel, der uns Interessantes über Spinozas Weise zu philosophieren und zu leben offenbaren wird. Letztlich folgt ein Schlusskapitel, einschließlich einiger Gedanken zu einer philosophischen Lebensweise in Anlehnung an Spinozas Philosophie.

---

<sup>2</sup> Eigene Übersetzung. Im Original heißt es: „a given phenomenon is explained in terms of explanation itself“.

## 2. SPINOZA UNTERBRICHT DIE ARBEIT AN DER ETHIK

Bekanntlich hat Spinoza, im Jahr 1665, sein philosophisches Hauptwerk unterbrochen, um ein dringlicheres Anliegen zu bedienen. Es handelt sich bei der Unterbrechung um eine Schrift, die oft nicht im eigentlichen Sinne zur Philosophie Spinozas gezählt wird. Um hier nicht allzu ausschweifend zu werden, werde ich mich darauf beschränken, welche Motivation hinter dem Verfassen dieser Schrift, nämlich des *Theologisch-politischen Traktats (TPT)*, in Anbetracht der, zu jener Zeit unfertigen, *Ethik* stehen könnte. Die eigentliche Intention des *TPT* ist bekannt: Es geht um eine Kritik an Religion und Politik; die beiden sollen im Staat nicht durchmischt werden, um Rede- und Denkfreiheit zu ermöglichen. Zu der Zeit, in der Spinoza den *TPT* zu schreiben beginnt, ist das zweite Buch der *Ethik* „Von der Natur und dem Ursprung des GEISTES“ vorläufig fertiggestellt. Auch einiges der weiteren drei Teile der *Ethik* soll bis dahin verfasst worden sein, jedoch bei weitem nicht vollendet. Grob gesagt, kann festgehalten werden, dass mit dem ersten Teil „Von GOTT“ und dem eben genannten zweiten, die schwersten und technisch anspruchsvollsten Kapitel verfasst wurden. Sie machen die Metaphysik und Ontologie des komplexen spinozanischen Systems aus. Durch strenge methodische Beweisführung, die er an Mathematik und Geometrie anzulehnen versuchte, strickte er eines der schwierigsten Werke der Philosophiegeschichte. Dies vor allem weil seine Metaphysik, in der er jegliche Existenz in Gottes Vermögen<sup>3</sup> begründet, philosophisch sehr komplex und anspruchsvoll ist. Der Monismus, der aus dieser Metaphysik hervorgeht, lässt die heutigen Leser\*innen oft an östliche Philosophien denken, denn von dort her kennen wir solche Kosmogonien am ehesten. Doch wird der erste Teil der *Ethik* nicht im Mittelpunkt

---

<sup>3</sup> Zur Unterscheidung von Macht (*potentia*) und Gewalt (*potestas*) empfiehlt es sich in Deleuze' Glossar nachzulesen: „Alles Vermögen ist Tätigkeit, handelnd und tätig. Die Identität von Vermögen und Tätigkeit erklärt sich dadurch: jegliches Vermögen ist untrennbar von einer Macht, affiziert zu werden, und diese Macht affiziert zu werden wird beständig und notwendig von Affektionen ausgefüllt, die sich vollziehen. Das Wort *potestas* erhält hier wieder eine legitime Anwendung wieder [sic!]: ‚Alles, von dem wir begreifen, daß es in Gottes Macht (*in potestate*) stehe, das ist notwendig‘ (I,35). Das heißt: der *potentia* als Wesenheit korrespondiert [sic!] eine *potestas* als Macht, affiziert zu werden, welche Macht durch die Affektionen oder Modi, die Gott notwendig produziert ausgefüllt wird, Gott, der nicht leiden kann, aber aktive Ursache seiner Affektionen ist“ DELEUZE (1988:128).

der vorliegenden Arbeit stehen. Vielmehr werden es der zweite und teilweise der fünfte Teil sein, denn dort verfasst Spinoza seine eigentümliche Lehre vom Gemeinbegriff.

Doch nun zur Unterbrechung von Spinozas Arbeit an der *Ethik*. Die Gemeinbegriffe sind formal entwickelt und die drei Erkenntnisgattungen voneinander unterschieden. Im zweiten Teil beschreibt er sie formal, im fünften Teil, der den Titel „Von der MACHT DES VERSTANDES oder von MENSCHLICHER FREIHEIT“ trägt, geht es um die praktische Anwendung. Spinoza liefert uns sehr wenige anschauliche Beispiele, wie man zu Gemeinbegriffen oder Erkenntnissen der zweiten Erkenntnisgattung kommt. Das bekannteste Beispiel ist sicherlich das Zahlenbeispiel<sup>4</sup>, doch auch das lässt mehr Fragen offen, als es beantwortet. Im fünften Teil hingegen gibt er praktische Beispiele, die sich aber mehrheitlich mit der Anwendung der mit den Gemeinbegriffen gewonnenen Methode befassen. Deshalb möchte ich im Folgenden versuchen, den *TPT* als Beispiel oder Erprobung für die Anwendung, der am Ende des zweiten Buches entwickelten Gemeinbegriffe zu betrachten. Jedoch ist die Rolle des *TPT* von verschiedenen Seiten genauso unterschiedlich interpretiert worden. Einige prominente Positionen stelle ich in diesem Kapitel vor, insbesondere auch jene, die meine Sicht auf den Sachverhalt am stärksten beeinflusst haben. All dies soll den Leser\*innen einerseits zusätzliche Einsicht in die Zeit und das Denken Spinozas eröffnen, andererseits soll es aber auch einer spezifischen Interpretation des Gemeinbegriffes dienen – einem zentralen Punkt der spinozanischen Erkenntnistheorie und Philosophie überhaupt.

Das erste Mal hörte ich von Spinozas Philosophie an der Universität Wien im Wintersemester 2014/15. Ich hatte das Privileg noch miterleben zu dürfen, wie Klaus Dethloff exzellente Vorlesungen über Spinozas Zeit, den Barock und über seine Philosophie und Wirkung hielt. Er nannte ihn den ersten Philosophen, der eine systematische, philosophisch unzweideutige Verteidigung der Demokratie geschrieben hat. Eine dermaßen demokratische Philosophie ergab sich, Dethloff zufolge, direkt aus seiner Metaphysik. Ich werde dem später mit ähnlichen Argumenten beipflichten und zu zeigen versuchen, dass im Speziellen der Gemeinbegriff und die damit zusammenhängende, überaus soziale Erkenntnistheorie Spinozas ausschlaggebend für seine demokratischen Schriften ist.

Carl Gebhardt, lange Zeit maßgebender Einfluss in der deutschsprachigen Spinozaforschung, schreibt 1922 in der Einleitung seiner Herausgabe des *TPT*, er orte eine tiefe innere Spaltung der Marranen, denen auch Spinoza angehörte. Marrane<sup>5</sup> bezeichnete

---

<sup>4</sup> Erkenntnis der ersten Gattung greift im Beispiel auf unbewiesene Meinungen zurück. Gemeinbegriffe hingegen funktionieren hingegen so, dass der Erkennende von sich aus erkennt, was zu erkennen ist (vgl. 2p40sch2).

<sup>5</sup> Der Begriff ‚Marrano‘ steht im Spanischen für Schwein.

ursprünglich pejorativ Juden der iberischen Halbinsel, die im Zuge der Inquisition gezwungen wurden zu konvertieren<sup>6</sup>. Gebhardt definiert: „Der Marrane ist ein Katholik ohne Glauben und ein Jude ohne Wissen, doch Jude im Willen“ (GEBHARDT 1922b:xix). Spinoza wurde in Amsterdam geboren und fand sich in einer Religionsgemeinschaft wieder, die ursprünglich von den sephardischen Juden abstammte. Doch ihr erster Lehrer in der neuen Heimat war ein Aschkenas<sup>7</sup>. Dies führte dazu, dass sich die Emigrierten trotz der toleranten neuen Heimat gezwungen sahen, sich religiös umzustellen. Für einige, darunter freilich auch für Spinoza, hieß das eben Religionskritik und Philosophie. So angesehen und akzeptiert diese psychologische Diagnose heute immer noch ist, scheint das folgende Zitat doch zwei Dinge zu vermischen, wenn es um die Bedeutung des *TPT* geht: „Dass Spinoza niemals daran dachte, die Aristokratie in den Niederlanden durch die Herrschaft des von fanatischen Predikanten geleiteten und den Oraniern ergebenen Volkes zu ersetzen, ist so selbstverständlich, daß es schwer zu begreifen ist, wie man dem Traktate eine derartige demokratische Tendenz hat zuschreiben können“ (GEBHARDT 1922a:xxiv). Das eine sind die realpolitischen Umstände, vor denen sich Spinoza sein ganzes Leben lang zu hüten hatte. Er war sich des gesellschaftlichen Klimas in seiner Umgebung selbstverständlich gewahr und wusste bestens, was es bedeuten würde ein Volk in diesem affektiv gelenkten Zustand in eine demokratische Regierungsform zu konvertieren. Doch das reicht nicht um zu folgern, dass der Traktat keine demokratischen Absichten verfolgte. Selbstverständlich werden wir nie Gewissheit über die inneren Beweggründe des Traktates haben, doch argumentiere ich im Folgenden, dass der *TPT* genauso als externer Teil seines groß angelegten Befreiungsprojektes des Menschen, nämlich der *Ethik*, gelesen werden kann.

Gebhardt schließt, dass der wahre Grund für diese Schrift Spinozas die kirchlichen Umstände der Niederlande im 17. Jahrhundert gewesen seien. Sein Kontakt mit dem Republikaner Jan de Witt ebnete, seiner Ansicht nach, den Weg für die Involvierung Spinozas in die Politik. Überhaupt war 1665 ein Jahr, in dem die Spannungen der niederländischen Innen- wie auch Außenpolitik aufs äußerste getrieben wurden: ein zweiter Krieg mit England stand bevor, dazu kamen innerstaatliche Spannungen zwischen Staat und Kirche. Calvinisten predigten von den Kanzeln zum Volk, um Stimmung gegen den Liberalismus der Aristokratie

---

<sup>6</sup> Der Begriff wird heute auch für vertriebene und ermordete Juden jener Zeit verwendet. Im vorliegenden Fall also auch für die Amsterdamer jüdische Gemeinde. Siehe dazu beispielsweise YOVEL (1994).

<sup>7</sup> Die Unterschiede zwischen den Strömungen sind kurzgefasst nicht religiöse, sondern hauptsächlich kulturelle. Auch hierzu gibt es Wertvolles bei YOVEL (1994). Er bezieht sich bei seinen Ausführungen über das Judentum und Spinoza vermehrt auf Werke von I. S. Révah. Zum Thema der Marranen zentral ist dabei RÉVAH (1995).

zu machen. Die Aufhetzung des Volkes führte nicht zuletzt im Zuge der politischen Wirren der Zeit zur brutalen Ermordung de Witts und seines Bruders.

Dieser Schluss erscheint in Anbetracht der politischen Lage mehr als plausibel, doch denke ich, dass der *TPT* sich aus mehreren Motiven gespeist haben könnte. Denn wie ich in späteren Kapiteln argumentieren werde, drängt Spinozas Erkenntnistheorie selbst ihn dazu, sich der Verblendung und Verhetzung des niederländischen Volkes durch die kirchlichen Prediger zu widmen. Die Möglichkeiten eines Einzelnen zu existieren, und insbesondere auch zu denken, sind, seiner Philosophie zufolge, kausal durch die ihn umgebenden Körper bedingt. Um also frei zu sein, und umso mehr gilt das für einen Philosophen, der seiner Tätigkeit in Frieden nachgehen können muss, hat jedes menschliche Wesen über die Möglichkeit auf ein selbstbestimmtes und freies Leben zu verfügen. Doch genau das war zu seiner Zeit nicht möglich. Viel mehr noch: Die Querelen zwischen Oraniern und Republikanern, der Krieg mit dem Nachbarnstaat bedeuteten ihm eine herannahende Erschwerung seiner Tätigkeiten. Eine weiter verrohende Gesellschaft bedeutet für den Philosophen, der jedes einzelne Individuum als verwoben mit seiner gesamten Umwelt sieht, eine Abwärtsspirale für alle. Im nächsten Kapitel werde ich einige Aspekte seiner Philosophie aufzeigen, die in den *TPT* eingeflossen sind, also philosophische Konsequenzen, die mittels politischer Schrift Einfluss auf die Realpolitik und Gesellschaft seiner Zeit üben sollten.

Eine andere Perspektive findet sich in der aktuellen Herausgabe und Neuübersetzung der Werke Spinozas von Wolfgang Bartuschat. Hier findet sich eine ganz andere Anmerkung zur Rolle des *TPT* in Anbetracht Spinozas Philosophie. Bartuschat betont im Vorwort des *TPT*, dass dessen Dringlichkeit in der Philosophie Spinozas fuße. Die *Ethik* wäre als philosophisches Projekt durch die oben geschilderten politischen und gesellschaftlichen Umstände gefährdet. Doch fügt er auch hinzu, dass „der Traktat seiner Tendenz nach eine polemische Schrift ist, die das Falsche im Visier hat und gegen es das Wahre zur Geltung bringen sucht“ und daher nicht zur eigentlichen Philosophie Spinozas zu zählen ist, da, ihr zufolge, das Wahre nicht über einen Bezug auf das Falsche gewinnbar sei.

Die Tendenz, die Bartuschat im *TPT* erkennt, ist durchaus gegeben. Doch das ist nicht alles und es wäre falsch, den Traktat darauf zu reduzieren. Ich vollführe hier keine Analyse der Rhetorik dieser Schrift, möchte aber hier darauf hinweisen, dass Yirmiyahu Yovel zumindest drei Hauptfunktionen an der dort waltenden Rhetorik festmacht: die Funktion der

Vorsicht, die Funktion der Überredung und Polemik und die konstruktive hermeneutische Funktion (vgl. YOVEL 1994:182ff.)<sup>8</sup>.

Dem Argument, dass der Traktat, dadurch, dass er sich am Falschen abarbeitet, der Philosophie der *Ethik* zuwiderläuft, soll fürs erste lediglich entgegengehalten werden, dass Spinoza mit dem Beweis des Lehrsatzes 2p35 klarstellt: „Es gibt in den Ideen nichts Positives, das die Form von Falschheit ausmacht“. Seiner Philosophie nach kann somit Bartuschats Argument entgegengehalten werden, dass Spinoza mit dem *TPT* genau dort ansetzt, wo vor dessen eigener Haustüre die Menschen nicht verstehen, was ihnen gepredigt und vorgeschrieben wird. Sie haben überaus verworrene Ideen, doch folgt aus Spinozas Philosophie: Wenn es nichts Positives gibt, das die Form der Falschheit ausmacht, dann besteht sie einzig und allein in einem Mangel an Erkenntnis, sprich die falschen Ideen der Menschen bestehen aus „verworrenen und verstümmelten“ Ideen, die aber dennoch auf Gegebenes referieren und insofern nicht völlig falsch sein können. Dies bedeutet für den *TPT*, dass es sich dabei um eine politische Hilfestellung handelt, um den Menschen zu ermöglichen sich selbstständig und vernünftig ein Bild der Realität zu machen. Wenn er im sechsten Kapitel die vorherrschende Idee von (biblischen) Wundern kritisiert oder im sechzehnten Kapitel darlegt, was die Vorzüge der Demokratie sind und weshalb despotische Herrschaften schlecht sind, dann versucht er die Gesellschaft aufzuklären und ein friedlicheres und stabileres Gemeinwesen zu etablieren. Dies tut er freilich auch für sich und die Freiheit der Philosophie, aber genauso räumt er jedem einzelnen Individuum das gleiche Recht ein, sein Leben zu leben, zu denken und zu tun, auch wenn es nicht im Stande ist nach der Rationalität zu leben. Er argumentiert auch hier gemäß seiner Lehre vom *conatus*<sup>9</sup>,

„daß jedes Ding gemäß seiner Natur danach strebt, in seinem Zustand zu verharren und dies nicht mit Rücksicht auf etwas anderes sondern nur auf sich selbst, so folgt, daß jedes Individuum ein höchstes Recht dazu hat, d.h., wie ich gesagt habe, zu existieren und zu wirken, wie es natürlicherweise bestimmt ist. Dabei lassen wir keinen Unterschied zwischen den Menschen und den übrigen Individuen der Natur gelten, auch nicht zwischen Menschen, die vernunftbegabt sind, und anderen, die die wahre Vernunft nicht kennen, noch zwischen Narren oder Wahnsinnigen und geistig Gesunden.“ (*TPT*, 16 [2])

Zwei Absätze weiter begrenzt er diese prinzipielle Freiheit dort, wo sie Mitmenschen zur Gefahr werden kann, denn der Grund für den Zusammenschluss der Menschen in

---

<sup>8</sup> Der französische Spinoza-Interpret Zac Sylvain, um ein weiteres Beispiel zu nennen, teilt den *TPT*, wengleich nach Kapiteln, nach ähnlichem Schema in 4 Teile auf: 1-6 Polemik, 7-10 die zu verfolgende Methode, 11-15 wie ihr entsprechend das Wesen der Religion und Philosophie zu verstehen ist, 16-20 Politik. Siehe dazu: ZAC (1965).

<sup>9</sup> Diese findet sich vor allem in den Lehrsätzen 6-9 des dritten Teils der *Ethik*.

Gesellschaften besteht, seiner Ansicht nach, im Kultivieren der Vernunft und im Leben in Freiheit und Sicherheit. In der *Ethik* folgert er aus der Unterscheidung zwischen trauriger und freudiger Begierde: „Dem Menschen ist also nichts nützlicher als der Mensch; nichts Geeigneteres sage ich, können sich Menschen zur Erhaltung ihres Seins wünschen, als daß alle in allem so übereinstimmen, daß die Geister und Körper von allen zusammen gleichsam einen einzigen Geist und einen einzigen Körper bilden [...]“ (4p18sch). Genauso benötigt nämlich auch der Philosoph Menschen, die nach der Vernunft leben, ihm also ähnlich sind, um seiner Suche nach Erkenntnis nachgehen zu können. Dies ist durchaus als Indiz zu werten, dass Spinozas Philosophie nicht nur Demokratie als notwendige Folge hervorbringt, sondern aktiv nach ihr strebt - also ein weiterer Faktor, warum er sich in die Politik der Niederlande einzumischen gezwungen sah.

Spinoza unterscheidet im siebenten Buch des *TPT* klar die Wirkung und Rolle der Religionsgründer von der auf sie folgenden Utilisierung ihrer Lehren durch institutionelle Kirchen. Letztere haben seiner Ansicht nach sehr bald angefangen die Lehren der Religionsgründer für ihre eigenen Zwecke wie Macht und Einfluss zu verwenden (vgl. ISRAEL 2007:xvii). Die Propheten lebten eine Moralthorie entsprechend der höheren Erkenntnisgattungen<sup>10</sup>, die späteren Bibelexegeten hingegen interpretierten die Schriften entsprechend dem, was Spinoza passive Leidenschaften nennt: Macht, Gier und Ruhmsucht waren damals, und er würde das wahrscheinlich für heute genauso als geltend ansehen, die Affekte, nach denen Kirchenmänner handelten. Doch in einer solchen Gesellschaft sind weder die einen noch die anderen frei. Dass in Zeiten, in denen es für die breiten Massen üblich war, von Herrschern und Priestern vorgegeben zu bekommen, wie moralische und religiöse Vorstellungen auszusehen haben, ein starkes Ungleichgewicht bezüglich der Definitionsmacht über die Weltanschauung besteht, ist offensichtlich. Nicht nur die breiten Massen befinden sich, durch das Auslagern rationaler Tätigkeiten, in leidvoller Passivität, sondern auch Geistliche und Herrscher selbst sind in passiven Leidenschaften gefangen. Spinoza hält in der *Ethik* ausdrücklich fest, dass der Mensch durch die Erkenntnis eines Affekts sich selbst zu dessen Ursache machen kann, also von einem passiven zu einem aktiven Lebensvollzug finden kann. Dazu benötigt der Mensch eine rationale Methode der Erkenntnis, die vor allem am Ende des zweiten Buches entwickelt wird, nämlich die Gemeinbegriffe. Der Titel des fünften Teils spricht dabei für sich: „VON DER MACHT DES VERSTANDES oder von

---

<sup>10</sup> Siehe Bartuschats Anmerkung zum *TPT*: Er verweist auf einen Briefwechsel zwischen Spinoza und Oldenburg, in dem er beschreibt, wie Gottes ewige Weisheit in allen Dingen der Welt enthalten ist, am stärksten aber in der Person Jesus Christus. Zu finden in: BARTUSCHAT (2012:338).

MENSCHLICHER FREIHEIT“. Wie die Erkenntnis des Affekts mit seiner Ursache zu tun hat, wird in den Kapiteln 5 und 6 erklärt. Denn ein rationaler Mensch, der aktiv seine Begierden nach seinem Wesen zu formen versteht, wird nach 4p61 keinen Hang zum Machterhalt oder Reichtum entwickeln: „Eine Begierde, die der Vernunft entspringt, kann kein Übermaß haben“, heißt es dort wörtlich.

Der *TPT* ist, der hier verfolgten These zufolge, mitunter eine Konsequenz aus Spinozas zentralem philosophischen Werk, nämlich der *Ethik*. Denn dort wird versucht durch Religions-, Staats- und Gesellschaftskritik, passive Leidenschaften der Masse über eine äußerliche Kausalität<sup>11</sup> mit einer rationalen Lebensweise zu verbinden. Durch Vernunft ergründete Verhaltensweisen sollen in der Gesellschaft etabliert werden, ohne dass sie das einzelne Individuum ursächlich verstehen muss. Der Mensch selbst soll, indem er beispielsweise aufhört an Wunder zu glauben und indem er begreift, dass gewisse Sachverhalte für ihn nicht adäquat einsehbar sind, zumindest von jener Passivität befreit werden, die es ermöglicht, dass wiederum unter Passionen leidende Herrscher und Geistliche ebendiese Menschen nicht weiter ausnützen können. Indem er, ohne die philosophischen Details seiner *Ethik* darzulegen, erklärt, was seine recht verstandene Frömmigkeit und Aufrichtigkeit sind, versucht er eine Wendung der Gesellschaft zum Besseren zu bewirken, ohne dass adäquate Ideen und Erkenntnis über die Wirklichkeit vorausgesetzt wären. Das ist es auch was Yovel (s.o.) unter der konstruktiven und hermeneutischen Funktion der Rhetorik im *TPT* versteht. Er nennt es eine „quasi rationale Imagination“, die geschaffen werden soll, um jenen – und das ist der größte Teil der Menge – wenigstens eine äußerliche Relation zur wahren Idee einer rationalen Lebens- und Staatsform zu ermöglichen.

Da die Ordnung und Verknüpfung der Ideen und die Ordnung und Verknüpfung der Körper einander entsprechen (2p7), haben auch ungeordnete und verworrene Ideen etwas mit der materialen Welt zu tun. Da jene Körper, die solche Ideen bilden, unter vielfältigen äußeren Affekten leiden, können sie die Wirklichkeit nicht adäquat erkennen. So ist ein Omen, aber auch ein Mythos nicht bloß zu wiederlegen, sondern daraufhin zu prüfen, was darin an wahren Ideen enthalten ist, das tatsächlich Entsprechungen in der materialen Welt hat. Alle Ideen entspringen aus der Imagination und müssen daher einer entsprechenden Kritik unterzogen werden. Da sich in Spinozas Immanenzphilosophie das Sein nicht in ein

---

<sup>11</sup> Äußerliche Kausalität verstanden als Gegensatz zur inneren Kausalität, in Bezug auf Affekte, die auf den menschlichen Körper wirken. Im 3. Kapitel zeige ich, wie sich Spinoza politischen Einfluss durch äußerliche Begriffe vorstellt. Im 5. und 6. Kapitel schließlich, was es für Spinoza heißt, sich selbst zur Ursache eines Affektes zu machen, wie dies seiner Erkenntnistheorie zufolge möglich ist und wozu es nützt.

Diessseits und Jenseits spaltet, also keine transzendente Quelle der Wahrheit angenommen wird, ist alles im Hier und Jetzt unserer einen und einzigen Welt zu verorten. Es entsteht so keine Trennung von Aufklärung und Mythos, von Objekt und Subjekt. Denn der Mythos selbst ist, um moderne Autoren heranzuziehen, nach Adorno und Horkheimer bereits Aufklärung, da er trotz allem ein Versuch ist, die Welt zu erklären. Deshalb ist es bei Spinoza nicht der Fall, wie Bottici im Verweis auf die Frankfurter Schule festhält, dass die Aufklärung selbst hinter ihren Anspruch zurückfällt, indem sie den Mythos als subjektiv und unreal abstempelt. So wie es bei der *Dialektik der Aufklärung* nicht der Fall ist, dass der Mythos subjektiv sei und die Aufklärung hingegen objektiv, ist es auch in Spinozas Philosophie nicht der Fall, dass das eine wahr und das andere schlichtweg falsch ist (vgl. BOTTICI 2012). Vielmehr ist hier Wissen graduell organisiert: „Falschheit besteht in dem Mangel an Erkenntnis, den inadäquate, also verstümmelte und verworrene Ideen in sich schließen“ (2p35). Eine verworrene Idee wird aber nicht wie in einer Erleuchtung aufgelöst, vielmehr steigert der Mensch sein Wissen über sich und somit über die ihn bedingende Natur schrittweise. Spinozas Beweis hierfür lautet, wie oben bereits zitiert, dass in Ideen nichts Positives enthalten sei, das Falschheit ausmacht. Weiter „kann Falschheit nicht in einem völligen Mangel bestehen (vom Geist nämlich, nicht vom Körper sagt man, daß er irrt und sich täuscht), und ebensowenig in völliger Unwissenheit, sind doch Nichtwissen und Irren verschiedene Sachen“ (2p35dem). Wenn man sich also irrt, weiß man zumindest irgendetwas über das, was es zu erkennen gilt, sei es noch so verworren. Man erkennt es zwar nicht adäquat, aber die inadäquate Idee muss zumindest die Wirkung einer Ursache in den Blick bekommen, sonst hätte sie überhaupt keinen Referenzpunkt in der Realität. Und selbst bei Phantasmen sind Gründe auffindbar, die dafür verantwortlich sind, dass man sie wahrnimmt. Also mangelt es nicht an einem realen Ding als Ursache, sondern an Erkenntnis. Gemäß dem Prinzip des hinreichenden Grundes ist in Spinozas Philosophie alles rational erklärbar. Technisch ausgedrückt bedeutet jede Wahrnehmung eines äußeren Körpers und die damit zusammenhängende Bildung einer Idee im Geist bereits eine Erklärung – wahrnehmen heißt erklären (vgl. DELLARocca 2008:5). So ist von Ideen prinzipiell zu sagen, dass sie immer ein mehr oder weniger verworrenes Abbild eines existierenden Dinges bzw. Modus der Ausdehnung sind. Dem Menschen ist allerdings die völlige Einsicht in das Wesen der uns begegnenden Körper nicht erreichbar, doch kann er sich graduell an sie annähern und eine teilweise Erkenntnis erlangen. Voraussetzung dafür ist, dass seine Erkenntnis in „unerschütterlichen Begriffen“ den dafür geeigneten Ausgangspunkt findet. Zu diesen komme ich später.

Nun zu einer ganz anderen Lesart, die Antonio Negri (1982) zur Verfügung stellt. Er gibt dem *TPT* eine besondere Rolle in Spinozas Philosophie. Alle Kommentator\*innen haben seiner Ansicht nach bislang bemerkt, dass die Pause an der Arbeit der *Ethik* zwischen 1665 und 1670, während der er sich dem *TPT* widmete, eine gewisse Relevanz für sein philosophisches Werden hatte. Negri aber versucht uns eine viel umfassendere Erklärung dafür zu bieten: Er sieht die Unterbrechung der *Ethik* als einen Umbruch in Spinozas philosophischer Entwicklung. In ihrer Folge, so schreibt er, entwickelt sich bei Spinoza die Politik zur Metaphysik der Imagination. Anders formuliert: Nach dem Abschluss der Metaphysik und Ontologie der ersten beiden Bücher der *Ethik*, soll er ebendieser den Rücken zugekehrt haben, um sich stattdessen den Möglichkeiten und Notwendigkeiten des Widerspiels zwischen gesellschaftlicher Notwendigkeit (*potestas*) und dem Potential der Individuen als Multitude oder Menge (*potentia*) anzunehmen. Durch Befreiung gemäß der spinozanischen *Ethik* soll sich die dynamische Aktivität des Modus innerhalb der Substanz konstituieren. Die Frage, wie in dem Widerspiel der spinozanischen Metaphysik zwischen Substanz und Modus Freiheit zu denken ist, nimmt für seine Arbeit eine zentrale Rolle ein. Negris Ansicht nach ist die Unterbrechung der Arbeit an der *Ethik* ausschlaggebend für seinen weiteren Umgang mit diesem Spannungsverhältnis: Er geht nach den ersten beiden Teilen der *Ethik* zur Politik über, um dort eine Veränderung zu bewirken, wo die Rahmenbedingungen des Denk- und Machbaren verfestigt sind. In einem strikt kausal verwobenen Universum ist neben den Naturnotwendigkeiten die Gesellschaft der einzige Ort, an dem der rationale und ethisch lebende Mensch verändern kann, *wie* Umstände der Welt zu erkennen sind. Negri zufolge entwickeln sich in dieser Phase Spinozas Philosophie maßgebende Ideen rund um das Politische und die Multitude, die mit der Rückkehr zur *Ethik* wiederum Einfluss auf seine Metaphysik üben sollten. Negri nennt Spinoza eine *Wilde Anomalie*, weil er sich gegen die zentralen Strömungen seiner Zeit stellte, indem er die Absolutheit Gottes in der Welt der Modi aufgehen lässt. (vgl. NEGRI 1982:103). Modi, also Ideen und Körper, sind in Spinozas Monismus bekanntlich Teil der einen Substanz oder Gottes und tragen jeweils ihre Rolle in der Gesamtheit der Kausalität. Zusammen drücken diese nach den Attributen Denken und Ausdehnung (und unendlich vielen, uns nicht bekannten weiteren) unterschiedenen Modi Modifikationen der einen Substanz aus. Letztere aber existieren nicht anders als durch ebendiese Modi. Bildet sich eine vernünftige Gesellschaft heran, so drückt sich durch ihre *potentia* oder ihr Vermögen Gottes Vernunft in der Welt der Modi aus. Das Denken und die Ausdehnung des Menschen sind nichts anderes als solche Modi. Kurz: Der Mensch selbst ist Teil Gottes und drückt das Wesen des Allmächtigen in irgendeiner Weise aus. Man muss des

Mittelalters nicht kundig sein, um zu erahnen, was es heißt, wenn jemand eine Philosophie verfasst, in der der Mensch als Modus nicht nur durch Gott existiert, sondern auch Teil Gottes ist und trotz seines doch so beschränkten Verstandes an Gottes endloser Vernunft teilnehmen kann. Pure Blasphemie!

Negri räumt Spinozas Erkenntnistheorie und dem aus ihr sich ergebenden Auftrag nicht den ihr gebührenden Stellenwert ein. Spinoza wollte, wie ich im Folgekapitel zeigen werde, über die Politik eine äußerliche Beziehung des Denkens der Menge zur rationalen Erkenntnis erzeugen. Es stimmt zwar, dass dies das konstitutive Vermögen der Realität nach politischen Gesetzen des Menschen beeinflusst. Politik kommt dennoch als zweites. Ich argumentiere, dass Negris Diktum „Das Politische ist die Metaphysik der Imagination“ (NEGRI 1982:117), umformuliert werden muss: erst mit der wissenschaftlichen Methode des Gemeinbegriffes wird Politik zur Metaphysik der Imagination. Das Politische ist der Erkenntnistheorie Mittel zum Zweck. Diese These werde ich Zuge der weiteren Arbeit klarer darlegen.

Es ist nicht das Politische, sondern die Epistemologie, die zur Metaphysik der Imagination wird: Die Erkenntnistheorie Spinozas unterscheidet explizit drei verschiedene Epistemen. Drei verschiedene Erkenntnisgattungen, die ebenso verschiedene Modi des Denkens darstellen. Das sind zumindest drei verschiedene Lebensformen. Das Erreichen der höheren Erkenntnisgattungen führt den Philosophen, meiner These nach, zurück zur Politik, weil sie ihm vor Augen führt, dass er mit dem dadurch deduzierten Wissen beeinflussen kann, was und unter welchen Bedingungen, er erkennen kann. Er kann so unterscheiden welche Wahrheitsbedingungen sich unterscheiden lassen und unter welchen Erkenntnisbedingungen sie erfasst werden können. Insofern ist Politik vielmehr das Vehikel zur Metaphysik der Imagination. Am Steuer sitzt aber der Gemeinbegriff als spezifischer Dreh- und Angelpunkt der spinozanischen Erkenntnistheorie. Deshalb ist sie es, die zur Metaphysik der Imagination wird und nicht die Politik selbst. Denn wie wir sehen werden, ist die spinozanische Erkenntnistheorie eine höchst soziale. Sie hängt maßgeblich von der Verfasstheit ihrer Mitmenschen ab. Aus diesem Grund drängte es Spinoza zu den politischen Werken.

Beide, Erkenntnistheorie und Politik, fußen in Spinozas System, auf Erkenntnissen der menschlichen Vorstellungskraft. Der Gemeinbegriff hingegen führt, wie wir sehen werden, zur Dringlichkeit zumindest durch Gesellschaftskritik politisch aktiv zu werden. In Anbetracht Spinozas Zeit, dem Spätmittelalter, ist der *Theologisch-politische Traktat* allemal ein politischer Akt. Durch die rationale Methode der Gemeinbegriffe sollen diese Erkenntnisse auf wissenschaftliche Füße gestellt werden. Diese Erkenntnisse beinhalten, wie wir sehen werden, nicht nur ein Sachverständnis über die menschliche Natur und ihre Affekte,

sondern auch ein anderes Verständnis davon, was kausale Ursachenerkenntnis ist. Dieser weiteren Eigentümlichkeit Spinozas Philosophie wird im Kapitel über die imaginäre Kausaltheorie nachgegangen.

Nochmals: es wird hier keineswegs behauptet, dass die Wende zum *TPT* ausschließlich aufgrund der Beschaffenheit seiner Erkenntnistheorie und Gemeinbegriffe stattfand. Doch denke ich, dass Spinozas Erkenntnistheorie durch die Findung der Gemeinbegriffe zu einer sehr sozialen wurde. Sie drängt Menschen, die ihr Leben dem Erkennen verschreiben, zur sozialen Aktivität. Diese Tatsache muss berücksichtigt werden, wenn über die Unterbrechung der *Ethik* nachgedacht wird.

### 3. CONATUS – UNVERNUNFT – STAAT. ODER: WAS ZU TUN IST

In diesem Kapitel möchte ich darstellen, welche Analogie ich zwischen der Lehre der *Ethik* und der politischen Schrift des *TPT* festgestellt habe. Es werden jene Punkte der praktischen Anweisungen des letzten Buches der *Ethik* diskutiert, mit denen Spinoza sich und den Leser\*innen verspricht, auch in Zeiten der Schwäche und der Irrationalität, ohne rationale Erkenntnis Halt und Orientierung in der Welt zu ermöglichen. Er formuliert in der *Ethik* Strategien, die für das Individuum konzipiert sind. Im *TPT* geschieht dies mit Gesetzen innerhalb des Gemeinwesens. In beiden Fällen ist die Relation zur Erkenntnis eine äußerliche: Individuen handeln entlang Lebensregeln oder Gesetzen, anstatt aus eigener rationaler Erkenntnis aktiv zu werden.

Spinozas Erkenntnistheorie scheint mitten im zweiten Buch eine Abwärtsspirale darzustellen: Desto mehr passive Leidenschaften ein Individuum bevölkern, umso schwerer kann es erkennen und sich von diesen machtmindernden Affekten befreien. Doch die angebotene äußerliche Relation zur Rationalität, wie ich es nennen werde, bietet einen Ausweg aus dieser potentiellen, epistemischen Sackgasse. Doch zuerst widmen wir uns dem wohl berühmtesten Teil der *Ethik*, der Lehre vom *conatus*.

In Spinozas Philosophie hängt Macht vom Grad der Existenz ab. Jeder einem belebten Körper inhärierende *conatus* sorgt sich vorerst egoistisch um sich selbst. Er folgt seinem *appetitus*, welcher einen unbewussten Trieb bezeichnet. Im Vorwort des dritten Teils erklärt Spinoza, dass er „menschliche Handlungen und Triebe gradeso betrachten [wird], als ginge es um Linien, Flächen oder Körper“. Wir sehen an dieser Stelle, wie ernst es ihm um die rationalistische Methode steht. In 3p6 und 3p7 legt Spinoza den *conatus* als das grundlegende Streben jeglicher Existenz fest: „Jedes Ding strebt danach, soweit es an ihm liegt, in seinem Sein zu verharren“ (3p6). Zusammen mit dem siebenten Lehrsatz ergibt sich das Wesen eines jeden Dinges aus dem Grad an Macht oder aus dem Vermögen seine Existenz in der Umwelt zu sichern. Es ist nichts im Ding selbst enthalten, das seiner eigenen Existenz entgegenwirken könnte. Daraus folgt, dass jedes Ding wiederum andere Dinge in ihrer Existenz bedrängt oder

zerstört, während es für sich sorgt. Doch folgt dies ausschließlich aus dem eigenen Selbsterhaltungstrieb und keinesfalls aus böser Absicht. Also bestehen umfassende Abhängigkeiten zwischen den Körpern und variieren je nach Komplexität der daraus sich ergebenden Gefüge. „Der menschliche Körper bedarf zu seiner Erhaltung sehr vieler anderer Körper, von denen er beständig gleichsam neu erzeugt wird“, heißt es im vierten Postulat des zweiten Teils. Es besteht eine gewisse grundlegende Konfliktrichtigkeit in der Existenz bzw. zwischen *conatus* aller existierenden Dinge untereinander.

Da Gott allein das ewige Vermögen zu existieren ist (1def6), das unbedingt ist und alle anderen Existenzen hervorbringt, sind alle übrigen Dinge in der Dauer und im Verfall begriffen. Es gibt nur eine einzige Substanz, genannt Gott oder Natur, die, allein durch ihre infiniten Attribute, Ursache ihrer selbst ist (1def3, 1def4 und 1p10). Das bedeutet, dass innerhalb des Kontinuums der einen Substanz eine produktive Dynamik herrscht, in der alles Existierende, in einem konflikthaften Gegeneinander und Durcheinander, zu bestehen strebt. Hier gibt es keinen freien Willen, kein Ding kann aus sich heraus entscheiden weiter existieren zu wollen oder seine Existenz aufzugeben. Lediglich durch äußere Einflüsse wird die eigene Existenz vermindert bzw. durch die Minderung und Vereinnahmung äußerer Dinge die eigene Existenzmacht gesteigert<sup>12</sup>. So befindet sich der meist nicht rational denkende Mensch in Verwirrung, da der *conatus* nicht auf Antrieb imstande ist, ihm zu zeigen, was ihm am zuträglichsten wäre (vgl. WIEHL 2012:149). Folglich ist es nicht moralisch zu werten, wenn ein *conatus* einem anderen gewaltsam entgegentritt. Stattdessen ist es lediglich eine irrationale Strategie, das zu erlangen, was erstrebenswert für ihn ist – nämlich Selbsterhalt. All das folgt aus den Notwendigkeiten der Natur oder Gottes allein, insofern ist es auch natürlich, dass wir selbst zuweilen irrational reagieren, anstatt erkennend und aktiv zu agieren. Doch aus dem Blickwinkel der rationalen Erkenntnisgattung der spinozanischen Philosophie ist es widersinnig und dem eigenen Wohl abträglich, sich über Notwendigkeiten der Natur zu erzürnen.

„Je mehr diese Erkenntnis – daß Dinge notwendig sind – sich auf Einzeldinge erstreckt, die wir deutlicher und lebhafter vorstellen, umso größer ist die mit ihr verbundene Macht des Geistes über die Affekte, was auch die Erfahrung bestätigt. Wir sehen nämlich, daß die Trauer, irgendein Gut verloren zu haben, gemildert wird, sobald der Mensch, der es verloren hat, sich klar macht, daß dieses Gut auf keine Weise erhalten werden konnte. In ähnlicher Weise sehen wir, daß niemand ein

---

<sup>12</sup> Auch den Extremfall Selbstmord, den er als junger Immigrantensohn in Amsterdam durch Uriel da Costas Fall erlebt hat, behandelt er im Zuge seiner Lehre. Im vierten Teil p20 und Anmerkung folgert er, dass niemand aus sich heraus Nahrung ablehnen oder das eigene Leben beenden könnte, es sei denn die äußeren Umstände zwingen ihn dazu.

Kleinkind bemitleidet, weil es nicht sprechen, laufen oder vernünftig denken kann und so viele Jahre nahezu ohne Selbstbewusstsein verbringt.“ (5p6sch)

Erst durch rationales Denken kann der *conatus* Einsicht in den Verlauf der Dinge gewinnen und verstehen beginnen, was in der komplexen, ihn umgebenden Welt wirklich das Beste für sein Wesen, gemäß dem Kausalzusammenhang der Natur, ist. Der *conatus* eines Dinges ist der Trieb in seinem Sein zu verharren und das Ding ist dadurch zu seiner Umwelt in Bezug gesetzt. Es ist meist ein passiver Zustand, in dem ein Ding sich befindet. Durch rationales Denken kann der Mensch aber seinen spezifischen *conatus* von den Wirkungen der anderen Körper unterscheiden und unter Anwendung der rationalen Erkenntnisweise erkennen, dass der Mensch für den Menschen das Nützlichste ist (4p18sch).

Stehen sich nun zwei Menschen in einem Konflikt gegenüber und es besteht keine Einsicht in die Notwendigkeiten der Natur, wie Emotionen ausgelöst werden oder wie sie gesteuert werden können, befinden sich zwei *conatus* im Widerstreit. Ohne vernünftiger Methode können beide nur in passiver Erkenntnis verweilen, da ihre *opinio* oder Meinung über das Gegenüber und *imaginatio* oder Einbildung über dessen Taten und Worte, ohne *ratio* oder Vernunft nicht auf die rationale, zweite Erkenntnisstufe gelangen können. Der Mensch ist in dieser Verfassung sehr wankelmütig und neigt häufig dazu, Urteile zu fällen, die keine rationale Begründung haben. Das rationale Denken, das auf der zweiten Erkenntnisstufe stattfindet, könnte ihm Einsicht in den Verlauf der Dinge eröffnen und kooperative Umgangsweisen mit den äußeren Dingen und Menschen finden lassen, um die eigene Lust und somit das eigene Tätigkeitsvermögen zu steigern. So würde der Mensch freier werden und könnte, folgte er Spinozas Lehre, die Möglichkeit erlangen, Gemeinbegriffe zu bilden, um zu verstehen, was er und das Gegenüber oder der ihm begegnende, nicht-menschliche Körper gemein hätten. Es kann aber mit den Gemeinbegriffen keine Einsicht in das gesamte Wesen des anderen Dinges oder Menschen erreicht werden, da eine solche Einsicht, wie die adäquate Erkenntnis des eigenen Körpers, bei Spinoza ausgeschlossen bleibt (2p24).

Die Ideen, die der Mensch mit der *imaginatio* oder Einbildungskraft formt, geben ihm aber ebenfalls Orientierung. Erklärungen, die oft meilenweit von einer adäquaten Idee entfernt sind, bilden dennoch einen Anker und bieten Halt in einer komplizierten und unübersichtlichen Welt. Ohne diesen Anker, ohne der ersten Erkenntnisgattung, hätte der Mensch keine Grundlage und Orientierung in der Welt und könnte die höheren Erkenntnisstufen keinesfalls erreichen (vgl. SHAPIRO 2012:102, GATENS & LLOYD 2002:38). Auf der ersten Erkenntnisstufe ist in Spinozas Sinn keine ethische Lebensweise möglich, da wir unser Gegenüber aufgrund seiner Taten moralisch verurteilen. Denken wir jedoch an die

Lehre vom *conatus*, dann kann uns die Idee des grundlegenden Strebens eines Dinges zu einem Blick auf den Sachverhalt verhelfen, der Verhaltensweisen anders zu verstehen ermöglicht: Anstatt sich zu empören und selbst in negative Affekte wie Ärger oder Wut zu verfallen, erkennen wir die natürliche Dynamik des Strebens nach dem Selbsterhalt der Dinge an. Doch die unangeleitete menschliche Einbildungskraft neigt meist dazu zum Moralisieren und Urteilen:

„Ob bei Naturgesetzen oder technischen Regeln: es ist unvermeidlich, daß jedes Gesetz uns unter einer moralischen Form erscheint, eben insofern wir davon noch keine adäquate Erkenntnis haben. Ein Gesetz erscheint uns immer dann moralisch oder moralischer Art, wenn wir davon die Wirkung eines befehlenden Zeichens abhängen lassen (und nicht die konstitutiven Zusammenhänge der Dinge).“ (DELEUZE 1993a:258)

In der ersten Erkenntnisstufe (*opinio* und *imaginatio*) erscheinen die Dinge, mit denen der Mensch konfrontiert wird, als gut oder böse, weil er sich an Zeichen unerklärter Ursprünge hält, anstatt seine Vernunft zu gebrauchen. Die unfreundlich klingende Äußerung erscheint als Beleidigung und der Griff nach ökonomischen Gütern als Gier. Der Mensch hat Meinungen darüber, ob sich etwas gehört oder nicht. Er bildet sich ein, dass es eine Instanz gibt, von der definiert wird, was Sünde ist. Taten werden verglichen, Wertungen werden erstellt, das Gemüt leidet unter fehlender Einsicht und folglich unter passiven Leidenschaften.

Da in Spinozas naturalistischer Philosophie der Mensch immer als Teil der Natur betrachtet werden muss, sind dessen Verhaltensweisen immer naturkonform. Wenn wir uns dessen also bewusst sind, erscheint es irrational, sich darüber zu ärgern, dass beispielsweise ein hungernder Mensch zum Diebstahl neigt. Ein moralisches Urteil darüber, dass er seinen Hunger zu stillen versucht, löst sich in Luft auf, wenn wir uns gewahr werden, dass sein innerer Trieb ihn zum Selbsterhalt zwingt, auch wenn dies bedeutet zu stehlen, schwarzzufahren oder Gewalttaten zu verüben. In 4p37 Anmerkung 2 folgert Spinoza, dass es Gutes und Schlechtes in der Natur nicht gibt, und dass solche Begriffe Kategorien bürgerlicher Gesellschaften sind. Solche Kategorien entstehen in Zusammenschlüssen von Menschen, also im Gemeinwesen oder in Staaten. Diese wiederum versuchen ihre Staatsbürger\*innen, mittels des in ihm geltenden Rechts, zu schützen<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Aus dem mehr oder weniger vernünftigen Zusammentreffen von Menschenmengen entstehen, entsprechend ihrer Vernunftanwendung – denn Erkenntnis verläuft auch hier graduell – mehr oder weniger vernünftige Institutionen. Antonio Negri erklärt die Bildung von Institutionen parallel zur Bildung des Selbst: „The production of institutions, which finds its dynamic origin in the potency of *cupiditas*, in that of desire, passes through the singularities to construct the common. The ever-more-effective construction of institutional relations is the consequence of an ever fuller production of the self“ NEGRI (2013:98). Der unbewusste Trieb oder *appetitus* des *conatus* wird durch Bewusstwerdung zur *cupiditas* oder Begierde. Durch die Individuen oder

Aber nicht nur Zeichen, die sich in der Natur finden, sind hier gemeint. Der *TPT* besteht zu einem guten Teil aus Kritik an traditionellen Lesarten der Bibel bzw. an religiösen Überlieferungen. Spinoza macht in ihm klar, dass die Interpretationen, denen die allgemeine Menge zu folgen gezwungen ist, gegen die Vernunft gehen. Die Erkenntnis eines morallosen Universums, wie es Spinoza propagiert, bedarf allerdings zumindest der zweiten, rationalen Erkenntnisgattung, der allerdings die meisten Menschen nicht fähig sein sollen. So unterliegt die Mehrzahl der Menschen dem Hang zu moralischen Interpretationen im eben beschriebenen Sinne. Zwischen religiösem Aberglauben und Instrumentalisierung der religiösen Texte durch Geistliche befindet sich das, was Spinoza *vana religio* nennt: Scheinreligion, eine Form von „falschem Bewusstsein“ (vgl. YOVEL 1994:171f.). Aus historischen Belegen<sup>14</sup> wissen wir, dass der Klerus tatsächlich das gemeine Volk gegen die republikanischen Brüder de Witt aufgehetzt und so zu deren Ermordung beigetragen hat. Offensichtlich haben sich die Befürchtungen und Sorgen, die Spinoza mitunter zum Verfassen des Traktats getrieben haben, unmittelbar bewahrheitet.

In der Anmerkung der zehnten Proposition im fünften Teil der Ethik zeigt sich Spinoza selbst nach seiner Lehre lebend. Er stellt den Lehrsatz auf, dass der Mensch in Zeiten, in denen er nicht von äußeren Affekten bestürmt wird, Gelegenheit hat „Affektionen des Körpers gemäß einer Ordnung zu ordnen und zu verketteten, die dem Verstand gemäß ist“. Sind dem Menschen die Umstände hold, hat er Gelegenheit seinen Verstand zu verwenden und kann Regeln nach rationalen Methoden bilden. Diese Regeln sollen durch Arbeit an sich selbst zu Gewohnheiten geformt werden. Denn es kommt jedenfalls die Zeit, in der auch der rationale Mensch, durch äußere negative Einflüsse bestimmt, nicht mehr frei und rational denken kann. Er erkennt nicht mehr, sondern neigt etwa in Krankheit, Rausch oder Alter zu Gedanken und Entscheidungen, die die materiale Welt in verworrener Weise widerspiegeln. Wenn die menschliche Wirkungsmacht durch äußere Einflüsse dermaßen gemindert ist, dass er zu Taten und Gedanken gezwungen wird, die er später bereut, denkt er irrational und unterliegt anderen äußeren Affekten als in Zeiten der Gesundheit und klarer Gedanken. Deshalb stellt Spinoza Lebensregeln auf und prägt sich diese in sein Gedächtnis ein, damit er sie jederzeit abrufen kann, auch wenn ihm die Einsicht in die eigenen Affekte verstellt ist.

---

Singularitäten hindurch konstituiert sich ein mehr oder weniger vernünftiges, Gemeinwesen. An Stellen wie diesen lässt sich darüber hinaus auch einer der frühesten Ideologiebegriffe der Philosophiegeschichte ableiten. Siehe dazu NEGRI (1982:114), BROKMEIER-LOHFING (1990).

<sup>14</sup> Diese finden sich überblicksmäßig in den Einleitungen der Herausgeber\*innen Spinozas Werke, wie in Einführungsliteratur oder in detaillierter Form beispielsweise bei dem Historiker I. S. Révah. Siehe dazu: RÉVAH (1995).

„Wir haben es uns z. B. zur Lebensregel gemacht (siehe Lehrsatz 46 des 4. Teils einschließlich Anmerkung), daß Haß mit Liebe oder Edelmut zu besiegen, nicht aber mit Erwidern von Haß zu vergelten ist. Um nun diese Vorschrift der Vernunft jederzeit, wenn es nötig ist, verfügbar zu haben, sollten wir die gewöhnlichen Schlechtigkeiten der Menschen erwägen und immer wieder bedenken und [überlegen], wie sie sich mit Edelmut am besten abwenden lassen.“ (5p10sch)

Da die Fähigkeit des menschlichen Geistes zu Erkennen davon abhängt, ob ihm die ihn umgebenden Körper ähnlich oder entgegengesetzt sind (2p39cor), kann er in der Gegenwart vieler ihm entgegengesetzter Körper mittels Erkenntnis wenig oder keine Macht über die durch sie erzeugten Affekte ausüben. Liest man den zweiten Teil der *Ethik* ab dem 20. Lehrsatz, könnte man den Eindruck erlangen, dass aus Spinozas Philosophie unter widrigen Umständen eine epistemische Sackgasse folgt, aus der der Mensch nicht im Stande ist sich zu befreien. Doch zählt Spinoza in der Anmerkung von 5p20 fünf Möglichkeiten auf, die Macht des Geistes über die Affekte zu nutzen. Vor allem die fünfte scheint dabei weitestgehend ohne aktive Erkenntnis einsetzbar zu sein. Ohne, dass vom Geist selbst Aktivität vorausgesetzt wäre, eine adäquate Idee zu fassen, kann er seine Affekte zu ordnen versuchen. So kann ein Mensch ohne rationale Erkenntnis, der also höchstens eine Meinung oder Einbildung davon hat, was gut für ihn ist, gemäß einer von außen kommenden Idee handeln. Sei dies eine Lebensregel aus dem eigenen Notizbuch oder ein Gesetz des Staates. Entgegen der ontologischen Beschränkungen kann er so eine Art Umweg zur Rationalität finden. Er erlangt so die Einsicht, die grundlegend für die zweite Erkenntnisgattung ist nicht selbst. Der Mensch handelt gemäß einer Einsicht, die er nicht versteht und glaubt nur, dass sie gut für ihn ist, handelt also nicht wirklich rational. Trotz Irrationalität im Geiste soll es so möglich sein, sich bestimmter passiver Leidenschaften zu entziehen. Ich nenne diesen Umweg, in Anlehnung an Yovel (siehe oben), eine äußerliche Relation zur Rationalität.

Spinoza beschreibt in der *Ethik*, wie ein vernünftiges Leben auszusehen hat. Hass und Zorn sind passive Leidenschaften und deshalb zu vermeiden. Sie können auch nicht durch mehr vom gleichen Affekt besiegt werden, sondern ausschließlich durch einen stärkeren und entgegengesetzten Affekt, den wir durch adäquate Ideen finden und erzeugen sollen. Spinoza kommt zum Schluss, dass Gegenhass den Hass mehrt und dieser immer ein schlechter Affekt ist. Gegenliebe kann aber den schlechten Affekt tilgen und so zur Mehrung positiver Affekte beitragen. Sodass sich jene, die sich durch Liebe besiegt geben, laut der entsprechenden Anmerkung, gerne besiegt geben, da sie einen Zuwachs an Kräften erleben. Aber warum sollte sich jemand gerne durch die Liebe geschlagen geben? Hier scheint Spinoza zumindest zu unterstellen, dass dieses Individuum über ein grundsätzliche Neugierde und Offenheit gegenüber seiner Lebenswelt verfügt. Bei engstirnigen und trotzig Charakteren ist wohl anzunehmen, dass sie, obwohl sie ahnen oder verstehen falsch zu liegen, dennoch eine

abwehrende Haltung gegenüber Spinozas Liebe beibehalten können. Dafür wären nicht nur Kinder zu nennen, die noch nicht verstehen können und sich gegenüber ihren Eltern trotzig verhalten. Auch Erwachsene geben sich aus verschiedenen psychologischen Motiven als unvernünftig zu erkennen. Nun können wir auch hier die Lehre vom *conatus* heranziehen: wie wir wissen, entspricht ihm ein konstanter Trieb mit klarem Ziel, nämlich Selbsterhalt. So müssen wir in solchen Fällen davon ausgehen, dass hassende Individuen, die sich nicht durch Liebe geschlagen geben wollen bzw. können, wegen erkenntnismindernder äußerer Einflüsse auf ihren *conatus*, die Unsicherheiten, Ängste und irrationales Verhalten hervorrufen, nicht rational, entsprechend der menschlichen Natur, fühlen und handeln können. Anders gesagt wird ihr Inneres, das eigentlich nichts als den Erhalt des eigenen Seins verfolgt, so beeinflusst, dass das Individuum Strategien entwickelt, die zwar dieses Ziel verfolgen sollen, dies aber nur im Schatten negativer Affektionen, sprich Passivität, leisten können. Diese Anhäufung negativer Affektionen geschieht laut Spinozas Ontologie deshalb, weil der menschliche Geist Ideen gemäß dem Zustand seines Körpers bildet (2p16cor2). Jede Idee, die der Geist bildet, versteht sich als Erklärung der Relation zwischen dem Körper und seiner unmittelbar auf ihn einwirkenden Umwelt. Gemeinsam *sind* sie die zu erklärende Affektrelation. Ist diese aber eine negative, mindert sie die Wirkmacht des Individuums und somit auch seine Macht zu erkennen.

Yovel merkt an, dass Spinoza oft als ahistorischer Denker charakterisiert worden ist. Tatsächlich wird er auf sehr verschiedene Arten behandelt und rezipiert. In manchen Seminaren und Vorlesungen wird seine Ethik vorwiegend an den ersten zwei Teilen abgearbeitet, sprich an der Metaphysik und Ontologie. Doch kann man sich der Materie auch anders nähern. Wenn man die politischen Schriften, und wie hier vorgeschlagen, das Ende des zweiten Teils der Ethik als Ausgangspunkt für eine soziale Erkenntnistheorie mit reformatorischem Anspruch in den Fokus rückt, ist von einem ahistorischen Spinoza kaum zu sprechen. Er ist aber sicher auch kein radikaler Revolutionär, der die bestehende Gesellschaft umstürzen möchte. Im Gegenteil soll durch seine Publikationen „ein allmähliches Hervorwachsen der Rationalität aus dem Bereich der *imaginatio*“ stattfinden. Denn Spinoza „hält es für die Aufgabe des Philosophen, das Werkzeug für die verschiedenen Formen dieses Übergangs zu liefern“ (YOVEL 1994:187).

Der Übergang von der Einbildungskraft zur zweiten Erkenntnisgattung wird im späteren Kapitel über den Gemeinbegriff im Detail behandelt werden. Vorerst soll nur die äußerliche Relation zwischen diesen beiden Ebenen skizziert werden. Bei der äußerlichen Relation stellt sich, im Unterschied zur innerlichen Relation, keine Veränderung der Lebensform des

Menschen ein. An die Stelle moralischer Urteile und religiöser Glaubenssätzen, die aus der Einbildung hervorgehen, sollen kolportierte Einsichten rationalen Ursprungs treten. Das Erkennen findet dabei nicht aktiv im Individuum statt, sondern wird an eine philosophische Lehre oder an eine Gesetzgebung gekoppelt. Doch wie will Spinoza das verstanden wissen? Wenn jemand töricht genug ist, dies zu versuchen, wird ihm oder ihr auch heutzutage noch Respektlosigkeit vor religiösen Gefühlen vorgeworfen. Die Idee, mit der Spinoza durch den *TPT* die Leser\*innen konfrontiert und zu affizieren versucht, ist für die epistemologischen und relationalen Bedürfnisse religiöser Menschen und insbesondere Menschen seiner Zeit erschütternd. Jemand glaubt etwa an eine bestimmte Bibelauslegung und an einen anthropomorphen Gott, der urteilt und straft. Diese und eine rationale Weltanschauung haben allerdings gemein, dass sie beide, ontologisch bedingt, von inadäquaten Ideen oder der Einbildungskraft ausgehen müssen. Dieser inadäquate Begriff einer, in diesem Fall sehr komplexen Affektion (Bibelexegese), die auf den menschlichen Körper wirkt, ist das Bindeglied, das äußerlich die erste mit der zweiten Erkenntnisgattung in Kontakt bringen soll. Dies aber nur, wenn der Begriff der Imagination so kritisiert wird, dass er letztlich die Verhältnisse der Idee und des dazugehörigen Gegenstandes in Übereinstimmung bringt, ihm formal entspricht, also der Erkenntnis der zweiten Erkenntnisgattung entspricht. Die Affektion, die dem menschlichen Körper geschieht, ist nicht aktiv, sondern passiv. Er hat zwar eine Vorstellung davon, dass er mit den äußeren Körpern gemeinsame Affekte hat, versteht sie aber nicht ursächlich. Hier muss dem Menschen geholfen werden sich von passiven Leidenschaften, wie es der Aberglaube ist, zu befreien. Sobald dies geschieht, wird der Weg zur Aktivität der Vernunft frei gemacht. Dann soll möglich werden, dass ausgehend von einer inadäquaten Idee die Imagination mittels rationaler Verstandestätigkeit kritisiert wird.

Phänomenologisch gesprochen wäre dies der Moment, in dem ich beispielsweise von meinem anthropomorphen Gottesbild aus einen Gedanken fasse, der ebendieses erschüttert und ich mich spontan von einer rationalen, naturalistischen Erklärung der Welt überzeugt vorfinde. Die Welt und auch ich werden plötzlich andere, denn sie sind nach Spinozas monistischer Metaphysik ein und dasselbe. Dies führt aber schon zur zweiten Seite, nämlich der innerlichen Beziehung der Imagination zur Rationalität der zweiten Erkenntnisgattung. Die Schwierigkeit dabei ist das spontane Realisieren der rational kritisierten Vorstellung, denn auf diese kann kein Einfluss genommen werden. Eine neue Erkenntnis wird verinnerlicht und wirkt realitätsbildend, sobald eine Idee als wahr und überzeugend wahrgenommen wird. Es ist die spontane Seite der Vorstellung, die Verbindungen, zwischen den

Wirkungen der Körper aufeinander, in Ideen erfasst. Wenn die innere Verbindung der Imagination zur rationalen Erkenntnisweise etabliert wird, erfasst der menschliche Geist das, was der Gemeinbegriff durch seine konstitutiven Verhältnisse ausdrücken wird: Adäquatheit von Affektion und Idee der Affektion (vgl. DELEUZE 1988:99). Die Idee wird zur objektiven, da sie uns wissen lässt, dass wir die Affektrelation *sind* – wir sind als Teil des erkannten Affektgefüges genauso Teil des Ganzen oder Gottes. Unsere Idee ist in Adäquatheit und drückt den Sachverhalt oder die Materialität des Affekts aus (vgl. DELEUZE 1988:107).

Die Probleme hierbei sind einerseits, dass die innerliche Beziehung nicht direkt zu beeinflussen ist. Es ist nicht möglich mitten in die Gemeinbegriffe einzusteigen und eine andere Lebensform anzunehmen, plötzlich ein rationaler Mensch zu sein. Die äußere Relation, sich also gemäß einer Einsicht zu verhalten, obwohl man sie selbst nicht versteht, kann aber durch Affekte übertragen werden. Das scheint Spinoza mit dem rhetorischen Sprachgebrauch des *TPT* zu versuchen. Unter der Verwendung von Allegorien, gepaart mit rhetorischer Überzeugungsarbeit und gewürzt mit einer ordentlichen Portion Polemik, will er scheinbar genau hier einen Hebel setzen. Er ist zwar überzeugt davon, dass die allermeisten Menschen die rationale Lebensform der zweiten Erkenntnisgattung (von der dritten nicht erst zu sprechen) nicht erreichen können, aber scheinbar sucht er deshalb einen äußeren Weg. Er will einen zentralen Pfeiler des gesellschaftlich Imaginären seiner Zeit direkt kritisieren und reformieren, doch das geht nur über einen Umweg. Yovel nennt diesen Versuch eine „quasi rationale Brücke“, die Spinoza zu errichten versucht, „wo eine wirklich rationale Brücke nicht gebaut werden könne“ (YOVEL 1994:185).

Bei dem oben zitierten Lehrsatz 5p10 zeigt sich auch schön, dass Spinoza nicht nur eine theoretische Abhandlung einer Ethik schreibt, in der er darüber nachdenkt: „was wäre, wenn?“. Wie oben schon erwähnt, schreibt Spinoza die *Ethik* primär für die Gebildeten seiner Zeit. Das sind im 17. Jahrhundert anteilmäßig sehr wenige Menschen, doch sind es solche, die in sehr klaren Hierarchien über der Mehrheit des Volkes stehen und in deren Namen die Bibel oder Gesetze auslegen. Die Bibelexegeten und Politiker sollen nämlich verstehen, was es heißt, von Affekten bestürmt zu werden, wie man sich davor schützen kann, reaktionär zu handeln, inwiefern sie dem eigenen Sein schädlich sind und was wahre Tugend heißt. Wie können Priester, Juristen, Beamte etc. so handeln lernen, dass sie in Zeiten der Schwäche zumindest eine äußerliche Relation zu rationalem Handeln aufrechterhalten, anstatt zu korrumpieren? Wie kann vermieden werden, dass ihr Handeln jenen, die nach Spinozas Ansicht ohnehin nicht fähig sind eine höhere Erkenntnis über die Natur, Gott oder eigene Affekte zu erlangen, ein schlechtes Vorbild sind und sie zu Hass und Neid verleiten. Spinoza

dachte dabei vor allem an jüdische Rabbiner, christliche Theologen und Calvinisten, die sein Werk lesen sollten. Durch den *TPT* beeinflusst könnten sie eine rationalere oder gar säkularisierte Form ihrer Religion an breitere Publiken transportieren, als es Spinozas Publikation alleine könnte. Dies macht den gesellschaftspolitischen Impetus Spinozas *TPT* nach Yovel aus (vgl. YOVEL 1994:177).

In Zeiten, in denen das niederländische Volk zwar ihren Monarchen verjagt hatte, aber nicht rechtzeitig zu einer neuen stabilen Staatsform finden konnte, fanden sich so manche in prekären Situationen wieder. Auch Spinoza fand sich bedroht und von Vorwürfen des Atheismus ausgesetzt wieder, der *TPT* wurde deshalb aus Vorsichtsmaßnahmen anonym und unter falschem Verlag sowie Ort veröffentlicht. In wenigen Jahrzehnten wechselten die Machthaber in den Niederlanden gleich mehrmals. Der Monarchie unter Wilhem dem II. von Oranien folgte die Republik unter Johan de Witt, mit dem Spinoza in engem Kontakt stand. Durch eine Konterrevolution der Oranier wurde die Monarchie wiederhergestellt und Wilhelm der III. eingesetzt. Wilde Turbulenzen herrschten in den Niederlanden des 17. Jahrhunderts. Doch was hieße der völlige politische Kollaps eines Gemeinwesens, oder was bedeutet für Spinoza der Naturzustand, der in Staatstheorien oft als Extremfall eines Gedankenexperimentes durchgespielt wird? Ähnlich wie im 16. Kapitel des *TPT*, erklärend, was er unter Un- bzw. Gerechtigkeit versteht, führt Spinoza in der *Ethik* vor, was unter dem natürlichen und bürgerlichen Zustand des Menschen zu verstehen ist:

„Ein jeder existiert mit dem höchsten Recht der Natur, und folglich tut ein jeder mit dem höchsten Recht der Natur, was aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur folgt; mit höchstem Recht der Natur urteilt mithin jeder, was gut und was schlecht ist, hat seinen eigenen Vorteil nach eigener Sinnesart im Blick.“ (4p36sch2)

Im Naturzustand tut urteilt und straft der Mensch nach eigener Meinung und Vorstellung zwar wie es ihm gerade in den Sinn kommt, doch tut er dies allein für sein eigenes Wohl. Seine Handlungen dienen dem Zweck, den jegliches Sein aus eigenem und natürlichem Recht uneingeschränkt verfolgt. Lehrsatz 24 des gleichen Teils lautet: „*Unbedingt aus Tugend handeln ist nichts anderes in uns als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben und sein Sein erhalten (diese drei bedeuten dasselbe) auf der Grundlage, den eigenen*<sup>15</sup> *Vorteil zu*

---

<sup>15</sup> Es ist bemerkenswert, dass Deleuze hier „*proprium utile*“ mit „das *eigentlich oder wahrhaft Nützliche*“ übersetzt vgl. DELEUZE (1993a:230). In sämtlichen Übersetzungen, die mir zuhanden sind, wird es allerdings mit „den eigenen Vorteil zu suchen“ o.ä. übersetzt (vgl. CURLEY (1985), BAENSCH (1989), STERN (2014), BARTUSCHAT (2015)). Im Lehrsatz 4p24 steht im lateinischen Original „*Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare (haec tria idem significat) ex fundamento proprium utile quarendi.*“ So spricht m.E. noch nichts gegen Deleuze' Lesart, doch erscheint der dazugehörige

*suchen*“. Gibt es also keine gesellschaftlichen Werte und kein Gesetz wie in bürgerlichen Gesellschaften, ist es tugendhaft nach seiner eigenen wie auch immer beschaffenen Vernunft zu handeln. Jedweden Urteilen über individuelle Taten im Naturzustand entfällt folglich jeglicher Grund, da der Taten Legitimation zur Gänze aus dem eigenen Trieb und dem damit einhergehenden Recht hervorgeht. Doch die Ausübung dieses Rechts treibt den Menschen oft in ein Gegeneinander: „Weil sie jedoch Affekten unterworfen sind, die menschliche Macht und damit menschliche Tugend weit übertreffen, werden sie oft in verschiedene Richtungen getrieben und sind einander entgegengesetzt, während sie doch wechselseitiger Hilfe bedürfen“ (4p37sch2). So wären in diesem Zustand auch die vernünftigen und rational Denkenden einer dermaßen chaotischen Welt ausgesetzt, dass ihnen der Vernunftgebrauch weder nützte, noch gegenüber dem triebgesteuerten Handeln in irgendeiner Weise besser gestellt wäre. Um nun in einem Gemeinwesen Zustände zu etablieren, die dem Menschen Berechenbarkeit und Sicherheit gewähren, also seiner Tugendhaftigkeit zuträglich sind, werden „allen gemeinsame Lebensregeln“ entworfen. Der Staat ist nach Spinoza letztlich der Zusammenschluss einer Menge, um diese Regeln zu erfinden und abzusichern. Bei Ungehorsam droht er mit Strafen, die auf vorgeschriebenen Gesetzen basieren, die entsprechend der Vernunft des Gemeinwesens entstehen. Da Menschen meist affektgesteuert handeln, soll die Strafe als stärkerer Gegenaffekt dienen, der verhindern soll, dass Verbotenes geschieht. Spinoza bezieht sich dabei auf 4p7, wonach ein Affekt nur durch einen stärkeren bekämpft werden kann und 3p39, wonach jeder dazu geneigt ist, Gehassten Schaden zu tun und Geliebten Gutes. Er folgert daraus „daß kein Affekt anders als mit Hilfe eines stärkeren Affekts gehemmt werden kann, der dem zu hemmenden entgegengesetzt ist, und daß ein jeder sich des Schädigens aus Furcht vor einem größeren Schaden enthält“ (4p37sch2).

Im 35. Lehrsatz des vierten Buches zeigt sich deutlicher, was Spinoza unter der Natur des Menschen versteht: Sie setzt sich aus den Affektfähigkeiten des Menschen zusammen. Das bedeutet zweierlei: Wie kann ein menschlicher Körper in bestimmten Umwelten affiziert werden und wie vermag er in bestimmten Umwelten zu affizieren? Die verschiedenen menschlichen Körper sind entsprechend ihrer Natur verschiedener Affekte fähig. Im alltäglichen Leben könnten das Situationen sein, in denen man von Wut ergriffen wird bzw. gleichmütig bleibt; oder beim Hören von spezifischen Musikgenres ein Hochgefühl erlebt

---

Beweis Spinozas fast wie eine Paraphrase und dort heißt es: „[...] suum esse conservare, idque ex fundamento suum utile quarendi. Q.e.d.“, was doch stark für eine Übersetzung im Sinne von ‚den eigenen Vorteil‘ und entgegen Deleuze‘ Variante spricht. Dies wiederum birgt Konsequenzen für seine Auslegung der Stelle in seinem großen Spinozabuch, denen hier nicht weiter nachgegangen wird.

bzw. sich dabei langweilt. Alle diese Affektfähigkeiten, die einen individuellen Menschen ausmachen, entsprechen einem wohl kaum zur Gänze dokumentierbaren Bündel, das aber im spinozanischen Sinne die Natur eines Menschen ausmacht.

*„Lehrsatz 35. Insofern Menschen nach der Leitung der Vernunft leben, und nur insofern, stimmen sie ihrer Natur nach notwendigerweise überein.*

Beweis: Insofern Menschen von Affekten, die Leidenschaften sind, bedrängt werden, können sie ihrer Natur nach verschieden (nach Lehrsatz 33 dieses Teils) und einander entgegengesetzt sein (nach vorigem Lehrsatz). Von Menschen läßt sich jedoch nur insofern sagen, daß sie aktiv sind, als sie nach der Leitung der Vernunft leben (nach Lehrsatz 3 des 3. Teils). Was auch immer aus der menschlichen Natur, insofern sie von der Vernunft her definiert wird, folgt, das ist es mithin (nach Definition 2 des 3. Teils), was durch die menschliche Natur allein, als durch seine nächste Ursache, eingesehen werden muß. Weil aber ein jeder nach den Gesetzen seiner eigenen Natur nach dem verlangt, was er für gut hält, und das zu beseitigen strebt, was er für schlecht hält (nach Lehrsatz 19 dieses Teils), und weil darüber hinaus das, was wir nach dem Gebot der Vernunft als gut oder schlecht beurteilen, der Sache nach gut oder schlecht ist (nach Lehrsatz 41 des 2. Teils), tun Menschen, insofern sie nach der Leitung der Vernunft leben, zwangsläufig nur das, was für die menschliche Natur und folglich für einen jeden Menschen der Sache nach gut ist, d. h. (nach Folgesatz zu Lehrsatz 31 dieses Teils) was mit der Natur eines jeden Menschen übereinstimmt; mithin stimmen Menschen, insofern sie nach der Leitung der Vernunft leben, auch untereinander notwendigerweise immer überein. W. z. b. w.“ (4p35)

Spinoza kommt von den wegen Affekten wankelmütigen Menschen, über die Notwendigkeit der Natur, hin zu einer Übereinstimmung zwischen den Menschen, die die Grundlage für Zusammenschlüsse von Mengen in Gemeinwesen bildet. Hier schält Spinoza theoretisch, oder der Form nach, wenn man so will, jenes aus der Menge der menschlichen Handlungen heraus, was der Mensch zwangsläufig tut und trennt es von jenem, was er nicht zwangsläufig tut. Wie genau es um die rationale Erkenntnis oder vernunftmäßige Erkenntnis der zweiten Gattung bestellt ist, wird sich im 5. und 6. Kapitel zeigen. Kurz vorwegnehmen möchte ich aber Folgendes: In den zitierten Zeilen löst sich aus dem gesamten Spektrum der möglichen menschlichen Handlungen jenes heraus, das alle tun würden, insofern sie nach der Vernunft handelten. Was übrig bleibt, sind jene Handlungen, die von äußeren Affekten, in Bezug auf menschliche Körper verursacht werden. Erinnern wir uns der oben knapp dargestellten Lehre vom *conatus*, dann wissen wir, dass nach Spinoza die Handlungen des Menschen immer auch durch äußere Körper bedingt werden. Konsequenterweise macht es keinen Sinn, den Menschen und seine Handlungen isoliert zu betrachten, weil sich alle seine Affektfähigkeiten aus der Relation seines Körpers zu seiner Umgebung ergeben. Affekte können transitiv von einem Körper zum nächsten übergehen, Hass und Gewalt vermehren sich schnell, wenn der Mensch die äußere Ursache vom Affekt nicht zu trennen versteht. Manche Autor\*innen sprechen bei diesem Aspekt Spinozas Philosophie von Transindividualität (vgl. BALIBAR 1997, ANDERMANN 2016). Bei der relational-transitiven

Bildung dieser Affektfähigkeiten ist selbstverständlich auch die politische Komponente der menschlichen Lebenswelt, sprich die qualitative Ausprägung des Gemeinwesens, nicht zu vernachlässigen. Wenn es Menschen gelingt, sich zumindest zeitweise von äußeren Zwängen zu befreien, dann steigt entsprechend das Ausmaß, in dem sie sich ihrer Vernunft bedienen können. Und wenn dies einer Menge von Menschen gelingt, so stimmen sie in den daraus resultierenden Taten völlig überein, da sie in solchen Momenten nicht, oder nur wenig, von äußeren Körpern beeinflusst werden. Der obige Lehrsatz kristallisiert also jenes heraus, das allen Menschen unter sehr speziellen Umständen gemein ist und, dass es tatsächlich etwas geben muss, das allen Menschen gemein ist. In den beiden Folgesätzen schließt Spinoza daraus, dass es in der Natur nichts Nützlicheres für den Menschen gibt als den Menschen selbst. Und wenn alle Menschen, durch äußere Einflüsse unbeeinträchtigt, der Vernunft folgten, wären sie für einander „im höchsten Maße wechselseitig nützlich“ (4p35cor2).

„Lehrsatz 37. Das Gut, nach dem ein jeder, der den Weg der Tugend geht, für sich selbst verlangt, wird er auch für andere Menschen begehren und umso mehr, je größer seine Erkenntnis Gottes ist“ (4p37). Im Beweis dieses Lehrsatzes geht Spinoza von der Tugend, die Erkennen ist, zur Erkenntnis eines Teils vom Wesen des menschlichen Geistes über. Wir gewinnen eine Erkenntnis über den menschlichen Geist, da wir mit der Erkenntnis des zitierten Lehrsatzes, Wissen über einen Teil des Wesens des Menschen erlangen und gleichzeitig – der Mensch muss immer als Teil der Natur betrachtet werden – unsere Erkenntnis der Natur steigern. Spinoza schreibt in Bezug auf den zitierten Lehrsatz von der „Erkenntnis, die die Erkenntnis Gottes in sich schließt“, die uns hilft unserer eigenen Natur gemäß zu handeln. Die Gott-Modus-Abhängigkeit bedingt die Selbsterkenntnis: Gott oder Natur zu erkennen verlangt Selbsterkenntnis, in diesem Fall ist das die Einsicht in die tugendhafte Begierde zu erkennen und folglich Erkenntnis für alle Menschen zu wollen. Konkret bedeutet dies zu verstehen, was der Geist ist, insofern er die vernünftige Idee fasst, dass er von Gott oder der Natur abhängt bzw. aus ihr hervorgeht und, dass die menschlichen Affekte und Möglichkeiten von der Vernunft seiner Mitmenschen abhängen.

Dieses Wissen muss im Gemeinwesen mobilisiert werden, um Affekte, die Gefahren für die Individuen als auch für die Menge bergen, zu ordnen und folglich zu verringern. Da aber im Naturzustand alle Menschen gleich sind – letztlich gehen alle Modi mit dem gleichen Recht aus der einen Substanz hervor – und sie aufgrund der vernünftig erscheinenden Vorteile in Gesellschaften zusammenfinden, ist der Zweck dieser Organisation die Vermeidung von Schäden und Mehrung von Zuträglichem. Ein Pakt, sich in einem Gemeinwesen zusammenzuschließen und an seine Gesetze zu halten, kann für Spinoza „nur Kraft seiner

Nützlichkeit wirksam sein“ und gleichzeitig muss der „Bruch des Pakts dem, der ihn bricht, mehr Schaden als Nutzen“ (*TPT*, Kap. 16 [7]) bringen. Die Stabilität eines Paktes oder einer Institution ergibt sich also daraus, ob die Menschen es für vernünftig halten (ungeachtet welcher Erkenntnisgattung diese Vernunft ist), daran festzuhalten. Der Affekt der Angst vor dem Schaden muss stärker sein, als die Habsucht, die zum Bruch eines Gesetzes verleiten könnte. Ein unerwünschter Affekt kann also im Staat, genauso wie im Individuum, nur durch einen stärkeren, entgegengesetzten Affekt bekämpft werden. Gesellschaftliche Institutionen sind für Spinoza wandelbar.

Warum kommt im obigen Lehrsatz die Erkenntnis der Idee Gottes hinzu? Spinoza findet die vernünftige Begierde infolge des Zuträglichen für die Natur aller Menschen. Weil der Mensch Teil der Natur ist, ist die Erkenntnis der Natur des Menschen immer auch teilweise Erkenntnis Gottes. Gottes Ewigkeit und Allmacht und die Erkenntnis der Naturnotwendigkeiten oder des Wesens der menschlichen Natur, bilden, insofern sie als teilweise Erkenntnis gefasst werden können, die Schnittstelle für rationale Erkenntnis.

Hätten alle Menschen die Einsichten der *Ethik* und die Macht nach ihnen zu leben, also sich nicht durch äußere Affekte bestürmen zu lassen, wären wir dem göttlichen Vermögen zu existieren und zu erkennen deutlich näher. Da der Mensch aber meist unvernünftig ist, benötigt er Hilfsmittel, die nicht allein aus der Vernunft entspringen. Was sehr wohl aus der Vernunft entspringt, ist nach Spinoza die Erkenntnis, dass Affekte nicht durch Vernunft besiegt werden können, sondern durch stärkere Affekte. Deshalb soll dabei eine der Vernunft äußere Stütze, um sich an ihre Gebote zu halten, zum Einsatz kommen. Es entspringt also aus der natürlichen Unvernunft der Menschen die natürliche Notwendigkeit, sich in einem Staatswesen zu organisieren, um ein tugendhaftes Leben zu ermöglichen. Anders gesagt, geht aus der vernunftgemäßen Kritik der menschlichen Unvernunft die Notwendigkeit hervor, sich in unvernünftigen Gemeinwesen zusammenzuschließen. Denn, lebte der Mensch von sich aus unbehindert ein vernünftiges Leben, so bestünde die Notwendigkeit eines geregelten Miteinanders in bürgerlichen Gesellschaften nicht. Dabei wird, Aufgrund der Übereinkunft aller, durch Gesetze festgelegt, was gut und was schlecht für die Individuen im Gemeinwesen ist. Eine zentrale Frage für Spinoza ist dabei die des Privateigentums, denn

„im natürlichen Zustand ist niemand nach allgemeiner Übereinstimmung Eigentümer von irgendetwas, noch gibt es in der Natur irgendetwas, von dem sich sagen ließe, es gehöre diesem und nicht jenem Menschen; vielmehr gehören dort alle Dinge allen. Somit läßt sich im Naturzustand kein Wille begreifen, jedem das Seine zu geben oder jemandem das Seine zu nehmen; d. h. im natürlichen Zustand wird nichts getan, was gerecht oder ungerecht genannt werden könnte, wohl aber im staatlichen, wo nach allgemeiner Übereinstimmung festgelegt wird, was diesem und was jenem Menschen gehört. Daraus ist deutlich, daß gerecht und ungerecht, Sünde und Verdienst äußerliche Begriffe sind, nicht aber Attribute, die die Natur des Geistes erklären.“ (4p37sch2)

„[G]erecht und ungerecht, Sünde und Verdienst“ sind „äußerliche Begriffe“, sind also nicht der rationalen Vernunft eigen. Sie sind Begriffe bürgerlicher Gesellschaften, das sind Gesellschaften, die auf Begriffen basieren, die der Natur des Geistes äußerlich sind. Das bedeutet, dass auch an Erkenntnis reiche Menschen, wenn sie der Gesellschaft zuträglich sein wollen, wozu sie schließlich die Vernunft leitet, auf die Institutionen der ersten Erkenntnisgattung zurückgreifen müssen. Die oben zitierten Lehrsätze sind in diesem Sinne zwar rationale Erkenntnisse, also Erkenntnisse der zweiten Erkenntnisgattung, doch kann man nicht auf vernünftige Weise jemanden dazu zwingen, vernünftig zu sein. Dies bleibt jedenfalls ein spontaner Sinneswandel, der aus dem eigenen *conatus* entspringen muss. So verstanden ist politische Intervention aufgrund der ontologischen Verfasstheit des Menschen einerseits notwendig, andererseits zwingt sie aber auch Philosoph\*innen in die Sphären der Unvernunft, welche jedoch trotz allem ihrer Natur entsprechen (vgl. DELEUZE 1993a:234).

Warum dieser kleine Exkurs zu Spinozas Staatstheorie, wenn sie doch in der *Ethik* kaum eine Rolle spielt? Meines Erachtens veranschaulicht Spinozas Staatstheorie, dass seine Erkenntnistheorie eine soziale ist: Dass Zusammentreffen von Menschen zu organisieren, spielt nicht nur in Spinozas politischer Philosophie und Staatstheorie eine wichtige Rolle. Wie wir später sehen werden, sind der Vernunft entsprechende Zusammentreffen von Menschen für die Bildung von Gemeinbegriffen notwendig. Den Verstand seiner rationalen Methode gemäß zu verwenden, verlangt notwendigerweise geordnete und dem menschlichen Wesen zuträgliche Umstände. Wir erinnern uns, dass Spinoza empfiehlt Lebensregeln zu Gewohnheiten zu machen, wenn es darum geht, in Momenten der Schwäche Affekte zu kontrollieren. Die äußerliche Relation zu Rationalität diene ihm dort als Behelf. Im Staat soll den Menschen auf gleiche Weise geholfen werden, wenn sie weder aus Erkenntnis noch aus Gewohnheit entsprechend vernünftiger Lebensregeln handeln. Tugendhaftes Verhalten soll durch Gesetze, also äußerliche Begriffe, gesichert werden.

Letztlich geht es Spinoza um die Macht der Individuen innerhalb des Ganzen: Das Erkennen der Menschen kann in einem vernünftigen Staat weiter gesteigert werden als in einem eremitischen Dasein. Aus diesem Grund wendet Spinoza die Lebensregeln des fünften Buches der *Ethik* auch in seinem politischen Denken an. Sein philosophisches Werk zielt auf eine ethische Lebensweise ab und diese ist eine philosophische, eine Lebensweise der Vernunft und der Tugend des Erkennens<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Markus Kartheininger folgert aus seiner Auseinandersetzung mit Spinozas Politik, dass die Meinungsfreiheit in seiner Staatsphilosophie nicht politisch, sondern philosophisch motiviert ist. Siehe dazu KARTHEININGER (2006).

Es folgt ein längeres Zitat aus dem sechsten Kapitel des *TPT*, um exemplarisch aufzuzeigen, wie Spinoza in diesem Werk agiert, und um andererseits zu verdeutlichen, wie eine äußerliche begriffliche Relation zur rationalen Erkenntnis etabliert werden soll. In den Absätzen drei bis fünf des sechsten Kapitels spricht Spinoza von Gottes Allmacht und davon, dass Gottes Verstand dessen Willen entspricht. Nichts in der Natur geschieht, das dem Willen Gottes zuwiderlaufen könnte. Spinoza spricht hier seitenlang so, um zu verdeutlichen, wie es um sein Bild von Gottes Allmacht bestellt ist und, dass die Natur sich ihr entsprechend verhält. Er versucht mit den Leser\*Innen seines Traktates geteilte Prämissen zu finden, von der aus er anschließend rationale Argumente aufbaut, um, wie im folgenden Zitat ersichtlich, Widersprüche in der Bibelexegese aufzuzeigen. Im gleichen Zug zielt er auf die Kritik von Wundern und insbesondere auf die Auslegung dieser durch Geistliche, die kein freies und rationales Leben ihrer Gläubigen im Sinn haben, sondern die Festigung ihrer eigenen Macht und der Macht der kirchlichen Organisation in der Gesellschaft:

„Es ist nun an der Zeit, zum zweiten Punkt überzugehen und zu zeigen, daß Wunder uns weder die Essenz noch die Existenz und auch nicht die Vorsehung Gottes begreifen lassen, daß diese Merkmale sich vielmehr weit besser aus der festen und unveränderlichen Ordnung der Natur erfassen lassen. Um dies zu beweisen, gehe ich wie folgt vor. Weil Gottes Existenz nicht durch sich selbst bekannt ist, muß sie notwendigerweise aus Begriffen geschlossen werden, deren Wahrheit so fest und unerschütterlich ist, daß keine Macht existieren und begriffen werden kann, von der sie verändert werden könnten. Wenigstens müssen sie uns von dem Augenblick an, in dem wir Gottes Existenz aus ihnen erschließen, so erscheinen, wenn unser Schluß frei von allem Zweifel sein soll. Denn wenn sich denken ließe, die Begriffe könnten von irgendeiner Macht, welcher auch immer, verändert werden, würden wir an ihrer Wahrheit zweifeln und folglich auch an dem, was wir aus ihnen geschlossen haben, d.h. an der Existenz Gottes, und könnten von nichts jemals Gewißheit erlangen. Ferner wissen wir, daß nur das mit der Natur übereinstimmt oder ihr zuwiderläuft, was, wie wir gezeigt haben, mit diesen grundlegenden Begriffen übereinstimmt oder ihnen zuwiderläuft.“  
(*TPT*, Kap. 6 [6])

Hier zeigt sich das Problem deutlich, vor dem Spinoza steht. Er spricht von der Existenz Gottes, die nicht aus sich selbst bekannt sein kann. Man kann seines Erachtens nicht einfach um Gottes Existenz wissen. Höchstens kann man an ihn glauben, aber dann gibt man die Ursache dieses Affektes aus der Hand und dies gilt es zu vermeiden, insofern man ein freier Mensch sein will. Einer der schlimmsten Zustände des Menschen musste es für Spinoza wohl sein, wenn man nicht über die adäquate Idee Gottes Existenz verfügt und zusätzlich auch noch von fremden, wankelmütigen, mal gierigen, mal rachsüchtigen Menschen abhängt, die einem ein irrationales Bild Gottes vorgeben. Dies kommt einer immensen Minderung der Macht und Freiheit des einzelnen Subjektes gleich, die für Spinozas philosophisches Projekt nicht einmal tolerierbar ist, wenn es seine Mitmenschen betrifft.

Spinoza versucht hier jene philosophischen Geister anzusprechen und für seine Zwecke zu gewinnen, die einerseits zwar dem rationalen Denken und den logischen Schlüssen

zuneigen, oft aber – und das ist historisch bedingt - den freien Vernunftgebrauch von Religiosität fernzuhalten geschult sind. Sie sollen mit diesen Passagen überzeugt werden, dass der Vernunftgebrauch auch zu etwas pietätvollem führt. Frömmigkeit, so wie es die Kirchenautoritäten wünschen, ist nicht nur durch schlichten Glauben erreichbar, sondern auch durch rationale Erkenntnis. In den vorangehenden Kapiteln und vor allem in der Vorrede zeichnet Spinoza ein bescheidenes Bild von den psychologischen Anlagen des Menschen. Dieses Bild gälte es für die Adressaten seines Werkes zu teilen, um eher zu verstehen, warum Spinoza zeigen will, dass durch Vernunftgebrauch zu Gott gefunden werden kann, und warum ein bloß obrigkeitshöriger Glaube viele Gefahren mit sich bringt. Er spielt hier auch auf die Gemeinbegriffe an, wenn auch nur implizit (*TPT*, Kap.6 [6]). Wie wir im 5. Kapitel sehen werden, basiert die „Unerschütterlichkeit“ der Begriffe auf der teilweisen Erkenntnis Gottes. Da aber diese adäquaten Erkenntnisse Teil des menschlichen Verstandes werden und gleichfalls in Gott selbst enthalten sind, nehmen auf diese Weise denkende Individuen an Gottes Vermögen zu erkennen teil. Wir erkennen Gott so rational, weil wir durch die Gemeinbegriffe an seinem ewigen Verstand teilnehmen, oder anders gesprochen die Gesetze der Natur erkennen (vgl. DELEUZE 1993a:128).

„Weil aber alles, was durch natürliche Ursachen geschieht, auch auf Grund der bloßen Macht Gottes und seines Willens geschieht, muß es doch wieder darauf hinauslaufen: Das Wunder, mag es nun natürliche Ursachen haben oder nicht, ist ein Werk, das sich nicht ursächlich erklären läßt, d. h. ein Werk, das die menschliche Fassungskraft übersteigt. Aus einem Werk, generell aus etwas, was unsere Fassungskraft übersteigt, können wir aber nichts begreifen; denn was wir klar und deutlich begreifen, muß uns durch sich selbst einleuchten oder durch etwas anderes, was durch sich klar und deutlich begriffen wird. Deshalb läßt ein Wunder als ein Werk, das unsere Fassungskraft übersteigt, uns weder die Essenz Gottes noch seine Existenz, generell gesprochen kein bestimmtes Merkmal Gottes und der Natur, begreifen. Im Gegenteil, weil wir wissen, daß alle Dinge von Gott bestimmt und festgesetzt sind und die Vorgänge der Natur aus der Essenz Gottes folgen, daß die Gesetze der Natur mithin Gottes ewige Ratschlüsse und Willensakte sind, ist daraus uneingeschränkt zu schließen, daß wir Gott und seinen Willen um so besser erkennen, je besser wir die natürlichen Dinge erkennen und je klarer wir einsehen, in welcher Weise sie von ihrer ersten Ursache abhängen und in welcher Weise sie nach den ewigen Gesetzen der Natur etwas bewirken.“ (*TPT*, Kap. 6 [7])

Wunder werden sehr oft dazu verwendet, um schwer Verstehbares in Interpretationen zu verpacken, die einen staunen machen. Überhaupt neigen nach Spinoza alle Menschen zum Aberglauben (*TPT*, Vorrede). Von denen, die dem Erkennen zugeneigt sind, unterscheidet er jene – und das ist die breite Masse - die gar nicht am rationalen Denken und seinen Potentialen interessiert sind, sondern sich lieber dem vermeintlich Übermenschlichen und Unerklärlichen hingeben. Doch Spinoza will hier klar machen, welche Schlüsse aus Überlieferungen über Wunder zu ziehen sind. Wie verhält sich der rationale Mensch gegenüber solchen Predigten und Auslegungen? Aus der *Ethik* wissen wir, dass er aufgrund ontologischer Umstände auf Zurückhaltung drängt, wenn es um Fragen geht, die die

Komplexität von Körpern betreffen. Wenn uns etwas wie ein Wunder erscheint, dann können wir offensichtlich einfach nicht verstehen, worum es sich dabei handelt. Was wir dann keinesfalls tun dürfen, ist, uns auf Gottes Willen oder Unergründlichkeit auszureden. Mit Hilfe der unerschütterlichen und grundlegenden Gemeinbegriffe sollen wir stattdessen aus verstehbaren Beobachtungen Wissen ableiten. Wenn wir etwas wirklich verstehen, erkennen wir auch wirklich Gott oder Gottes logisch geordnete Welt:

„Unter dem Gesichtspunkt unseres Verstandes sind daher mit weitaus größerem Recht diejenigen Werke, die wir klar und deutlich begreifen, „Werke Gottes“ zu nennen und auf seinen Willen zu beziehen als diejenigen, die sich unserer Erkenntnis entziehen. Mögen diese auch noch so sehr die Vorstellungskraft einnehmen und die Menschen zur Bewunderung hinreißen, nur die Ereignisse der Natur, die wir klar und deutlich begreifen, steigern unsere Erkenntnis Gottes und zeigen uns Gottes Willen und seine Ratschlüsse so klar wie möglich. Völliger Unsinn ist es also, bei Unkenntnis einer Sache auf den Willen Gottes zurückzugreifen – eine ganz lächerliche Art, seine Unwissenheit publik zu machen.“ (TPT, Kapitel 6 [7])

Die Bewunderung von Unergründlichem lässt uns in einem passiven Affekt verbleiben und hält uns von der Erkenntnis ab. Einen logischen Widerspruch ergibt es, gerade dann von Gottes unergründlichem Willen zu sprechen, wenn man etwas nicht versteht. Hier schreibt Spinoza auch gezielt polemisch, nachdem er für den Vernunftgebrauch plädiert hat. Es ist anzunehmen, dass er, nachdem er sich an dieser Stelle Zustimmung erwartet hatte, mit der abschließenden Polemik keine Kränkung der Lesenden im Sinn hatte. Ich denke, dass er vielmehr daran glaubte, dass seine Ausführungen einleuchtend seien und sein Publikum überzeugen würden. Seine Intention wurde aber anders vernommen, das wissen wir aus der Geschichte. Bald wurde Spinoza als Autor des vermeintlich gotteslästerlichen Werkes identifiziert. Das Buch erregte zwar viel Aufsehen, wurde aber durch die theologische Zensur zusammen mit Thomas Hobbes *Leviathan* verbannt (vgl. ISRAEL 2007:xxvi).

In diesem Kapitel habe ich versucht die Lehre vom *conatus* mit Ansätzen Spinozas Erkenntnistheorie so in Verbindung zu bringen, dass sich die Begierde des Philosophen am politischen Engagement zeigt. Nämlich dort, wo einerseits die Verfassung der Mitmenschen ausschlaggebend für die Möglichkeiten des rationalen Menschen ist, und dort, wo sich andererseits das Politische aus der Philosophie Spinozas absondert. Seine Philosophie führt ihn zwar zum Gemeinwesen, doch erkennt er dieses als unvernünftig. Gleichzeitig stellt die Ausprägung des Gemeinwesens aber eine Bedingung für das menschliche Wohlergehen dar. Die menschliche Natur ist nämlich immer auch von Unvernunft gezeichnet; seinem Erkennen sind unzählige Hürden, in Form von äußeren Affekten, in den Weg gelegt. Da die Erkenntnis der Natur durch den Menschen von geordneten Ideen und Affekten, und somit geordneten Aufeinandertreffen mit seinen Mitmenschen abhängt, sieht sich Spinoza gezwungen, sich den

gesellschaftlichen Themen Religion und Politik anzunehmen und deren Institutionen zu kritisieren. Innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft versucht er dem von Natur aus unvernünftigen Menschen durch äußerliche Begriffe in Form von Gesetzen eine Brücke zu einer vernünftigeren Lebensform zu erbauen, die im Naturzustand nicht denkbar wäre. Wie wir gesehen haben, ist Spinozas Intention eine philosophische, die ihn aber dennoch zur Politik drängt. Er wendet in der Politik, gleich wie in der Individualtherapeutik<sup>17</sup>, Begriffe mit einer äußerlichen Verbindung zur Rationalität an, um dort rationale Verhältnisse zu etablieren, wo sie dem Menschen verwehrt zu sein scheinen. Er stellt damit eine Minderung passiver Leidenschaften in der Gesellschaft, als auch beim Einzelindividuum in Aussicht. Im späteren Kapitel über den Gemeinbegriff werde ich erklären, wie nach Spinoza die richtige rationale Methode der Erkenntnis funktioniert und warum sie von der Minderung passiver Affekte abhängt. Es wird sich im Detail zeigen, warum Spinozas Erkenntnistheorie von Mitmenschen abhängig ist und warum es aus demselben Grunde im Interesse der Philosophie ist, gesellschaftliche Institutionen zu kritisieren.

---

<sup>17</sup> Ein Beispiel für die therapeutische Anwendung zeigt sich im Briefwechsel mit Pieter Balling. Das 7. Kapitel dieser Arbeit widmet sich einer kurzen Schilderung Spinozas philosophischer Lebensform in actu.

## 4. DIE AFFEKTENLEHRE ALS IMAGINÄRE KAUSALTHEORIE

Wir lassen jetzt die politischen Schriften gänzlich hinter uns und schreiten in Richtung Erkenntnistheorie. Es wird in diesem Kapitel deutlich werden, warum die Einbildungskraft im Wechselspiel mit Affekten<sup>18</sup> eine so zentrale Rolle in Spinozas Philosophie spielt. Unser Körper ist den Zwängen der Naturgesetze unterworfen, weshalb die Erkenntnis unseres Geistes stark begrenzt ist. Was bedeutet das für die Möglichkeiten und Bedingungen der Erkenntnis? Was heißt für Spinoza überhaupt Erkenntnis kausaler Ursachen? Es wird sich zeigen, dass wir dieses Konzept ganz anders denken müssen, wenn wir seiner Immanenzphilosophie einen Schritt näherkommen wollen.

Gemäß der von Spinoza aufgestellten Ontologie ist es dem Menschen verwehrt, völlige Einsicht in den Lauf der Natur zu gewinnen. Während Spinoza beispielweise im *TPT* bloß behauptet, dass alle Menschen einen Hang zum Aberglauben haben, führt er in der *Ethik* mithilfe von Lehrsätzen und Beweisen vor, wie adäquate Ideen immer von inadäquaten Ideen begleitet werden. Die Imagination wird als Funktion des Geistes verstanden, um die Zustände des Körpers zu erkennen. Weil das Wissen über unseren eigenen Körper verworren ist, können Menschen weder erfassen, was äußere Körper sind, noch können wir erfassen, was der Geist ist, der Ideen davon bildet, was unserem Körper begegnet und geschieht (vgl. CURLEY 1988:77, LLOYD 1994:45 f.).

---

<sup>18</sup> Zu den verschiedenen Verwendungen von Affekt und Modus: *affectio* wird von Spinoza meist als breiter Oberbegriff verwendet; *affectus* bezeichnet Leidenschaften im Sinne der vom Menschen erlebten Affekte bzw. Modi; *affectiones* sind meist ontologisch verwendete relationale Beziehungen, die Steigerungen und Minderungen des Vermögens eines Körpers anzeigen. Gleichzeitig versteht Spinoza aber unter Affekt auch die „Ideen dieser Affektionen“ (3def3). Deshalb spreche ich also bei Wirkungen (Gefühle, Emotionen etc.), wie sie dem Menschen erscheinen, meist von Affekt, da so auch die Idee davon mitgemeint ist. Sage ich Affektion, meine ich Wirkungen von Körpern aufeinander im allgemeinen Sinn. Unter Affektrelation verstehe ich den Modus, den Körper im gegenseitigen Bezug bilden. Unter Begriffen wie Umwelt oder Lebenswelt etc. verstehe ich die ontologische Modifikation der Substanz, die gemeinsam durch viele Modi der verschiedenen Attribute ausgedrückt wird.

Die menschliche Erkenntnis geht immer von Erfahrungswissen aus und interpretiert es mit ihrer Vorstellungskraft. Wie wir sehen werden, baut sie auf der Vorstellungskraft auf und kommt mit einer rationalen Methode zu höheren Erkenntnissen. Doch letzten Endes ist

„Tatsache, dass Spinozas Affektenlehre und Ethik in ihrem wesentlichen Kern eine philosophische Theorie der imaginären Ursächlichkeit ist. Vor allem im dritten Teil seiner Ethik geht es immer wieder um diese eine Frage: Was folgt für unsere jeweilige Befindlichkeit, wenn wir unsere eigene Befindlichkeit als solche und hinsichtlich der Befindlichkeit anderer Menschen kausal so oder so mit Hilfe der Imagination interpretieren?“ (WIEHL 2012:306)

Der Mensch denkt einerseits in einer Umwelt, die mit ihren ständigen Affektionen pausenlos auf ihn wirkt und damit sein Befinden und Denken beeinflusst. Andererseits übt sein Denken selbst Einfluss auf seine Befindlichkeit, also auf seinen Körper aus. Staune ich bloß ob einem Wutausbruch und lasse mich von ihm treiben oder versuche ich ihn zu verstehen und so zu erklären, dass ich beim nächsten vergleichbaren Ereignis durch ein bestimmtes Verständnis dieses Affekts bewusst einen anderen Ausgang erwirken kann? Schaffe ich es durch eine Erklärung aus der Passivität in die Aktivität und hin zur bewussten Lenkung meiner Affekte? Der Mensch kann, nach Spinozas Lehre, mit dem Denken über die ihn betreffenden Affektionen einen Hebel setzen, um sich selbst eine Kausalinterpretation zu imaginieren, die, aufgrund seiner Eingeschränktheit zu erkennen, nicht gänzlich den Naturgesetzen entspricht, dafür aber für ihn (besser oder schlechter) funktioniert. Dies geschieht nach Spinoza genauso wie die Annäherung naturwissenschaftlicher Modelle an die Regelmäßigkeiten der Natur, da er den Menschen selbst als Teil der Natur versteht. Andererseits sind Freiheit und die Macht zu erkennen, die für unsere Interpretationen maßgeblich sind, graduell steigerbar und schwanken bei jedem Individuum im Laufe seines Lebens. Beeinflusst wird dies von offensichtlichen Faktoren wie körperlicher Gesundheit und Intellekt, aber auch von weniger offensichtlichen wie Umwelt, Gesellschaft, Staatsform usw.

Im zweiten Teil der Ethik verfasst Spinoza vier Postulate und vier Mal so viele Lehrsätze über den Körper, aus denen hervorgeht, dass der Mensch weder über seinen eigenen Körper, noch über äußere Körper eine adäquate Erkenntnis bilden kann. Auch der Geist, der dabei als Medium oder Sensor fungiert, in dem sich alle Ideen über äußere Affekte abspielen, kann sich selbst nicht adäquat erkennen, da er ausschließlich aus ebendiesen Ideen formiert wird. Aus dem zweiten Zusatz von 2p16 geht hervor, dass auch eine Idee, die wir von einem uns ähnlichen äußeren Körper bilden, mehr über die Verfassung unseres Körpers aussagt, als über den äußeren Körper selbst. Positiv affizieren kann uns der äußere Körper nur durch das, wodurch er unserem ähnlich ist, negativ hingegen durch das, wodurch er sich von unserem Körper unterscheidet. Zusätzlich hängt die Idee, die wir davon bilden, von unserem Gemüt

und allgemeinen Zustand ab. Das bedeutet, dass jede Affektion unseres Körpers in ihrer Qualität davon abhängt, wie unser Körper gleichzeitig von unzähligen anderen Affekten affiziert und folglich der Geist in seiner Ideenbildung beeinflusst wird. So kommt es bei den Ideen, die der Geist über die Affektionen des menschlichen Körpers bildet, dazu, dass sie sich lediglich „wie Schlusssätze ohne Vordersätze, d.h. (wie sich von selbst versteht) verworrene Ideen“ (2p28dem) verhalten. Nicht nur der Körper wird von Affektionen belagert. Die Affektionen selbst, denen er unterliegt, werden auch von unzähligen anderen überlagert. Eine klare Trennung und Erklärung der vielen auf den Körper wirkenden Affekte ist unmöglich. So bilden wir immer nur „verworrene Ideen“, da wir nicht in der Lage sind klar zu sortieren und die jeweiligen Kausalketten der uns begegnenden Körper zu ergründen. So versteht Spinoza unter einem Körper keineswegs ein Individuum, das frei durch sich selbst entscheidet und handelt. Jeder Körper ist in ein Netz aus Affektionen eingebettet: „Affizierung bildet ein immanentes Konstitutionsverhältnis, d.h., sie ist nicht auf das Handeln von Individuen reduzierbar, sondern bildet eine Potenzialität aktiver und passiver Verhaltensweisen“ (ANDERMANN 2016:118). Dieses immanente Konstitutionsverhältnis meint unter Betrachtung des Gesamtzusammenhanges der gesamten Natur das Wechselspiel von ausge dehnten Körpern, die einander bedingen, beeinflussen und verzehren. Die fünfte Definition des ersten Teils der *Ethik* besagt: „Unter Modus verstehe ich die Affektion einer Substanz, anders formuliert das, was in einem anderen ist, durch das es auch begriffen wird.“ Im Gegensatz zu Modi ist Gott unbedingt (1def6). Da sich alles in der einen Substanz oder Gott befindet, spielen sich auch all die Beeinflussungen der Körper untereinander innerhalb der Substanz ab. Alle Körper sind Modi der einen Substanz und hängen daher von ihr ab. Die Substanz oder Gott ist die Ursache, in der und durch die alles hervorgeht. Alle Möglichkeiten zu existieren sind in ihr enthalten und durch sie bedingt. In einem Wechselspiel der Kräfte zwischen den Modi oder Körpern zeitigt sich die „Potenzialität aktiver und passiver Verhaltensweisen“ in ihren Zuständen, bedingt durch die sie konstituierenden Relationen. Wenn Spinoza sagt, dass die Wahrnehmung eines uns äußeren Körpers vielmehr den Zustand unseres eigenen Körpers anzeigt als den äußeren Körper, meint er genau das: Was sich uns eigentlich zeigt, ist der Zustand unseres Körpers in Anbetracht der affektuellen Relation zu dem uns äußeren Körper. Ist der äußere Körper uns unähnlich, also entgegengesetzt, dann erfahren wir die Minderung unserer Macht und unseres Erkennens durch den daraus hervorgehenden negativen Einfluss. Die Relation besteht zwischen ontologisch existierenden Körpern, die uns jeweils wiederum unter den beiden verschiedenen Attributen Ausdehnung und Denken zugänglich sind. Auf

dem Körper entsteht der Affekt und im Geist die Idee von diesem Affekt, also die Gewährleistung des Einflusses auf den Körper.

Noch weniger können wir nach Spinoza aber wissen, wie lange Körper im Stande sind bestehen zu bleiben. Denn nach der Lehre des *conatus* beinhaltet das Wesen eines Dinges nur sein Streben nach dem Selbsterhalt. Schädigung und Minderung seiner Macht zu existieren, kommt ihm ausschließlich von äußeren Einflüssen entgegen. „*Von der Dauer unseres Körpers können wir nur eine ganz inadäquate Erkenntnis haben*“ (2p30). Der eben zitierte Lehrsatz erscheint zuerst wie ein Urteil über die Möglichkeiten der menschlichen Erkenntnis. Unsere Ideen sowie unsere Körper befinden sich als Modi der einen Substanz immer in einem Abhängigkeitsverhältnis der Existenz. Nur der einen alles umfassenden Substanz kommt es zu, selbstständig zu existieren (1p7). Insofern sind wir und alle anderen uns umgebenden Körper immer in einem Abhängigkeitsverhältnis mit unüberschaubar vielen anderen Körpern. Ohne diese könnten wir uns weder erhalten oder ernähren, würden aber auch nicht altern oder sterben. Im Beweis des zitierten Lehrsatzes führt Spinoza aus:

„Die Dauer unseres Körpers hängt nicht von seiner Essenz ab (nach Axiom 1 dieses Teils), aber auch nicht von Gottes unbedingter Natur (nach Lehrsatz 21 des 1. Teils). Zum Existieren und Wirken wird er vielmehr (nach Lehrsatz 28 des 1. Teils) von Ursachen bestimmt, von solchen nämlich, die ihrerseits von anderen auf bestimmte und geregelte Weise zum Existieren und Wirken bestimmt sind, und diese wiederum von anderen und so weiter ins Unendliche. Die Dauer unseres Körpers hängt also von der gemeinsamen Ordnung der Natur und von der Verfassung der Dinge ab.“ (2p30dem)

Die Ordnung der Natur entspricht Gottes unveränderlichem Willen bzw. seinem Verstand. Alles verhält sich entsprechend einer gewissen Logik<sup>19</sup>. Die Verfassung der einzelnen Dinge aber, die Modi der einen Substanz sind, werden wiederum je für sich von den sie umgebenden Umständen affiziert. Es besteht also eine fortlaufende Wechselwirkung zwischen dem Zustand der einzelnen Dinge und ihrer jeweiligen Umgebung und den sie bedingenden Naturgesetzen. Jedes Ding für sich betrachtet wird durch alle anderen es umgebenden Dinge beeinflusst.

Aus diesen Lehrsätzen geht also nach Spinoza deutlich hervor, dass der Mensch keinen seiner Affekte ursächlich vollständig erkennen kann. Dafür müsste er ein unüberschaubares Netz an Affektionen verstehen können, wozu ihm tatsächlich immer die Zeit als auch die intellektuelle Kapazität fehlen wird. Man müsste wahrhaft unendlich sein oder sich eines unendlichen Verstandes bedienen können, um über dafür geeignete Mittel zu verfügen. So

---

<sup>19</sup> Die Begründung dieser logischen Relationen in der Natur wird im nächsten Kapitel Thema sein.

bleibt dem Menschen also nur eine Möglichkeit: Sich den Affektionen über Gemeinbegriffe anzunähern, um wenigstens das den Körpern Gemeinsame, wenn auch ohne die „Vordersätze“, zu erfassen. Diese Erkenntnis soll durch rationale Einsicht in die Affekte der Zusammensetzung zweier Körper zu bewerkstelligen sein. Die Vordersätze bleiben aber auch hier in der Schwebelage, es sei denn, man begnügt sich mit der verkürzten Einsicht, dass Gott oder die Natur Ursache unserer Affekte ist. Dies kann zwar unter bestimmten Umständen mildernd auf unser Gemüt wirken, aber umfassende Einsicht in das Wesen der Dinge gewährt dies nicht. Wiehl fasst das Problem Spinozas Erkenntnistheorie deshalb folgendermaßen zusammen:

Ethik ist für Spinoza zu einem Großteil Erkenntnis dieser umfassenden Gesetzmäßigkeit, der Abhängigkeit unserer Befindlichkeit von unseren eigenen kausalen Interpretationen durch Imagination. Wenn wir diese Gesetzmäßigkeit kennen, wissen wir auch, welcher kausalen Interpretation wir bedürfen, um die Befindlichkeit Freude oder Glück zu gewinnen. (WIEHL 2012:306 f.)

Durch Eindrücke, die wir sammeln oder die auf unseren Körpern stattfinden, kommen wir an empirisches Wissen über die Welt. Dieses Wissen ist der Meinung und Einbildung verhaftet und ist Teil der ersten Erkenntnisgattung, die Spinoza am Ende des zweiten Buches der Ethik definiert (2p40sch2). Da jede Idee, die wir fassen, als Erklärung einer Affektion auf unseren Körper verstanden werden muss, gilt auch der Eindruck, dass die Sonne ca. 200 Fuß von uns entfernt zu sein scheint (2p36sch) als eine Erklärung. Der Irrtum, der in dieser Meinung enthalten ist, besteht aber nur mangels wahrer Erkenntnis und trägt nichts Positives in sich, das es zu einem Irrtum machen würde (2p35). Es ist eine Frage graduellen Zuwachses, der ab einem bestimmten Punkt einen qualitativen Sprung zur wahren Idee vollbringt. Adäquatheit ist erreicht, wenn eine Erklärung oder Idee das betreffende Ding vollends zu erklären vermag. Aber auch die Erklärung von einem Teil eines Dinges kann adäquat sein, es handelt sich dabei um eine teilweise Erkenntnis (2p38). Etwas weniger Mangel hat und graduell „wahrer“ ist, wenn man so will, Spinozas zeitgemäße Ansicht, dass die Sonne 600 Erddurchmesser von ihm entfernt ist<sup>20</sup>. Er fragt woher der Eindruck kommt, dass die Sonne uns nah zu sein scheint? Unser Körper und folglich unsere Vorstellungskraft wird auf intensive Weise von ihr affiziert: „[W]ir stellen die Sonne nicht deshalb als so nah vor, weil wir ihre wahre Entfernung nicht kennen, sondern weil eine Affektion unseres Körpers die Essenz der Sonne in sich schließt, insofern dieser von der Sonne affiziert wird“

---

<sup>20</sup> Heutigen Berechnungen zufolge geht man bei der Distanz zwischen Erde und Sonne von 149,6 Mio. km aus. Zieht man den Äquatordurchmesser von 12.756 km heran, errechnet man als Distanz ca. 11.728 Erddurchmesser.

(2p35sch) – in der Übersetzung von Jakob Stern heißt es „Erregung unseres Körpers“, was noch etwas mehr verdeutlicht, inwiefern das, was mit dem Körper geschieht, Ausgangspunkt für jegliches Denken und Wahrnehmen des Geistes ist. Wenn wir mit Spinoza kritisch über die Wahrnehmung des Menschen nachdenken, müssen wir uns vor Augen halten, dass die Stärke oder Intensität eines auf uns wirkenden Affekts maßgeblich beeinflusst, was die daraus resultierende Idee in unserem Geist wird. Unser Körper wird durch die Außenwelt, die er erkennen möchte, affiziert oder erregt. Diese Verzerrung betrifft jegliches Denken. Es ist der Konstitution unseres Wesens geschuldet, dass auch der Weise all die inadäquaten Ideen hat, die auch der Tor bildet (5p20sch). Umgekehrt ist in diesen Ideen, die so jeder Mensch bildet, der Einfluss von Affekten auf verworrene Weise enthalten: Wir stellen uns die „Sonne nicht als so nah vor, weil wir ihre wahre Entfernung nicht kennen, sondern weil der Geist die Größe der Sonne in dem Maße begreift, wie der Körper von ihr affiziert wird“ (4p1sch). Es zeigt sich die Verstrickung der Lehre vom *conatus* mit der Theorie der Erkenntnis: wir streben nicht nach etwas, weil wir es für gut halten. „[I]m Gegenteil, wir halten etwas für gut, weil wir es erstreben, es wollen, nach ihm verlangen und es begehren“ (3p9sch). Folglich lässt sich fragen: was ist schon warm oder kalt, wenn Temperatur gemessen in Celsius keinen natürlichen Nullpunkt hat? Es gibt keinen natürlichen Punkt von angenehmer Temperatur. Eine solche Wahrnehmung hängt vom affizierten Körper und den ihn affizierenden Körpern ab. Etwas wird als warm wahrgenommen, weil es unserer Existenz zuträglich ist. Deshalb ist das Wissen über die Relation der Körper oder das Wissen über die Affektfähigkeiten zwischen Körpern interessant. Wollen wir mit Spinoza also unsere Vorstellungskraft oder *imaginatio* kritisieren und methodisch zu einer rationalen Erkenntnisgattung verfeinern, müssen wir deshalb anders zu denken lernen: unter welchen Umständen ist eine Wahrnehmung geschehen? Was sind die maßgeblichen Affekte, unter denen eine Erklärung zustande kommt? Kurz: wir denken nicht nur affektiv beeinflusst, sondern aus einem ganzen Netz von zusammenhängenden Körpern, die sich gegenseitig beeinflussen, heraus. Unsere Ideen gehen daraus hervor. Deshalb müssen wir die Affekte verstehen lernen, die uns maßgeblich beeinflussen, während wir wahrnehmen und erklären. Dies gilt selbstverständlich auch für Affekte als gefühlte Emotionen; auch diese gehen von Körper zu Körper über, sind transitiv. Im dritten Buch erörtert Spinoza schließlich, wie verschiedene Affekte, prominent hierbei sind Liebe und Hass, von Mensch zu Mensch übergehen.

Deleuze setzt einen Schwerpunkt in seiner Interpretation, wenn er über die Ethologie<sup>21</sup> und ihre Relevanz für den Spinozismus spricht. Moralisch imprägnierte Philosophien behaupten zu wissen, was universal gültig für die Typisierung des Menschen oder von Dingen ist. Sie stellen oft normative Kategorien auf, unter denen meist nur majoritäre Eigenschaften oder Funktionen erfasst werden. Im Gegensatz dazu behauptet die Ethologie vor der Beobachtung und Durchführung von Experimenten nicht zu wissen, was gut oder schlecht für ein Individuum ist und was die Fähigkeiten seines Körpers sind (GATENS & LLOYD 2002:100 f., ANDERMANN 2016:131). Jakob von Uexküll war nach Deleuze Spinozist gewesen, als er die Zecke in ihren Affektionsweisen beschrieben hat, anstatt sie nach Form oder Organen zu kategorisieren: die Zecke strebt Licht, Wärme und Geruch zu, wenn sie sich einen Wirten sucht, um an Nahrung zu kommen. Das sind drei Affektionsweisen, über die die Zecke verfügt. Drei Weisen, über die sie sich mit ihrer Umwelt austauscht und von welchen ihre Macht oder ihr Vermögen abhängt (DELEUZE 1988:161 f.).

Es ist also unumgänglich sich mit den eigenen Affektionsweisen zu befassen, wenn man verstehen möchte, wie Erkenntnis in Spinozas Philosophie funktioniert. Die Einbildungskraft ist maßgeblich von den Körpern der Umgebung beeinflusst. Dass wir trotz eines Mangels an Erkenntnis und *imaginatio* als Grundpfeiler dennoch Erklärungen bilden und nach rationalen Verhaltensweisen streben, um unser Leben zu verbessern, heißt imaginäre Kausaltheorie: wir experimentieren, schauen was für uns funktioniert. Kann ich unter diesen oder jenen Umständen anders denken? Kann ich andere Erklärungen finden, um mich schließlich anders zu verhalten und – das ist, worum es vor allem geht – eine Lebensform entwickeln, die selbstbestimmter ist und mehr freudige Affektionen kultiviert?

Was bedeuten diese Erkenntnisse für Spinozas Immanenzphilosophie? Die Modifikationen der Substanz werden durch, nach Attributen unterschiedene, Modi ausgedrückt. Umgekehrt existieren die Modifikationen nirgendwo sonst als in den Modi (vgl. DELEUZE 1993a:98). Der Modus ist Affektion der Substanz (1def5). Die Attribute sind das, wonach der Verstand die Substanz zu erkennen vermag (1def4). Wollen wir unsere Erkenntnis steigern, so müssen wir unsere Erkenntnis von Gott oder der Natur steigern. Denn alle existierenden Dinge stehen in einem für uns unüberblickbaren Zusammenhang in und durch Gott. Alle Affektrelationen, die wir zu verstehen versuchen, sind Modi und deshalb Ausdruck einer immanenten Relation zu Gott. Eine Philosophie der immanenten Ursachen besteht dort, wo „das maßgebliche Ding schlechthin oder in einem gewissen Sinne Ursache

---

<sup>21</sup> Die Ethologie beschreibt ursprünglich das Verhalten von Tieren in Bezug auf ihre Umwelt.

seiner selbst ist, eine Kausalbeziehung demnach eine Selbstbeziehung ist“ (WIEHL 2012:134). Gott ist immanente Ursache seiner Selbst durch seine unendlichen Attribute. Was heißen da noch Begriffspaare wie Ursache und Wirkung? Gott ist geschaffene Natur und schaffende Natur auf ewig – Ursache und Wirkung gleichermaßen. Doch was heißt Immanenzphilosophie für den erkennenden Menschen? Was können wir daraus lernen, wenn wir doch von unserer Einbildungskraft abhängen?

Nach Wiehls Verständnis arbeitet Spinoza mit Logik und Erfahrung, um seine Lehrsätze, Beweise und Anmerkungen zu führen. Erfahrungen werden im Zusammenhang mit anderen Erfahrungen „begrifflich“ nach strenger Beweisführung erörtert – das ist die geometrische Methode, nach der Spinoza die *Ethik* benannt hat. Und trotz alledem: dass wir von Erfahrung ausgehen, dass unsere Körper in der Dauer bedingt und Affekten ausgesetzt sind und Menschen deshalb kaum in der Lage sind klare und deutliche Gedanken zu formen, ist das Resultat dieser Erörterungen, die ebenso auf Imagination fußen, ein Gewinn für Spinoza. Es ist ein Gewinn die Erkenntnisse aus diesen logischen Operationen in die imaginative Erklärung der Welt einzusetzen. Sie fungieren „stellvertretend für die Unkenntnis kausaler Ursachen“ (WIEHL 2012:135). Die Bedeutung dieser Erkenntnis liegt im Folgenden: Alles, was Spinoza bis zur Mitte des fünften Buches tut, ist in der zweiten Erkenntnisgattung, also adäquaten Ideen zu argumentieren. Alles, was ich hier kommentiere und versuche zusammenzutragen, ist notwendig für die spinozanische Weise rational zu erkennen. Die Beschränkungen, die Notwendigkeiten und die Möglichkeiten unserer Erkenntnis, das Konzept der Affekte und Körper, die interne Relation zu Gott, so wie sie aus der Immanenzphilosophie hervorgehen, sind zusammen notwendig, um kausale Erkenntnis so zu verstehen, wie es Spinoza tut: die zweite Erkenntnisgattung ist eine rationale Art zu erkennen, die auf den Säulen der Einbildungskraft aufbaut, um dorthin zu gelangen, wo kausale Erkenntnis nicht mehr die Erkenntnis durch äußerliche Begriffe ist. Kausale Erkenntnis ist hier eine Erkenntnis, die die Affekte, die unsere Erkenntnis beeinflussen, in ihrem Wesen zu erklären versucht und den Erkennenden zu ihrer Ursache macht, damit dieser frei und selbstbestimmt erkennen kann. Yovel sagt deshalb: „[D]as besondere Wesen eines Dinges ist ontologisch äquivalent dem Prozeß seiner Bestimmung“ (YOVEL 1994:207). Wenn ich in Bezug auf einen Affekt als frei gelten möchte, muss ich demnach selbst die Ursache desgleichen sein. Man dürfte nicht sagen, dass das Wesen eines Dinges mit dem ontologischen Prozess seiner Bestimmung Äquivalenz *hat*. Denn Spinoza spricht von einer Veränderung der Lebensform, wenn man wirklich realisiert, was es bedeutet notwendig ein Teil des Ganzen zu *sein* und innerhalb dieser Zusammensetzungen zu erkennen. Somit sind

wir Teil Gottes und durch die richtige Erkenntnis drückt sich durch uns als Modi Gottes Vermögen, welches unbedingt ist, aus. Dazu kommen wir im folgenden Kapitel.

Das eigentliche Problem der imaginären Kausaltheorie stellt sich letztlich dort, wo rationale Ideen überzeugend wirken, jedoch am menschlichen Verstand oder Willen abprallen. Der Geist und der Wille des Menschen sind, wie jede gefasste Idee, Modi und hängen somit von anderen Ursachen ab: „Der Geist ist ein wohlbestimmter Modus des Denkens, mithin kann er nicht eine freie Ursache seiner Handlungen sein, anders formuliert kein unbedingtes Vermögen zu wollen und nicht zu wollen haben“ (2p48cor). Was heißt dies für ein ethisches Leben, was für die *Ethik*? Eine Weise, damit umzugehen könnte sein, die gebotene Lehre aus einer pragmatischen Distanz zu lesen: Ja, sie funktioniert als epistemisches Werkzeug, aber die Erlösung oder qualitative Veränderung der eigenen Lebensform, die sie nach Spinoza mit sich bringen soll, bleibt für jede und jeden im Einzelnen selbst zu Erkunden. Ob sich nun der Wille einstellt mit dem Rauchen aufzuhören liegt nicht im Wollen des Geistes, sondern in äußeren Ursachen. Was muss geschehen, damit jemand nicht nur zur Kenntnis nimmt, dass Rauchen gesundheitsschädigend ist, sondern auch tatsächlich durch dieses Wissen angestoßen wird, das Rauchen sein zu lassen? Was ist es, das eine wahre gefasste Idee über schädliche Gewohnheiten mit der materialen Existenz des Menschen in Entsprechung bringen kann? Wenn wir Deleuze später zu dieser Frage heranziehen werden, wird er sagen, dass für uns relevant ist, aktive Freuden anzuhäufen und passive Leidenschaften zu minimieren. Der Gemeinbegriff wird den Dreh- und Angelpunkt in dieser Entwicklung darstellen. Ab einer unvorhersehbaren Zahl an aktiven Freuden stellt sich ein Wandel der Lebensform ein. Niemand kann sich einfach durch den eigenen Willen dazu entscheiden, ein anderer zu werden.

Wenn man Spinozas Methode nach Gütekriterien der Statistik bewerten würde, wäre somit ihre Reliabilität, also die Wiederholbarkeit durch andere Anwender\*innen, ein offensichtlicher Schwachpunkt. Hierfür lässt sich keine Erleichterung denken, schließlich behauptet Spinoza an mehreren Stellen selbst lapidar, dass nur die wenigsten Menschen der höheren Erkenntnisgattungen fähig sind. Hier stößt also die menschliche Freiheit trotz aller denkbaren Behelfe an ihre Grenzen. Spontaneität, Überzeugung und Lebensform sind keine freien Entscheidungen. Sie setzen harte Arbeit voraus, die Arbeit die Spinoza meint uns vorzumachen und der wir folgen sollen, wenn wir denn können. Die eigentliche Frage heißt für die Leser\*innen letzten Endes: kann mich die *Ethik* affizieren? Stößt sie mich an oder prallt sie an mir ab? Steigert sie mein Vermögen zu erkennen und vermehrt sie meine Affektionsfähigkeiten? Welche Affekte bevölkern meinen Körper und was kann ich werden?

## 5. KÖRPER-GEIST-GEBILDE SIND KAUSAL BESTIMMT-UNBESTIMMT

Die Interpretationsweise des psycho-physischen Parallelismus ist für die Darlegung Spinozas philosophischer Entwicklung, wie sie in dieser Arbeit unternommen wird, von großer Bedeutung. Die Fragen, denen ich in diesem Kapitel nachgehen werde, sind: was bedeutet es, ein Körper in der Dauer zu sein und als denkendes Wesen über Rationalität an der Vernunft Gottes teilhaben zu wollen? Wie ist Wissen überhaupt möglich, wenn Menschen sich selbst teils im Attribut Denken und teils im Attribut Ausdehnung wahrnehmen – was ist die Idee der Idee? Das Verhältnis von Attributen und Vermögen soll so dargestellt werden, dass nachvollziehbar wird, wie die formale Idee Gottes als Garant für Spinozas wissenschaftliche Methode fungiert. Sie ist ein Grundpfeiler, auf dem der Gemeinbegriff aufbaut.

In Spinozas Monismus gibt es bekanntlich keinen Platz für zwei voneinander unterschiedene Substanzen. Die eine und einzige Substanz wird von uns lediglich über die zwei uns bekannten Attribute Ausdehnung und Denken betrachtet. Aber das, was für uns über diese erfassbar wird, ist ein und dasselbe, nämlich die eine allumfassende Substanz oder der vollkommene Gott.

Die besondere Problematik von Körper-Geist-Gebilden oder psycho-physischen Wesen, wie es der Mensch ist, besteht darin, dass die beiden zusammengehörigen Aspekte seines Wesens zwar nicht voneinander zu trennen sind, aber sich zueinander in einem Verhältnis kausaler Unbestimmtheit verhalten. Wiehl betont wie falsch es wäre Unbestimmtheit mit Nicht-Bestimmtheit zu verwechseln. Denn in Spinozas Philosophie gehören kausale Indetermination und Determination zusammen (WIEHL 2012:98). Umso wichtiger ist dieser Umstand, wenn es um die Betrachtung menschlicher, also psycho-physischer Gebilde geht.

Wegen seiner beschränkten Macht, steht es dem menschlichen Geist nicht zu, adäquat zu erkennen, wie sich sein eigener Geist zu seinem Körper verhält. Denn die Ideen, so wie sie im menschlichen Geist aufscheinen, werden über die äußeren Affektionen auf unserem Körper erzeugt. Der Körper ist also das Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht (2p13). Ideen von diesem Objekt machen einerseits unseren Geist aus und zeigen andererseits zuerst nur an, wie es um den Zustand unseres eigenen Körpers unter der Affektion eines

äußeren Körpers steht. Wir erkennen also weder adäquat, was der äußere Körper ist, noch was unser Körper selbst ist (vgl. 2p16cor2). Die Idee, die in unserem Geist folglich entsteht, ist eine verworrene, da wir als Körper in der Dauer nur über ein beschränktes Tätigkeitsvermögen verfügen und mittels beschränktem Intellekt Ideen bilden, der ebenfalls endlich in seiner Erkenntnis dessen ist, was ihn bedingt (vgl. 2p30 und 2p35). Deleuze weist darauf hin, wie Spinoza bewusst sagt, dass diese Affektionsideen den Zustand unseres Körpers anzeigen. Sie drücken so aber nicht das Wesen des äußeren Körpers aus. Diese Ideen sind Zeichen oder „in uns eingeprägte hinweisende Bilder der Vorstellung“ (DELEUZE 1993a:131). Ein Bild der Vorstellung ist selbstverständlich alles andere als eine adäquate Idee vom Wesen eines äußeren Körpers. Durch die Bilder der Imagination allein kann also keine adäquate Idee gefasst werden. Außerdem führt uns der epistemologische Parallelismus, unter der Annahme unendlich vieler Attribute, die in Gott enthalten sind, dazu, dass nicht einfach auf die „Einheit aller nach Attributen verschiedenen Modi“, sondern „auf die Mannigfaltigkeit der Ideen, die den Modi verschiedener Attribute entsprechen“ (DELEUZE 1993a:102), zu schließen ist. Unendlich vielen Attributen und deren Modi korrespondieren genauso viele Ideen im Attribut Denken. So wie die Dinge in Gott existieren, werden die Ideen auch von Gott gedacht. Doch die Erklärung einer Idee muss ihrem Attribut treu bleiben, die Idee Gottes ist ihr erster Grund; gleiches gilt für die Kausalkette von Körpern, die letztlich auf die gesamte Natur hinweisen.

So wie den Körper kann der menschliche Geist auch sich selbst nicht adäquat erkennen, da er von den äußeren Affektionen abhängt, um an Datenmaterial zu kommen, entsprechend derer er etwas wahrnehmen bzw. Ideen bilden kann. Wenn aber jeder existierende Körper von unzähligen anderen abhängt, mit denen er in Verbindung steht und Affektionen produziert und letztlich alle Körper von Gott abhängen, so ist die Existenz des Menschen immer bedingt und seine Macht immer, mal mehr mal weniger, eingeschränkt. Nur Gott oder der Natur kommt es zu - hier sehen wir typische mittelalterliche Kategorien - von Vollkommenheit zu sein, über unendliche Macht bzw. Existenz zu verfügen und vollkommen zu erkennen. In Spinozas Sinne ist Gott alles, was existiert und gleichzeitig auch die Möglichkeit allen Seins. In ihm ist es, wo sich Existenz abspielt, gleichzeitig ist er aber auch der Ort, wo die Parallele des Denkens ihre Ordnung der Ideen findet bzw. ewige und logische Kausalmechanismen der Natur verortet sind. Um aber Ideen methodisch zu kritisieren und die Erkenntnis zu steigern, bedarf es der selbstreflexiven Idee oder des Selbstbewusstseins. Doch auch eine solche Idee der Idee erklärt uns nicht, was der menschliche Geist ist:

„Lehrsatz 29. „Die Idee der Idee einer jeden Affektion des menschlichen Körpers schließt die adäquate Erkenntnis des menschlichen Geistes nicht in sich.

Beweis: Die Idee einer Affektion des menschlichen Körpers schließt nämlich (nach Lehrsatz 27 dieses Teils) die adäquate Erkenntnis des Körpers selbst nicht in sich; anders formuliert, sie drückt nicht adäquat dessen Natur aus, d.h. (nach Lehrsatz 13 dieses Teils) stimmt nicht adäquat mit der Natur des Geistes überein. Mithin drückt (nach Axiom 6 des 1. Teils) die Idee dieser Idee nicht adäquat die Natur des menschlichen Geistes aus, schließt also dessen adäquate Erkenntnis nicht in sich. W.z.b.w.“ (2p29&cor)

Axiom sechs des ersten Teils der *Ethik* besagt, dass eine adäquate Idee mit ihrem Gegenstand übereinstimmen muss. Der Gegenstand des Geistes ist, wie bereits erläutert, sein eigener Körper. Jeder Körper befindet sich in Ruhe oder Bewegung und wird dazu durch andere in Ruhe oder Bewegung befindliche Körper angestoßen oder zum Stillstand gebracht (2lem3). Diese komplexe Kette von Abhängigkeiten ist für unsere beschränkte Erkenntnis einerseits unüberschaubar verworren, andererseits läuft jegliche Existenz auf Gott oder die Natur, als Ursprung ihrer Kausalität, zurück. Die Möglichkeit dieser Regression ist, wie wir bald sehen werden, eine notwendige Bedingung in Spinozas Erkenntnistheorie. Doch zuerst folgt noch einiges zum Status der Idee der Idee.

Edwin Curley hat sich in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts als ein einflussreicher Spinoza-Interpret etabliert. Seiner sehr technisch ausgearbeiteten Interpretation zufolge ist es notwendig in Spinozas Philosophie den Bestand des Phänomens Selbstbewusstsein zu sichern. Wo Curley sich dem Begriff annähert, wird die Idee der Idee als Proposition einer anderen Proposition dargestellt, letztlich ist sie das Bewusstsein (vgl. CURLEY 1969:128 f.). Jonathan Bennett versteht die Idee der Idee als Grundlage für Selbsterkenntnis und von Dingen, die ins Bewusstsein gebracht werden. Er attestiert Spinoza schließlich, dass für eine stichhaltige Argumentation eine klare Definition davon fehlt, was Verwirrung ist und was genau das Bewusstsein ist. Er fragt also nach den Gründen, warum bestimmte Dinge ins Bewusstsein gelangen und andere nicht (BENNETT 1984:§44). Infolge dieser Interpretationen ergibt sich die problematische Frage nach dem Panpsychismus, der aus Spinozas naturalistischem Parallelismus entspringt: Wenn allen Modi der Ausdehnung Modi des Denkens entsprechen, und von jeder Idee eine andere Idee geformt werden kann, können dann auch einfachere Dinge als der Mensch ein Bewusstsein haben? Wenn also ein Teekessel erhitzt wird, gibt es korrespondierend dazu eine Idee davon, was in der Ausdehnung geschieht? Es gilt hier nach Bennett genauere Definitionen davon zu finden, was das Bewusstsein denn ist, sonst wäre es prinzipiell denkbar, dass der Teekessel auch ein Bewusstsein von seinem Körper hat und wie dieser erhitzt wird. Die Details dieser Frage werden hier nicht erörtert, doch kann man hiervon schon ablesen, dass die Interpret\*innen

genau dies zu verhindern suchten: Es kann nicht sein, dass der Mensch und ein Teekessel gleichermaßen über ein Bewusstsein verfügen.

Einen neuen Weg diesen Ausgang Spinozas Philosophie zu umgehen hat Eugene Marshall verfasst. Er stellt die Idee einer Idee als zweiten Affekt dar, der Bezug auf einen ersten Affekt nimmt (vgl. MARSHALL 2014:140). Auch in der *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes* nennt Spinoza die Idee der Idee eine andere als die Idee selbst – darauf weist auch Deleuze hin. Die Idee des Kreises ist etwas anderes als der Kreis. Die Idee hat keinen Mittelpunkt, keine Peripherie (vgl. AVV 29 [33]). So kommt die zweite Idee ohne die affektive Wirkung der ersten Idee aus und affiziert den menschlichen Geist auf eine andere Weise, insofern sie ein Affekt ist und nicht bloße Idee. Marshall kommt so ohne die Notwendigkeit aus, das Bewusstsein in Spinozas Philosophie zu definieren, denn es besteht lediglich aus diesen zweiten Affekten, also aus dem Geist bewussten Affekten, die es erlauben einen weiteren Affekt vom ursprünglichen zu haben bzw. eine Idee der Idee zu bilden. Marshall geht stark von Steven Nadlers Vorarbeit aus, bei dem das menschliche Bewusstsein das Resultat einer extrem komplexen Anhäufung von Ideen ist, die seinem extrem komplexen Körper korrelieren. Der menschliche Körper ist nach Nadler einfach „a more complex parcel“ (NADLER 2008:588), also ein komplexeres Paket, als alle anderen Körper, die wir soweit kennen. Marshall glaubt, dass in Spinozas Sinn Komplexität mit Bewusstsein korreliert, es aber nicht konstituiert (vgl. MARSHALL 2014:114). Jedem Modus korreliert im Attribut Denken eine Idee. Wann ist es aber ein Affekt? Gemäß Spinozas dritter Definition des dritten Teils ist eine Idee ein Affekt, wenn sie die Wirkungsmacht eines Individuums steigert oder mindert. Marshall versteht deshalb Affekte als ein „Subset“ oder eine Untermenge von Ideen (ibd.). Die Fähigkeit eine Idee von einer Idee zu bilden ist nach Marshall also ein weiterer Affekt, wenn sie einen weiteren Einfluss auf den Geist nimmt. Ich nenne es eine weitere Affektfähigkeit, weil sie Körper-Geist-Gebilden wie dem Menschen erlaubt, unter Anwendung methodischen Denkens, sich selbst zur Ursache eines Affekts zu machen. Die Idee der Idee ist so als zusätzliche Affektfähigkeit des komplexen menschlichen Körpers zu verstehen, insofern er sich damit selbst zu affizieren vermag. Dies unterscheidet den menschlichen Körper von weniger komplexen Gebilden. Wie sich der menschliche Geist selbst zur Ursache eines Affektes machen kann, wird das spätere Kapitel über den Gemeinbegriff zeigen.

Die intensive Auseinandersetzung mit dem Parallelismus verlangt genau zu verstehen, wie Attribute und Vermögen zueinander in Beziehung stehen und wie sie das Wesen Gottes ausmachen. Es wird hier aber nicht das ganze Kapitel Deleuze‘ Interpretation reproduziert

und kommentiert, sondern ausschließlich jene Teile, die für das Verständnis der Idee der Idee als eine weitere Affektfähigkeit von Nöten sind. Es wird also versucht einen Spagat zwischen Marshalls Vorschlag und Deleuze' Interpretation (DELEUZE 1993a:108ff.) zu schlagen. Wir werden dann sehen, warum die Idee der Idee nicht einfach eine weitere Idee ist, sondern ein ermächtigendes Werkzeug, das dem menschlichen Vermögen zu denken und zu erkennen Aktivität verleihen kann. Dazu ist es auch nötig, die Vorrangstellung des Attributes Denken gegenüber den Attributen Ausdehnung und allen anderen, die der Mensch nicht zu erkennen vermag, die aber gleichfalls Gottes Vermögen zu existieren und tätig zu sein ausmachen, zu verstehen. Neben dem Vermögen zu existieren macht das Vermögen zu denken die zweite Seite Gottes absoluten Wesens aus, doch verhält sich das Attribut Denken zu diesem genauso, wie sich alle Attribute inklusive dem Attribut Denken zum Vermögen zu existieren verhalten. Das Vermögen zu denken macht die objektive Seite Gottes absoluten Wesens aus, denn „wir setzen kein Wesen als Ursache aller Dinge, ohne daß dessen objektives Wesen nicht auch die Ursache aller Ideen wäre“ (DELEUZE 1993a:106). Das Vermögen zu existieren und tätig zu sein hingegen ist die formale Seite seines absoluten Wesens.

Nehmen wir nun das Vermögen zu denken und erklären, dass es vom Attribut Denken bedingt wird, dann können wir sehen, dass das objektive Sein Gottes (auch für ihn selbst) nicht erkennbar und nicht existent wäre, wenn das objektive Sein Gottes formales Sein im Attribut Denken missen würde (nach 1ax4 muss jede Wirkung prinzipiell anhand ihrer Ursache erkennbar sein; und nach 1def4 ist das Attribut das, worüber der Verstand die einzige Substanz erkennt). Das formale Sein des Vermögens zu denken, besteht in unendlich vielen Modi im Attribut Denken, die wiederum die eine Seite der einzigen Substanz oder Gottes Wesen ausmachen. Gleichzeitig ist das auch die erste Vorrangstellung des Attributs Denken, wie es Deleuze erklärt: „es enthält auf formale Weise die Modi, die objektiv genommen die Attribute selbst vorstellen“ (DELEUZE 1993a:110).

Diese Modi korrespondieren allen Modi der anderen Attribute (von denen uns nur Modi der Ausdehnung bekannt sind), die wiederum die zweite Seite der einzigen Substanz ausmachen. Wenn objektives Sein ohne formalem Sein nichts ist, muss jeder Modus von einer Idee im formalen Sein begleitet werden. Wenn also alles, was ist, in Gott ist - und Gott versteht ewig und absolut was das ist - eine Systematik oder Wissenschaft hat, dann geht auch diese systematische Verstehbarkeit aus ihm selbst hervor. „Das Vermögen zu denken, und sich zu denken, gehört ihm also als etwas absolut Eigenes. Dieses Vermögen bliebe bloßes Vermögen, wenn Gott nicht im Attribut Denken das formale Sein der Idee, in der er sich selbst denkt, erschüfe“ (DELEUZE 1993a:109 f.). Da alles, was sich aus dem Wesen Gottes

ergibt, also auch psycho-physische Gebilde wie der Mensch, am Vermögen zu denken partizipiert, kann man diesen Satz, so denke ich, folgendermaßen umlegen: *Selbstaffektion des Menschen durch sein Denken bliebe ein bloßes Vermögen, wenn der Mensch nicht im Attribut Denken das formale Sein der Idee, in der er sich denkt, dachte*. Diese formale Idee ist von Gott erschaffen oder existiert in ihm und macht das Vermögen zu denken aus, woran der Mensch auf diese Weise zu denken, teilzunehmen vermag. Gottes Macht ist zwar unendlich und unerreichbar, aber durch die Teilnahme an seinem Vermögen zu denken kann der Mensch seine Erkenntnis und damit auch seine Wirkungsmacht graduell steigern oder an das Vermögen Gottes annähern. Man denke hier nochmals an den Realitätsbegriff, wie ihn Spinoza verwendet: ein Ding ist so real oder wirklich, wie der Grad seiner Vollkommenheit bzw. der Grad seines Tätigkeitsvermögens.

Was ist aber diese Affektionsfähigkeit der Selbstaffektion? Wieso kann man die Idee der Idee als Selbstaffektion deuten? Die dritte Vorrangstellung des Attributs Denken, die Deleuze identifiziert, ist hierfür von zentraler Bedeutung: „wenn es zutrifft, daß jede Idee, die am Vermögen zu denken partizipiert, formal zum Attribut Denken gehört, ist umgekehrt jede Idee, die zum Attribut Denken gehört, Gegenstand einer Idee, die am Vermögen zu denken partizipiert“ (DELEUZE 1993a:111). Somit kann man annehmen, dass jede Idee, also auch die Idee der Idee, jeweils für sich auf andere Weise am Vermögen zu denken partizipiert. Es handelt sich dabei um eine Tätigkeit des menschlichen Verstandes, bei der er sich auf den Weg von bloßer Einbildungskraft hin zu rationalem Denken macht. Oder die Idee der Idee ist die eigentliche Besonderheit des menschlichen Verstandes, indem sie formal am Vermögen Gottes zu denken teilzunehmen vermag.

„Lehrsatz 21. *Diese Idee des Geistes ist mit dem Geist auf dieselbe Weise vereinigt, wie der Geist mit dem Körper vereinigt ist.*

Beweis: Daß der Geist mit dem Körper vereinigt ist, haben wir aus dem Tatbestand erwiesen, daß der Körper das Objekt des Geistes ist (siehe Lehrsatz 12 und 13 dieses Teils); mithin muß aus demselben Grund die Idee des Geistes mit ihrem Objekt, d. h. mit dem Geist selbst, auf dieselbe Weise vereinigt sein, wie der Geist mit dem Körper vereinigt ist. W. z. b. w.

Anmerkung: Dieser Lehrsatz läßt sich weit klarer aus dem verstehen, was in der Anmerkung zu Lehrsatz 7 dieses Teils gesagt worden ist. Dort haben wir nämlich gezeigt, daß die Idee des Körpers und der Körper, d. h. (nach Lehrsatz 13 dieses Teils) der Geist und der Körper, ein und dasselbe Individuum sind, das bald unter dem Attribut Denken, bald unter dem Attribut Ausdehnung begriffen wird; deshalb sind die Idee des Geistes und der Geist selbst ein und dasselbe Ding, das unter ein und demselben Attribut, nämlich Denken, begriffen wird. Die Idee des Geistes, sage ich, und der Geist selbst folgen in Gott mit derselben Notwendigkeit aus derselben Macht des Denkens. Denn in der Tat ist die Idee des Geistes, d. h. die Idee der Idee, nichts anderes als die Form der Idee, insofern sie als ein Modus des Denkens ohne Beziehung auf das Objekt angesehen wird. Sobald nämlich jemand etwas weiß, weiß er ebendamit, daß er dies weiß, und zugleich weiß er, daß er weiß, daß er weiß, und so weiter ins Unendliche.“ (2p21)

Die Idee der Idee ist also in der *Ethik* ein formaler Bezug des rationalen Denkens auf die ursprüngliche Idee. Unter dem Gesichtspunkt des Attributs Denken, nehmen beide am Vermögen zu denken teil. Doch ist die Idee der Idee oder die Idee des Geistes (der Geist besteht selbst nur aus unzähligen Ideen) der Form nach ein Bezug auf die Essenz des Geistes. Die Idee des Geistes der Form nach hat eine andere Essenz als der Geist selbst als Idee, die zu ihrem Objekt den menschlichen Körper hat (vgl. AVV 31 [35]). Beide sind verschiedene Arten am Vermögen zu denken teilzunehmen. Und insofern der Mensch durch diese formale Erfassung einer Idee, wie der des Geistes, ein Vermögen zu denken gewinnt, indem er die Essenz der Idee von der Idee in den Verstand bekommt, gewinnt er eine andere Art sich zu Ideen zu verhalten. Anstatt, dass sich ihm die Dinge der Ausdehnung lediglich wie Bilder und Zeichen zeigen, kann er rational zwischen den beiden Arten von Ideen unterscheiden.

Gemäß Spinozas Definition ist eine Idee ein Affekt, wenn sie die Macht des Geistes zu erkennen steigert oder mindert. Adäquat ist sie, wenn sie diese Steigerung oder Minderung umfassend erklären kann. Wenn der Geist also Ideen der Ideen zu erfassen vermag, dann handelt es sich dabei nicht mehr einfach nur um Zeichen und Bilder, die ihm die Imagination liefert, sondern sein Geist bezieht sich mit der Idee von der Idee, auf das absolute Vermögen Gottes zu denken. Mit Deleuze können wir sehen,

„daß die Theorie der Idee der Idee sich in zwei verschiedene Richtungen entwickelt. Denn die Idee und die Idee der Idee unterscheiden sich, sofern wir die eine in ihrem formalen Sein betrachten, in Beziehung auf das Vermögen zu existieren, und die andere in ihrem objektiven Sein, in Beziehung auf das Vermögen zu denken: die *Abhandlung über die Verbesserung* wird die Idee der Idee wie eine andere, von der ersten unterschiedene Idee vorstellen. Andererseits bezieht sich jede Idee auf das Vermögen zu denken: sogar ihr formales Sein ist nur die Bedingung, unter der sie an diesem Vermögen partizipiert. Es erscheint unter diesem Gesichtspunkt die Einheit der Idee und der Idee der Idee, soweit sie in Gott mit derselben Notwendigkeit gegeben sind, *von demselben Vermögen zu denken*. Sodann gibt es nur noch eine rationale Unterscheidung zwischen den beiden Ideen: die Idee der Idee ist die Form der Idee, und als solche auf das Vermögen zu denken bezogen.“ (DELEUZE 1993a:111 f.)

Bei einem weniger komplexen Körper ist das wohl meist nicht so: er weiß nicht, dass er weiß. Er springt seine Beute einfach an, wenn er weiß, dass sie in Reichweite ist. Insofern kann er nur instinktiv handeln und keine Distanz durch Selbstaffektion zur ursprünglichen Affektion einnehmen. Das ist eine Voraussetzung, die der Mensch erfüllt und die ihm den Weg ebnen kann aktive Freuden zu kultivieren, die notwendig auf dem Weg zu adäquatem Wissen bzw. Gemeinbegriffen sind, die im nächsten Kapitel behandelt werden.

Ich komme zurück zum Körper und seiner ontologisch beschränkten Verfasstheit in Bezug auf das Erkennen. Nicht nur die Erkenntnis äußerer Körper ist begrenzt. Von unten her ergibt sich das gleiche Problem: der menschliche Körper ist von unzähligen Individuen

zusammengesetzt (2pos1). Diese höchst spezifische Komposition eines komplexen Körpers ist ebenfalls nicht einsehbar. Dem Geist wird lediglich der Zustand des Körpers angezeigt. Da der menschliche Körper aus unzähligen Individuen zusammengesetzt ist, verbirgt sich hinter einem gefühlten Affekt eine unergründbare Komplexität an miterzeugenden Faktoren. Wir können also auch die Ursachen unserer Affekte, die unser Denken beeinflussen, nicht adäquat erkennen.

Durch die affektiv beschränkte Ideenbildung des Geistes hängt der Mensch ständig von imaginativen Erklärungen ab, die graduell mal besser und mal schlechter abbilden, was in der materialen Welt geschieht. Es besteht also im psycho-physischen Gebilde Mensch eine Diskrepanz zwischen seiner körperlichen Determiniertheit und seinen geistigen Kapazitäten: die Einflüsse auf den Körper sind determiniert, doch auf die Ideenbildung des Geistes kann Einfluss genommen werden. Dieser Umstand lässt ihn aus unzähligen verschiedenen möglichen Ursachenerklärungen eine, für ihn in diesem Moment überzeugende Ursachenerklärung, (er-)finden. Die Qualität der Erklärung unserer körperlichen Affekte korreliert zwar mit der Qualität der Idee der Idee davon, doch beziehen sie sich jeweils auf Objekte verschiedener Attribute. Spinozas Parallelismus verbietet aber die Vermischung dieser beiden Erklärungen.

„Eine adäquate Ursachenerkenntnis in diesem Bereich [dem psycho-physische Bereich; M.P.] ist für das Verhältnis der beiden zusammengehörigen Seiten des Somatischen und des Psychischen nicht möglich, und zwar aufgrund von Bedingungen, die allgemein für jede Anwendung des Kausalitätsprinzips gelten. Eine Ursachenerkenntnis, welche den Zusammenhang zwischen dem somatischen und psychischen Sein erklären will, muss sich notwendig immer mit inadäquaten Ursachen abfinden. Eine adäquate Ursachenerkenntnis im Bereich des Psychosomatischen ist dagegen auf dem Wege möglich, dass man die jeweiligen physischen und psychischen Komponenten eines psychophysischen Gebildes streng voneinander trennt und diese Komponenten je für sich innerhalb physischer und psychischer Kausalzusammenhänge erklärt. Dies ist der eigentliche Gehalt des sogenannten ‚psychophysischen Parallelismus‘.“ (WIEHL 2012:99)

Da aber verschiedene Körper, insbesondere verschiedene menschliche Körper unter bestimmten Affekten, nicht nur verschiedenste inadäquate, sondern, folgt man Spinozas *Ethik*, zuweilen auch adäquate Ideen bilden, zeigt sich hierin das Verhältnis ihrer je körperlichen und geistigen Teile als unbestimmt oder indeterminiert. Welche adäquate Idee können wir nun bilden? Die formale Idee von Gott. Denn hierfür ist es nach der Definition Gottes nicht nötig das Verhältnis zwischen seinen unendlichen Attributen zu erklären. Denn Gott selbst ist die eine Substanz, in der alle Attribute ins Gleiche fallen.

Die formale Idee Gottes umfasst die Ordnung der Ideen, welche der Ordnung der Dinge in der materialen Welt entspricht. Das bedeutet selbstverständlich nicht, dass wir die Erkenntnis eines Modus der Ausdehnung auf die Erkenntnis des Modus des Attributs Denken

übertragen dürfen. Die Erklärungen der beiden verschiedenen Attribute sind strengstens als heterogene zu verstehen. Dieser erkenntnistheoretischen Problematik wird durch eine korrespondierende Ontologie geholfen: in der Existenz Gottes, aus der alle Modi hervorgehen und in der alle Modi enthalten sind, werden gleichfalls in adäquater Weise (denn Gott ist vollkommen) entsprechende Ideen gedacht. Jedem in Gott existierenden Ding entspricht objektiv in Gott eine Idee. Gott ist unbedingt und als einziges aus sich selbst Existierendes auch das, indem alle Notwendigkeit der Existenz und auch die menschliche Möglichkeit, wahre Ideen zu erfassen, verortet ist.

Die Idee Gottes als Notwendigkeit ist also in seinen adäquaten Ideen oder Gesetzen begründet, die Möglichkeit hingegen in der geschaffenen Natur selbst. In dieser zweifachen Idee Gottes, die wiederum Identität beider Aspekte behauptet, begründet Spinoza die Möglichkeit menschlicher Erkenntnis, auch adäquater Ideen: Indeterminiert wird das psychophysische Gebilde also durch die prinzipielle Möglichkeit adäquater Ideen. Die Indeterminiertheit des Menschen besteht aber nicht so sehr im Finden adäquater Ideen, sondern vielmehr in der Erkenntnis der Schwierigkeiten ihrer Erkenntnis und der Erlangung der damit einhergehenden kritischen Einstellung gegenüber den menschlichen Ideen und Erklärungen von kausalen Relationen. Möglich wird die Erkenntnis durch den ontologischen Status Gottes und seines absoluten Vermögens zu denken und zu existieren. Denn durch das Denken des Menschen zeigt sich, dass er mit dem Finden der richtigen Ideen tätig werden kann und aktiv entscheiden kann. Eine adäquate Idee macht Denkende zu adäquaten Ursachen dieser Ideen. Dem gegenüber steht das gesamte Spektrum verworrener und inadäquater Ideen, die der Mensch, aufgrund seiner ontologischen Verfasstheit als kausal abhängiges Wesen bildet. Im fünften Buch der *Ethik* wird Spinoza sagen, dass die Erkenntnis Gottes der stärkste Affekt (5p36&37) ist: sie eröffnet ein Fenster aus der Determination des Physischen heraus, indem es über das Psychische bzw. das Denken die Ewigkeit Gottes als Wahrheit erkennt und selbst an ebendieser wahren Idee, mittels des Vermögens zu denken, teilhat. Aber auch schon bevor der Mensch zu dieser Erkenntnis kommt, ist er Teil Gottes unendlichen Verstandes, denn dieser umfasst alles, was ist. „Von daher *genügt es, daß es etwas dem Teil und dem Ganzen Gemeinsames gebe, damit dieses etwas uns von Gott eine nicht allein klare und deutliche, sondern auch adäquate Idee gibt*. Diese uns gegebene Idee ist nicht die ganze Idee Gottes. Sie ist gleichwohl adäquat, weil sie im Teil wie im Ganzen ist“ (DELEUZE 1993a:128). Um die Existenz Gottes aber zu erkennen, nämlich auf rationale Weise - denn das ist die einzig legitime Erkenntnis für Spinoza - bedarf es zuerst der Gemeinbegriffe (vgl. dazu auch WIEHL 2012:144).

Zur Erinnerung: es gibt in Spinozas System für alle physischen Abläufe eine adäquate rationale Erklärung in Gott, da er ein denkendes Ding ist, wie Spinoza vielerorts sagt. Was aber bedeutet die Formulierung „ein denkendes Ding“? Zuerst gehe ich aber zur Frage was der Mensch ist, um von da aus negativ zu definieren, was Gott als denkendes Ding bedeuten soll. Zu allererst ist der Mensch ein endlicher Modus der einen Substanz. Des menschlichen Modus Sein ist auf die Attribute Denken und Ausdehnung unterteilt. Er bildet sich ein, er hat Meinungen zu diesem und jenem – alle Menschen haben einen Hang zum Aberglauben, wie oben bereits erwähnt. Das entspricht der ersten Erkenntnisgattung *opinio* und *imaginatio* (2p40). Vor allem aber irrt dieser Mensch, es fehlt ihm also an Macht zur Erkenntnis, um adäquate Idee zu bilden – denn all seine Erkenntniskraft baut auf der Einbildungskraft auf (GATENS & LLOYD 2002). Kurz gesagt, ist der Modus Mensch alles andere als ein „denkendes Ding“, wie Gott es ist. Denn der Mensch imaginiert und irrt und ist endlich, er oszilliert zwischen verschiedenen Zuständen. Gott hingegen hat als ewiges Ding ausschließlich wahre und adäquate Ideen als seine ewige Existenz. In Gott verhalten sich alle Attribute in Adäquatheit zueinander. Es macht hierbei also keinen Sinn von einem psycho-physischen Gebilde zu sprechen, wenngleich Spinoza festlegt, dass das Attribut es ist, worüber der Verstand die eine Substanz erkennt (1def4). Lebewesen aber, und der Mensch im Speziellen, haben die Eigenheit, dass sich bei ihnen die Verhältnisse zwischen den Attributen Ausdehnung und Denken unterscheiden. Solange sich ein Mensch also zu erklären versucht und das zu Erklärende dabei auf solche Weise wahrnimmt, dass sich ihm sein psychischer Anteil und sein physischer Anteil durch eine Diskrepanz zu erkennen geben, wird es keine adäquate Erkenntnis davon geben können, wie diese zwei Aspekte zwei Seiten eines einzigen Wesens ausmachen. Wenn Spinoza also sagt: „Gott ist ein denkendes Ding“, meint er auch, dass Gott durch sich existiert und unabhängig ist von anderem. Gott ist im Denken und in der Ausdehnung gleichermaßen absolut, in seinem absoluten Wesen fallen beide Attribute in eins. Es gibt in ihm keinen Mangel oder Irrtum, da er ontologisch unbedingt ist. Der Mensch ist kein denkendes Ding in diesem Sinne. Der Mensch ist mal ein irrendes, immer ein abhängiges, immer ein leidendes und manchmal ein freudiges Ding – das alles ist Gott nicht. Wir denken nicht immer, leiden aber immer unter äußeren Einflüssen. Deshalb muss das Erklären des Verhältnisses der verschiedenen Seiten von psycho-physischen Gebilden inadäquat ausfallen, denn ein solches Gebilde ist immer ein unvollkommenes. Gott leidet nie an äußeren Einflüssen, denkt aber immer vollkommen. Es wäre absurd zu behaupten, Gott sei ein psycho-physisches Gebilde, denn Gott ist die eine Substanz mit unendlichen Attributen, die letztlich alle ausschließlich auf ihn selbst referieren. Wenn etwas psycho-physisch ist, hat

es Mängel und Abhängigkeiten. Gott hingegen ist die eine Substanz, nicht denkend *und* ausgedehnt. Sondern er ist immer *ein* denkendes Ding, wenn wir ihn als die eine Substanz, einerseits über das Attribut Ausdehnung und andererseits über das Attribut Denken wahrzunehmen versuchen. Und genau das tun wir nur und können wir nach Spinoza nur tun, weil wir Modi verschiedener Attribute der einen Substanz sind. Auch die von uns gefasste Idee ist ein Modus und als solcher nur als eine Idee in ihrem formalen Sein denkbar.

Gott oder die eine und einzige Substanz so darzustellen, wie es Spinoza tut, heißt von dem Prinzip der Immanenz zu sprechen: alles, was ist, ist in ihm bzw. ihr enthalten. Aber auch alles, was im Werden begriffen ist, oder nicht ins Werden kommt, ist in seinem rationalen Vermögen zu denken enthalten bzw. durch dieses ausgeschlossen. Alles geht aus ihm hervor, ihm allein kommen das Vermögen zu denken und das Vermögen zu existieren zu. Er beinhaltet einerseits alles, was ist, da aber alles mit allem innerhalb seiner Vollkommenheit in Verbindung steht, beinhaltet er andererseits auch die Verkettung der Dinge, die gleichsam einer logischen Verbindung von Ideen entspricht. „Nicht die Rückführung aller Modi und Attribute auf eine einzige Substanz [...], sondern die Bestimmung der Substanz vom quod in se est her, von der Idee reiner Immanenz, die sich in ihrer Inständigkeit in sich selbst gänzlich selbst genügt“ (BÖHLER 2012:167) macht sein Wesen aus. Substanz oder Natur ist also ihr eigener Grund und wird von nichts anderem bedingt. Das entspricht der Definition von Substanz, die Spinoza am Anfang der *Ethik* gibt (1def3). So ist sie als produziertes Prinzip *natura naturata* und produzierendes Prinzip *natura naturans* gleichermaßen tätig. Die Notwendigkeit Gottes ist also in ersterem begründet, die Möglichkeit Gottes Idee hingegen wird in der geschaffenen Natur explizit. Das ist die uns gegenständliche Welt, in der wir als psychosomatische Gebilde Ideen bilden können. Hier existiert insofern auch die von Menschen gefasste Idee von Naturgesetzen. Somit können wir durch die Tätigkeit unseres Verstandes am Attribut Denken teilhaben, welches darüber hinaus das formale Prinzip der Idee Gottes ausmacht (vgl. DELEUZE 1993a:108 ff.). So erkennen wir die Notwendigkeiten der Natur und uns selbst als inmitten dieser existierend. Durch diese Erkenntnis kann eine Existenz kultiviert werden, die nicht nur Einsicht in die *natura naturans* gewinnt, sondern sich als Teil der *natura naturata* selbst von diesen Einsichten zu überzeugen und in hellen Momenten auch entsprechend zu verhalten vermag. Wie oben dargelegt lässt sich die Idee der Idee so als eine weitere Affektionsfähigkeit des menschlichen Körpers interpretieren.

Wir können zwar die ganze Idee Gottes nicht erfassen, doch können wir formal (nicht objektiv) erfassen, was „unendlicher Verstand“ heißt. Es ist eine Idee von Gottes Idee von ihm selbst, wenn man so will. Nur in Gott existiert die Idee des unendlichen Verstandes, der

Mensch hingegen kann die formale Idee davon erdenken. So „legt Spinoza Wert darauf, dem ersten Modus des Denkens den Namen des unendlichen Verstandes beizulegen: denn der unendliche Verstand ist nicht die Idee Gottes unter irgendeinem Gesichtspunkt, sondern eben das formale Sein der Idee Gottes“ (DELEUZE 1993a:108). Und somit ist die Idee von Gott als unendlicher Verstand ein Modus, den wir als Idee fassen und zu einem Teil unseres Geistes machen können.

Als Menschen aber neigen wir allzu leicht dazu, diesen unendlichen Verstand als Teil einer Entität zu erfassen; wir wollen uns Gott so vorstellen, als ob er aus einem unendlichen Verstand bestünde, der in einem unendlichen Körper enthalten ist. Dem ist nicht so. Stattdessen hängt das objektive Sein des unendlichen Verstandes von dem formalen Sein dieser Idee als Modus ab. Gäbe es die logische Notwendigkeit dieser Idee nicht, so gäbe es auch keine Notwendigkeit für das objektive Sein Gottes. Der unendliche Modus ist nicht alles, was Gott ausmacht, aber dennoch als formale Idee eine notwendige Seite seiner damit einhergehenden objektiv notwendigen Existenz. Die formale Idee Gottes Existenz ist die teilweise Erkenntnis Gottes und somit adäquate Idee, die Spinozas meint.

Die Existenz des objektiven Seins Gottes ist gleichzeitig das andere Ufer, zu dem hin die Brücke gebaut werden muss, die die Idee der Gemeinbegriffe darstellt, um es für den Menschen prinzipiell möglich zu machen, adäquate Ideen zu bilden. Spinoza denkt also die formale Idee vom unendlichen Verstand und ihre Affinität zur ontologisch bestehenden objektiven Idee Gottes, als Brücke zur rationalen Erkenntnis oder zweiten Erkenntnisgattung, für den beschränkten Erkenntnisapparat des Menschen (vgl. WIEHL 2012:100). Es ist seiner Ansicht nach also notwendig zu wissen, was wir bisher über Gott und die Körper und den Geist in Erfahrung gebracht haben. Andererseits ist es notwendig, dass Gott mit dieser formalen Idee so gedacht werden kann, damit diese Idee für die prinzipielle Erklärbarkeit von kausalen Relationen als Garant für deren Adäquatheit dienen kann. Denn es reicht zu wissen, dass diese Idee in ihrem Teil sowie im Ganzen in einem adäquaten Verhältnis zur Ausdehnung steht. Sie ist der Ausgangspunkt für die „unerschütterliche Wahrheit“ der AVV und folglich auch der *Ethik*, von der aus weiteres Wissen erlangt werden kann. Wäre diese Idee nicht adäquat oder wirkte sie auf den menschlichen Verstand nicht überzeugend, so wäre die gesamte Gedankenarbeit der *Ethik* umsonst gewesen. Das hier beschriebene Wissen um Gottes objektive Existenz und die Möglichkeit der menschlichen Teilhabe an dieser Idee, muss im wahrsten Sinne einleuchten: sie muss logisch einwandfrei und intuitiv überzeugend sein.

Wir haben einerseits also die unüberbrückbare Heterogenität zwischen physikalischen und psychischen Erklärungen, andererseits aber eine adäquate Idee davon, dass in Gottes Verstand diese Unterscheidung in eins fällt. „Die dabei vorausgesetzte Perspektive ist die des allumfassenden göttlichen Standpunkts, des Standpunkts der absoluten, unendlichen Substanz in ihrer universalen, für alles Seiende geltenden Gesetzmäßigkeit“ (WIEHL 2012:100). Ohne dieser Gesetzmäßigkeit hätte Wissen, das vom Menschen durch rationales Denken angestrebt wird, keinerlei Fundament. Denn was ihm sonst als einziges übrigbliebe, wäre das Datenmaterial der ersten Erkenntnisgattung, also seine Einbildungskraft. Die Gewissheit, die sich schließlich einstellen soll, wenn man ein Ding adäquat erfasst, ergibt sich daraus, dass man schlicht und ergreifend alles über das in Frage stehende Ding weiß. Die Gewissheit ergibt sich daraus, dass keine Fragen mehr offenbleiben (2p43sch).

Die formale Idee Gottes ist folglich sozusagen der Gemeinbegriff der Methode, die Spinoza entwickelt. Das, was die Methode Gemeinbegriff und Gott gemein haben, ist die Abhängigkeit von der formalen Idee Gottes. Wobei im Falle Gottes nicht von Abhängigkeit gesprochen wird, sondern von seinem höchst eigenen Vermögen durch sich alles Existierende hervorzubringen. Diese Idee zählt so als Modus zu seiner *natura naturata*, der von ihm geschaffenen Natur. Die *natura naturans*, Gott als schaffende Natur, stellt die logischen Gesetze bereit, die das Existieren und Fassen dieser Idee ermöglichen. Die Abhängigkeit der Methode Gemeinbegriff hingegen besteht in der Möglichkeit, durch die formale Idee Gottes Gott teilweise zu erkennen und somit eine adäquate Idee von seiner notwendigen Existenz zu fassen. Seine notwendige Existenz garantiert uns in weiterer Anwendung der Methode Gemeinbegriff, dass die kausalen Relationen, die wir zu erklären versuchen, logisch und notwendig sein müssen. Das Prinzip des hinreichenden Grundes, dass also prinzipiell zu jedem existierenden Ding eine adäquate Erklärung gefunden werden kann, baut an dieser Stelle auf dem epistemologischen Parallelismus auf.<sup>22</sup>

Bei Affekten verhält es sich ähnlich wie bei Körper-Geist-Gebilden. Der Affekt als Ganzes verhält sich zur komplexen Zusammensetzung der Körper, auf denen er stattfindet, wie ein Oberflächenphänomen: es ist etwas anderes als die Summe seiner Teile, nämlich eine relational-transitive Verfasstheit, in der Körper über Affektrelationen konstituiert werden (vgl. ANDERMANN 2016:114). Es verhält sich also ähnlich wie bei der Perzeption des Körpers und seiner unzähligen kleinen Teile durch den Geist. Die Relation zwischen Körper und Geist weist formal die gleiche Struktur auf wie die Relation eines Affektes mit seiner Umwelt, also

---

<sup>22</sup> Mehr zum Parallelismus und der Unterscheidung zwischen epistemologischem und ontologischem Parallelismus: DELEUZE (1993a:102).

den affizierten Körpern und allen sie bedingenden Körpern in der Umgebung. Der Affekt stellt also selbst auch eine Art psycho-physisches Gebilde dar, das ebenfalls durch Determination und Indetermination markiert ist. Auch hier darf die Erklärung des Affektes als Modus des Denkens, nicht mit der Erklärung des Affektes durch seine physikalische Bedingtheit vermischt werden. Man darf also auch hier nicht die Affektrelation durch die Umwelt beschreiben und die Umwelt nicht durch die Affektrelation (vgl. WIEHL 2012:103). Auf diese Weise kann man die Affektrelation als formale Idee erklären.

## 6. DER GEMEINBEGRIFF

Ich beginne mit einem kurzen Resümee der Ergebnisse der vorangegangenen Kapitel. Es umfasst die wichtigsten Aspekte Spinozas Philosophie, um das Konzept des Gemeinbegriffs zu verstehen. Zum besseren Verständnis werde ich einige Aspekte der Affektenlehre genauer besprechen. Ich werde die oben vorgestellte Interpretation der Idee der Idee zu den Affekten in Beziehung setzen, um zu zeigen wie ein Affekt mit Abhängigkeit von einem äußeren Körper, sich von einem gleichartigen Affekt unterscheidet, wenn die äußere Abhängigkeit durch Erkenntnis abgelöst wird. Deleuze's Interpretation folgend, werde ich nachzeichnen, was es bedeutet, wenn eine passive Leidenschaft zu einer aktiven Freude wird. Wenn passive Leidenschaften vermindert werden, ebnet sich der Weg zu Affekten, die das Tätigkeitsvermögen steigern. Wenn ich die äußeren Affekte, die in mir Angst oder Verwirrung auslösen, zu verstehen beginne, kann ich eher beginnen diese zu vermeiden. Wenn sich der Mensch den damit zusammenhängenden traurigen Leidenschaften entziehen kann, entledigt er sich im gleichen Zuge der Minderungen seines Vermögens zu erkennen. Unter günstigen Umständen und mit der richtigen Methode kann die menschliche Vernunft adäquate Erkenntnis erreichen. Nach Spinozas Erkenntnistheorie erfolgt dies, indem wir es schaffen, uns selbst zur Ursache des zuvor noch äußerlich verursachten Affektes zu machen. Wo der Verstand nicht erkennen kann, kann er aber zu einem Teil die Begegnungen mit äußeren Körpern bzw. Affekten steuern, um traurigen Leidenschaften bzw. solchen, die das Tätigkeitsvermögen mindernden den Boden zu entziehen. Wir werden anschließend sehen warum Spinoza meint, dass der Mensch durch Begegnungen mit sehr ähnlichen Körpern seine Erkenntnis steigern und somit sein Tätigkeitsvermögen vermehren kann. Der Gemeinbegriff wird die logisch-begriffliche Methode sein, die, ausgehend von Erfahrungswissen, adäquate Erkenntnis ermöglichen soll. Der Gemeinbegriff ist die erste adäquate Idee, wie sie sich schon im Vorkapitel angekündigt hat.

Vorauszuschicken ist noch, dass Spinoza gegen Ende des zweiten Buches der *Ethik* die Gemeinbegriffe formal entwickelt. Es kommt dort zu keiner praktischen Anwendung. Dennoch sind alle Lehrsätze der *Ethik* bis hin zum fünften Buch Lehrsatz 21 in der zweiten Erkenntnisgattung verfasst (vgl. DELEUZE 1988:155). Dann kommt es zum Übergang zur

*scientia intuitiva*, der dritten Erkenntnisgattung, welche das Thema dieser Arbeit nicht umfasst. Das fünfte Buch geht zur praktischen Anwendung über: „Die Gemeinbegriffe sind eine Kunst, die Kunst der *Ethik* selbst“ (DELEUZE 1988:156). Die vorgeschlagene ethische Lebensweise, die im fünften Teil Form annimmt, ist das eigentliche Ziel einer alternativen Erlösung<sup>23</sup>, welcher durch die Gemeinbegriffe der Weg geebnet werden soll.

Ich habe im vorherigen Kapitel dargestellt, wie im Verhältnis zwischen Körper und Geist des Menschen irrationale Ideen aus der Bestimmtheit und rationale Ideen aus der Unbestimmtheit hervorgehen. Dem Determinismus Spinozas Philosophie gehören beide - Bestimmtheit und Unbestimmtheit - gleichermaßen an. Bei der Besprechung Spinozas möglicher Motive für seine politischen Schriften habe ich von einer Rationalität gesprochen, die eigentlich keine ist. Diese sollte durch eine äußerliche Relation hergestellt werden, d.h. durch Begriffe, die wahre Ideen wiedergeben, die aber von den Menschen, die sie befolgen, nicht verstanden werden. In der politischen Sphäre kann durch Politiken, in stürmischen Zeiten eines menschlichen Lebens durch ethische Lebensregeln, vermieden werden, dass die Menschen durch irrationales Schließen dem ungeordneten Einfluss äußerer Ursachen zum Opfer fallen. Wir können trotz fehlender Erkenntnis, für uns und für andere, eine Ordnung erhalten, die nicht dem Zufall äußerer Einflüsse unterliegt. Wir wählen auf Basis unserer Meinung, welchen Begegnungen und Affekten wir uns oder das Gemeinwesen aussetzen. Den rationalen Überlegungen und der darauf fußenden selektiven Affizierung des Menschen steht

„eine äußerliche Ordnung, die jene des Inadäquaten ist [entgegen]: Ordnung der Begegnung, ‚gemeinsame Ordnung der Natur‘, die zufällig genannt wird, weil sie der rationellen Ordnung der Verhältnisse, die sich zusammensetzen, nicht folgt, die aber nichtsdestoweniger notwendig ist, weil sie den Gesetzen eines Determinismus gehorcht, der allmählich vorgeht“ (DELEUZE 1988:117 f.).

Dem Determinismus, dem unsere Körper unterliegen, versucht Spinoza also nicht nur durch aktives rationales Denken beizukommen. Er versucht in der *Ethik* auch für die unausweichlich irrationalen Seiten und Zeiten des Menschenlebens Mittel zu finden, um ihn gegen die deterministische Fernsteuerung, durch ungeordnete äußere Ursachen, zu wappnen. Wenn nun aber alle Lehrsätze der *Ethik* als Erkenntnis der zweiten Gattung zu verstehen sind und Spinoza dazu eine Konzeption des ethischen Lebens verfasste, ist freilich die Frage nach der Bildung dieser erkenntnisbringenden Gemeinbegriffe die wichtigste.

---

<sup>23</sup> Vgl. YOVEL (1994), der das Kapitel „Wissen als alternative Erlösung“ dem Stellenwert des Wissens für das soteriologische Projekt Spinozas gewidmet hat. Nach BÖHLER (2012:174), dient die *Ethik* der Erkenntnis der schaffenden Natur (*natura naturans*) durch den Menschen, um dem „*Immanenzplan der Natur inmitten der Natur*“, also innerhalb der geschaffenen Natur (*natura naturata*), deren Teil er selbst ist, zum Ausdruck zu verhelfen.

Wenn wir von den Wissensformen der spinozanischen Philosophie reden, müssen wir dort beginnen, wo zuallererst Information entsteht. An Körpern werden Effekte äußerer Einflüsse Realität. Ein Körper wirkt auf einen anderen: Das setzt voraus, dass sich beide soweit ähnlich sind, dass sie einander affizieren können (2lem2). Da Körper dem Attribut der Ausdehnung angehören, haben sie alle jedenfalls die Eigenschaften Ausdehnung, Bewegung und Ruhe gemein. Das ist das Minimum. Um aufeinanderprallen zu können, müssen Körper diese Voraussetzungen erfüllen. Sie müssen ausgedehnt sein, in Bewegung sein, irgendwelche Qualitäten von Festigkeit aufweisen etc. Beim Aufprall entstehen die Affekte, die diese zwei Körper einander mitzuteilen haben. Je nachdem wie die genannten Qualitäten beschaffen sind, wird ein Körper vom anderen affiziert bzw. kann er den je anderen affizieren. Das könnte eine Delle bedeuten oder einfach nur, dass sie von einander abprallen und sich in verschiedenen Winkeln voneinander wegbewegen (2pos2). Das sind Beispiele für sehr einfache Affektfähigkeiten, die der Mensch selbstverständlich auch besitzt. Aber wenn wir an die obige Interpretation der Idee der Idee denken, die ebenfalls eine Affektfähigkeit von Körpern bezeichnet und die Grundlage für Selbstreflexion bildet, dann sehen wir im Falle des Menschen nicht nur eine höhere Komplexität, sondern auch die Fähigkeit der Selbstreferenz seines Vermögens zu denken. Die Idee der Idee als einen zweiten Affekt zu verstehen, gibt uns die Möglichkeit, das begrifflich-rationale Erkennen Spinozas zweiter Erkenntnisgattung als Selbstaffektion zu begreifen.

Im Falle des menschlichen Körpers, der viel komplexer ist als das Beispiel zweier aufeinanderprallender Körper, entstehen durch das Äußere vielfältige Einflüsse. Jeglicher äußere Einfluss wird, wie wir bereits wissen, durch unseren Geist als Idee von unserem Körper registriert. Die Idee einer solchen Erregungsweise des Körpers schließt die Natur des menschlichen und des äußeren Körpers in sich (2p16). Wenn eine adäquate Idee des äußeren Einflusses gefasst wird, spricht Spinoza von einer Entsprechung von Ausdehnung und Denken; die Idee erklärt adäquat was dem Körper zugestoßen ist. Die Ideen werden von unserem Geist, nachdem der korrespondierende Einfluss am Körper stattgefunden hat, wahrgenommen. Diese Ideen sind einerseits Repräsentationen dieser äußeren Einflüsse und gleichfalls das, woraus unser Geist besteht. Doch ist weder die Erkenntnis der äußeren Körper, die auf uns Einfluss üben, eine sichere Angelegenheit, da diese vom Zustand unseres Körpers abhängt. Noch ist die vollständige Erkenntnis unseres eigenen Körpers möglich, da wir nur Eindrücke davon in Ideen verarbeiten können, was ihm zustößt (2p23). Unter Konstitution aller zuvor stattgefundenen Einflüsse, die die Erinnerung des Körpers ausmachen (2p18sch), bildet sich der Geist des Menschen. Der Geist besteht also aus einem Bündel an

Ideen von dem Körper zugestoßenen äußeren Einflüssen. All diese Ideen sind Modi des Denkens und bedingen das, was wir denken können und auch das, was wir wollen können. Ich habe oben bereits die Problematik angesprochen, dass es kaum möglich ist zu bestimmen, wann der menschliche Geist von einer Idee überzeugt ist, anstatt sie nur zu wissen. Wir werden bald sehen, wie das Wollen und die Erkenntnisgattungen als Lebensweisen zusammenhängen.

Wir wissen bereits, welche zwei Arten der Erkenntnis der ersten Erkenntnisgattung angehören. Die zweite oder den Gemeinbegriff habe ich bisher als rationale Methode bezeichnet, die sich dadurch von der ersten unterscheidet, „daß wir Gemeinbegriffe und adäquate Ideen der Eigenschaften von Dingen haben“ (2p40sch2). Spinoza bezieht sich dabei auf den Zusatz von 2p38, aus welchem folgt, dass es Begriffe und Ideen gibt, „die allen Menschen gemeinsam sind“. Er schließt hier überraschenderweise auf eine Notwendigkeit im Erkennen dieser Gemeinsamkeiten: „Denn alle Körper kommen in einigem überein, das von allen adäquat, also klar und deutlich wahrgenommen werden muß“. Dazu gehören zumindest die bereits genannten Eigenschaften Bewegung, Ruhe und Ausdehnung, über die alle Körper verfügen. Bei ähnlichen Körpern sind das bedeutend mehr Eigenschaften. Was meint Spinoza aber damit, dass es wahrgenommen werden muss? Handelt es sich bei diesen Gemeinsamkeiten um etwas, das sich uns notwendigerweise zeigt? Oder meint Spinoza, dass es im Zuge adäquaten Erkennens ungmöglich ist, es nicht wahrzunehmen? Sind die Ideen und Erkenntnisse solcher Lehrsätze selbst noch naturalistisch oder wird hier Spinoza den Ansprüchen der eigenen Philosophie nicht mehr gerecht?

Ursula Renz kommt auf das zuletzt angeführte Zitat in ihrer Kritik an Spinozas Erkenntnistheorie zu sprechen. Sie fragt, inwiefern es Spinoza gelingt, an den Stellen, an denen er die Erkenntnis des Gemeinsamen durch Gemeinbegriffe behauptet, den Voraussetzungen seines Naturalismus zu entsprechen. Renz stellt das Problem folgendermaßen: Da die zweite Erkenntnisgattung auf der ersten Gattung der naturalistisch angelegten *imaginatio* basiert, muss die wissenschaftliche Begriffsbildung der Gemeinbegriffe kognitionspsychologisch erklärt werden, um dem Naturalismus gerecht zu werden. Von Lehrsatz 2p38, der auf den Lehrsätzen 2p12 und 2p13 basiert, von denen laut Renz nur abgeleitet werden kann, dass „der menschliche Geist einen epistemischen Zugang zu den Dingen hat [...], nicht aber, dass seine Begriffe dieser Eigenschaften notwendig adäquat sind“ (RENZ 2009:425), folgert sie, dass es dem Menschen lediglich im Prinzip möglich ist, Gemeinbegriffe zu bilden. Es kann daraus aber nicht verständlich gemacht werden, dass wir diese Begriffe auch wirklich haben. Sie kommt folglich zu dem Schluss, dass Spinozas

Erkenntnistheorie im Bereich der Begriffstheorie weniger naturalistisch ist, als sie vorgibt zu sein. Denn die Argumentation der Gemeinbegriffe selbst ist von psychologischen Überlegungen frei und wird dem Naturalismus nur gerecht, insofern sie auf die beiden genannten Lehrsätze rekurriert. Also fällt Spinozas Erkenntnistheorie, laut Renz, an dieser Stelle aus ihrem selbst auferlegten Rahmen oder kann ihn nur wenig befriedigend erfüllen. Das ist ein Problem, für das ich eine Lösung anbieten möchte. Dafür muss einiges zum ursächlichen Grund der Gemeinbegriffe gesagt werden:

Lehrsatz 40. Alle Ideen, welche im Geist aus Ideen folgen, die in ihm adäquat sind, sind ebenfalls adäquat.

Beweis: Das ist offensichtlich. Denn wenn wir sagen, im menschlichen Geist folge eine Idee aus Ideen, die in ihm adäquat sind, so sagen wir nichts anderes (nach Zusatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils), als dass es im göttlichen Verstande selbst eine Idee gibt, deren Ursache Gott ist, nicht sofern er unendlich ist, noch sofern er von den Ideen vieler Einzeldinge erregt ist, sondern sofern er nur das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht. (2p40&dem)<sup>24</sup>

Bei menschlichen Geistern weitet sich die notwendige Übereinstimmung, im Gegensatz zu einfacheren Körpern, auf unzählige Eigenschaften aus. Denn durch die Mehrung der Affektionsweisen seines Körpers mehrt sich auch die Kapazität der denkbaren Begriffe. Umgekehrt sind die denkbaren Begriffe Indizien für die Fähigkeiten des Körpers, sie zeigen uns also Gemeinsamkeiten an. Eine Idee formal betrachtend, möchte ich nun versuchen erkenntnistheoretische Merkmale einer Gemeinsamkeit zwischen menschlichen Körpern zu denken. Im eben zitierten Lehrsatz argumentiert Spinoza, dass es im göttlichen Verstande eine Idee der Essenz oder des Wesens des menschlichen Geistes gibt. Das bedeutet, es gibt naturgemäß bestimmte Eigenschaften, die allen Geistern zukommen, insofern sie denken können bzw. gemäß einer bestimmten Methode denken. Was kann ein Mensch durch eine Zusammensetzung mit einem ihm ähnlichen Körper lernen? Mir scheinen die folgenden Punkte, gemäß Spinozas Philosophie und seiner Theorie der Gemeinbegriffe, zentral zu sein:

(i) In (m)einem Geist wird wahrgenommen, es werden Ideen von diesen Ideen gebildet und es wird logisch-begrifflich erklärt, wie Ideen infolge körperlicher Affekte entstehen.<sup>25</sup>

(ii) Der Geist nimmt, durch die freudvolle bzw. erkenntnissteigernde Zusammensetzung des Objektes seiner Ideen, sprich seines Körpers, mit einem ihm ähnlichen Körper wahr, dass auch dieser Körper denkt. Der begegnete Körper gibt dem Geist Evidenz darüber, dass ähnliche bzw. gleiche Körper ähnliche bzw. gleiche Ideen zur Folge haben.

---

<sup>24</sup> Hier zitiere ich die Übersetzung von Jakob Stern.

<sup>25</sup> Dies geschieht wie in den obigen Kapiteln beschrieben. Letztlich fußt die dafür gefundene Erklärung auf einer imaginären Kausaltheorie.

(iii) In Gott besteht, laut dem logisch-begrifflichen Beweis 2p40dem, eine adäquate Idee von diesem und jenem Körper. Aufgrund des Parallelismus sind entsprechend dem Grad der Ähnlichkeit ihrer Körper, die Ideen ihrer Geister ähnlich. Dank der Möglichkeit der teilweisen Erkenntnis Gottes ist für den Menschen auch die teilweise Erkenntnis eines ihm ähnlichen, in Gott bestehenden Körpers, ermöglicht.

(iv) Die aus dieser Zusammensetzung von ähnlichen Körpern gewonnene Erkenntnis ist der Gemeinbegriff, der adäquat darstellt, was den beiden Körpern gemeinsam ist. Es handelt sich dabei um eine teilweise Erkenntnis des menschlichen Körpers, insofern eine Eigenschaft oder ein Affekt adäquat erkannt wird<sup>26</sup>.

Durch die formale Idee Gottes, die ich im Vorkapitel dargelegt habe, ergibt sich der Garant für die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Methode, die Eigenschaften von Körpern adäquat beschreiben können soll. Mit dem zuletzt zitierten Lehrsatz zeigt sich deutlicher wieso ich die formale Idee Gottes als den Gemeinbegriff zwischen Gottes Vermögen zu denken und der Methode Gemeinbegriff verstehe: Sein absolutes Vermögen hängt ebenso von der von ihm gedachten formalen Idee ab, wie von ihr die Möglichkeit der menschlichen Erkenntnis und folglich die Methode Gemeinbegriff abhängen: Ich denke die adäquate Idee der teilweisen Erkenntnis Gottes und verstehe die Abhängigkeit seines Vermögens von der formalen Idee, die er selbst denkt. Nach 2p11cor denke ich in Gott und nehme, sofern ich adäquate Ideen fasse, an seinem Vermögen zu denken teil. Die so gefasste adäquate Idee ist in meinem Geist so, wie sie in Gottes Vermögen ist, und deshalb weiß ich im selben Moment, dass ich adäquat denke. Aus dieser adäquaten Idee in meinem Geist folgt, dass Körper, die Ideen von Ideen bilden können, mit der richtigen Methode adäquate Ideen bilden können, also können auch andere Menschen adäquate Ideen bilden. Laut dem zitierten Lehrsatz ist auch diese Idee adäquat, da aus adäquaten Ideen im Geist adäquate Ideen folgen. Insofern haben wir mit allen Menschen die Gemeinsamkeit der Affektfähigkeit, also die Eigenschaft des Körpers, adäquate Ideen denken zu können. Vor diesem Hintergrund können Übereinstimmungen zwischen Geistern aber auch ohne Bildung von Begriffen evident werden: Führt man diese Weise zu schließen weiter, kündigen sich die Gemeinsamkeiten

---

<sup>26</sup> Treibt man das Verhältnis des Teils zum Ganzen auf die Spitze, könnte man es so beschreiben: Da Gottes Verstand alles denkt und da alles, was existiert, in Gott ist, sind die Begegnungen von Körpern immer auch teilweise Begegnungen Gottes mit sich selbst. Die Ideen, die dabei entstehen, sind aber, so wie die Körper selbst, im Grad ihrer Existenz beschränkt. Wenn es also geschieht, dass ein Modus mit dafür geeigneten Modi zusammengesetzt wird, dass ihm das Denken einer geeigneten Methode ermöglicht wird, so steigert sich somit sein Vermögen zu erkennen derart, dass dieser Modus (als Teil Gottes) adäquat erkennt: Er erkennt also sich und Gott teilweise, aber nichtsdestotrotz erkennt er adäquat. Letztendlich erkennt sich ein Teil Gottes mit entsprechend teilweisem Vermögen, aufgrund Gottes Vollkommenheit, teilweise selbst. Spinozas Idee von Gott hebt die Schranke der Erkenntnis, die ontologisch beschränkt war, teilweise auf.

jener Menschen an, die ungeordnet und ohne Methode nach den Ideen der Meinung und Einbildung leben:

„Es gibt aber von einigen Axiomen oder Begriffen noch andere Ursachen, die nach dieser unserer Methode dargelegt zu werden verdienen; denn es würde sich aus ihnen ergeben, welche Begriffe nützlicher sind als alle übrigen und welche andererseits von kaum irgendeinem Nutzen sind. Zudem würde sich daraus ergeben, welche Begriffe allen Menschen gemeinsam sind, welche Begriffe nur von vorurteilsfreien Menschen klar und gründlich erfasst werden, und schließlich, welche Begriffe schlecht begründet sind.“ (2p40sch)

Wir können also von der Gemeinsamkeit, adäquate Ideen denken zu können, ableiten, was Menschen gemein haben, die nicht nach rationalen Methoden denken. Es ist also möglich, von einem Gemeinbegriff weitere adäquate Ideen abzuleiten, ohne für die daraus folgende Erkenntnis über Gemeinbegriffe zu verfügen. Der Anschein, dass die Gemeinbegriffe nur begriffstheoretisch und ohne psychologische Anleihen argumentiert werden, entsteht, so glaube ich, wenn die rational-begriffliche Methode, mit der der Gemeinbegriff erreicht werden soll, nicht mittels in der Dauer entstandener Ideen, vor dem Hintergrund der Affekte, betrachtet wird. Adäquates Wissen gehört zu einer anderen Art Affekt als das gleiche inhaltliche Wissen ohne Selbstursächlichkeit. Eine adäquate Idee steht insofern im Zeichen der Aktivität, als sie einen Teil der bestehenden Ordnung abbildet, und dem Menschen die Möglichkeit eröffnet, von ihr weitere adäquate Ideen ableiten zu können, da in der Ordnung der Natur Ursachen miteinander verknüpft sind (2p7sch).

Haben wir diese Gemeinbegriffe mit anderen Menschen auch wirklich gemein oder ist es nur prinzipiell möglich sie zu finden? Deleuze kommt hier zu einem anderen Schluss als Renz:

„Gemeinsam“ bedeutet zweifellos nicht allein etwas, das zwei oder mehreren Körpern gemeinsam ist, sondern etwas, das auch den Geistern gemeinsam ist, die davon Ideen bilden können. Zunächst aber erinnert Spinoza daran, daß die Gemeinbegriffe allen Geistern mehr oder weniger gemeinsam sind. (DELEUZE 1993a:250)

Man könnte sagen, dass alle Menschen einiges gemein haben, aber dadurch, dass nicht alle notwendigerweise auch eine funktionierende rationale Methode dafür kennen, um es in die aktive Wirklichkeit zu befördern, ist der dafür verantwortliche Affekt passiv. Anders gesagt fehlt ihrem *conatus* der nötige Grad an Tätigkeitsvermögen für die eigenständige Aktivierung des Affektes. Menschen der ersten Erkenntnisgattung können wegen der verworrenen Ideen, die sie von etwas Gemeinsamem haben, lediglich passiv also aufgrund zufälliger Begegnungen erfahren, dass sie etwas mit dem begegneten Körper gemein haben. Bildet der Mensch aber eine adäquate Idee, wird er aktiv und erlangt das Vermögen, um die

Gemeinsamkeit der Körper zu erkennen. Aktiv bedeutet hier, er kann mit Hilfe des Wissens den positiven Affekt selbst herbeiführen. Indem er sich zur Ursache des daraus resultierenden freudvollen Affektes macht, kann er durch den eigenen Willen das passive Haben des Affekts zum wirklichen und aktiven Sein wandeln.

Der Begriff des Willens spielt bei der Bildung der Gemeinbegriffe eine wichtige Rolle. Wir wissen, dass Spinoza entsprechend der Erkenntnisgattungen verschiedene Lebensweisen unterscheidet. Die Qualität der Triebe und Begierden des *conatus* resultieren aus der Fähigkeit des Körpers affiziert zu werden und aus der Fähigkeit des Geistes zu verstehen. Ein Wollen ist, wie auch eine Idee, ein Modus des Denkens. Kurz gefasst ist der Mensch der zweiten Erkenntnisgattung dadurch von dem der ersten zu unterscheiden, dass er den Willen hat bzw. seinem *conatus* folgend bestrebt ist, die Wahrheit zu erkennen. Er weiß über die Schwächen seiner Einbildungskraft Bescheid und will aktiv rationale Ideen denken. Er unterscheidet sich durch seinen Willen von jenen, die sich mit Meinung und Einbildung zufriedengeben. Den Lehrsatz über den Willen finden wir direkt hinter den Lehrsätzen zu den Gemeinbegriffen und das nicht aus Zufall. Die Theorie des Willens gehört thematisch zur Bildung der Gemeinbegriffe<sup>27</sup>. Die Wahrheitsbedingungen des Verstandes entsprechen Spinozas Unterscheidungen der Erkenntnisgattungen. Entsprechen die Parameter meines Geistes den Wahrheitsbedingungen der Meinung und der Einbildungskraft, so ist klar, zu welcher Erkenntnisgattung Spinoza mich zählt. Formiert sich in mir aber beispielsweise der Wille zu wissen, warum ich über die Affektfähigkeit dieser oder jener Wahrheitsbedingung verfüge, werde ich zu einem anderen Menschen. Der Verstand klassifiziert entsprechend der Fähigkeit des Geistes, welcher ein Bündel von Ideen ist, Sachverhalte der Wirklichkeit als wahr oder falsch. Die kognitionspsychologische Argumentation, die Renz meines Erachtens vermisst, ist in der Bejahung oder Verneinung enthalten, die in etwas Allgemeinem besteht, das jeder Idee beigefügt ist und gleichzeitig auch das Begehren des Menschen bestimmt. All das sind Ideen, die auf der naturalistisch erklärten Einbildungskraft Spinozas basieren:

„Denken wir uns also irgendeinen einzelnen Akt des Wollens, also einen Modus des Denkens, mit dem der Geist [etwas] bejaht, [z.B.] daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten sind. Diese Bejahung schließt den Begriff, d.h. die Idee des Dreiecks in sich, kann also ohne die Idee des Dreiecks nicht begriffen werden“ (2p39dem)

Der Verstand, der Wille, der Geist sind nichts als Modi des Denkens, die parallel zu den wechselseitigen Wirkungen der Körper entstehen. So wie die Enthaltung eines Urteiles eine

---

<sup>27</sup> Auch Deleuze fasst in seinem Anhang zum Aufbau der Ethik die Lehrsätze 37-49 des zweiten Teils unter ein einziges Thema, nämlich dem der Gemeinbegriffe. Siehe hierfür DELEUZE (1993a:298).

Wahrnehmung ist (vgl. 2p48sch), sind auch das Wollen und Bejahen als Ideen das Kriterium nach dem der Geist etwas zu erkennen glaubt oder daran zweifelt. Die Fähigkeit des Wollens und Nichtwollens kann im Menschen nicht absolut sein, sie ist genauso Ideenbildung, besteht also aus verworrenen und adäquaten Ideen. Ich verstehe deshalb Spinozas Aussage, dass nur wenige Menschen der höheren Erkenntnisgattungen fähig sind, als eine logische Folge der naturgemäßen Ideenbildung der Einbildungskraft des Menschen, infolge des Zustands seines Körpers: Der Mensch „kann keine absolute Fähigkeit des Wollens und Nichtwollens haben; sondern er muss zu diesem oder jenem Wollen von einer Ursache bestimmt werden, die auch wieder von einer anderen bestimmt wird, und diese wieder [...]“ (2p38dem)<sup>28</sup>. Das soll nicht erklären, wie genau dies geschieht, es skizziert aber, dass, ab einem bestimmten Maß an positiven Affekten, der Mensch zum Wollen bestimmt sein kann, an der Ursache seiner Handlungen mitzubestimmen, indem er zuvor erkannte Affektionen aktiv wählt. Folglich beeinflusst er damit auch, welche Ideen sein Geist im Sinne einer Bejahung oder Verneinung fasst. Dies erklärt noch nicht die Schwierigkeit der Bildung der Gemeinbegriffe, reicht meines Erachtens aber aus, um auch für das Bejahen von rationalen oder wissenschaftlichen Methoden durch den menschlichen Geist, naturalistische Voraussetzungen zu erfüllen. Der Naturalismus scheint nur bedroht, wenn man die rationale Methode Spinozas entkoppelt von der naturalistischen Dynamik der Affekte betrachtet, die tatsächlich für jegliche Art der Ideenbildung zuständig ist. Und diese umfasst den Verstand, den Willen, und die Begriffe des Denkens, so wie die Bejahung bzw. Verneinung von Ideen gleichermaßen (vgl. 2p48&dem&sch; 2p49&dem). Sie alle basieren auf der *imaginatio*. Doch unter günstigen Affekten entwickelt sich im Menschen der Wille zu einem höheren Grad an Erkenntnis, der sich in Spinozas Fall in der Formulierung seiner wissenschaftlichen Methode manifestiert.

Über die Methode der *Ethik* habe ich oben bereits gesagt, dass sie einräumt, nicht die kausalen Beziehungen der Natur selbst wahrzunehmen und adäquat erklären zu können. Doch greift sie Erfahrungswissen auf, setzt es mit ebensolchem in Beziehung und wendet logische Schlüsse an, um Sachverhalte begrifflich zu analysieren. Diese Erkenntnis baut zwar auf der Einbildungskraft auf, sie steigt aber durch das logische Schließen und Kritisieren der Einbildungskraft zu einer höherrangigen Erkenntnis auf. Die Qualität jeder Erkenntnis hängt von dem Willen der Erkennenden ab, weil die Kritik der Einbildungskraft einen notwendigen Schritt im Fortgang zum gesteigerten Vermögen darstellt, aber nicht spontan aus sich heraus gewollt werden kann. Spinozas wissenschaftliche Methode ist eine Ideenbildung, die besser

---

<sup>28</sup> Zitat folgt der Übersetzung von Jakob Stern.

funktioniert als die Erkenntnis der unangeleiteten Einbildungskraft, die nicht über den Willen verfügt, Kritik an sich selbst zu üben. Die bessere Verständnis unserer Imagination ersetzt letztlich, wie oben zu lesen ist, dennoch Fiktionen nur mit neuen Fiktionen (vgl. GATENS & LLOYD 2002:38).

Spinozas Gemeinbegriff ist von dem Willen abhängig unsere Affekte so ordnen zu wollen, dass daraus ein höheres Tätigkeitsvermögen hervorgeht. So wollen wir schlechte Affekte vermeiden und gute vermehren, soweit es unsere Erkenntnis erlaubt. Durch die teilweise Erkenntnis der Natur und durch das Fassen adäquater Ideen, drückt sich idealtypisch gesprochen, durch das aktive Handeln und Erkennen des Menschen, die Wissenschaft aus, wie Gott sie von den Dingen hat oder eben das, was gemeinhin Naturgesetz genannt wird.

Formal werden die Gemeinbegriffe durch den Fokus ihrer Aussage definiert. Ein Beispiel für die allgemeinsten haben wir bereits gesehen. Sie können zwischen Dingen, die kaum gemeinsame Affekte aufweisen, gefunden werden. Sie steigern die Erkenntnis und das jeweilige Tätigkeitsvermögen nicht. Sie induzieren einander keine positiven Affektionen, wie Deleuze es formuliert. Weil ihre Gemeinsamkeiten auf den allgemeinsten Begriffen der Natur beruhen, affizieren sie den erkennenden Geist nicht positiv. Bei sehr ähnlichen Körpern, bei denen spezifische Gemeinbegriffe gebildet werden können, ist das Gegenteil der Fall. Durch sehr konkrete und den beiden Körpern spezifische Eigenschaften kommt es zu Affektionen, die sie mit Freude affizieren und ihnen Wissen über diese Affektionen induzieren. Was bedeutet hier induzieren? „Die adäquate Idee wird formal durch unser Vermögen zu verstehen oder unser Tätigkeitsvermögen expliziert. Nun aber hängt alles, was durch unser Vermögen zu verstehen expliziert wird, allein von unserem Wesen ab, ist also ‚eingeboren‘“ (DELEUZE 1993a:251). Die positive Affektion wird induziert und ermöglicht die Explikation der Idee durch den Verstand. Wenn Teile des menschlichen Vermögen von traurigen Affekten verdeckt sind, können freudige Affekte Steigerungen seines Tätigkeitsvermögens induzieren. Man könnte sagen sie lösen sie los, ermöglichen die Entfaltung des Vermögen. Aber losgelöst wird nur, was schon da ist, insofern ist es eingeboren. Die Frage ist, was in dem Wechselspiel der Körper oder der *conatus* in die Realität überschwappt. Was wird wirklich zu einer solchen Affektion, die es vermag das Vermögen des Menschen und folglich seine Erkenntnis zu steigern? Was wird wirklich zu einer solchen Idee von einem Affekt, dass es dem Menschen durch die Erklärung, die diese Idee anbietet, möglich wird aktiv zu werden, spricht sich selbst zur Ursache des damit erklärten Affektes zu machen? Das sind Fragen zu denen Deleuze‘ Beitrag verleitet, womit sich aber Spinoza leider nicht detailliert befasst.

Das Wesen eines Dinges und die es hervorbringenden Umstände der Natur sind äquivalent, das wissen wir bereits von Yovel. Was bedeutet aber dieses Prinzip für das Verständnis der Natur? Zwischen der genetischen Dynamik der spinozanischen Natur und der Tatsache, dass die Wesen dieses und jenen Dinges so ähnlich sein können, dass sie einander durch positive Affektionen adäquate Ideen induzieren können, geht das Prinzip der Immanenz hervor: Es findet in der Welt der Modi über die verschiedenen Attribute, der Ausdruck der Modifikation der einen Substanz statt. Modi, Attribute und Substanz sind Begriffe, die wir nach Spinoza benötigen, um Gott oder die Natur zu erkennen. Ohne sie könnten wir weder ein einzelnes abhängiges Ding noch die unabhängige Substanz erkennen. Doch durch die Findung der Gemeinbegriffe expliziert sich in der Welt der Modi selbst das schöpferische Vermögen Gottes, das in sich und durch sich hervorbringt: *„die Gemeinbegriffe sind Ideen, die formal durch unser Vermögen zu denken expliziert werden und die material die Idee Gottes als ihre Wirkursache ausdrücken“* (DELEUZE 1993a:248). Gottes teilweise Erkenntnis mittels formaler Idee, war Thema des vorherigen Kapitels. Was durch den Gemeinbegriff hinzu kommt ist der materiale Ausdruck der Idee Gottes. Über die positive Affektion der Körper drückt sich durch das Induzieren der adäquaten Idee eine Idee aus, wie Gott sie hat. Im Sein des Menschen findet eine Steigerung seines Vermögens zu erkennen statt: Ein erkennender Mensch hat im Denken eine wahre Idee und drückt durch seinen Körper die entsprechende Wirklichkeit der Natur aus - die Idee Gottes wird als Wirkursache material ausgedrückt. Der Gemeinbegriff bedeutet daher nicht einfach einen Zugewinn an Erkenntnis, sondern auch die Adäquatheit zwischen dem Denken und der Ausdehnung des Menschen. Das zeigt auch die Notwendigkeit die Einbildungskraft zu kritisieren: Durch die teilweise adäquate Erkenntnis unserer Einbildungskraft sind wir bewogen anders mit ihr zu operieren – Idee und Ausdehnung des Menschen verändern sich. Durch die Tatsache, dass alle Modi in Gott sind und dass Gott sich durch alle Modi der verschiedenen Attribute ausdrückt, gewinnt die Erkenntnistheorie die Dimension der spinozanischen Metaphysik.

Wie wird aus einer passiven Leidenschaft eine aktive Freude, um solch eine Erkenntnis zu ermöglichen? *„Das Eingeborene ist aktiv; es kann aber nur wirklich werden, wenn es unter den von außen kommenden, den passiven Affektionen eine günstige Gelegenheit findet“* (DELEUZE 1993a:251). Man muss also annehmen, dass der erste rationale Mensch durch eine zufällige Folge freudiger Zusammensetzungen mit seiner Umwelt hervorgegangen ist, indem er sein bestehendes, bis dahin verhandeltes, Vermögen realisiert hat. Was ein Körper kann und was er zu seiner Wirklichkeit machen kann, wie er also affiziert werden kann, aber auch wie er andere affiziert, hängt von den Affektrelationen seiner Umwelt ab. Wir sehen hier deutlich,

dass der spinozanische Körper und auch die Möglichkeit der Erkenntnis, nicht ohne die Bezüge zur Umwelt betrachtet werden können. Der Körper kann alles Mögliche. Doch können wir nur von jenem erfahren, was unter den dafür geeigneten Bedingungen auch tatsächlich zum Ausdruck findet.

Wir sehen also, wie es möglich ist, dass Spinoza im Lehrsatz 3p58 behauptet, dass eine passive Affektion und eine aktive Affektion zwei verschiedene Affekte sind, auch wenn sie beide zur gleichen Erregung des Körpers führen. Freude also, die von einem äußeren Körper abhängt, und Freude, die vom Individuum selbst aktiv erzeugt wird, ist durch ihre Ursache zu unterscheiden. Wenn die Idee der Idee aus dem Vermögen des Menschen zu denken entspringt, spricht Selbstbewusstsein oder Reflexion eine weitere Affektfähigkeit des menschlichen Körper-Geist-Gebildes ist, dann sehen wir hier erneut, warum die Idee der Idee auf dem Weg zur adäquaten Idee notwendig ist. Die innere Ursache unterscheidet sich von der äußeren Ursache so, dass von einem qualitativ verschiedenen Affekt gesprochen werden muss. Um die formale Idee Gottes zu fassen und somit auch das Konzept des Gemeinbegriffes, muss ein von der Substanz abhängiger Modus die Fähigkeit erlangen, teilweise selbstständig zu denken, d.h. selbst zur Ursache eines zu erkennenden Affektes zu werden. Um aber zu verstehen, wie die äußere Ursache zu einer inneren werden kann bzw. wie ein passiver Affekt zu einem aktiven werden kann, muss erklärt werden, wie sich die Dynamik zwischen den sich gegenseitig affizierenden und verursachenden Körpern auf die Leidenschaften ausschlägt.

„Laut Spinoza hat jedes existierende Ding eine Wesenheit, aber es hat auch charakteristische Verhältnisse, durch die es sich mit anderen Dingen zusammensetzt oder durch die es andere Dinge zersetzt“ (DELEUZE 1988:150). Begegnen sich zwei Dinge mit ähnlichen bis gleichen Affektfähigkeiten, so empfinden sie Lust oder ihre Körper werden zur Aktivität erregt. Lust steigert, im Gegensatz zu Trauer, das Tätigkeitsvermögen des Menschen und so führen lustvolle Leidenschaften eher in Richtung Erkenntnis als traurige. Traurige Leidenschaften verhindern, dass wir erkennen, was sie zu solchen macht und wie sie funktionieren. Wir erkennen nicht, warum dieser oder jener Affekt Leiden schafft. Affiziert uns etwas mit Freude, geht die Ideenbildung in unserem Geist mit einer Steigerung seines Vermögens einher. Handlungen, zu denen ein Mensch durch passive Affekte gezwungen wird, kann ein von Freude erfüllter und aktiver Mensch ebenso vollbringen:

„Würde daher ein mit Freude affizierter Mensch zu einer so großen Vollkommenheit gebracht werden, daß er sich und seine Handlungen adäquat begreift, wäre er zu denselben Handlungen fähig (und sogar fähiger), zu denen er jetzt aus Affekten heraus, die Leidenschaften sind, bestimmt wird“ (4p59cor).

Umgekehrt kann aber ein durch Leidenschaften passiver Mensch nicht alle Handlungen vollführen, die ein aktiver und freudvoller Mensch vollziehen kann. Spinoza beweist hier, dass zwei verschiedene Affekte zur selben Tätigkeit führen können, aber für bestimmte Tätigkeiten nur Affekte aus selbstbestimmter Verursachung verantwortlich sein können. Der Unterschied besteht im Tätigkeitsvermögen des Menschen – entweder kann er aus sich heraus handeln oder er wird von einer äußeren Ursache dazu gebracht. Das heißt weiter, dass sich Affekte ontologisch unterscheiden: Es macht einen Unterschied, ob jemand nach äußerlichen Gesetzen handelt, so wie es Spinoza mit den Gesetzen im *TPT* für die breite Masse vorgeschlagen hat, oder ob jemand aus eigener Vernunft und Erkenntnis zum Wohl des Gemeinwesens handelt. Der erste Fall ist durch Passivität und Unfreiheit gekennzeichnet, hat die Ursache des Handelns äußerlich. Im zweiten Fall befreit sich der tätige Mensch von äußeren Ursachen, indem er den Beweggrund für eine Handlung durch die eigene Erkenntnis schafft. Er wird zur eigenen Ursache: *Sein der Affektrelation* und Haben einer äußerlichen Ursache, wird durch Haben einer Erkenntnis und *Sein der Ursache* des Affekts ersetzt. Der vernünftige Modus wird für einen Moment und für einen bestimmten Affekt, selbst zur Ursache.

„Weil aber die Vernunft das Tätigkeitsvermögen der Seele ist, entstehen die angenommenen aktiven Freuden aus der Vernunft. Wenn Spinoza nahelegt, daß das mit der Vernunft Übereinstimmende daraus auch entstehen könne, will er sagen, daß jegliche passive Freude eine aktive Freude auslösen kann, die sich von ihr nur durch die Ursache unterscheidet.“ (DELEUZE 1993a:244)

In der Sprache der Immanenzphilosophie heißt dies: Der aktive Mensch erkennt sich als Teil der Natur und handelt aufgrund der erkannten Vernunft so, dass er innerhalb der erzeugten Natur (*natura naturata*) die erzeugende Natur (*natura naturans*) erkennt und ebendieser durch seine aktive und vernünftige Tätigkeit Ausdruck verleiht. Die Erkenntnis gepaart mit gesteigertem Tätigkeitsvermögen führt zu Selbstzufriedenheit und diese „ist eine Freude, daraus entsprungen, dass der Mensch sich selbst und sein Tätigkeitsvermögen betrachtet“<sup>29</sup> (4p52dem). Diese Zufriedenheit ist, wenn sie aus der Vernunft entspringt, die höchstmögliche.

---

<sup>29</sup> Eigene Übersetzung die, meines Erachtens die Bedeutung der Stelle in der deutschen Sprache am besten wiedergibt. Bei Bartuschat heißt es: „Selbstzufriedenheit ist eine Freude, die dem entsprungen ist, daß der Mensch sich selbst und seine Wirkungsmacht betrachtet“. Bei Stern heißt es: „Selbstzufriedenheit ist eine Lust...“. Mir scheint keine der beiden Übersetzungen optimal. Im Gegensatz zu Lust scheint mir Freude richtigerweise stärker das Aktive an einem Affekt hervorzuheben. Der Begriff Wirkungsmacht transportiert womöglich für manche Leser\*innen ein Abhängigkeitsverhältnis, das hier nicht intendiert ist. Das Tätigkeitsvermögen hingegen weist klarer auf den Selbstbezug des Menschen im Sinne der affektuellen Ursächlichkeit hin.

Im zehnten Lehrsatz des fünften Teils erklärt Spinoza, dass es das Vermögen des Geistes ist zu erkennen und dass, wenn ihm keine schlechten Affektionen entgegenstehen, er die freudigen, weil er danach strebt, von selbst erkennt. „Mit Hilfe der freudigen Leidenschaften müssen wir also die Idee dessen bilden, was zwischen dem äußeren Körper und unserem gemeinsam ist. Denn allein diese Idee, dieser Gemeinbegriff, ist adäquat“ (DELEUZE 1993a:252). Zuerst kommt also die freudige Affektion, dann die Steigerung des Vermögens zu erkennen und mit der richtigen Methode adäquate Erkenntnis. Dann kommt es, so Deleuze weiter, zur Aktivität: „Der eine adäquate *Idee* bildende Geist ist adäquate *Ursache* der Ideen, die sich aus jener ergeben: in diesem Sinn ist er aktiv“ (ebd.). Geschieht dem Körper also etwas Gutes, wird sein Vermögen zu existieren gemehrt, wodurch auch das Vermögen des Geistes zu erkennen gesteigert wird. Zusätzlich möchte ich unterstreichen, dass die Aktivität, die durch die Erkenntnis dieser freudigen Leidenschaft hervorgeht, nicht nur bedeutet zu verstehen, sondern auch etwas aus eigenem Grund herbeiführen zu können. Der erkannte Affekt ermöglicht in seiner Folge das selbstverursachte Auswählen oder Ordnen der Ideen im Geist und der begegnenden Körper in der Ausdehnung. Mit dem ersten Gemeinbegriff kippt die Erkenntnis der Idee eines Affektes aus der Passivität in die Aktivität.

Im spinozanisch-ethischen Sinn drücken Menschen so das Wesen Gottes oder die Vernunft der Natur in der materialen Welt aus. Wir explizieren durch unser vernünftiges Begreifen der Naturnotwendigkeiten und unserer eigenen Natur, welche Begegnungen mit äußeren Körpern für uns gut sind, welche wir vernünftig selektieren können und welchen wir notwendigerweise unterworfen sind. Unter geeigneten Bedingungen entfalten wir so als Modi, das Vermögen Ursache unserer Affekte zu sein. Wir werden Modi, die aus sich heraus schöpferische Dynamik der immanenten Ursache sind (vgl. DELEUZE 1993a:249). Durch das Verstehen und entsprechend rationale Integrieren der Ursache eines Affektes, kann der Mensch selbst zur Ursache ebendessen werden. Er erkennt Gottes Vermögen nicht zuletzt darin, dass er als Modus, der laut Definition des ersten Teils der *Ethik* abhängig von der Substanz ist, als Ursache eines Affektes schöpferisch wird; er wird als Modus zum Ausdruck der Immanenz als schöpferisches Prinzip: Das Ziel der *Ethik* zeigt sich hier darin, die anfänglichen Definitionen zu missachten. Der menschliche Modus erlangt teilweise das, was nur der Substanz vorbehalten war, nämlich Selbstursächlichkeit. Die Erkenntnis des Affektes verlangt zu verstehen, wie er zwischen eigenem und äußerem Körper entsteht. Erneut ist also eine teilweise Erkenntnis vorausgesetzt; eine teilweise Erkenntnis der Natur des Menschen, die als adäquate gilt. Da der Mensch Teil der Natur ist, gilt diese Erkenntnis gleichzeitig als teilweise Erkenntnis der Natur selbst und bedeutet deshalb nichts weniger als eine Idee so zu

fassen, wie Gott sie hat. Mit dem Gemeinbegriff bilden Selbsterkenntnis, adäquate Idee und Erkenntnis Gottes eine Linie in Spinozas Epistemologie.

Kognitionspsychologisch gesprochen müsste man sagen, dass die Erkenntnis des Affektes, da sie ja auf einer imaginären Kausaltheorie basiert, lediglich den Mechanismus erkennen kann, der Affekte auf einem Körper auslöst. Doch reicht diese Erkenntnis, um bestimmten Situationen und Körpern auszuweichen und bestimmte andere wünschenswerte Situationen und Körper vermehrt herbeizuführen. Wir müssen und können dafür keine Kausaltheorie besitzen, die alle Glieder zwischen meinem Affekt und dem letztwirkenden Glied der Natur erklärt. Deshalb geht Spinoza den Weg zur adäquaten Idee über die teilweise Erkenntnis Gottes, um trotz eingeschränkter Erkenntnis Adäquatheit aus logisch-begrifflichen Folgerungen bzw. der formalen Idee Gottes ableiten zu können.

Die Selbsterkenntnis des eigenen Wesens erklärt also auch die Umstände, unter denen ein Mensch entstanden ist. Nach 4p14 kann wahre Erkenntnis nur als Affekt betrachtet eine gute oder schlechte Wirkung auf einen Körper üben. Es ist auch denkbar eine wahre Erkenntnis zu fassen, die adäquat ist, aber dennoch keinen Affekt auf die Denkenden übt. Das kann aber nur die Erkenntnis sein, wie Gott sie hat, denn er ist immer allwissend, vollkommen und kann deshalb keine Steigerung der Freude erfahren, weil er auf ewig alles erkennt (sub specie aeternitatis).

Ich habe oben das Beispiel des Rauchens erwähnt, weil es anschaulich darstellt, wie das Fassen einer wahren Idee und ein der Erkenntnis entsprechendes Handeln voneinander abweichen können. Es sind zwei verschiedene Sachen zu wissen, dass Rauchen schädlich ist, oder ob man derart überzeugt von der Erkenntnis über die Abträglichkeit dieser Tätigkeit für die körperliche Gesundheit ist, dass man tatsächlich damit aufhört. Wir haben also an einer adäquaten Idee oder Erkenntnis zwei Seiten: Die Seite der theoretischen Erkenntnis und die psychische Seite der Überzeugung, die zusammengeführt werden müssen, um Adäquatheit zwischen den Modi der beiden Attribute des psycho-physischen Gebildes zu erzeugen. Wenn wir eine wahre Idee bilden, kann die erste Seite ohne der zweiten angesprochen sein, nicht aber die zweite ohne der ersten. Sind wir umgekehrt nur von etwas überzeugt, ohne die Gründe zu kennen, dann leben wir nach Meinungen und Einbildung, also entsprechend der ersten Erkenntnisgattung. Wenn wir entsprechend der zweiten Erkenntnisgattung leben, dann muss die wahre Idee gleichfalls überzeugend wirken. Die ausgedehnte Seite des psycho-physischen Gebildes Mensch muss entsprechend der wahren Idee handeln, dann befinden sich die beiden Seiten in Entsprechung, so ist die Idee eine adäquate. Der Mensch erfasst im Zuge einer Affektrelation mit einem sehr ähnlichen Körper den Gemeinbegriff, der ihm zur

Aktivität verhilft, den Affekt von der äußeren Ursache zu trennen, um ihn durch sich selbst hervorzurufen.

„Deshalb müssen wir uns vornehmlich bemühen, jeden Affekt, soweit es geht, klar und deutlich zu erkennen, damit der Geist so von dem Affekt her bestimmt wird, an das zu denken, was er klar und deutlich wahrnimmt und worin er völlig zufrieden ist, damit also der Affekt selbst von dem Gedanken einer äußeren Ursache getrennt und mit wahren Gedanken verbunden wird;“ (5p4sch)

Wenn eine adäquate Idee den Sachverhalt eines Dinges repräsentiert, dann fasst sie alles in sich, das zu dem in Frage stehenden Ding zu wissen ist. Wir können nach dem dazugehörigen Lehrsatz der zitierten Anmerkung einen klaren und deutlichen Begriff von jeder Körpererregung bilden. Wir erinnern uns, dass im zweiten Buch für unmöglich erklärt wurde, den Geist oder den Körper selbst klar zu erkennen. Das ändert sich auch hier nicht, aber der Fokus wird auf den Mechanismus von Affektrelationen gelegt und auf die Denkopoperation, den Affekt von dem Gedanken der äußeren Ursache zu trennen. Denn wenn der Affekt von der äußeren Ursache getrennt wird, wird er auch davon getrennt, wovon der Mensch keinesfalls Erkenntnis haben kann. Um Affekte von äußeren Einflüssen zu lösen, muss nach Spinoza keine adäquate Erkenntnis des Körpers und des Geistes gegeben sein.

Wenn wir die Ordnung der Ideen kennen, verstehen wir, wie sie unter bestimmten Affekten zustande kommen. Wenn wir verstehen, wie Affekte zustande kommen, dann können wir darüber Rückschlüsse bilden, welche natürlichen Mechanismen einen Körper formen, dass er diese oder jene Affektfähigkeiten besitzt. Aber wir verstehen erst durch die Mehrung freudiger Leidenschaften und somit Steigerung des Tätigkeitsvermögens wie Affekte zustande kommen. Wir erkennen den Teil unseres Wesens, den der erkannte Affekt ausmacht, und können danach erst die entsprechende teilweise Erkenntnis des äußeren Körpers über die zusammensetzende Affektion erlangen, die die Grundlage für den vorhandenen Gemeinbegriff bildet.

Die ethische Frage, die Spinoza stellt, ist eine nach der Freiheit des Menschen. Die Erkenntnis des eigenen Körpers im Kausalgeflecht der ihn maßgeblich beeinflussenden Umwelt ist der Ausgangspunkt für die Loslösung von schlechten Affektionen, die sein Tätigkeitsvermögen als passive Leidenschaften verringern. Eine ethische Lebensweise ist deshalb nicht eine, die etwas erkennt und sich anschließend allein damit zufriedengibt. Da die dritte Erkenntnisweise, die schließlich zur Konzeption einer alternativen Erlösung führt, auf der zweiten aufbaut, müssen diese Erkenntnisse beständig erneuert werden. Immer wieder aufs Neue müssen wir einsehen und uns gewahr werden, welche Affekte auf uns wirken. Immer wieder müssen wir zusehen, dass wir die genannten Denkopoperationen durchführen,

denn die äußeren Einflüsse schwanken ebenso wie das Vermögen unseres Verstandes. In Spinozas ethischem Lebensplan ist es deshalb nicht einfach das Ziel, Gewissheit über etwas zu erlangen, sondern auch jenes wiederholbar zu machen, was aus dieser Erkenntnis entspringt und zu unserem Wohlergehen beiträgt. Deshalb ist Gewissheit im ethischen Konzept für Dinge in der Dauer, wie es Menschen sind, nicht nur alles über ein Ding zu wissen, was wir wissen können, sondern auch alles darüber zu wissen, was uns diese Erkenntnis zu perpetuieren erlaubt. Wir müssen nicht nur wissen, wie wir aus passiven Leidenschaften aktive Freuden machen, um unser Tätigkeitsvermögen zu steigern. Um nachhaltig ethisch zu leben, müssen wir auch wissen, wie diese Erkenntnis immer wieder aufs Neue wiederholt werden kann. Wir müssen die Erkenntnis zur Gewohnheit machen. Es ist ein aktiver Lebensvollzug – ein ständiges, möglichst selbstbestimmtes Werden. Man schließt das Erkennen von Affekte in der Dauer niemals ab.

Da Erkenntnis laut fünftem Buch Tugend ist, ist der Auftrag, den die Vernunft stellt, Aufeinandertreffen so zu ordnen, dass ein Maximum freudiger Leidenschaften entsteht. Die erste Frage in Bezug auf die Gemeinbegriffe lautet nach Deleuze deshalb: „was tun, um von einem Maximum an freudigen Leidenschaften affiziert zu werden“ (DELEUZE 1993a:243). Ihm zufolge heißt das nicht einfach nur Leidenschaften anzuhäufen. Wir müssen notwendigerweise auch das Tätigkeitsvermögen erweitern, indem wir selektiv luststeigernde Leidenschaften aneinanderketten und so unser Vermögen steigern, damit wir auch unter weniger geeigneten Umständen bestehen können. Spinoza selbst musste eine Vielzahl an Traurigkeiten aushalten lernen, um trotz widrigster Umstände und trotz aller Oppression durch seine Gesellschaft nicht reaktionär zu werden und stattdessen unter aktiver Leitung seiner Vernunft den *TPT* verfassen zu können.

Weil jederzeit freudige als auch traurige Affektionen auf den der Umwelt exponierten Körper einregnen und ihn wie eine tropische Dampfwolke umschließen, muss der Mensch im Denken seinen Körper in Relation zu seiner wandelbaren Umwelt begleitend verstehen. Verliert er die dafür nötigen Gemeinbegriffe, agiert er wieder nach Weisung seiner Einbildung und somit wird seine Existenz zwangsläufig immer mehr von traurigen Affekten bevölkert, da er nicht versteht, warum er so fühlt oder tut, wie ihm gerade geschieht. Dann geschehen ihm Gefühle und Handlungen vielmehr, als dass sie Folge seiner eigenen aktiven Entscheidungen sind. Passive und inadäquate Ideen häufen sich in ihm, was wiederum zur Erschwerung des Erreichens aktiver Affektionen beiträgt. Seine Begegnungen und Erkenntnisse kommen durch Zufall zustande. Freude kann so nicht gezielt herbeigeführt werden und deshalb nur passiv erlebt werden.

Nun komme ich zu den schlecht begründeten Begriffen und der Hierarchie der Begriffe, die Spinoza erstellt. Bartuschat fragt, was die Gemeinbegriffe den Allgemeinbegriffen der transzendentalen Tradition voraushaben. Er erkennt: „Spinoza versucht ein Gefälle innerhalb des Allgemeinen aufzuzeigen, das einer Konkretisierung dieses Allgemeinen dienen soll“ (vgl. BARTUSCHAT 1992:114 f.). Beim Schreiten von den Gemeinsamkeiten der Dinge zu denen der Menschen, fehlt Bartuschat aber der Beweis für das Gemeinsame zwischen Menschen, das ein Gemeinsames von spezifisch Differentem darstellen müsste. Deshalb könnten mit Spinozas Begriffen keine körperlichen Differenzen festgestellt werden (ebd.). Bartuschat sieht letztlich den Unterschied zwischen Gemeinbegriffen und den von Spinoza kritisierten Begriffen darin, dass sich erstere durch die im Erkennen zugänglich gemachte Genese unterscheiden. Das heißt, der Mensch der zweiten Erkenntnisgattung weiß sein Existieren und Erkennen von Gottes Vermögen abhängig. Eine Schwäche der spinozanischen Erkenntnistheorie findet Bartuschat darin, dass Unterschiede zwischen Körpern durch Gemeinbegriffe nicht erklärbar sind, sondern nur empirisch gefasst werden können - es sei „kein Spezifikum des Menschen zu gewinnen“ (vgl. BARTUSCHAT 1992:116).

Mit der rationalen Methode kann nicht erkannt werden, was die spezielle Zusammensetzung eines Körpers ausmacht, denn er „ist aus sehr vielen Individuen (verschiedener Natur) zusammengesetzt, von denen jedes seinerseits äußerst komplex ist“ (2pos1). Diese Individuen, die den menschlichen Körper ausmachen, sind nach 2p13 aber nicht das Objekt der Idee des menschlichen Geistes. Allein der menschliche Körper ist das Objekt der Ideen des Geistes. Die Ideen der Einzelindividuen, die den menschlichen Körper zusammensetzen, sind nur in Gott, „insofern er von den Ideen sehr vieler Dinge affiziert ist, und nicht, insofern er nur die Idee des menschlichen Körpers hat“ (2p24dem). Menschen sind solcher Erkenntnis nicht fähig. Die Affekte sind die Ebene des Erkennens, von der wir ausgehen müssen. Bartuschat will aber meines Erachtens die Beschaffenheit der Körper analysiert wissen und meint Spinoza müsse auf empirische Untersuchungen zurückgreifen, wolle er denn Körper voneinander unterscheiden. „Unterstellt wird von Spinoza, daß das, was für alle Körper gilt, in Ruhe und Bewegung von bestimmter Geschwindigkeit zu sein, sich für besondere Körper spezialisiert, die durch die je unterschiedliche Zusammensetzung aus einfachen Körpern charakterisiert sind [...]“ (ebd.) – es ist wahr, dass mit Spinoza nicht einzusehen ist, was diese spezifischen Unterschiede in Bewegung und Ruhe selbst sind. Diese Unterschiede folgen aus seiner metaphysischen Annahme, dass zusammengesetzten Körpern eine Komplexität inhäriert, die unserem durch die Ontologie beschränkten Erkenntnisapparat nicht zugänglich ist (vgl. 2p13 bis 2p24). Die Zusammensetzung des menschlichen Körpers

ist so komplex, dass niemals genau erkannt werden wird, warum in einem Körper ein Gefühl oder eine Handlung zustande kommt. Oder auch Fragen nach Intensitäten, die sich in einem Körper häufen und zu den in Frage stehenden Affekten führen - zu welchem Zeitpunkt überschreiten sie eine Schwelle, um in einer spezifischen Affektion zu münden? Solche Fragen versucht Spinoza nicht zu beantworten. Deleuze weist darauf hin, dass

„Spinoza nicht allein die Verfahrensweisen des Gemeinsinns angreift, sondern auch die aristotelische Tradition. In der aristotelischen Biologie wird zum ersten Mal versucht, Gattungen und Arten durch Differenzen zu definieren; und diese sinnlichen Differenzen wiederum sind von sehr veränderlicher Natur, je nach den betrachteten Tieren. Gegen diese Tradition schlägt Spinoza als großes Prinzip vor, die Strukturen zu berücksichtigen, und nicht mehr die sinnlichen Formen oder die Funktionen. Was aber heißt ‚Struktur‘? Es ist ein System von Zusammenhängen zwischen den Teilen eines Körpers (dabei sind diese Teile keine Organe, sondern die anatomischen Elemente dieser Organe).“ (DELEUZE 1993a:247)

Oben habe ich in der Behandlung von 4p35 gezeigt, wie Spinoza ein Gemeinsames aus spezifisch Differentem herausschält. Die Natur der Menschen unterscheidet oder ähnelt sich, je nach den Affekten, welche ihre Körper bestimmen. Spinoza bezieht sich in jenem Lehrsatz auf die Notwendigkeit des menschlichen Handelns; insofern sind Menschen am nützlichsten füreinander, wenn sie einander sehr ähnlich sind. Der Gemeinbegriff findet Zusammensetzungen, aber diese ergeben sich nicht aus Formen oder Funktionen, wie Deleuze feststellt. Spinoza betrachtet Körper danach, wie sie affiziert werden und wie sie affizieren, das heißt, in welchen Zusammenhängen sie aktuell zu stehen mächtig sind. Für die Konzeption des spinozianischen Körpers und des Gemeinbegriffes geht es maßgeblich um aktuell wirkende Affekte, weil die Ordnung der sie produzierenden Körper determiniert ist. Es ist nicht relevant, was der Körper könnte, wäre er unter einem anderen Affektgefüge zustande gekommen. Schlüsse über diese Grenze hinwegzuziehen hieße die Vermischung der beiden Ordnungen, was laut 2p7, und wie im obigen Kapitel über die „imaginäre Kausaltheorie“ gezeigt wurde, strikt zu unterlassen ist. Ein so betrachteter Körper wäre schlichtweg ein anderer Körper und die Ideen für die Kriterien Spinozas rationaler Methode wären somit nicht eingehalten. Wir müssen von den Ideen ausgehen, die infolge des betrachteten Körpers aktuell produziert werden: Der Körperbegriff und der Gemeinbegriff sprechen ausschließlich von dem, was im Geist Affektionsideen erzeugt, und nicht in Modalitäten der ausgedehnten Welt. Deshalb sind zwei nach Affekten verschiedene menschliche Körper weder nützlich für einander, noch sind sie in Spinozas Augen aufgrund ihrer äußeren Form oder Funktion ähnlich.

Ganz am Ende des zweiten Buches wird Spinoza sehr deutlich, was seine Wahrnehmung und Erkenntnis äußerer Körper betrifft: Er fragt sich was mit einem Menschen geschähe, der

im Gleichgewicht zwischen zwei exakt gleich großen und exakt gleich weit entfernten Speisen stünde<sup>30</sup>? Wenn er so einen Menschen abstrahiert betrachtet, dieser also ausschließlich von diesen Speisen affiziert würde und bekanntlich nach Spinozas Philosophie keinen freien Willen hätte, so sagt Spinoza:

„daß ein Mensch, der sich in einem solchen Gleichgewicht befindet [...] vor Hunger und Durst umkommen wird. Fragen sie mich, ob ein solcher Mensch nicht eher für einen Esel als für einen Menschen gehalten werden solle, dann sage ich, daß ich es nicht weiß, wie ich auch nicht weiß, was von jemandem zu halten ist, der sich erhängt, und was von Kindsköpfen, Narren, Verrückten usw. zu halten ist.“ (2p49sch)

Solche Anmerkungen Spinozas sind zwar oft in polemischem Ton verfasst, doch meint er die inhaltliche Aussage meist völlig ernst: Er weiß nicht was von einem solchen Menschen zu halten ist, da er sich maßgeblich davon unterscheidet, was ein durchschnittlich (un-)vernünftiger Mensch tun würde. Sein Körper ist seiner „Struktur“ oder seinem „System von Zusammenhängen“ nach offenbar etwas anderes (vgl. DELEUZE 1993a:247). Durch Spinozas Augen sehen wir den *conatus* dieses Menschen als einen, der es nicht vollbringt, seine grundsätzlichen Triebe zu stillen. Er kann davon aber nur von äußeren Einflüssen abgehalten werden. Das heißt einerseits, dass in der Betrachtung dieses Körpers in einem solchen Gedankenexperiment all jenes wegfällt oder unterdrückt ist, was ihn eigentlich ausmacht. Es gibt in der Natur einfach keinen Körper, der nur von diesem einen Affekt der Speise beeinflusst wäre. Und selbst wenn es ihn gäbe, dann wäre er andererseits etwas dem Menschen überaus Ungleiches. Dementsprechend können wir, nach Spinozas Prinzip Körper zu betrachten, nicht wissen, was von einem solchen Menschen zu halten wäre. Er sieht zwar äußerlich aus wie ein Mensch, aber nach seinen Affekten, die wir mit Gemeinbegriffen erkennen könnten, gleicht er kaum einem dummen Esel.

Das zweite, wovon sich der Gemeinbegriff abheben soll, ist das Gefälle innerhalb des Allgemeinen. Es entsteht durch Spinozas Unterscheidung von Transzendentalien, Universalien und Gemeinbegriffen. Für Spinoza sind die Transzendentalien „Seiendes“, „Ding“, „Etwas“ (*ens, res, aliquid*) nichts als Bilder, die aus der Vorstellung entspringen. Sie entstehen, wenn die Zahl der Bilder, die der Mensch auf einmal vorstellen kann, deutlich überschritten wird (2p40sch). Wenn wir also von „Dingen“ sprechen, dann aus dem Grund, weil wir die Komplexität eines spezifischen Körpers nicht einsehen können und stattdessen mit einem Bild mangelnder Erkenntnis operieren. Wir wissen nicht, was der Körper vermag, welcher Affektfähigkeiten er mächtig ist. Insofern ist „Ding“ eine verworrene Idee, da wir

---

<sup>30</sup> Es geht dabei um das philosophische Gleichnis Buridans Esel.

nicht adäquat verstehen wovon wir sprechen, wenn wir diesen Begriff benutzen. Dennoch habe ich in dieser Arbeit oft von „Dingen“ gesprochen, mit dem Zweck, die Einbildungskraft zu kritisieren und Spinozas rationale Methode zu beschreiben. Die Verwendung solcher Begriffe hat also durchaus funktionalen Charakter, doch müssen wir uns davor hüten, was wir ihnen zuschreiben.

Transzendentalien führen uns deshalb keinesfalls zu wahren Erkenntnissen, weil sie uns nicht von verworrenen zu klaren Ideen führen können, mit denen die *ratio* operieren muss, um in Spinozas Stiegenhaus der Erkenntnisgattungen emporzuklettern. Vielmehr sind Transzendentalien selbst Resultat verworrener Ideen und deshalb eher ein Schritt weg, als ein Schritt hin zu klaren und adäquaten Ideen und deshalb nicht Teil der „unerschütterlichen Begriffe“, von denen Spinoza meint ausgehen zu müssen, um adäquate Ideen zu bilden. Auch abstrakte Universalbegriffe sieht er kritisch. Sie fassen beispielsweise alle Pferde unter einem Gattungsbegriff zusammen. Dies führt einerseits dazu, dass durch diese Begriffe auf etwas verwiesen wird, das nicht Teil eines partikulären Pferdes ist. Andererseits werden Dinge nach sinnlichen Formen und Organen zusammengefasst, ohne ihre Strukturen zu erkennen. Die aristotelische Biologie ist ein Beispiel für eine solche Begriffsbildung (vgl. DELEUZE 1993a:246). Ein stoischer menschlicher Körper und ein cholischer sind, dieser Begriffsbildung nach, unter die gleiche Gattung zu fassen, da anatomisch konstante Elemente die Form und Funktion ihrer Körper erklären. Nicht so mit Spinoza: Bei ihm geht es um die Zusammensetzungen und Entgegensetzungen der Körper bzw. um die daraus resultierenden Affekte der Körper aufeinander. Wenn sie so aufeinander wirken, dass sich daraus Zuträgliches ergibt, dann haben sie jenen Affekt gemein, aus dem sich dieses Zuträgliche hervorgeht: „Die Untersuchung der sinnlichen Differenz wird durch die Untersuchung der geistigen Gleichartigkeit ersetzt, die uns die Ähnlichkeiten und auch die Differenzen zwischen den Körpern ‚von innen her‘ verstehen läßt“ (ebd.). „Von innen her“ bedeutet, von den Ideen auszugehen, die aus den aktuell wirkenden Affekten auf unserem Körper entstehen, also unmittelbar aus Affektionsideen.

Ein bereits erwähntes Problem ist, dass sich in der empirischen Welt Dinge, im Gegensatz zur göttlichen Ewigkeit, in der Dauer befinden. Erkenntnis der Körper in der Dauer ist immer dem Irrtum verhaftet, da wir unmöglich einsehen können, wie lange etwas in der Dauer verweilen wird, und da empirisch betrachtet jedes Pferd, aufgrund unzähliger äußerer Ursachen, verschieden lange in der Dauer verweilt. Der Zerfall eines Körpers besteht nicht im Wesen eines Dinges, sondern wird durch unzählige und unüberschaubare äußere Einflüsse eingeleitet. Die Betrachtungsweise der Dinge in der Dauer unterliegt also dem Zufall. Zufall

wiederum gibt es in Spinozas Philosophie nur insofern wir verworrene Ideen haben, also die Komplexität der Einflüsse von Körpern aufeinander nicht erkennen und folglich nicht verstehen, warum die Dinge zerfallen. Es gibt Zufall also lediglich in der subjektiven und beschränkten Sicht des Menschen, der die Dinge nicht vollständig ursächlich erklären kann und sich deshalb die Dinge mit abstrakten Begriffen der Kontingenz, die auf verworrenen Ideen gründen, erklärt. Was aber nach Spinoza erklärbar ist, sind die Affekte zwischen Körpern, die die Strukturen ihrer Ordnung bilden. Denn die Erkenntnis dieser Affekte kann auf die Mechanismen der Natur verallgemeinert werden, solange die formale Idee Gottes gesichert ist. Insofern ist die Erkenntnis eines eigenen Affektes Selbsterkenntnis und im gleichen Moment auch Erkenntnis der Natur bzw. Gottes.

Da nun also das durch den Gemeinbegriff Erkennbare definiert ist, folgt die Frage, wie damit begriffliches Folgern adäquat sein kann. Damit unsere Ideen nicht von den Schwächen unserer Einbildungskraft abhängen und deshalb nur zufällige sind, müssen die Ideen, von denen aus wir Schlüsse ziehen, auf das Ewige verweisen. Der Verstand erkennt das Ewige mithilfe von Zusammenhängen und Übereinstimmungen, die auf den mechanischen Gesamtzusammenhang der Natur bzw. auf Gottes absolutes Vermögen verweisen. Das ist jenes, was Spinoza als *natura naturans* von *natura naturata* unterscheidet. Letzteres ist die geschaffene Natur, die empirische Welt, wie sie uns erscheint. In der ersten Erkenntnisgattung wo Meinung und Einbildung herrschen, ist alles Teil der geschaffenen Natur. Auch das Denken des Menschen, das sich hier nicht der spinozanischen Methode bedient, sich nicht bewusst ist, dass es von den äußeren Dingen abhängige Ideen hat, also in seiner Ideenbildung fremdbestimmt ist. Es ist ein Leben im Zeichen des sogenannten Zufalls, es ist durch die ungeordnete Aufeinanderfolge der Affekte äußerer *conatus* bestimmt.

Mit der zweiten Erkenntnisgattung beginnt der Mensch durch das Erkennen der Affektrelationen, vor dem Hintergrund der formalen Idee Gottes, von den ihn umgebenden Dingen auf ewige Funktionsweisen der Natur zu schließen. Diese Affektrelationen können zwar die Naturgesetze nicht erklären, durch die Methode des Gemeinbegriffs erkennen wir aber so etwas wie ein Gesetz oder eine Logik der Assoziation, denn in Spinozas Universum gilt: „nichts ist aus einfachem Unvermögen oder durch Unvollkommenheit gemeinsam“ (DELEUZE 1993a:254). Die Logik der funktionierenden Assoziationen und Zusammenschlüsse von Körpern weist auf die Funktionsweisen oder Strukturen der Natur als *natura naturans*. Haben zwei Dinge etwas gemeinsam, so können sie gemäß dem Plan der Natur eine vernünftige Zusammensetzung eingehen. Man könnte sagen, dass die Vernunft der Natur darin besteht, dass sie durch Zusammensetzungen der in ihr enthaltenen Körper einen

funktionierenden Gesamtzusammenhang erzeugt. Diese ewige und vollkommene Dynamik ist das absolute Vermögen Gottes.

Wenn ich mich mithilfe der zweiten Erkenntnisgattung betrachte, sehe ich mich als Teil des Kausalgeflechts, das mich ausmacht. Ich habe adäquate Ideen darüber, wie ich leben kann, was gut für mich ist oder was mich schädigt. Doch wenn ich diese Einsicht noch einmal fasse, unter der Betrachtung, dass mein Denken formal Teil des Ganzen des infiniten Attributs Denken ist - was nach Spinoza möglich ist, sofern ich adäquate Ideen habe - so verändert sich mein Blick auf die Welt qualitativ. Der Mensch betrachtet sich so auf der Kreuzung, auf der er, durch seine nach den Attributen Denken und Ausdehnung verschiedenen Modi, gemeinsam mit den Modi seiner Umwelt, die Modifikationen der Natur ausdrückt. Gleichzeitig versteht er, dass diese Modifikationen nicht anders existieren als in den Modi selbst und dass sie, in ihrer Gesamtheit gefasst, Gott ausmachen (DELEUZE 1993a:99).

Die Logik der Natur entspricht letztlich der Tätigkeit der rationalen Vernunft. Gemäß dieser Vernunft geordnete Begegnungen von Körpern führen zu einem höheren Vermögen zu existieren: „Zudem aber käme die Vernunft nie dahin, Gemeinbegriffe zu bilden, d.h. den Besitz ihres Tätigkeitsvermögens anzustreben, wenn sie im Laufe jener ersten Anstrengung, die in der Auswahl freudiger Leidenschaften besteht, sich nicht selbst suchte“ (DELEUZE 1993a:262). Auf dieser Suche nach der Vernunft ordnet der Mensch der zweiten Erkenntnisgattung die Begegnungen mit anderen Körpern so, dass er sich mit ihm ähnlichen und ihm zuträglichen Körpern umgibt. Unterscheiden sich diese aber stärker von ihm und kann er ihnen nicht ausweichen, so wie es in Spinozas Lebenswelt der Fall war, kann er, vorausgesetzt er lebt in einem Gemeinwesen, Hand an der Organisationsebene der Körper anlegen: Spinoza schreibt den *TPT*, um die gesellschaftlichen Institutionen zu kritisieren und um zur vernünftigen Ordnung der in ihr befindlichen Körper beizutragen. Durch das Schreiten von spezifischen zu universalen Gemeinbegriffen versteht der Mensch auch seine Gemeinsamkeiten mit ihm weniger ähnlichen Körpern. Adäquate Einsicht in universale Gemeinbegriffe ermöglicht es, traurige Leidenschaften zu ertragen (vgl. DELEUZE 1993a:255). Die universalen Gemeinbegriffe ermöglichen dem Menschen zu verstehen, was er mit ihm entgegengesetzten Körpern gemein hat, sodass er den potentiellen daraus resultierenden Minderungen seines Tätigkeitsvermögens vorausschauend ausweichen kann. Die rationale Lebensweise ist eine, die immer darum bemüht ist, Minderungen des Tätigkeitsvermögens entgegenzuwirken, um unausweichliche Traurigkeiten auszuhalten und nicht in Passivität zu verfallen. Spinozas rationaler Mensch kann trotz der Gefahr, die von traurigen Leidenschaften ausgeht, aktiv bleiben und in der Öffentlichkeit des Gemeinwesens

und Ausgesetztheit zu anderen Körpern vernünftig agieren. Welche Methode Spinoza dabei vorschwebte und inwiefern sie sich von der des Gemeinbegriffs unterschied, haben wir bereits gesehen. Neben den politischen Schriften sind uns aber noch weitere Beispiele für die praktische Anwendung von Spinozas Erkenntnistheorie bekannt. Wir werden nun am Beispiel eines überlieferten Briefwechsels sehen, wie er in persönlichen Angelegenheiten philosophisch agierte.

## 7. BONUS: BRIEFWECHSEL MIT BALLING

Im Jahr nach dem Briefwechsel mit Pieter Balling beginnt Spinoza den *TPT* zu schreiben. Gleich am Beginn der Vorrede, wo er eine kurze psychologische Diagnose über den Menschen im Allgemeinen abgibt, befindet sich ein Kommentar über Omen und darüber, wann Menschen glauben diese zu sehen. Wenn sich Menschen fürchten, sind sie besonders anfällig etwas, das sie an kürzlich Erlebtes erinnert, ob dies nun gut oder schlecht für sie ausging, für ein Omen zu halten. Rückblickend interpretieren sie das Erlebte oft als ein Zeichen für ein bevorstehendes gutes oder schlechtes Ereignis. „So ersinnen sie unzählige Dinge und deuten die Natur, ganz als ob sie ihren eigenen Wahn teile, auf sonderbare Weise“ (*TPT*, Vorrede [2]). Es scheint ein wenig so, als ob Spinoza den Briefwechsel mit seinem Freund Balling im Sinn hatte, als er diese Zeilen verfasste. Es kann zwar nur spekuliert werden, ob der Briefwechsel und die Niederschrift der Vorrede in chronologischer Nähe stehen, doch ist es nicht undenkbar, dass Spinoza die Vorrede zum *TPT* sehr früh im Schreibprozess verschriftlicht hat. Denn das ganze Werk wird unter Maßnahmen der Vorsicht verfasst, die die Delegation von Vernunftanwendung in der Gesellschaft und den der Publikation schnell folgenden Atheismusvorwürfen gegen Spinoza vorbeugen sollten. Auch die Leserschaft, die in der Vorrede adressiert wird, ist kalkuliertes Ziel des Traktats. Während die gesellschaftspolitische Explosivität des Werkes gleichzeitig die Motivation für seine Herausgabe darstellt, steht auch schon die Vorrede unter dem Vorzeichen der Vorsicht. Diese Aspekte Spinozas Methodik und Rhetorik legen die Möglichkeit nahe, dass die Vorrede nicht erst nach Abschluss des Hauptteiles des *TPT* verfasst worden ist, wie es bei Vorwörtern in der Praxis oft üblich ist. Deshalb möchte ich den Briefwechsel in den erweiterten Kreis der Entwicklungen um den Gemeinbegriff stellen und ein paar Gedanken zum praktischen Philosophen Spinoza erwägen, der hier als enger Freund antwortet. Es ist wohl der freundschaftlichste Ton, den wir in seinem Briefwechsel überliefert bekommen haben. Es ist aber auch aus einem besonderen Anlass ein etwas anderer Ton, in dem er spricht, nachdem er Balling mit den Wörtern „Geliebter Freund!“ begrüßt. Denn Ballings Brief, auf den sich Spinoza bezieht, erzählt vom Tod des eigenen Sohnes und vom Kampf des Vaters mit der Trauer und der Grübeleien.

Balling berichtet, er habe ein Stöhnen seines Sohnes vernommen, als dieser noch gesund war. Bald darauf, als er krank war, vernahm er genau dasselbe Stöhnen. Wenig später verstarb sein Sohn. Diese Erfahrung verleitete Balling rückblickend, das erste Stöhnen als Omen zu interpretieren. Aus heutiger Sicht werden sich Lesende dieser Passagen wahrscheinlich schnell zum Urteil verleiten lassen, dass dies lediglich Aberglaube sei, der mit einer guten Portion Einbildung und Phantasie zustande gekommen ist und keinerlei objektive Realität besitzt. Doch so einfach ist dies aus Spinozas philosophischer Perspektive nicht. Es lassen sich einige interessante Zusammenhänge zwischen Spinozas Antwort auf Ballings Brief und seiner Philosophie finden.

In Spinozas überlieferten Briefen begegnen wir der oben zitierten Grußformel nur einmal. Spinoza und Balling standen über viele Jahre hinweg in einer engen freundschaftlichen als auch professionellen Beziehung. Balling hat einige von Spinozas frühen Schriften vom Lateinischen ins Niederländische übersetzt, insofern war er ein steter Begleiter im Entwicklungsprozess des Philosophen. Entsprechend einer solchen Beziehung und des gegebenen Anlasses eröffnet Spinoza seine Antwort mitfühlend und schmeichelnd:

Es hat mich mit nicht geringer Trauer und Sorge erfüllt, wenn auch sehr gemildert durch den Gedanken an Ihre Klugheit und Charakterstärke, mit denen Sie die Widerwärtigkeiten des Schicksals, besser gesagt des Wahns, zu verachten wissen, gerade jetzt, wo sie mit den stärksten Waffen auf Sie einstürmen. (*Brief 17, [1]*)

An den ersten Zeilen des Briefes sehen wir bereits, wie sehr ihm Balling und das Schicksal, das er mit dem Tod seines Sohnes erlitt, am Herzen liegt. Spinoza zeigt Empathie: Erinnern wir uns der obigen Erläuterungen zum *conatus* und der Erkenntnistheorie, dann lesen wir hier, wie Spinoza das Wirken der äußeren Affekte wahrnimmt. Es scheint fast so, als ob er Ballings Körper einem Krieg ausgesetzt sieht, denn mit Waffen stürmen die Einflüsse äußerer Körper auf seine Vernunft ein. Es ist einer dieser Momente von Schwäche gepaart mit immenser Intensität äußerer Einflüsse, in denen es selbst für philosophische Geister sehr schwer wird, das rationale Denken nicht aufzugeben. Spinoza hat seine Philosophie am eigenen Leib entwickelt und weiß, was es bedeutet, wenn die Lebensumstände des Menschen solche Züge annehmen. Er appelliert hier deshalb auch in so bildstarker Sprache an Ballings Vernunft, trotz allem nicht das Ruder aus der Hand zu geben.

Spinoza reflektiert dem Leidenden das Gehörte und beginnt entlang einer eigenen Erfahrung zu erläutern, was es mit solchen Phänomenen auf sich hat. Er versucht seinem Freund einen Blick von außen auf sich selbst zu ermöglichen, da der innere Blick seines Geistes von negativen Affektionen verdeckt und somit auch das Tätigkeitsvermögen seiner

Vernunft gemindert ist. Man könnte sagen, dass Spinoza hier therapeutisch agiert und seinem Freund mit rationaler Erkenntnis die Sachlage bezüglich seiner Einbildungskraft zu erklären versucht. Wie Spinoza dabei vorgeht, unterscheidet sich maßgeblich von der Vorgangsweise im *TPT* und jener der Lebensregeln des fünften Teils der *Ethik*. Hier versucht er Baling, der durch die jahrelange Zusammenarbeit philosophisch ähnlich geschult ist, Teile seiner Theorie anzubieten, um den Sachverhalt um seinen Sohn rational ergründen zu können. Spinoza bietet ihm also nicht einfach eine praktische Handlungsstrategie, um eine äußerliche Relation zur Rationalität zu etablieren, sondern versucht seinem rationalen Denken logisch-argumentativ beizukommen.

Manche Kommentator\*innen scheinen verunsichert, wie der Brief denn einzuordnen sei. Bartuschat liest hier einen unreifen Spinoza. Er sieht hier eine Obskurität in Spinozas Antwortbrief, die sonst nirgends zu finden sei. Dies etwa aus dem Grund, weil er auf seinen Freund, der gerade seinen Sohn verloren hatte, Rücksicht nehmen möchte (vgl. BARTUSCHAT 2017a:300). Ich vermute, dass Bartuschat wohl vor allem den Punkt meint, an dem Spinoza schreibt, dass Ballings Wahrnehmung als Omen interpretierbar ist, Spinozas eigener Traum, den Spinoza im Antwortschreiben schildert, aber nicht. Nach Spinozas Argumentation ist zu schließen, dass er zu erklären versucht, dass Ballings Wahrnehmung des Schluchzens auf verworrenen Ideen basiert, also prinzipiell erklärbar ist und zusätzlich, wenn eine adäquate Erkenntnis fassbar wäre, auf Kommendes in der Ordnung der Ideen zu schließen sei. Spinozas Traum hingegen basiert auf der Erscheinung eines schwarzen Brasilianers<sup>31</sup>, also eines Eindrucks durch einen äußeren Körper, mit dem er wenig gemeinsam hat. Wie wir wissen, kann nach Spinoza nicht von der Ordnung der Körper auf die Ordnung des Denkens geschlossen werden (vgl. GATENS & LLOYD 2002:20). An dieser Stelle ließe sich darüber streiten, ob die ursächliche Zuteilung von Ballings Omen zu den Ideen und von Spinozas Traum zu den Körpern eine Fehleinschätzung ist oder nicht, bzw. ob Spinoza hier noch mit einer unreifen Theorie operiert. Das ist, meines Erachtens, das Problem, das Bartuschat zu seinem Schluss verleitet.

---

<sup>31</sup> Willi Goetschel befasst sich mit diesem Traum aus postkolonialer Perspektive und schließt von dem Traum auf das Trauma der Niederländer in den kolonialen Kriegen in Brasilien und Spinozas eigenen Leidensweg als vertriebener Jude. Étienne Balibars transindividueller Bildung des Subjektes folgend (vgl. BALIBAR (1997)), versteht er das moderne Subjekt als ein Ergebnis der Dynamiken der Affekte, die die Produkte des Intellektes und der Einbildungskraft verweben. Goetschel stellt interessante Überlegungen darüber an, wie der Traum zu interpretieren sei. Er zieht einerseits Henrique Dias als Spinozas Identifikationsfigur in Erwägung. Dieser war es nämlich, der zur Befreiung der brasilianischen Kolonien von den Niederländern maßgeblich beigetragen hat. Spinozas eigene Geschichte der Flucht wird dabei als Parallele angeführt. Mehr dazu unter: GOETSCHEL (2016).

Spinoza antwortet auf Ballings Bericht und argumentiert, dass es kein wirkliches Schluchzen gewesen sei, sondern eine Wahrnehmung, hervorgegangen durch Ballings unkontrollierte und lebhaftere Einbildung. Er legt in dem Brief dar, dass die Produkte der Einbildung entweder aus dem Zustand des Körpers oder aus dem Zustand des Geistes entspringen (*Brief 17*, [4]). Diese Unterscheidung fußt, wie wir oben bereits erörtert haben, auf Spinozas Ontologie und ist wesentlich für sein weiteres Folgern.

Ein Ereignis vorauszusagen ist für Spinoza prinzipiell möglich, da adäquate Ideen (in Ballings Fall ist es eine verworrene Idee) nicht von dem äußeren Einfluss der Körper bedingt sind. Die Idee der Zukunft und somit auch die Idee des Omens sind aber selbst ein Resultat verworrener Ideen. Wenn wir an das Vermögen Gottes zurückdenken, dann wissen wir, dass in ihm ein solcher Begriff lediglich in Zusammenhang mit anderen verworrenen Ideen denkbar ist<sup>32</sup>. Der Begriff der Zukunft ergibt sich also nur unter beschränkter Erkenntnis und verwirrenden äußeren Umständen, wie es beim psycho-physischen Gebilde Mensch der Fall ist. Verfügt man über ein absolutes Vermögen zu erkennen, gibt es keine Zukunft in dem Sinne, wie wir als Menschen darüber nachdenken. Dies hängt in Spinozas Philosophie mit dem Konzept von Kontingenz zusammen, denn „[z]ufällig wird ein Ding hingegen lediglich im Hinblick auf unser Erkenntnisdefizit genannt“ (1p33sch). Nur Gott hat das absolute Wissen über die ewige Notwendigkeit seiner Existenz als *natura naturata* und *natura naturans* gleichermaßen. Wir haben oben gesehen, was kausale Ursachenerkenntnis für Spinoza heißt, dementsprechend müssen wir auch hier die Wirkung der Affekte und das Tun der Einbildungskraft berücksichtigen. Die Ordnung der Ideen darf weiterhin nicht mit der Ordnung der Körper vermischt werden, die beiden Ordnungen sind strikt als heterogen anzusehen. Folglich ist eine Erklärung über vermeintliche Omen in jenem Sinne möglich, dass der Mensch mit adäquaten Ideen erkennt, inwiefern sich seine Wahrnehmungen aus dem Wechselspiel von Affekten und Einbildungskraft entwickeln. Es geht Spinoza weiterhin um die Kritik der Einbildungskraft mittels rationaler Methode. Eine adäquate Idee von dem, was Balling Omen nannte, und von dem er nur eine verworrene Idee hatte, sähe Spinoza dementsprechend als eine wahre Erklärung des gegenwärtigen Zustandes.

Die Einbildungskraft assoziiert die Idee eines wiederholt gehörten Schluchzens mit der Idee des Sohnes. Denn „[e]in Vater etwa (um ein Beispiel zu geben, das Ihrem Fall entspricht)

---

<sup>32</sup> In 2p11 wird das wirkliche Sein des Geistes als Idee eines real existierenden Dinges bewiesen. Im Zusatz dazu schreibt Spinoza: „Und wenn wir sagen, Gott hat diese oder jene Idee, nicht insofern er nur die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, sondern insofern er zusammen mit dem menschlichen Geist auch die Idee eines anderen Dinges hat, dann sagen wir, daß der menschliche Geist das Ding nur zum Teil, anders formuliert inadäquat, wahrnimmt.“

liebt seinen Sohn so sehr, daß er und der geliebte Sohn gleichsam ein und dieselbe Person sind“ (*Brief 17*, [5]). Die Ideen selbst, so verworren sie auch sind, können, wie wir wissen, auf etwas Adäquates zurückgeführt werden. Da der Vater nach Spinozas Ansicht an der Essenz der Idee seines Sohnes teilhat, gleicht die Idee des Omens einer verworrenen Idee über den gesundheitlichen Zustand des Sohnes. Die Möglichkeit dieser verworrenen Erkenntnis fußt auf der Zusammensetzung zweier sehr komplexer und äußerst ähnlicher Körper. Insofern handelt es sich hier um eine passive Freude.

Die Affektfähigkeiten, über die der Mensch verfügt, sind nach Spinoza das, was seine Natur ausmacht. Deshalb werden Menschen einander umso ähnlicher, desto mehr Affektfähigkeiten sie teilen. Zu adäquatem Wissen voneinander können Menschen nur gelangen, wenn sie sich aufgrund ihrer Ähnlichkeit gegenseitig mit freudigen Leidenschaften affizieren und so das Vermögen ihrer Erkenntnis steigern. Sie können so ihre Affekte koordinieren und einander vermehrt positiv affizieren, folglich aktiv werden, indem sie die Ursachen der Affekte in das eigene Vermögen befördern. Kein Körper ist von den Bezügen zu seiner Umwelt zu trennen, denn diese machen ihn gemeinsam aus. Deshalb sagt Deleuze, dass im spinozanischen Sinne die Dinge nach ihren Affekten zu definieren sind. So hat also ein Arbeitspferd mehr mit einem Ochsen gemein als mit einem Rennpferd (vgl. DELEUZE 1988:161). Kategorisiert man nach Affekten, hat Pieter Balling mehr mit seinem Kind gemein, als mit sonst jemandem im Amsterdam seiner Gegenwart. Spinoza geht sogar so weit, dass er den Vater und seinen Sohn als die gleiche Person bezeichnet. Nicht also ihrer körperlichen Form nach sind sie gleich, sondern nach den Affekten, deren sie beide gleichermaßen fähig sind. Um diesen Gedanken weiter zu führen, könnte man in Erwägung ziehen, ob denn nicht mütterliche Instinkte, wie sie alltagssprachlich oft genannt werden, einer speziellen Affektrelation zwischen Eltern und Kindern, sprich höchst ähnlichen Körpern, entsprechen. In Spinozas Sinn wäre es denkbar, denn „was der Körper kann, hat bislang noch niemand bestimmt“ (3p2sch). Ohne aber selbst im Besitz entsprechender Gemeinbegriffe zu sein, würden wir uns mit solcher Spekulation der Gefahr aussetzen, auf ähnliches Terrain zu kommen wie Balling. Jedenfalls sollte man sich einem Urteil gegen die Möglichkeit einer solchen Affektrelation ebenso enthalten wie bei allen Urteilen über Dinge, die wir nicht verstehen. Ganz bestimmt aber sind solche Phänomene nach Spinoza keinesfalls Omen oder Wunder im Sinne einer übernatürlichen Kraft.

Im Vokabular der zweiten Erkenntnisgattung könnte man die Geschichte um den 17. Brief wie folgt darstellen: Die Zusammensetzung von Balling mit seinem Sohn formierte eine freudige Leidenschaft, die ihm dieses Tätigkeitsvermögen eröffnete. Die Körper des Vaters

und seines Sohnes waren hier in Spinozas Augen möglicherweise in einer solchen Zusammensetzung, dass es dem Vater möglich war, seines Kindes Krankheit vorzeitig zu perzipieren. Zumindest scheint Spinoza hier zu erwägen, dass eine solche intensive zwischenmenschliche Beziehung zu einer Art Sensibilität führen kann, auch wenn sie hier noch ohne Begriffe war. Deleuze spricht an vielen Stellen davon, dass die Gemeinbegriffe nicht als geometrische zu verstehen seien, sondern vielmehr als biologische oder chemische Begriffe (DELEUZE 1988:152, 1993a:248). Doch in was für einer Zusammensetzung befindet sich ein liebender Vater mit seinem Kind? Was der Brief wiedergibt, würde heute möglicherweise zwischen Biologie, Psychologie und Spiritualität anzusiedeln sein. Gatens und Lloyd sprechen bei der väterlichen Affektion von einer „Quelle der Freude“ (GATENS & LLOYD 2002:22).

Abergläubige Menschen seiner Zeit, wie auch unserer Zeit, deren Denken überwiegend der Imagination verhaftet ist, vermuten hier zuerst ein Omen oder erfinden andere unerklärliche Gründe dafür. Spinoza hingegen weiß einerseits, dass er nicht genau wissen kann, was es ist. Nach seiner Anthropologie und Psychologie, die aus der *Ethik* entspringen, erklärt er sich dieses Phänomen mit einem völlig materialistischen Vokabular seiner Immanenzphilosophie: Er sieht Vater und Sohn als Teile der einen Natur. Beide Individuen setzen sich ihrerseits aus vielen komplexen Teilen zusammen. Komplexe Körper folgen, wie die sie zusammensetzenden Teile, den Naturgesetzen und können sich nur so Zusammenfügen, wie diese Gesetze es ihnen erlauben. Da Mensch und Mensch einander am ähnlichsten sind, entspringen aus ihrer Zusammensetzung allerlei freudige, natürlich aber auch traurige Leidenschaften, insofern sie einander weniger ähneln.

Balling hat demnach unter einer passiven freudigen Leidenschaft gestanden, da sie seine Macht insofern steigert, dass er seinen Sohn vielleicht sogar besser verstehen konnte als dieser sich selbst. Dies ließ ihn ein Zeichen seines Körpers zwar als verworrene Idee wahrnehmen, doch damit ist nicht einmal gesagt, dass Ballings Sohn tatsächlich gestöhnt hat. Doch war Ballings Körper im Stande durch irgendwelche für uns nicht benennbaren Affektionen von seinem Sohn so affiziert zu werden, dass er wahrnehmen konnte, dass mit diesem gesundheitlich etwas nicht stimmte. Das Omen als Prognose eines zukünftigen Ereignisses ist in Wirklichkeit vielmehr eine Momentaufnahme der Gesundheit von Ballings Sohn. Das Stöhnen, das ihm später wie ein Omen vorkam, wäre also nach Spinozas Verständnis das Resultat einer besonderen, wenn man so will biologischen oder chemischen, Zusammenfügung des Vaters mit seinem Sohn. Denn laut *Ethik* gilt: „*Der menschliche Geist*

*ist fähig, sehr vieles wahrzunehmen, und umso fähiger, auf je mehr Weisen sein Körper disponiert werden kann“ (2p14).*

Es ist kaum eine fundierte Antwort zu der Frage abzugeben, was denn Balling wirklich wahrgenommen hat, dies ist aber auch nicht weiter wichtig. Wir können aus dem Brief jedoch lernen, wie Spinozas Philosophie maßgeblich in seine Betrachtungsweise der Affektrelationen eingeht. Aufgrund ontologischer Bedingungen misst er dem Körper jederzeit das Potential bei, Fähigkeiten zu haben, die uns soweit unergründlich sind. Denn eine Folge seiner Philosophie ist, „daß gerade der Körper bloß nach Gesetzen seiner Natur vieles kann, worüber sein Geist staunt“ (3p2sch). Insbesondere ist dieser Brief aber auch ein Beispiel dafür, wie Spinoza seine Erkenntnistheorie in natura einsetzt: dort wo eine besondere Affektrelation zwischen zwei sehr ähnlichen Körpern besteht, versucht er etwas über die Funktionsweise der Einbildungskraft zu deduzieren; etwas darüber zu lernen, wie menschliche Erkenntnis zustande kommt. Denn das ist es, was wir bei der Lehre der Gemeinbegriffe gesehen haben: Aktive Freuden steigern unser Tätigkeitsvermögen und ermöglichen Erkenntnis, die unter dem Einfluss passiver Leidenschaften unmöglich gewesen wäre.

## 8. SCHLUSS UND WAS NUN?

Gemeinbegriffe beziehen sich auf Körper und repräsentieren deren Zusammensetzung als Idee, basierend auf einer Gemeinsamkeit. Die geistigen Gemeinsamkeiten ersetzen die sinnlichen Unterschiede, bringt es Deleuze auf den Punkt (DELEUZE 1993a:247). Im Zuge seiner Lektüre Spinozas politischer Schriften befasst sich Filippo Del Lucchese, vor allem mit dem Begriff der Menge oder Multitude, also mit dem Gemeinwesen. Er bezeichnet den Gemeinbegriff als das fehlende Glied zwischen einer Theorie des Wissens und den politischen Dimensionen des menschlichen Lebens. Er fragt, wie wir den Prozess der Zusammensetzung und die Adäquatheit in der Dimension von inter-individuellen Relationen verstehen können. Einerseits, indem wir den Neigungs- und Expansionsprozess, durch die Körper zusammengesetzt werden, affirmieren. Andererseits durch die variierenden Grade der Nützlichkeit von verschiedenen Gemeinbegriffen (vgl. DEL LUCCHESE 2009:343). In einer weniger technischen Ausdrucksweise bedeutet das nichts anderes als verstehen und machen: Den Menschen so zu erklären, dass Entwicklung und Werden gemäß seiner eigenen Natur ermöglicht wird. Lebensbejahende Zusammensetzungen mit den uns ähnlichsten und liebsten Körpern finden, erfinden und erhalten bedeutet Affirmation.

In Bezug auf 2p39dem sagt Del Lucchese: Je mehr Körper eine Beziehung bilden, desto komplexer und vielfältiger wird sie. Das bedeutet, dass Beziehungen durch höhere Komplexität mehr Gemeinbegriffe enthalten. Also kann nur der Geist des Menschen, der die Menge bildet, die Multiplizität der Dinge besser verstehen. Seine Erkenntnis schreitet schrittweise, immer weiter in Richtung adäquater Idee (DEL LUCCHESE 2009:344).

Dies bedeutet weiter, dass die Multitude deshalb dem Menschen von Natur aus entspricht, weil er in ihr durch die Verbindung zu anderen ähnlichen Körpern viel über sich und die Welt lernen kann und dadurch wiederum komplexer wird, und mit komplexeren Körpern umgeben ist. Dies wiederum ermöglicht neue und komplexere Zusammensetzungen, die aber dennoch davon abhängen, wie die übrigen Individuen der Multitude denken und handeln. Sind sie überwiegend der ersten Erkenntnisgattung verhaftet, bedeutet dies auch, dass das Gemeinwesen Institutionen hervorbringt, die weniger stabil oder gar ungeeignet sind, um es dem Menschen zu ermöglichen, Rationalität zu entwickeln.

Wenn die Multitude - wie ich es tue - als eine Art kollektiver hermeneutischer Zirkel verstanden wird, expliziert sich entsprechend der Qualität der Selbsterkenntnis ihrer Einzelteile die entsprechende Herrschafts- bzw. Gesellschaftsform. Im Gemeinwesen eröffnet sich uns also die Möglichkeit uns mit weiteren Gemeinbegriffen zu bereichern, unsere Erkenntnis und folglich unsere kollektive Macht zu existieren zu steigern. Durch die Gemeinbegriffe können wir diese Entwicklung direkt beobachten, nicht aber über abstrakte Reflexion, sondern über die Zusammensetzung der Körper. Sie lassen uns die Verbindung zwischen Begierde und der Einsicht der intuitiven Erkenntnisart, bis hin zur transindividuellen Dimension der Politik denken (vgl. DEL LUCHESE 2009:344).

Praktisch hieße das, eine solche Erkenntnis zu erlangen, dass man es folglich wollen kann, sich mit anderen Menschen so zusammenfügen, dass daraus Freude und kein Schaden entsteht. Das bedeutet, den Zusammenschluss in der Gesellschaft so verstanden zu wissen, dass daraus ein gesteigertes Tätigkeitsvermögen resultiert. In anderen Worten: ich will Gemeinbegriffe mit meinen Mitmenschen finden, um ein friedliches, erkenntnis- und wachstumsförderndes Miteinander zu etablieren. Genauso will ich gemäß 4p35, wonach vernünftige Menschen miteinander besser übereinstimmen als unvernünftige, dass meine Mitbürger\*innen, soweit es möglich ist, nach vernünftiger Erkenntnis bzw. Vorschrift leben. Wir haben oben bereits gesehen, wie Spinoza im *TPT* einen Vorschlag dazu entwickelt, wie die gemeine, nichterkennende Bevölkerung durch Affektmodulation, durch stärkere und entgegengesetzte Affekte, dazu gebracht werden soll, vernünftige Einsichten bzw. Gesetze zu befolgen.

Nach Wiehl setzen, wie wir gesehen haben, die ethische Lebensweise und die Erkenntnis der Welt die Erkenntnis des Selbst voraus. Somit müsste man im Ausgang der spinozanischen Philosophie als Empfehlung für die Gesellschaft schließen, dass Bildung notwendigerweise als eine solche angelegt werden muss, dass sie in Richtung des Gemeinbegriffes weist. Verantwortung in der Bildungspolitik zu übernehmen hieße demnach: Bildung einer der eigenen Emotionen und Affekte kundigen Menschenmenge. Denn ein Mensch, der sein Bauchgefühl nach einer rationalen Affektenlehre zu deuten weiß und die Schwächen der menschlichen Einbildungskraft kennt, wird weniger anfällig sein, Verbrechen an Mitmenschen oder der Gesellschaft zu üben. Denn schadet er der Gesellschaft, schadet er immer auch sich selbst. Er würde sich auch schwerer affizieren lassen, die Waren oder Assemblagen, wie es bei Deleuze und Guattari (1992) in den *Tausend Plateaus* heißt, des unendlichen Warenstroms zu begehren und dafür sein Leben lang Arbeitskraft unter widrigen Bedingungen zu verkaufen. Doch beobachten wir die uns umgebende Welt, so sehen wir, um

mit Negri (1982) zu sprechen, wie im Kampf zwischen *potestas* (Gesellschaft) und *potentia* (Menge) in der Bildung der gesellschaftlichen Institutionen, das eine verhindert wird, um das andere nicht zu gefährden.

Am Ende von Deleuze‘ ersten Büchleins zu Spinoza ist ein Plädoyer zu finden: nicht Philosoph\*in werden, sondern experimentieren, was der Körper kann, heißt es da (DELEUZE 1988:168). Spinozas praktische Philosophie verlangt ein Leben, in dem der Mensch dem Menschen am nützlichsten ist. Einen neuen Menschen suchen, durch ihn hindurch das Werden befördern. Das muss als zentraler Beweggrund und Appell an die Leser\*innen Spinozas Werks betrachtet werden. So könnte darüber nachgedacht werden, was seine Lehre für gegenwärtige Lebensformen bedeuten könnte. Gibt es spinozanische Alternativen zu bestehenden Institutionen, Umgangsweisen oder zur akademischen Philosophie? Deleuze‘ und Guattaris Art zu philosophieren kann dafür als Beispiel verstanden werden. Wenn sie Spinozas Philosophie ernst nähmen, gilt für Leser\*innen der *Ethik* selbstverständlich die Frage, was zu tun sei, um den Menschen freier und erkennender zu machen? Sollen wir zu philanthropischen und praktischen Aufklärer\*innen werden? Brauchen wir eine neue Aufklärung des menschlichen Körpers und seiner Affekte? In der Polis flanieren, die Jugend zum Denken herausfordern, in Fässern wohnen? Kurz: Jenen Bildungsauftrag als gelebten Aktivismus ernst nehmen, den wir aus Spinozas Lehre ableiten können? Nun muss man dafür aber nicht gleich seine bestehende Existenz aufgeben. Es könnte schon von Bedeutung sein, etwas Bewegung in verknöcherte Institutionen zu bringen, wenn wir im Umgang mit unseren Gegenübern den einen oder anderen negativen Affekt zu vermeiden wissen. Wenn man die Funktionsweise des *conatus* im Hinterkopf behält und Spinozas Lehrsatz, dass man Hass mit Liebe begegnen soll, im Blick behält, kann dies unter Umständen schon dazu führen, dass wir die Aggression unseres Gegenübers als irrationale Strategie zur Befriedigung eines unerfüllten Bedürfnisses verstehen: Ein irrationaler *conatus* agiert gemäß seinen verworrenen Ideen, die ihm als Erklärung der Welt dienen. Fern von moralischen Urteilen lassen sich Affektgefüge anders betrachten und es eröffnen sich uns Handlungsspielräume, um mit ihnen rational umzugehen. Wir können so selbst für unsere Affekte Verantwortung übernehmen, sind den negativen Affekten weniger ausgesetzt und können letztlich mit gesteigertem Tätigkeitsvermögen etwas zu einem vernünftigeren Gemeinwesen beitragen. Inwiefern die Beschaffenheit unserer dabei angewandten Erklärungen der Affekte für praktische Philosophie im spinozanischen Sinn an Relevanz besitzt, hält unter anderen auch Renz fest (vgl. RENZ 2010:314 f.).

Durch eine Revolution im Denken, eine Revolution im Sein zu erhoffen, ist nichts Neues. Doch ein konsequentes Verständnis Spinozas Monismus legt nahe, dass wir durch neue Affekte auf den Körper neues Denken bewirken können. So sind Praktiken zu verändern wie auch das Denken über diese; jedes für sich bedeutet womöglich eine Veränderung im Wiederspiel zwischen *potestas* und *potentia* und somit eine kleine Revolution: „Angeblich haben Revolutionen eine schlechte Zukunft. Aber dabei bringt man zwei Dinge durcheinander: die Zukunft der Revolutionen in der Geschichte und das Revolutionär-Werden der Menschen. Es sind nicht einmal dieselben Leute in beiden Fällen“ (DELEUZE 1993b:245). Allein schon eine anregende Lektüre kann den Menschen nachhaltig verändern. Der Windhauch, von dem Deleuze spricht, der einen beim Lesen der *Ethik* erfasst, das ist eine neue Affektion aus dem Spätmittelalter. Es kann einem eine Revolution im Denken durch neue Affektrelationen geschehen und schon ist man ein anderer Mensch.

In einer evolutionären Lesart verstanden, sind Körper und Geist des Menschen eine den Herausforderungen seiner Umwelt entsprechend gewachsene Umgangsweise, die sich immer erst beweisen müssen wird, ob sie im Stande ist, in dem ziel-, zweck- und morallosen Fortgang der Welt ihren Bestand zu erhalten oder darin ihre Wirkmacht nicht zu verlieren. Es ließe sich auch fragen, ob denn das Erbe der Aufklärung, die instrumentelle Vernunft (HORKHEIMER & ADORNO 2012) gepaart mit den vorherrschenden gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen, nicht nur deshalb problematisch sind, weil sie Tendenzen und Affekte im Menschen erzeugen, die ihn selbstzerstörerisch handeln lassen. Was tun mit den Affekten der Verwertungslogik, die dem Menschen den Boden unter den eigenen Füßen wegzuziehen drohen? Es könnte auch eine Interpretationsweise geboten sein, dass die Entwicklung unseres Körper-Geist-Gebildes, unter dem Paradigma des Individualismus und der Kapitalakkumulation, in eine affektuell unaufhebbar anmutende Stasis verfallen sind. So wären sämtliche spinozanische Versuche, Einfluss auf die Gesellschaft zu üben, Versuche den Körper und das Denken anders zu fassen. Eine neue, spinozansisch-politische Schrift müsste Versuche anstellen, dem Menschen neue Umgangsweisen mit seiner ihm langsam über den Kopf hinauswachsenden Probleme innerhalb seiner gesellschaftlichen, und nicht zuletzt ökonomischen, Umwelt zu ermöglichen. Perzeptuelle Semiotik á la Deleuze (ADKINS 2015), das heißt neue Begriffe für neue Probleme erfinden; durch experimentelle Praktiken und Denkweisen der Entwicklung des Menschen neue Anstöße zu verschaffen, anstatt in der gegenwärtigen Sackgasse zu verharren. All das sind Richtungen in die uns Spinoza weist.

Das Stellen neuer Fragen, das Finden neuer Lösungen und das bewusste Erproben neuer Affektionen: Das sind möglicherweise die eigentlichen Besonderheiten des Menschen. Nicht

einfach nur zu denken, sondern ein reflexives Sich-In-Bezug-Setzen und vor allem ein Sich-In-Neue-Bezüge setzen mit seiner Umwelt: Es ist das Erfinden von Affektionen entsprechend immer neuen Herausforderungen. Aus dem Blickwinkel der Ethologie stehen die Vermögen der Dinge zu affizieren und affiziert zu werden im Mittelpunkt der Untersuchung. Diese Vermögen variieren bei jedem Ding: „Sie selektieren in der Welt oder Natur, was dem Ding korrespondiert, d.h. was das Ding affiziert oder von ihm affiziert wird“ (DELEUZE 1988:163). Das eigentliche Ziel der *Ethik* ist es letztlich dem Menschen ein Werkzeug in die Hand zu geben, um seinem Wesen, durch Mehrung von freudvollen Affekten und Minderung von traurigen Affekten, Ausdruck zu verleihen (vgl. YOVEL 1994:197ff., vgl. BÖHLER 2012:173).

Gatens und Lloyd haben Deleuze‘ Lesart der *Ethik* weitergeführt. Sie meinen, dass die spezifische Kraft des Menschen, die sie ebenfalls eine Kunst nennen, im Wählen und Erzeugen von harmonischen und ermächtigenden Beziehungen liegt (vgl. GATENS & LLOYD 2002:107). Sie lesen den *TPT* als eine Übung in Gesellschaftskritik: wie ist ein Volk zu dem geworden, was es ist? Aber auch das, was ein Volk durch reflektives Wissen über seine Möglichkeiten werden könnte, stellt das Interesse des Traktats dar (ebd.). Sie reihen sich damit in Lesarten Spinozas politischer Schriften ein, die in ihnen nicht philosophische Schriften sehen, sondern vielmehr Genealogien, die dazu dienen sollen, gesellschaftliche Begierden und Leidenschaften zu verstehen und schließlich zu transformieren (vgl. NEGRI 1991, HARDT 1995).

Inmitten dieser verschiedenen Ansprüche der *Ethik* steht, wie wir gesehen haben, der Gemeinbegriff. Denn auch seine Rolle ist eine doppelte: einerseits stellt er den Dreh- und Angelpunkt in Spinozas Erkenntnistheorie dar, indem er die Kluft zwischen der ersten (*imaginatio*) und der dritten Erkenntnisgattung (*scientia intuitiva*) schließt. Andererseits zeigt sich gerade im zweiten Buch der *Ethik* und gerade an der Funktionsweise der Gemeinbegriffe, wie überaus sozial diese Erkenntnistheorie begründet ist, denn rationale Erkenntnis funktioniert nur in Assoziation mit einer reflektierten Menge von Körpern. Erkenntnis war nie und wird niemals ein individuelles Unterfangen sein. Diese Einsicht treibt Spinoza in die Politik, und uns weist sie im Zuge der *Ethik* mit neuen Werkzeugen und Perspektiven in die weite Welt: Die Erkenntnis des eigenen Wesens und ein wohlverstandenes Affektgefüge sind der Ausgangspunkt für einen reflektierten Wandel der Gesellschaft und des Selbst.





# ANHANG



## SIGLEN

<i>Ethik</i>	Baruch de Spinoza: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Die Zitate beziehen sich, sofern nicht anders angegeben, auf die Übersetzung von W. Bartuschat.
	app            Anhang
	ax             Axiom
	cor            Folgesatz
	def            Definition
	def*          Definition der Affekte
	dem           Beweis
	exp           Erläuterung
	lem           Hilfssatz
	p              Lehrsatz
	pos           Postulat
	sch            Anmerkung
	praef         Vorwort
	Die Zahl vor der jeweiligen Abkürzung bezeichnet den Teil der Ethik.
<i>TPT</i>	Theologisch-politischer Traktat
<i>AVV</i>	Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes
<i>Brief</i>	Briefwechsel



## LITERATURVERZEICHNIS

- ADKINS, B. (2015): Deleuze and Guattari's "A thousand plateaus": A critical introduction and guide. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.
- ANDERMANN, K. (2016): Transindividuelle Affizierung.: Spinozas relationale Ontologie bewegter Körper. In: EBERLEIN, U. (Hrsg.). Zwischenleiblichkeit und bewegtes Verstehen: Intercorporeity, movement and tacit knowledge. KörperKulturen. Bielefeld: transcript, 109–135.
- BAENSCH, O. (Hrsg.) (1989): Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt. Philosophische Bibliothek 92.
- BALIBAR, E. (1997): Spinoza: From Individuality To Transindividuality. Delft: Eburon.
- BARTUSCHAT, W. (1992): Spinozas Theorie des Menschen. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- BARTUSCHAT, W. (Hrsg.) (2003): Baruch de Spinoza: Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Sämtliche Werke 5.1. Hamburg: Meiner.
- BARTUSCHAT, W. (2012): Anmerkungen des Herausgebers. In: BARTUSCHAT, W. (Hrsg.). Theologisch-politischer Traktat: Tractatus theologico-politicus. Vollständige Neuübersetzung 2012. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- BARTUSCHAT, W. (Hrsg.) (2015): Baruch de Spinoza: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt: Lateinisch-deutsch. Philosophische Bibliothek Band 92. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- BARTUSCHAT, W. (Hrsg.) (2017a): Baruch de Spinoza. Briefwechsel. Philosophische Bibliothek v.699. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- BARTUSCHAT, W. (Hrsg.) (2017b): Briefwechsel. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- BENNETT, J. (1984): A study of Spinoza's Ethics. Indianapolis: Hackett Publishing.
- BÖHLER, A. (2012): Deleuze in Spinoza - Spinoza in Deleuze: Wissen wir, was das Medium "Körper" kann? In: WAIBEL, V. (Hrsg.). Affektenlehre und amor Dei intellectualis: Die

- Rezeption Spinozas im Deutschen Idealismus, in der Frühromantik und in der Gegenwart. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 167–186.
- BOTTICI, C. (2012): Another Enlightenment: Spinoza on Myth and Imagination. – *Constellations*, 4, 591–608.
- BROKMEIER-LOHFING, P. (1990): Institutionen als ideologische Apparate bei Spinoza. In: GÖHLER, G., LENK, K. & MÜNKLER, H. (Hrsg.). *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch: Ideengeschichtliche Beiträge zur Theorie politischer Institutionen*, 276–292.
- CURLEY, E. (Hrsg.) (1985): *The collected works of Spinoza*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- CURLEY, E. (1988): *Behind the Geometrical Method: A reading of Spinoza's Ethics*. The Jerusalem Spinoza lectures 1984. Princeton NJ: Princeton Univ. Press.
- CURLEY, E.M. (1969): *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. s.l.: Harvard University Press.
- DAMASIO, A.R. (2000): *Descartes' Irrtum: Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- DEL LUCCHESI, F. (2009): Democracy, Multitudo and the Third Kind of Knowledge in the Works of Spinoza. – *European Journal of Political Theory*, 8 (3), 339–363.
- DELEUZE, G. (1988): *Spinoza: Praktische Philosophie*. Berlin: Merve Verlag.
- DELEUZE, G. (1993a): *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*. München: Fink.
- DELEUZE, G. (1993b): *Unterhandlungen: 1972 - 1990*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1992): *Tausend Plateaus*.
- DELLARocca, M. (2008): *Spinoza*. New York: Routledge.
- GATENS, M. & LLOYD, G. (2002): *Collective Imaginings: Spinoza, past and present*. London, New York: Routledge.
- GEBHARDT, C. (1922a): Einleitung. In: *Theologisch-politischer Traktat*. 4. Aufl. Übertr. u. mit Einl., Anmerkungen und Registern versehen von Carl Gebhardt. *Philosophische Bibliothek*. 93,4. Aufl.

- GEBHARDT, C. (1922b): Einleitung. In: Die Schriften des Uriel Da Costa. Bibliotheca Spinozana 2. Amsterdam: Hertzberger.
- GOETSCHEL, W. (2016): Spinoza's Dream. – The Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry, 3 (1), 39–54.
- HARDT, M. (1995): Spinoza's Democracy: The Passions of Social Assemblages. In: CALLARI, A. (Hrsg.). Marxism in the postmodern age: Confronting the new world order. Critical perspectives. New York: Guilford Press, 24–32.
- HEGEL, G.W.F. (2013): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Erster Teil. Berlin: Edition Holzinger.
- HORKHEIMER, M. & ADORNO, T.W. (2012): Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente. Frankfurt/M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- ISRAEL, J.I. (2007): Introduction. In: ISRAEL, J.I. & SILVERTHORNE, M. (Hrsg.). Theological-political treatise. Cambridge texts in the history of philosophy. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- JACOBI, F.H. (1785): Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen. Breslau: [s.n.].
- KARTHEININGER, M. (2006): Naturrecht bei Spinoza. In: HINDRICH, G. (Hrsg.). Die Macht der Menge: Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas. Beiträge zur Philosophie Neue Folge. Heidelberg: Winter.
- LLOYD, G. (1994): Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's Ethics. New York: Cornell University Press.
- MARSHALL, E. (2014): The spiritual automaton: Spinoza's science of the mind. Oxford: Oxford University Press.
- NADLER, S. (2008): Spinoza and Consciousness. – Mind, New Series, Vol. 117, No. 467, 575–601.
- NANCY, J.-L. (2014): Corpus. Zürich-Berlin: Diaphanes.
- NEGRI, A. (1982): Die wilde Anomalie: Baruch Spinozas Entwurf e. freien Gesellschaft. Berlin: Wagenbach.
- NEGRI, A. (1991): The savage anomaly: The power of Spinoza's metaphysics and politics. Minneapolis, Oxford: Univ. of Minnesota Press.

- NEGRI, A. (2013): *Spinoza for our time: Politics and postmodernity*. New York: Columbia University Press.
- RENZ, U. (2009): Spinozas Erkenntnistheorie: Eine naturalisierte Epistemologie? – *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 57 (3), 419–432.
- RENZ, U. (2010): *Die Erklärbarkeit von Erfahrung*. Philosophische Abhandlungen Bd. 99. Frankfurt, M.
- RÉVAH, I.S. (1995): *Des Marranes à Spinoza. Histoire des idées et des doctrines*. Paris: Vrin.
- SHAPIRO, L. (2012): Spinoza on Imagination and the Affects. In: EBBERSMEYER, S. (Hrsg.). *Emotional minds: The passions and the limits of pure inquiry in early modern philosophy*. Berlin, Boston Mass.: de Gruyter, 89 - 104.
- STERN, J. (Hrsg.) (2014): *Baruch de Spinoza: Die Ethik*. Wiesbaden: Marix.
- WIEHL, R. (2012): *Von der inneren Unfreiheit des Menschen: Philosophische Aufsätze über Emotionen*. Freiburg im Br. u.a.: Alber.
- WOLF, A. (1966): The Correspondence of Spinoza. In: WOLF, A. (Hrsg.). *The Correspondence of Spinoza*. London: Cass.
- YOVEL, Y. (1994): *Spinoza: Das Abenteuer der Immanenz*. Göttingen: Steidl.
- ZAC, S. (1965): *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). Paris: Pr. universit. de France.





## CHRONOLOGIE<sup>33</sup>

1492	Juden werden aus Spanien verbannt
1590	Spinozas Vater, Michael, flüchtet aus Portugal
1619	Das offene Praktizieren des Judentums wird in Amsterdam erlaubt
1632	Spinoza wird, am 24. November, in Amsterdam geboren
1640	Uriel da Costa begeht Selbstmord
ca. 1654	beginnt die Schule Van den Endens zu besuchen
1656	wird von der jüdischen Gemeinde Amsterdams verbannt
ca. 1659	beginnt Studium an der Universität von Leiden
1660	beginnt die Kurze Abhandlung
1661-62	verfasst <i>Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes</i>
1661-62	Findung der Gemeinbegriffe (vgl. DELEUZE 1988:157)
1662	beginnt Arbeit an der <i>Ethik</i> , die 14 Jahre dauern wird
1663	veröffentlicht <i>Descartes' Grundlagen der Philosophie auf geometrische Weise begründet</i>
1664	Briefwechsel mit Balling
1665-70	unterbricht Arbeit an Ethik; schreibt <i>Theologisch-politischen Traktat</i>
Ab 1667	fast 4 Jahre kein Briefwechsel dokumentiert; etliche Freunde sterben
1667	Spinozas Freund Simon de Vries stirbt; Oldenburg wird inhaftiert
1668	Spinozas Freund Koerbagh wird inhaftiert; stirbt in Haft
1669	Spinozas Freund Pieter Balling stirbt
ca. 1670	der <i>Theologisch-politische Traktat</i> wird anonym veröffentlicht
1672	der politische Vertraute Spinozas Johan de Witt wird brutal ermordet
1673	Angebot für Professur an der Universität Heidelberg, Spinoza lehnt ab
1676	trifft Leibniz im November
1677	stirbt 45-jährig, am 21. Februar, in Den Haag
1677	Spinozas Schüler veröffentlichen <i>Opera Posthuma</i> inklusive der <i>Ethik</i>

---

<sup>33</sup> Daten wurden selektiv aus verschiedenen Einleitungen zu Spinozas Werken und aus Einführungsliteratur zusammengetragen: WOLF (1966); ISRAEL (2007); DELLARocca (2008).



## ABSTRACT

In der vorliegenden Arbeit wird Baruch de Spinozas Gemeinbegriff als Dreh- und Angelpunkt seiner Epistemologie dargestellt. Spinozas politische Schriften stelle ich als Folge der Findung der Gemeinbegriffe dar, da seine Erkenntnistheorie eine überaus soziale ist. Durch Einflüsse von Körpern aufeinander entstehen Affekte. Somit ist auch der Zustand einer Gesellschaft dafür verantwortlich, was in ihr gedacht und getan werden kann. Deshalb sieht sich der Philosoph gezwungen, in die krude politische Landschaft der Niederlande des 17. Jahrhunderts einzugreifen: Spinoza schreibt den *Theologisch-politischen Traktat* und unterbricht dafür die Arbeit an der *Ethik*.

Nach Spinoza fußt jede Art der Ideenbildung und folglich auch der Gemeinbegriff auf der menschlichen *imaginatio*. Deshalb besteht die zweite bzw. rationale Erkenntnisgattung zuallererst in der Kritik der menschlichen Erkenntnisweise. Ich stelle das reflexive Denken bzw. die Idee der Idee als einen weiteren Affekt neben jenem Affekt dar, auf den durch die Idee Bezug genommen wird. Die Selbstbezüglichkeit des Denkens wird somit als eine Affektfähigkeit sehr komplexer Körper verstanden, die im Falle des Menschen unter geeigneter Anleitung zur Steigerung des Tätigkeitsvermögens führt.

Nach Spinoza ist der Gemeinbegriff die Methode, die es dem Menschen ermöglichen soll, trotz ontologischer Beschränkungen adäquate Ideen zu bilden. Das Wählen und Vermeiden von Affekten ist dabei eine zentrale Tätigkeit des Verstandes, da freudvolle Affekte zur Offenlegung und Steigerung des menschlichen Vermögens zu erkennen führen. Durch adäquate Erkenntnis kann der Mensch, wenn auch nur für einen Moment, sich selbst zur Ursache eines Affektes machen und somit als bedingter Modus etwas werden, was am Anfang der *Ethik* ausschließlich der einzigen und unbedingten Substanz vorbehalten war.