



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Und Alle Dinge werden Gut – Privatio Boni aus dem
Grab geholt“

verfasst von / submitted by

Jakob Alfred Hohenbalken, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2023 / Vienna, 2023

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

A 066 941

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

Philosophie / Philosophy

Betreut von / Supervisor:

Mag. Dr. Robert König

Danksagung

Hiermit möchte ich mich bei all jenen bedanken, die mich während meines Studiums und der Anfertigung dieser Masterarbeit unterstützt haben.

Allen voran gebührt mein Dank Mag. Dr. Robert König, der mir als Betreuer mit Rat und Tat zur Seite stand. Vielen Dank für die Anregungen, Hinweise und konstruktive Kritik, die die Erstellung dieser Arbeit möglich gemacht haben.

Weiters will ich meiner Mutter danken, die mir immer hilfreich zur Seite steht, auch wenn meine Lebensphilosophie manchmal nicht mit ihren Vorstellungen übereinstimmt.

Zuletzt will ich meinen Freunden danken, die diese in inadäquate Erkenntnisse getränkte Welt lebens- und liebenswürdig machen, allen voran Mathias Weinhofer, der mir nicht nur half meine eigene Philosophie in Lebenspraxis umzusetzen, sondern auch plant sie weiterzuleben und weiterzuentwickeln, selbst wenn ich vielleicht nichtmehr bin.

Vielen Dank euch allen.

A handwritten signature in black ink, consisting of a stylized first name and a full name 'Hohenbalken' followed by a long horizontal flourish.

Jakob Hohenbalken - Wien am 12.05.2023

Kurzfassung

Diese Arbeit stellt eine Betrachtung der Privatio Boni Theorie dar und umfasst eine historische Betrachtung von Denkern, welche diese Theorie im Laufe der Geschichte bearbeitet haben. Ausdrückliches Ziel ist dabei, eine klare Darstellung der Theorie inklusive ihres Ursprungs, Wandels, Kritiken und Niedergangs zu bieten. Hierbei zeigt sich, dass die Theorie einen starken Wandel gegenüber ihrer ursprünglichen Form erfuhr. Die Theorie welche von den Aufklärer zu Grabe getragen wurde, war somit nicht die tatsächliche Privationstheorie an sich, sondern eine christlich-theologische Interpretation derselben. Die eigentliche Privatio Boni Theorie blieb also unbeantwortet. Darüber hinaus beschäftigt sich diese Arbeit näher mit Plotin und Spinoza und zeigt, dass Anhand überlappender Konzepte in der Auffassung des Absoluten und des Guten eine plotinische Lesart von Spinozas Theorien möglich ist, welche das Tor zu einer künftigen Modernisierung der Privatio Boni Theorie öffnen könnte.

1	Einleitung	1
1.1	Aufbau und Ziel in dieser Arbeit	1
1.2	Was ist Privatio Boni?	3
1.3	Warum Privatio Boni?	6
2	Historische Standpunkte zu der Privationstheorie des Bösen	9
2.1	Plotin, Neo-Platonismus und Böses als die Abwesenheit von Gutem	9
2.2	Augustinus von Hippo und das Problem des Bösen im Angesicht Gottes	12
2.3	Proklos und das Nebensein	16
2.4	Dionysius Areopagita und Sein als die Affirmation der Kategorien	18
2.5	Thomas von Aquin und das notwendige minimale Böse	19
2.6	Suárez und Disconventia	24
2.7	Spinoza und die Modi des Denkens	26
2.8	Leibniz und Privatio als Akzidenz zur Substanz	29
2.9	Kant und die Neigung zum Bösen	30
2.10	Schelling und das perfektste aller Wesen	32
2.11	Heidegger und das Böse als das Fundament der Welt	34
2.12	Arendt und das geistlose Böse	35
2.13	Fazit des historischen Überblicks	37
3	Wege zur Revitalisierung der Privatio Boni	41
3.1	Baruch de Spinoza	41
3.1.1	Der Mensch und die Affekte	41
3.1.2	Die Welt und das Gute	48
3.2	Plotin	62
3.2.1	Das Eine und die Ewigkeit	63
3.2.2	Die Perfektion und das Gute	66
3.2.3	Das Wesen und die Seele	71
3.3	Die Synthese von Spinoza und Plotin	77
3.3.1	Das Eine oder die erste Substanz	78
3.3.2	Die Seele und die Freiheit	80
3.3.3	Die Anwesenheit des Guten	83
4	Fazit	92
4.1	Ausblick	93

1 Einleitung

Die Frage danach, was das Böse sei und warum es existiere, ist möglicherweise die erste philosophische Frage, die jemals von der Menschheit gestellt wurde. Wird in Betracht gezogen, dass die frühen Menschen wahrscheinlich genauso dazu neigten, im Angesicht von überwältigendem Schmerz ihr Schicksal zu verdammern und eine höhere Macht um Gnade anzuflehen, dann offenbart sich hier eine zutiefst menschliche Tendenz – eine Tendenz dazu, Phänomene als substanziell, real existierend und als manifestierte Dinge wahrzunehmen, ein intuitiver Prozess, der tief in der menschlichen Natur verankert zu sein scheint.¹

Das konstante Erleben der Welt als das *Andere*, Wut, Hass, Furcht und weitere ähnliche Affekte stellen notwendige Impulse für das menschliche *Erleben* dar, für die Art, die Welt zu navigieren. Daraus ergibt sich, warum selbst in den frühesten philosophischen Werken – obwohl ihr eigentlicher Fokus auf religiösen, ethischen, gesellschaftlichen oder materiellen Themen lag – letztendlich eine Auseinandersetzung mit der Thematik der Existenz des Bösen stattfinden musste.^{2 3 4} Sobald dieses Problem in der Philosophie als ein explizites identifiziert worden war, wurde die Bearbeitung des ‚Problems des Bösen‘ fester Bestandteil der Philosophie, und ein Ergebnis dieser Auseinandersetzung war die Theorie der *Privatio Boni*: Böses existiert nicht an sich, es ist nur ein Schatten, der durch die Abwesenheit des Guten geworfen wird. Diese Theorie vom Bösen als Abwesenheit des Guten ist das Thema der vorliegenden Arbeit.

1.1 Aufbau und Ziel in dieser Arbeit

Zentrales Thema in dieser Arbeit ist der Versuch, den aktuellen Stand der Privationstheorie des Bösen zu diskutieren, Gründe zu suchen, warum diese Theorie in die Archive der philosophischen Geschichte verwiesen wurde, und zu fragen, ob sie vielleicht doch einen Wert im Kontext der heutigen Zeit hat.

Mit Hilfe dieses Ausgangspunktes soll versucht werden, folgende Kernfragen zu beantworten: Warum ist diese jahrhundertealte philosophische Tradition in die Obskurität verschwunden? Was sind die Alternativen, die sie verdrängten? Welche Antwort liefern sie

¹ (Elkind 1970, S. 35)

² (Matson 1953)

³ (Greene 1936)

⁴ (Dorter 2014)

auf das Problem des Bösen? Wo steht der aktuelle Diskurs? Kann in der heutigen Zeit noch für Böses als Abwesenheit von Gutem argumentiert werden?

Eines der Hauptziele in dieser Arbeit ist, einen Überblick über die Entstehungsgeschichte der Theorie zu bieten. Zusätzlich erfolgt eine Diskussion ihrer zentralen Argumente und dazu, warum sie für obsolet befunden wurde. Dies geschieht, indem sie mit ihren Kritiken und Alternativen kontrastiert wird.

Der historischen Betrachtung folgt eine präzisere Diskussion von Autoren, die sowohl für das Verständnis als auch für eine potenzielle Modernisierung der Theorie fundamentale Ansätze bieten. Den Auftakt macht hier Baruch de Spinoza, der gemeinhin als ein Kritiker der Privatio-Boni-Theorie bekannt ist.⁵ Nichtsdestotrotz wird mit dieser Arbeit versucht zu zeigen, dass Spinozas Auffassungen nicht nur mit der Privationstheorie kompatibel sind, sondern einen fruchtbaren Startpunkt für eine modernisierte Privationstheorie darstellen können. Um diese Theorie zu stärken, folgt notwendigerweise eine Diskussion Plotins, der einst die Privatio-Boni-Theorie in konkrete Form brachte.⁶ Ergänzt werden diese Argumente unter Zuhilfenahme von Autoren aus jüngerer Zeit wie Katja Diefenbach und Antonio Negri.

Strukturell setzt sich diese Arbeit aus vier Teilen zusammen. Nachfolgend an diese Erläuterung der Ziele und Struktur ist eine Erklärung der Privatio-Boni-Theorie an sich gestellt. Um ein klares Feld zu schaffen und keine Ambiguitäten darüber zuzulassen, mit welcher Auffassung der Privationstheorie in dieser Arbeit gehandelt wird, ist es notwendig, diese genauer zu erläutern. Abgeschlossen wird der Anfangsteil mit einer Diskussion der Frage, warum es überhaupt lohnenswert ist, sich mit dieser Theorie genauer zu befassen. Teil 2 der vorliegenden Arbeit bietet einen historischen Überblick zu Autoren und Denkern, die zentrale Fixpunkte in der Reise und Evolution der Privationstheorie darstellen. Um die Fragen nach der Entwicklung, dem Aufstieg und dem Fall der Theorie beantworten zu können, werden die Werke hierfür als relevant erachteter Autoren kurz in Bezug auf die Privationstheorie diskutiert.

Auf diesen Teil folgt die bereits erwähnte eingehendere Bearbeitung zu Spinoza, Plotin und den moderneren Denkern.

Im vierten und letzten Teil werden die erlangten Erkenntnisse noch einmal zusammengefasst.

⁵ (J. Bennet 1984, Kapitel 5 und 6)

⁶ (O'Rourke 2015)

Er beinhaltet zudem abschließende Gedanken zur vorliegenden Arbeit sowie einen Ausblick auf mögliche zukünftige Forschung.

1.2 Was ist Privatio Boni?

Das Konzept der Privatio Boni findet seinen Ursprung in dem der Privation oder Beraubung. Dieser Begriff wurde von Aristoteles in Form der *steresis* in die Philosophie eingeführt und von späteren Philosophen, darunter Plotin als prominentestem Vertreter, weiterentwickelt und für die Privatio-Boni-Theorie aufgegriffen.^{7 8}

Bevor es dazu kommen konnte, war es an Aristoteles, den Begriff philosophisch nutzbar zu machen, was in Form seiner acht möglichen Definitionen der *steresis* erfolgte.⁹ Die erste Form der *steresis* beschreibt die Beraubung von Dingen, die etwas zwar prinzipiell besitzen könnten, es ihrer Natur nach aber nicht tun. Ein Beispiel hierfür wäre etwa der Mangel an Augen einer Pflanze, was im strengsten Sinne keine Beraubung darstellt, da die Sehkraft nicht zum Wesen einer Pflanze gehört.^{10 11}

Die Definition für Aristoteles' Beraubung ist der Mangel an etwas, das ein Subjekt seinem Wesen nach besitzen sollte.¹² Aristoteles unterteilt diesen Mangel weiter in *arteigene Beraubung* und *gattungsgemäße Beraubung*. Erstere beschreibt eine Beraubung dessen, was ein Subjekt gemäß dem Wesen seiner Art besitzen sollte. Ein Beispiel hierfür wäre etwa Stummheit für einen Menschen; denn seinem Wesen nach, sollte er eine Stimme besitzen. Gattungsgemäße Beraubung beschreibt einen Mangel, der zwar gegenüber der Gattung des Subjekts besteht, nicht aber in Bezug auf sein Wesen. Vögel etwa hätten als Gattungseigenschaft die Fähigkeit, zu fliegen. Strauße sind als flugunfähige Vögel gegenüber ihrer Gattung dieser Fähigkeit beraubt, als Individuen aber nicht gegenüber ihrer Art.^{13 14} Die dritte Variante der Beraubung stellt einen begrenzten Umstand dar, wenn eine gewisse Eigenschaft, die eigentlich vorhanden ist, für eine gewisse Zeit, an einem gewissen Ort oder in gewisser Hinsicht nicht verfügbar ist.^{15 16}

Die vierte Art der Beraubung ist die erzwungene Wegnahme von etwas, oder mit einem

⁷ Aristoteles, *Kategorien* 12a26 ff und *Metaphysik* 1022b22–1023a7

⁸ (Barrón 2004, S. 129)

⁹ (Brogan 2012, S. 19)

¹⁰ Aristoteles, *Kategorien* 12a26 ff und *Metaphysik* 1022b22–1023a7

¹¹ (Barrón 2004, S. 132)

¹² (Yang 2016, S. 57)

¹³ Aristoteles, *Kategorien* 12a26 ff und *Metaphysik* 1022b22–1023a7

¹⁴ (Barrón 2004, S. 131)

¹⁵ Aristoteles, *Kategorien* 12a26 ff und *Metaphysik* 1022b22–1023a7

¹⁶ (Barrón 2004, S. 133)

Wort: Enteignung.^{17 18}

Aristoteles' fünfte Definition beschreibt das *Alpha privativum*, das die Negation, die Ungleichheit und die Unbestimmung eines Subjekts ausdrückt.^{19 20}

Die sechste Definition bezeichnet das verminderte Vorhandensein einer Eigenschaft. Ein Beispiel hierfür wäre die Sehkraft des Maulwurfs, die oft fälschlicherweise als vollständig abwesend beschrieben wird, aber tatsächlich nur stark vermindert ist.^{21 22 23}

Nummer 7 beschreibt eine Schwierigkeit oder Unrichtigkeit und die achte und letzte Form definiert *stereis* als partielle Beraubung und somit als keine totale Löschung und Verminderung, sondern als eine Art Mittelposition des intendierten Guten und des verminderten Schlechten.^{24 25}

Mit diesen Definitionen der *stereis* entwickelte der neuplatonische Philosoph Plotin im achten Traktat seiner ersten Enneade das Konzept der *Privatio Boni*, also der Beraubung des Guten. In dieser Theorie wird postuliert, dass nur das Gute mit einer tatsächlichen Substanz existiert und das Böse keinen realen Anteil hat. Das, was als das Böse bezeichnet werden kann, stellt einen Mangel, eine Abwesenheit oder eine Beraubung an Gutem dar. Böses wird also nicht nur relational bestimmt, sondern auch asymmetrisch.²⁶ Die hier stattfindende ‚Entwirklichung‘ des Bösen basiert auf einer fundamentalen Annahme: Alles Seiende ist als Seiendes an sich gut und strebt hin zu seiner Vervollkommenheit.²⁷ Böses, *Malum*, stellt also nichts anderes als die Verminderung des natürlichen Wesens dar oder die Behinderung des Erreichens des natürlichen Potenzials, was essentiell einer Verminderung gleicht.

Das Böse hat demnach keinerlei positive Natur, was massive Auswirkungen auf die Ontologie der Welt hat. Basierend auf der Privationstheorie ist das Sein gut, das Sein dem Guten vorbehalten und das Gute das Grundprinzip schlechthin, denn es ermöglicht das Sein. Dinge existieren von ihrem Wesen her, so gut wie sie können, und bilden sich vor dem absoluten Guten und höchsten Sein ab. Das Böse wiederum ist schlichte Distanz zu diesem absoluten Guten. Es hat keine positive Wirkungskraft, erschafft nichts und ist der Ursprung

¹⁷ Aristoteles, *Kategorien* 12a26 ff und *Metaphysik* 1022b22–1023a7

¹⁸ (Barrón 2004, S. 133)

¹⁹ Aristoteles, *Kategorien* 12a26 ff und *Metaphysik* 1022b22–1023a7

²⁰ (Barrón 2004, S. 133)

²¹ Aristoteles, *Kategorien* 12a26 ff und *Metaphysik* 1022b22–1023a7

²² (Barrón 2004, S. 132)

²³ (Glösman, et al. 2008)

²⁴ Aristoteles, *Kategorien* 12a26 ff und *Metaphysik* 1022b22–1023a7

²⁵ (Barrón 2004, S. 133)

²⁶ (Plotin 2013, I, 8/1)

²⁷ (Hermann und Koslowski 1998)

keiner Substanz oder Handlung. Damit erübrigt sich in der Reinform der Theorie auch die Frage nach dem *Sinn* des Bösen, die viele Theoretiker beschäftigt hat.²⁸ Das Böse hat keinen Sinn oder Zweck und muss diesen auch nicht besitzen, denn es existiert nicht. Böses ist eine unausweichliche Konsequenz der Tatsache, dass das Gute existiert. Dem Ursprung des Seins entspringen notwendig Dinge, die weniger perfekt sind als das höchste Prinzip. Diese Notwendigkeit ist zweierlei, denn es fließen notwendig unentwegt Dinge aus dem Guten und sie sind notwendig weniger gut, da sie sich durch ihre schiere Existenz bereits in einer ‚Distanz‘ zum absoluten Guten befinden.^{29 30}

Das Gute zum Grundprinzip zu erklären, ergibt sich sinnvoll aus der Definition von Sein und seiner Ontologie. Gut ist, was ist und erschafft. Böse ist, was auflöst oder negiert. Würde das Böse also zum Grundprinzip der Welt erklärt, könnte das Wesen nicht das der Auslöschung sein, denn es würde sich selbst auslöschen und in der totalen Nichtexistenz verharren, denn es gäbe keinen Grund dafür, etwas zu erschaffen. Stattdessen trachtet das Böse nach Auflösung und, sollte es die Auflösung von allem erreichen, auch nach seiner eigenen Zerstörung. Gleichzeitig müsste das Böse als etwas Existierendes auch ein Wesen haben, das sich selbst zuträglich ist, anstatt selbstzerstörerisch zu sein. Da dem aber offensichtlich nicht so ist, kann das Böse auch nicht als Grundprinzip angenommen werden und jeder Versuch, es dazu zu machen, ist syntaktische Spielerei.³¹

Das Böse ist also ein Quasi-Akzidens, das keinen speziellen, sondern einen ewigen Charakter hat. Es existiert nicht in Relation und Abhängigkeit von einem besonderen Etwas, sondern als allgemeiner Kontrapunkt zum Sein an sich. Hieraus ergibt sich auch, weshalb es keinerlei positiven Charakter haben kann. Dinge, die als von Bösem verursacht missverstanden werden, sind stets die Konsequenz mangelhaften, aber somit dennoch guten, anwesenden Seins.³²

Festzustellen ist, dass die Privationstheorie in ihrem Kern keine Lehre der alltäglichen Moral ist. Sie ist eine Theorie des ontologischen Status des Bösen und ist daher nicht darauf ausgerichtet, direkte Aussagen für den täglichen Gebrauch oder die basale menschliche Erfahrung zu machen. Derartige Schlüsse lassen sich in weiter Folge möglicherweise von ihr ableiten, insofern eine mit dieser Basis kohärente und dennoch alltagstaugliche Theorie

²⁸ (Hermann und Koslowski 1998)

²⁹ (Barrón 2004, S. 137)

³⁰ (Plotin 2013, VI, 8/18)

³¹ (Barrón 2004, S. 125)

³² (Barrón 2004, S. 125-137)

konstruiert wird; aber die Kernfrage der Theorie, die sie auch beantwortet, ist nichts anderes als: Auf welche Weise existiert das Böse? Trotz dieses theoretischen Anspruchs darf nicht aus dem Blick geraten, dass sich die Privationstheorie in der Realität des Seins und des Beobachteten manifestiert. *Privatio Boni* zeigt sich in der Interpretation real vorhandener Phänomene. Blindheit kann erst dann mit einer Bedeutung versehen werden, wenn die Wirkung der Sehkraft sich real manifestiert. Die normative Funktion der Theorie entfaltet sich also erst im Lebendigen.³³

1.3 Warum *Privatio Boni*?

Auch wenn die generelle Idee der Privationstheorie des Bösen im Allgemeinen Platon³⁴ zugeschrieben wird, wird Plotin als derjenige identifiziert, der Platons Ideen zu einer kohärenten Theorie geformt hat.³⁵

Der Begriff *privatio*, wie er für diese Theorie verwendet wird, wurde nicht von Platon definiert, sondern von Aristoteles in seinen *Kategorien*.³⁶ Hier beschrieb Aristoteles die verschiedenen Arten, wie der Begriff des Mangels verwendet werden kann, und die erste Definition ist diejenige, die für die Erforschung des Bösen besonders interessant ist: *Könnte* etwas seiner Natur nach eine Eigenschaft haben, besitzt sie aber nicht, dann wurde es dieser Eigenschaft *enthalten*, selbst wenn ihm die Eigenschaft *kategorisch* fehlt. Mit anderen Worten: Wenn etwas, das das Potenzial hat, eine Eigenschaft zu besitzen, dies aber nicht tut, dann existiert ein Mangel auch, wenn keine konkrete Manifestation dieses Dinges diese Eigenschaft besitzt. Mangel definiert sich also über die *Nichterfüllung eines natürlichen Potenzials*.³⁷

Aristoteles bezeichnet diesen Mangel als *Steresis*, die Abwesenheit der Entwicklung einer bestimmten Charakteristik oder Beschaffenheit. Sie stellt ein grundlegendes Element für die Entwicklung seiner Theorie der Metaphysik dar.³⁸

Wird also in Betracht gezogen, dass diese Theorie bereits mit den Wurzeln der westlichen Philosophie verwachsen ist, dann ist daraus erklärbar, dass sie, nachdem Plotin sie klarer

³³ (Schönberger 1998)

³⁴ (Davis 1991)

³⁵ (O'Rourke 2015)

³⁶ Aristoteles, *Kategorien* 12a26 ff

³⁷ (Plotin 2013, I, 8/1)

³⁸ Aristoteles, *Kategorien* 12a26 ff

formuliert und spezifiziert hatte, von christlichen Philosophen³⁹ und Theologen weitergetragen wurde.⁴⁰ Sie eine der langlebigsten und persistentesten Theorien der Philosophie zu nennen, ist folglich gerechtfertigt. Aus dieser Langlebigkeit lässt sich keine Aussage über die Richtigkeit oder den Wahrheitsanspruch der Theorie treffen, aber ihre Persistenz und Langlebigkeit sollte dennoch zu denken geben.

Trotz ihrer Verbindung mit den Wurzeln der Philosophie lässt es sich nicht von der Hand weisen, dass die Privationstheorie des Bösen aus dem aktiven Diskurs verschwunden ist. Dennoch ist ihr beinahe ehrwürdiger Status bereits Grund genug, sich näher damit zu beschäftigen, *warum* sie derart aus der Mode gekommen ist.

In Anbetracht der Tatsache, dass sich renommierte Denker wie Schelling⁴¹ und Heidegger⁴² zu ihren Gegnern zählen, ist es nachvollziehbar, dass sie über die Jahrhunderte das Ziel von viel Kritik geworden ist.⁴³ Dennoch scheint es bisher niemand geschafft zu haben, die Theorie endgültig für nichtig zu erklären, mehr noch: Viele Verfasser kritischer Texte scheinen nicht in der Lage zu sein, die Theorie tatsächlich anhand ihrer eigenen Argumente zu kritisieren.⁴⁴ Stattdessen greifen sie oft auf emotionale Argumente oder ‚Fakten‘ zurück, die ohne weitere Erklärung als selbstevident bezeichnet werden. Manche gehen sogar so weit zu sagen, dass die Theorie gar keiner Widerlegung bedarf, da ihre Aussagen so offensichtlich wie nur irgendeine Behauptung der menschlichen Erfahrung widersprechen.⁴⁵

Argumentationen von Skeptikern stützen sich oft auf die menschliche Erfahrung von Phänomenen wie Schmerz oder Depression, die ihrer Meinung nach nicht ohne positive Ursachen existieren könnten. Ob diese Phänomene von der Privationstheorie nicht adäquat erklärt werden können, ist jedoch fraglich.

In Anbetracht dieser Umstände liegt also eine Untersuchung zu der Frage nahe, ob der Eindruck, dass die Privationstheorie gänzlich überholt ist, überhaupt gerechtfertigt ist.

Obwohl die Privationstheorie für Jahrhunderte immer wieder intensiv behandelt wurde, ist sie heutzutage beinahe vollständig abwesend von jeder ernsthaften ethischen Diskussion. Dieser Text wird zeigen, dass dem nicht unbedingt so sein muss. Die Entwicklung von Technologien führt oft zu neuen ethischen Dilemmata, und die Diskussionen vieler dieser Probleme haben

³⁹ (Djung 2014, S. 43)

⁴⁰ (Hick 2010)

⁴¹ (Irlenborn 2000)

⁴² (Capobianco 1991)

⁴³ (Schönberger 1998)

⁴⁴ (Schönberger 1998)

⁴⁵ (Schönberger 1998)

womöglich eine Pattsituation erreicht. Genau in solchen Fällen scheint es klug, die Vergangenheit nach totgeglaubten Theorien zu durchsuchen, um diese als Ausgangspunkt zu nutzen und moderne Theorien zu entwickeln, die in die Lage versetzen, diese Probleme zu behandeln. Fragen über die moralische Verantwortung im Falle von durch Roboter verursachten Unfällen, Eigentum und Freiheit robotischer Diener, Schutzpflichten und Prioritäten selbstfahrender Autos und dazu, ob künstliche Intelligenz die Kapazität besitzt, böse zu sein, traten gerade erst auf ernsthafte Art und Weise in den Diskurs ein und werden die Menschheit noch lange Zeit beschäftigen. Die Privationstheorie bietet eine Perspektive, die in der aktuellen Bearbeitung beinahe vollständig ausgeblendet ist.

2 Historische Standpunkte zu der Privationstheorie des Bösen

Um ein Fundament für die eingehendere Diskussion einzelner Schlüsseldenker und für den Versuch, die Privatio Boni Theorie zu modernisieren, zu bieten, werden in diesem Abschnitt historische Standpunkte für und wider die Privationstheorie behandelt. Auch wenn dies nur einen Ausschnitt relevanter Autoren und ein Destillat ihrer Schriften darstellt, ergibt sich ein informativer Einblick in die fast zweitausendjährige Geschichte der Theorie.

2.1 Plotin, Neo-Platonismus und Böses als die Abwesenheit von Gutem

Keine Diskussion der Privatio Boni wäre komplett, ohne den Philosophen zu besprechen, der die Theorie in ihrer konkreten Form als Erster realisierte. Auch wenn Plotin im dritten Teil dieser Arbeit zusätzliche Aufmerksamkeit erhält, ist hier der historischen Vollständigkeit halber eine Erwähnung notwendig.

„Die Untersuchung, woher das Böse in das Seiende überhaupt oder in eine bestimmte Art des Seienden gekommen, dürfte passend mit der Frage beginnen, was eigentlich das Böse und die Natur des Bösen sei. Denn so liesse [sic] sich erkennen, woher es gekommen, wo es seinen Sitz hat, und wem es zustösst [sic], überhaupt entscheiden, ob es zur Klasse des Seienden gehöre.“⁴⁶

Mit dieser seinerzeit Aufsehen erregenden Aussage eröffnet Plotin die Diskussion um das Böse und legt zugleich den essenziellen Weg dar, auf dem seine Theorie Antworten zu eben jenen Fragen findet, die er hier aufwirft. Plotins Wahrnehmung der Welt basiert auf einem Guten, das eine fundamentale und transzendente Jenseitigkeit darstellt. Platon bearbeitete die Frage zunächst in seiner *Politeia*, in der er das Gute als etwas definierte, was das Sein transzendiert.⁴⁷ Plotin, dem in seiner Biografie nicht nur enorme intellektuelle, sondern auch übernatürliche Kräfte nachgesagt wurden, gilt gemeinhin als Begründer des Neoplatonismus und stützt sich daher in vielen Teilen seiner Theorien auf die Vorarbeit von Platon und Aristoteles.⁴⁸ Der Philosoph setzte bei der Frage des Guten an und führte Platons Idee des Immer-Werdenden fort, indem er das Gute als das Absolute definierte, das der immer-werdenden Welt des Seins voransteht und sie transzendiert. Diese Welt des Seins ist nicht die Welt des Bösen, der Mängel, sondern besteht aus den Grenzen und Prinzipien, die vom

⁴⁶ (Plotin 2013, I, 8/1)

⁴⁷ (Platon 2000)

⁴⁸ (Halfwassen 2020, S. 19)

Absoluten geboren werden und stets zu diesem hinstreben. Böses existiert als eine *Abwesenheit dieser Prinzipien*, des Guten, in einer ungeordneten, materiellen Welt des *Nichtseins*. Auch wenn dieser Mangel überhaupt erst als eine Konsequenz der Existenz des Absoluten entstehen kann, kann das Absolute als nichts anderes als gut bezeichnet werden.⁴⁹

Das Absolute ist nicht nur gut, es ist gut zu so einem Ausmaß, dass es Schichten erzeugt – Schichten des ‚noch nicht Guten‘, die wir als Realität wahrnehmen.⁵⁰ Böses ist selbst keine Essenz, es ist nur ein Konzept, das unser Geist erschafft und wahrnimmt. Auch wenn Plotin Böses als ‚Substanz‘ oder ‚Materie‘ identifiziert, meint er damit nicht, dass es als materielles Böses existiert. Materie bedeutet in diesem Sinne nur, dass noch Raum mit unbearbeitetem, ungelöstem Potenzial vorhanden ist.⁵¹

Für Plotin stellen Gut und Böse keine entgegengesetzten Pole dar. Diese Position brachte ihn in Konflikt mit seinen Zeitgenossen, den Gnostikern und Zoroastriern, die davon überzeugt waren, dass hier ein klarer Dualismus vorlag. Nach deren Denkart materialisieren sich Gut und Böse in einem niemals enden wollenden Konflikt, der die Realität selbst konstituiert. Im Kontrast dazu identifizierte Plotin im Guten die fundamentale Kraft, die die Welt erschafft, gleichermaßen als Ausgangs- wie als Endpunkt. Böses dagegen kann nur dort existieren, wo Gutes sich noch nicht in seinen finalen Modus entfaltet hat.⁵² Hierbei stützt sich Plotin zwar auf die aristotelische Gegensatzlehre, gibt aber eine *asymmetrische* relationale Definition für das Böse.⁵³ Wo für die Gnostiker das Böse genauso notwendig für die Existenz der Welt ist, da es Kontrast zum Guten bietet, erstellt Plotin hier einen Dualismus der Anwesenheit und Abwesenheit eines Dinges und nicht den Kontrast zwischen zwei unabhängig voneinander existierenden Wesen. Plotins Welt ist nicht getrennt und dichotomisch, aber existiert dennoch in zwei Schichten: der Schicht des Intellektuellen und der Schicht des Körperlichen.⁵⁴ Das unendliche Potenzial des Guten ist alles, was notwendig ist, um die endlichen Prinzipien innerhalb des Absoluten in die reflektierte Welt der Ideen, Konzepte und Grenzen zu übersetzen.⁵⁵ Durch ihren Fokus auf das Gute und ihren Status als allgegenwärtiges

⁴⁹ (Irlenborn 2000, S. 164)

⁵⁰ (Barrón 2004, S. 159)

⁵¹ (Barrón 2004, S. 129)

⁵² (Barrón 2004, S. 130)

⁵³ (Schönberger 1998)

⁵⁴ (Rist, Plotinus: The Road to Reality 1967, S. 131)

⁵⁵ (Irlenborn 2000, S. 165)

Fundament kann bei Plotin somit von einer Art Philosophie des objektiven Glücks gesprochen werden.⁵⁶

Laut Plotin handelt es sich bei Privation nicht um *Negation*, eine der möglichen Definitionen nach Aristoteles⁵⁷, sondern um eine der anderen Bedeutungen, die Plotins Vorgänger in seinen Schriften aufstellt. Für Plotin beschreibt Privation die Abwesenheit der vollen, völlig realisierten Form von *Etwas*.⁵⁸ Signifikant ist, dass Aristoteles der Privation eine *Nichtexistenz* zuschreibt.⁵⁹ Diese Verneinung der Existenz von Privation ist essenziell, da Plotin zum selben Schluss kommt, wenn er seine Privationstheorie auslegt und die Privation und das Unbestimmte als Synonyme bezeichnet. Der *Mangel* ist die Unbestimmtheit und die Materie, der jede Form von Bestimmtheit fehlt. Er ist offen für jede Art von Zustand. Unbestimmtheit ist aber eben *nicht* die Unmöglichkeit von Bestimmtheit und somit auch nicht ihre Negation.⁶⁰ Stattdessen stellt sie die *Möglichkeit des In-Kontakt-Tretens mit einem Zustand* dar. Unbestimmtheit, die die absolute Abwesenheit von Grenzen und Eigenschaften darstellt, wird durch Beraubung erschaffen und ist somit das Einzige, das Privation ‚besitzt‘. Sie ist grenzenlos, denn sie besitzt keine Grenzen. Sie ist eigenschaftslos, denn sie besitzt keine Eigenschaften. Sie ist im wahrsten Sinne unbestimmt und daher synonym mit der Unbestimmtheit.

Auch wenn sie keine Negation oder Unmöglichkeit dieser Dinge darstellt, bezeichnet Plotin die Privation dennoch als schlecht, denn sie verfehlt das Potenzial des Guten, das in sie eingesetzt werden könnte.⁶¹

Eines der zentralen Konzepte in Plotins Theorie von Gut und Böse ist das, was er das *Hen* nennt, das Absolute. Dieses Absolute stellt die bereits erwähnte transzendente Jenseitigkeit und Absolutheit zu einem solchen Grad dar, dass mehr Gutes unablässig und konstant aus ihm und von ihm fließt. Dieses Gute hat zwar eine andere Qualität als das absolute Gute, stellt aber immer noch Gutes dar. Der konstante Fluss des Guten erschafft eine Distanz zum Absoluten, die Plotin als Privation identifiziert, und diese Privation ist der Grund dafür, dass die Welt, die als Ausfluss von Gutem aus dem absoluten Guten entsteht, nicht den gleichen Grad an Gutheit besitzt wie ihr Ursprung.⁶² Die so erschaffene Welt befindet sich in einem

⁵⁶ (Gerson 2012, S. 1)

⁵⁷ Kategorien 12a26 ff and Metaphysik 1022b22–1023a7

⁵⁸ (Barrón 2004, S. 132)

⁵⁹ (Irlenborn 2000, S. 157 und 167)

⁶⁰ (Barrón 2004, S. 135)

⁶¹ (Barrón 2004, S. 135)

⁶² (Barrón 2004, S. 136)

konstanten Zustand der Veränderung und des Wachstums und *Werdens* hin zum Guten, ein unablässiger Prozess hin zur Perfektion, durch den sie sich langsam von ihren Mängeln befreit.⁶³

Während Aristoteles Privation als etwas identifizierte, was verschlechtert, sieht Plotin stattdessen den aktualisierten negativen Charakter der Privation als tieferliegend, was sie vom einfachen Begriff des ‚Schlechten‘ abtrennt.⁶⁴ Auf diesem Weg konzeptualisiert Plotin die Steresis auf eine Art, die zu seiner ontologischen Theorie von Gut und Böse passt.⁶⁵

Aufbauend auf Aristoteles‘ Steresisbegriff deutet Plotin ihn um und zeigt, dass Privation als böse wie auch als *nicht existent* gesehen werden kann. Privation existiert nur als Mangel von etwas, daher ist Böses notwendigerweise der Mangel an Gutem. Würde versucht, dieses Verhältnis dennoch als eine Art parasitäre Existenz zu bezeichnen, bedeutete dies ein fatales Missverständnis von Plotins Ontologie. Privation ist ungeordnet und grenzenlos; sie stellt nicht realisiertes Potenzial dar. Da sie keinerlei Prinzipien oder Grenzen in sich trägt, *existiert sie auch nicht* und da sie nicht existiert, *kann sie auch nicht zerstört werden*. Wird sie als parasitär bezeichnet und daher abhängig von der Sache, die sie depriviert, impliziert das eine Spezifität und Transienz, die völlig unpassend ist, da Plotins Privation vollkommen unspezifisch und ewig ist.⁶⁶ ⁶⁷ Diese Sichtweise steht im Einklang mit Aristoteles‘ Argument, dass das Nichtsein wahrscheinlich ein vollkommen realisiertes Nichts ist.⁶⁸

Während Platon das Feld eröffnete und sich signifikante Ideen bei Aristoteles finden, beginnt die Privationstheorie des Bösen erst hier, mit Plotin, konkrete Form anzunehmen. Diese metaphysische Gestalt manifestierte die Theorie als konkreten Teil des philosophischen Diskurses und wurde als Ausgangspunkt im Laufe der Geschichte von vielen, oft christlichen, Denkern weitergetragen.⁶⁹

2.2 Augustinus von Hippo und das Problem des Bösen im Angesicht Gottes

⁶³ (Barrón 2004, S. 137)

⁶⁴ (Barrón 2004, S. 137)

⁶⁵ (Irlenborn 2000, S. 157)

⁶⁶ (Plotin 2013, II, 4/2)

⁶⁷ (Plotin 2013, V, 2/1 und 2)

⁶⁸ (Irlenborn 2000, S. 167)

⁶⁹ (Barrón 2004, S. 141)

Das Konzept der Privation wurde von Augustinus aufgenommen, der zusätzliche Inspiration aus Aristoteles' Konzept der Steresis und dem Fokus auf kategorienbasierte Ontologie zog.⁷⁰ Ein konsistentes Problem der christlichen Theologie, das auch Augustinus bearbeitete, ist die Frage, wie Böses im Angesicht eines allmächtigen Gottes, der das Gute repräsentiert, existieren kann. Die Annahme, dass Gott als das absolute Gute zu sehen ist, mag für eine derartige Theologie vielleicht selbstevident wirken, wurde aber immer wieder von christlichen Theologen logisch konstruiert und affirmiert.⁷¹ Nachdem die Eigenschaften von Absolutheit, Gutheit und Allmächtigkeit für Gott festgestellt wurden, blieb die Frage, wie Böses trotz eines derartigen Wesens real sein kann.

Augustinus' Antwort darauf war, dass Böses nicht *trotz* Gott existiert, sondern *wegen und innerhalb* Gottes. Aufbauend auf dem Neoplatonismus und Plotins Theorien argumentiert er, dass Böses nur deswegen vorhanden ist, weil Gott nach dem Guten strebt. Böses wird in Anbetracht der Omnipotenz und des absoluten Guten ein reines Hilfsmittel, um das Gute hervorzubringen.⁷² Anzumerken ist hier auch, dass die ursprüngliche Theorie vollkommen ohne christliche Mythologie auskommt. Dennoch, oder vielleicht gerade deswegen, fand sich in der Idee des unablässig schaffenden, absoluten Guten ein fruchtbarer Boden für christliche Philosophen⁷³, deren Philosophie fundamental darauf fußte, die Frage nach dem glücklichen Leben zu stellen.⁷⁴

Mit Augustinus durchlief die Theorie eine signifikante Veränderung; Böses als Privation wurde gleichbedeutend mit Verderbnis, *corruptio*.⁷⁵ Umso ironischer ist es, dass Augustinus sich stark von Porphyrios, Plotins Schüler und erklärtem Christenfeind, inspirieren ließ.⁷⁶ Erneut wurde die Privationstheorie herangezogen, um eine dualistische Tradition zu kontern. Anstatt gegen Gnostiker und Zoroastrier führte Augustinus sie gegen Manichäer ins Feld und behauptete, dass Böses nicht existieren kann, da es niemals die Ursache von etwas sein kann oder von etwas verursacht werden kann.⁷⁷ Für die Manichäer waren das Malum und die Verderblichkeit fundamentale Bestandteile eines Teils des göttlichen Wesens, was Augustinus entschieden ablehnte.⁷⁸ Stattdessen handelt es sich bei Bösem um Verderbnis

⁷⁰ (Capobianco 1991, S. 180)

⁷¹ (Hiltscher 2008)

⁷² (Echavarría 2013, S. 737)

⁷³ (Schönberger 1998)

⁷⁴ (Torchia 1994, S. 533)

⁷⁵ (Barrón 2004, S. 138)

⁷⁶ (Halfwassen 2020, S. 152)

⁷⁷ (Barrón 2004, S. 138)

⁷⁸ (Hermanni, Augustinus über Gott, das Gutsein des Seienden und die Nichtigkeit des Bösen 2010, S. 48)

oder Beschädigung: „*So ist das Feuer das Verderben der Luft und die Beraubung der Luftform das Schlechte.*“⁷⁹ Privation ist kein Sein, kein Wesen, sie hat keine *Substanz*. Ihr ontologischer Zustand gleicht mehr dem Nichts als dem Sein.⁸⁰

Frühe Philosophen der Moderne würden Augustinus später vorwerfen, dass er hier eine Privatio-Boni-Theorie aufstellt, auch wenn dies vermutlich, in Anbetracht seiner Inspirationen, genau seine Intention war.⁸¹

Trotz dieser Feststellung der Nichtexistenz des Bösen darf nicht der Fehler begangen werden, Böses als ein totales und vollständiges *Nichts* zu betrachten. Im Gegensatz zu manchen seiner Zeitgenossen, die dem Bösen keinerlei Kraft oder Gewicht zuschrieben, stellte sich Augustinus im Laufe seines Schaffens immer wieder klar gegen diese Idee. Frei nach Augustinus heißt es: Wenn Böses Nichts wäre, wovor hätten die Menschen dann Angst?⁸² Anstatt das Böse zu einer totalen Nichtentität zu machen, deklariert Augustinus Privation als ein ‚Nichtsein‘, das zwischen dem nichtexistierenden Nichts und dem vollkommen realisierten Sein liegt.⁸³

Für Augustinus ist das Böse kein menschliches Produkt und auch nicht die Konsequenz der Leiblichkeit. Wenn er sagt, dass das Böse mit dem Fall der Engel seinen Anfang nahm, versucht er hiermit keineswegs eine mythologische Erklärung, sondern stellt einen klar historischen Erklärungsversuch für den Beginn des Bösen in den Raum. Körperlichkeit, menschlicher Wille, nicht einmal die Sexualität sind für die Existenz des Bösen an sich verantwortlich und stellen somit auch nicht den Grund für moralische Defizienz dar.

Vielmehr liegt der Ursprung in einem historischen, aber metaphysischen Moment. Das Böse war nicht und kam erst in die Welt. Sowohl das Physische als auch das Geistige können somit schuldlos gehalten werden, da sie intrinsisch auf das Gute ausgerichtet sind.⁸⁴

Interessant ist hierbei, dass Augustinus ein Argument verwendet, um für die Privatio-Boni-Theorie zu argumentieren, das später gegen die Theorie eingesetzt werden würde: die Frage der Krankheit. Augustinus definiert den Körper als eine Substanz, die aus dem Guten geboren wird, weshalb er notwendig als gut angesehen werden muss. Für seine Beispiele nutzt Augustinus dabei ähnliche Begriffe wie Aristoteles, etwa das Verhältnis zu Sehkraft und Blindheit, wobei er sich auf eine platonische Definition des Begriffs der ‚Natur‘ eines

⁷⁹ (Barrón 2004, S. 138)

⁸⁰ (Irlenborn 2000, S. 175)

⁸¹ (Echavarría 2013, S. 751)

⁸² (Irlenborn 2000, S. 166)

⁸³ (Irlenborn 2000, S. 166)

⁸⁴ (Schönberger 1998)

Wesens stützt.⁸⁵ Die Annahme, dass die Vollständigkeit der Natur und somit die Unversehrtheit des Körpers gut ist, ist einleuchtend, solange Leben und Existieren als etwas Wünschenswertes betrachtet werden. Im christlichen Kontext, in dem sich Augustinus bewegte, stellt sie allerdings schon beinahe eine Notwendigkeit dar.

Wunden und Krankheit bilden nach Augustinus eine Schwächung und Verminderung des Körpers ab und somit eine Privation seiner Substanz. Krankheit war für Augustinus keine Frage der Anwesenheit der Krankheit, sondern der Abwesenheit der Substanz des Körpers. Mit Hilfe dieses Beispiels illustriert er, weshalb Böses die Abwesenheit von etwas Positivem sein muss und nicht die Anwesenheit von etwas Abstoßendem. Damit als Ausgangspunkt argumentiert Augustinus, dass alle Defizite von Geist und Seele extern zugefügte Privationen einer natürlich guten Substanz sein müssen.⁸⁶ Die geraubte, positive Substanz ist nicht in der Lage, ihren korrekten und korrigierenden Einfluss auszuüben, und somit ist dem negativen Einfluss des Nichtseins das Feld überlassen.⁸⁷

Hierauf aufbauend identifiziert Augustinus auch das Abweichen, Ignorieren und Brechen von Regeln als eine Form der Privation.⁸⁸ Damit folgt er der neoplatonischen Idee von Gutem als dem fundamentalen Prinzip. Davon abzuweichen, bedeutet, sich von der geordneten Welt abzuwenden und sich in Richtung Korruption und Unvollkommenheit zu bewegen. Hieran zeigt sich, dass Böses nichts anderes als die Beschädigung der Natur des Guten ist. Alle Dinge besitzen ein inhärentes Potenzial, das auf das Gute ausgerichtet ist. Die Realisierung dieses Potenzials zu verhindern, muss, in Einklang mit Plotin, daher notwendigerweise als schlecht oder böse bezeichnet werden.⁸⁹ Diese Ansicht würde später von Schelling harsch kritisiert werden, da laut ihm Böses so seines aktiven Potenzials beraubt wird und damit Potenziale der menschlichen Freiheit nur noch inadäquat erklärt werden können.⁹⁰

Dennoch: Augustinus' Beschreibung von potenzialisiertem privationsbasiertem Bösen und seinem Einfluss auf die menschliche Psyche zeichnet ein konsistentes Bild, sofern beachtet wird, dass Nichtsein nicht mit Nichts verwechselt werden darf. Aus diesem Grund ist es ihm ohne weiteres möglich, den böswilligen, deformierenden und korrumpierenden Einfluss zu beschreiben, den Böses auf die inhärent gute Substanz des Willens ausübt.⁹¹

⁸⁵ (Schönberger 1998)

⁸⁶ (Irlenborn 2000, S. 170-171)

⁸⁷ (Capobianco 1991, S. 184)

⁸⁸ (Barrón 2004, S. 138)

⁸⁹ (Barrón 2004, S. 136)

⁹⁰ (Irlenborn 2000, S. 155)

⁹¹ (Capobianco 1991, S. 182)

Kritik, dass Augustinus' Privationstheorie des Bösen das Böse seiner Handlungskraft und Konsequenz beraube, wirken deplatziert. Wird berücksichtigt, dass laut ihm Gott in der Lage ist, Gutes durch Böses zu erreichen, zeigt sich bereits, dass Böses nicht davon ausgeschlossen ist, einen realen Effekt zu erzielen. Tatsache ist, dass Augustinus zeigt, dass selbst böse Handlungen von *Menschen* positive Konsequenzen haben können. Augustinus' Definition des Bösen als Privation und daher als Nichtsein beraubt dieses nicht seiner Realität oder Konsequenzen, sondern bestätigt sie.⁹²

Im Übrigen greift Augustinus auch einer Kritik vor, die in späteren Jahrhunderten beharrlich gegen die Privationstheorie vorgebracht wurde: die Idee, dass *Privatio Boni* das Böse zu einem totalen praktischen Nichts deklariert und daher die menschliche Erfahrung des Bösen leugnet. Gegen eine derartige Anschuldigung stellt Augustinus ein simples dialektisches Argument: Wenn das Böse tatsächlich im praktischen Sinne ein Nichts wäre, dann wäre die menschliche Angst vor dem Bösen vollkommen ungerechtfertigt und somit ein Böses in sich selbst.⁹³

2.3 Proklos und das Nebensein

Nach Proklos, dem letzten heidnischen Schuloberhaupt der neuplatonischen Akademie⁹⁴, muss jede Form von Negativität, auch jene die notwendig ist, um unsere Existenz zu erschaffen, als abträglich angesehen werden. Aus diesem Grund ist das Gute außerhalb des Seins, weshalb das Böse nicht als Privation des Guten konzeptualisiert werden kann.⁹⁵

Wenn Aristoteles das Gute mit dem Sein gleichsetzt, dann ist der einzige logische Schluss, dass Böses Privation sein muss.⁹⁶ Im Kontrast dazu behauptet Proklos, dass das Gute *vor und oberhalb* des Seins zu verorten ist, was es unmöglich macht, Böses als seine Privation zu bezeichnen, da es nicht als Nebenprodukt von etwas existieren kann, das nicht als solches existiert. Stattdessen schlägt er vor, Privation als einen Zustand des ‚Nichtguten‘ zu beschreiben, der vom Schlechten und Bösen differenziert werden muss.⁹⁷

⁹² (Robson 2013, S. 554)

⁹³ (Schönberger 1998)

⁹⁴ (Gelzer 1966, S. 1)

⁹⁵ (Barrón 2004, S. 146)

⁹⁶ (Barrón 2004, S. 145-146)

⁹⁷ (Barrón 2004, S. 148)

Böses, nach Proklos, existiert als Prinzip innerhalb des Guten und ist daher notwendigerweise in seiner Essenz auf das Gute ausgerichtet. Anstatt einer Privation des Seins ist es eine fehlgeschlagene Existenz, ein potenzielles Gutes, das sein Ziel verfehlt hat. Laut Proklos kann dies im menschlichen Handeln beobachtet werden: Böses geschieht aufgrund fehlgeleiteter oder fehlgeschlagener Handlungen, nicht durch böse Intention. Als solches ist Böses außerhalb der Domäne der Dinge und ihrer potenziellen Abwesenheit. Aus diesem Grund kann Böses nur als ein Anhängsel, ein *Apropos*, in Form eines ‚Nebenseins‘ existieren.⁹⁸ Genau wie Plotin, mit dem er sich intensiv auseinandersetzte⁹⁹, identifiziert Proklos das Böse als etwas, das ein unendliches Potenzial an ungeordneten Charakteristiken besitzt, aber im Gegensatz zu seinem Vorgänger attribuiert er ihm keine ewige, sondern eine transiente Natur. Da es das fehlgeschlagene Produkt des Guten ist, besitzt Böses kein Sein und ist auch nicht Teil eines Seins. Stattdessen ist es auf destruktive Weise auf das Sein hin orientiert, da es dieses auflösen und zerstören möchte.¹⁰⁰ Genau diese Orientierung ist der Grund, warum das Böse nicht als etwas verstanden werden kann, das *ist*. Proklos‘ Verständnis des Seins verlangt, dass das Wesen in Frage eine Essenz besitzt, die auf die kontinuierliche Existenz seines Selbst ausgerichtet ist. Dinge, die sind, sind also auf sich selbst konzentriert. Böses dagegen fokussiert sich auf etwas anderes, zu dem es komplementär existiert. Es sehnt sich nach der Zerstörung seines Subjekts und somit auch nach der Zerstörung seiner selbst.¹⁰¹

Nur 150 Jahre später präsentiert Proklos bereits eine massive Veränderung des Fundaments, das Plotin vorgestellt hatte. Während manche Autoren argumentieren, dass Proklos eine präzisere Beschreibung des Pseudozustands des Seins liefert, der dem Schlechten innewohnt, verfehlt diese Ansicht einige kritische Punkte von Plotins Theorie.¹⁰² Der kritischste ist wohl, dass Proklos‘ Gedanken sich in signifikanten Teilen auf die Idee stützen, dass absolute Privation sich selbst auflösen würde.¹⁰³ Dies ist fundamental inkompatibel mit Plotins Auffassung, da absolute Privation sich in einem Zustand des absoluten Nichtseins befindet. Die von Proklos beschriebene Selbstauflösung kann demnach gar nicht stattfinden, da

⁹⁸ (Barrón 2004, S. 148-150)

⁹⁹ (Westerink 1959, S. 6)

¹⁰⁰ (Barrón 2004, S. 151)

¹⁰¹ (Barrón 2004, S. 150)

¹⁰² (Barrón 2004, S. 145)

¹⁰³ (Barrón 2004, S. 145)

überhaupt nichts vorhanden ist, was aufgelöst werden kann. Der Akt der Privation erzeugt kein Etwas in einem Nebenzustand, es deckt stattdessen einen Nichtzustand an sich auf.

2.4 Dionysius Areopagita und Sein als die Affirmation der Kategorien

Als Proklos' Nachfolger war es an Dionysius Areopagita, die Theorien seines Lehrmeisters weiterzutragen und weiterzuentwickeln. Dieser Autor, über den so gut wie nichts Gesichertes bekannt ist und der im Kontext christlicher Mystik in der Theologie oft hoch kontrovers diskutiert wurde, verstand Böses als etwas, das sich in einer Art ungebundenem Zustand befindet, in einer gewissen Distanz zum Guten.^{104 105} Für ihn waren Schlechtes oder Böses fehlgeschlagene Zustände, die nicht in der Lage waren, das potenzielle Gut, das in ihnen lag, vollständig zu realisieren. Daraus folgt, dass alles, was nicht im Sinne des Guten geschieht, als fehlerhafter, unvollkommener Zustand verstanden werden muss.¹⁰⁶ Nach Dionysius kann Sein auf zwei verschiedene Arten verstanden werden: zum einen das Sein, wie es durch die zehn Kategorien des Aristoteles definiert wird, zum anderen Sein als Gegenstand einer Wahrheit. Da das Böse weder das Subjekt der zehn Kategorien ist noch etwas affirmieren und somit nicht das Subjekt einer wahren Aussage sein kann, kann es auch nicht *sein*. Auf diesem Weg argumentiert Dionysius, warum das Böse vom Sein in jeder Form abgetrennt werden muss und folglich auch nicht als eine Akzidenz einer Substanz definiert werden kann.¹⁰⁷

Eines der kontinuierlichen Probleme einer solchen nonspezifisch-akzidenziellen Definition des Bösen, wie sie seit Plotin jeher in Gebrauch war, liegt allerdings in der Frage, wie die Zerstörung, die das Böse ausübt, nicht gleichbedeutend mit einer Kraft und somit auch einer Wirklichkeit sein kann. Dionysius' Lehre des parasitären Bösen lieferte aber hierfür eine Antwort, die von späteren Theoretikern akzeptiert und weitergetragen wurde. Demnach besitzt das Böse keinerlei Kraft, sondern wirkt tatsächlich nur in der Kraft des Guten, die ja real vorhanden ist. Die negierende Kraft des Bösen ist also nicht dem Bösen zuzurechnen, sondern stellt nichts anderes als eine Korruption der positiv wirkenden Kraft des Guten dar. Dieses Konzept lässt sich mit einem Beispiel verdeutlichen: Werden Wahrheit und daraus resultierendes Vertrauen als Gutes angenommen und Lügen als Stellvertreter für das Böse, dann wird schnell offensichtlich, dass die Wirkung des Bösen von der Kraft des Guten

¹⁰⁴ (Koch 1895, S. 1)

¹⁰⁵ (Golitzin 2003, S. 161)

¹⁰⁶ (Barrón 2004, S. 148)

¹⁰⁷ (Barrón 2004, S. 127)

abhängt. Würden nur Lügen vorliegen, wäre keinerlei Vertrauen vorhanden und eine Atmosphäre allgemeinen Misstrauens würde sich herausbilden. In einem derartigen Feld könnten Lügen allerdings keinerlei aktive Auswirkungen haben, denn niemand wäre gewillt, irgendeinem Wort Glauben zu schenken und darauf aufbauend zu handeln. Dementsprechend hat die Lüge keinerlei Kraft und es zeigt sich, dass Lügen tatsächlich das Feld des Vertrauens benötigen, das durch überwiegend vorliegende Wahrheit gebildet wird. Die Lüge übt in diesem Feld dann keine eigene Kraft aus, sondern führt die positive Kraft der Wahrheit in die Irre und verdreht sie in eine destruktive Richtung. Ähnlich verhält es sich nach Dionysius auch mit dem Bösen: Das Böse bedient sich der vorhandenen Kraft des Guten, ohne selbst einen positiven Impuls beizutragen.¹⁰⁸

Dionysius' Theorien wurden von Thomas von Aquin aufgenommen und weitergeführt, da sie mit seiner Theorie der existenten Substanz als etwas fundamental Gutem kompatibel waren.¹⁰⁹

2.5 Thomas von Aquin und das notwendige minimale Böse

So wie Proklos vor ihm verbannt Thomas von Aquin Böses aus dem Reich des Seins. Anstatt Bösem nur die Substanz abzusprechen, trennt Aquinas es vollkommen von den Akzidenzien ab und beschränkt sich nicht nur darauf, das Nichtsein des Bösen zu erklären, sondern verneint selbst jede Form eines solchen Nichtseins. Ein besonders faszinierendes Faktum ist, dass, obwohl er zu ähnlichen Ergebnissen kam, Thomas Plotin anscheinend nicht kannte und ihn daher auch nicht als Basis für seine Theorie heranziehen konnte.¹¹⁰ Laut Thomas von Aquin ist *malum* als *privatio* zu verstehen, aber *privatio* ist nichts anderes als ein reinterpretiertes *negatio*.¹¹¹ Ob Aquinas, der seine Schriften mit bemerkenswert klinischer Distanz verfasste¹¹², tatsächlich eine Lösung für das Problem des Bösen anbietet, kann in Frage gestellt werden, aber die bemerkenswerte Konstruktivität und Robustheit seiner Metaphysik kann nicht verneint werden.¹¹³ Aus diesem Grund könnte seine Theorie des Bösen als Privation, die durch ein Subjekt entgegen dem Entwurf des perfekten Absoluten

¹⁰⁸ (Schönberger 1998)

¹⁰⁹ (Echavarría 2013, S. 167)

¹¹⁰ (Barrón 2004, S. 127)

¹¹¹ (Barrón 2004, S. 127)

¹¹² (Pieper 1986, S. 88)

¹¹³ (Echavarría 2013, S. 753)

eingebraucht wird, als ein potenzieller Startpunkt für eine moderne Rekonzeptualisierung der Theorie dienen.¹¹⁴

In *quaestio disputata de malo* bearbeitet Aquinas das Problem des Bösen, indem er Böses durch den *actus essendi*, den Akt des Seins, exegiert. Dieser Akt des Seins wird hier als eines der zwei fundamentalen metaphysischen Prinzipien definiert, die alle Dinge, die extramental sind, also außerhalb des Geistes existieren, beherrschen. Das erste dieser Prinzipien, Essenz, definiert den Kern eines Dinges. Das zweite, der Akt des Seins, übersetzt die Essenz auf imperfekte Art in die Existenz. Jeder *actus essendi* ist einzigartig und bringt eine jeweils einzigartige realisierte Essenz hervor. Selbst Dinge, die sich dieselbe Essenz teilen, unterscheiden sich durch diesen imperfekten Prozess, der sie realisiert hat.

Konsequenterweise ist es nicht die Essenz, die bestimmt, was etwas *ist*. Sie bietet nur die Leinwand, auf der das konkrete Sein realisiert werden kann. Stattdessen ist es der fehlerhafte Prozess der Aktualisierung, der Akt des Seins, der definiert, was etwas in einem realen, existierenden und individuellen Sinn ist.¹¹⁵

Diese Gedanken zum *actus essendi* sind nicht in Aristoteles' Theorien enthalten und stellen somit Thomas von Aquins originären Beitrag zur Privationstheorie dar. Es darf daher nicht verwundern, dass in diesem Akt des Seins ungefiltert die Hand Gottes beobachtet werden kann.¹¹⁶

Um Aquinas' Argumentation in Gänze nachvollziehen zu können, muss beachtet werden, dass Sein die Konsequenz zweier Ko-Prinzipien ist:

zum einen der Akt des Seins, der die Perfektion darstellt, die Gott gewährt, *und* das Subjekt, das diese Perfektion erhält, die endliche Essenz;¹¹⁷

zum anderen der Akt der Deprivation, der die endliche Essenz dem Akt des Seins beraubt, den sie erhalten hatte. Sein und Subjekt sind also nicht ein und dasselbe Ding, sie sind ein Zustand und der Träger dieses Zustandes. Umgekehrt bedeutet das, dass das Subjekt ontologisch offen ist und daher seinen Zustand beeinflussen sowie folglich den Grad seiner eigenen Perfektion erhöhen kann. Der Zustand der geringeren Perfektion ist also partizipatorisch.¹¹⁸

¹¹⁴ (Echavarría 2013, S. 733)

¹¹⁵ (Barrón 2004, S. 128)

¹¹⁶ (Barrón 2004, S. 129)

¹¹⁷ (Echavarría 2013, S. 752)

¹¹⁸ (Echavarría 2013, S. 752)

Aquinas bestätigt erneut, dass das Böse nicht ohne das Gute interpretiert werden kann. ‚Blindheit‘ ist als alleinstehender Begriff bedeutungslos und kann nur verstanden werden, wenn der Begriff der Blindheit mit dem der Sehkraft in Kontrast gesetzt wird. Die asymmetrische relationale Beziehung von Gut und Böse zeigt sich dadurch, dass dies umgekehrt nicht der Fall ist. Das Gute, als etwas Existierendes, Anwesendes, Seiendes, kann völlig problemlos und alleinstehend verstanden werden. Die Sehkraft benötigt den Begriff ihrer Beraubung, der Blindheit, nicht, um beschrieben oder verstanden zu werden.¹¹⁹

Aquinas‘ Theorien stützen sich auf drei zentrale Säulen:

1. *Holismus*: Teile der Realität können nicht ohne das Ganze erklärt werden. Böses muss also im Kontext des Universums gesehen werden und da das Universum von ihm als perfekt angesehen wird, muss Böses notwendig für die Existenz des Universums sein.¹²⁰
2. *Konsequentialismus*: Als Konsequenz der ersten Säule ist Böses als Werkzeug zur Erlangung von Perfektion zulässig und rechtfertigbar.¹²¹
3. *Optimismus*: Die optimale und ideale Natur von Gottes Werk kann von der optimalen und idealen Natur Gottes abgeleitet werden.¹²²

Ausgehend hiervon stellt Thomas von Aquin fest, dass Böses von seiner Natur her nicht existieren kann, da Existenz notwendigerweise bedeutet, dass es ein *Ursprung* oder Grund sein kann. Da Böses immer in Opposition zu etwas sein muss, kann es nicht erschaffen, sondern nur auflösen.¹²³ Zusätzlich sagt Aquinas, dass die Identifikation des Bösen als ein Nichtsein zu falschen Schlüssen führen kann, da das Gute ebenfalls ein Nichtsein ist, aber eine andere Qualität des Nichtseins besitzt. Wird nur der Status als Nichtsein betrachtet, dann kann sich der Betrachter zu der Beobachtung verleiten lassen, dass Gut und Böse dieselbe Essenz teilen, obwohl die Naturen ihres Nichtseins fundamental unterschiedlich sind.¹²⁴

Für Aquinas bedeutet Böses einen Verlust an Perfektion, der durch den präexistenten Mangel an Perfektion in der nonabsoluten, realen Materie der Schöpfung hervorgebracht wird. Damit ist das Böse nicht präsent im absoluten Guten Gottes, sondern rein durch die Möglichkeit der Handlungsfreiheit seiner imperfekten Kreationen gegeben.¹²⁵

Aquinas stellt fest, dass *malus*, im Gegensatz zum Absoluten, nicht einfach eine Form des

¹¹⁹ (Schönberger 1998)

¹²⁰ (Echavarría 2013, S. 738)

¹²¹ (Echavarría 2013, S. 738)

¹²² (Echavarría 2013, S. 739)

¹²³ (Barrón 2004, S. 134)

¹²⁴ (Barrón 2004, S. 134)

¹²⁵ (Echavarría 2013, S. 753)

Nichtseins darstellt. Während das Gute *vor* dem Sein ist, zieht sich Böses *vor dem Sein zurück* und strebt Opposition innerhalb eines Dazwischenseins des Nichtseins an. Ähnlich wie Proklos definiert er hier einen zusätzlichen Zustand, in dem Böses als transiente Pseudoexistenz verweilen kann.¹²⁶ Gott erlaubt diesem Bösen nur, in einer notwendigen Minimalmenge zu existieren; die Welt enthält exakt so viel Böses, wie für seine Ontologie notwendig ist. Somit ist Böses Akzidenz zum Sein der Realität.¹²⁷ Diese Akzidenz kann Gott überhaupt nicht zukommen, da Gott vor und über der Realität existiert und vollkommen immateriell ist.¹²⁸

Ähnlich wie Augustinus definiert Aquinas die Korruption, das Wegwenden von Perfektion, als die essenzielle Eigenschaft des Bösen. Im Gegensatz zum Guten existiert es nicht als solches und kann nur durch seine Beziehung zu dem Ding definiert werden, dem es entgegengestellt ist. Genau diese Definition fügt Aquinas' Theorien in den Komplex der *Privatio Boni* ein. Das Gute beinhaltet notwendigerweise das Potenzial des Bösen, da die *Anwesenheit* einer Sache auch automatisch ihre *Abwesenheit* ermöglicht. Auf gleiche Weise ermöglicht das Potenzial der Verstärkung einer Eigenschaft auch ihre Abschwächung und Verringerung. Das bedeutet allerdings nicht, dass das Gute weniger gut ist, weil es die Möglichkeit des Bösen eröffnet. Das Gute ist konzeptuelles Potenzial, und die Möglichkeit der Korruption und des Fehlschlagens der Realisierung dieses Potenzials sind unausweichliche Effekte der physischen Aktualisierung. Das transzendente Konzept, das Gute aus dem diese Aktualisierung entspringt, bleibt unvermindert.¹²⁹

Werden diese Gedanken innerhalb eines christlichen Rahmens betrachtet, dann identifiziert Thomas von Aquin die Sünde als Privation der Tugend und nicht als Zurückweisung der Tugend. Konsequenterweise bedeutet das, dass ohne Tugend die Sünde gar nicht existieren könnte.¹³⁰

Hieraus zieht Aquinas auch praktische Schlüsse, wenn er feststellt, dass es bessere und schlechtere Seelen gibt. Die Qualität *schlechter* beschreibt einen *Mangel* von Gutem, nicht eine *Präsenz* des Bösen. Obwohl Menschen sich unvernünftig und boshaft verhalten können, entspringt dieses Verhalten keiner Kraft des Bösen, sondern einem Mangel an realisiertem Potenzial. Daraus folgt, dass für Dinge, die weder eine Seele noch einen Geist besitzen,

¹²⁶ (Barrón 2004, S. 134)

¹²⁷ (Echavarría 2013, S. 753)

¹²⁸ (Davies 1993, S. 129)

¹²⁹ (Barrón 2004, S. 134)

¹³⁰ (Barrón 2004, S. 134)

Böses noch weniger eine Möglichkeit ist. Da Böses keinerlei positive Eigenschaften besitzt, kann es nur existieren, wenn es auf etwas ausgerichtet und an etwas angehängt ist, was reale Existenz besitzt. Böses besitzt keine Substanz, es ist Akzidenz einer besonderen Art, da es nichts hinzufügt und es zu entfernen, nichts wegnimmt. Dieser Umstand unterscheidet es von regulären Akzidenzien.¹³¹

Da Böses nur als Privation definiert werden kann und somit nur zerstört, kann absolute Privation auch nicht existieren, da sie sich selbst auflösen würde. An dieser Stelle folgt Aquinas den Gedanken von Proklos¹³², wonach die Existenz des Bösen nur parasitär und als Korrosion der vorgesehenen Perfektion verstanden werden kann.¹³³ Aquinas affirmiert dies weiter, wenn er feststellt, dass die Existenz nicht auf Bösem aufbauen könnte, da Böses keine kohärenten Verbindungen formt, die notwendig für die stabile Existenz der Realität wären. Böses ist somit als ontologische Kraft ungeeignet.¹³⁴

Die holistische Natur von Aquinas' Universum zeigt sich in seiner Exegese der Zulässigkeit des Bösen beim Versuch, ein perfektes Universum zu erzeugen. Wird angenommen, dass Gott darauf abzielt, seine Kreation in perfekter Form zu erschaffen, dann bedingt absolute Perfektion nach Aquinas zumindest die Möglichkeit der Manifestation jeglicher Substanz und jeglichen Grades an Substanz. Da jede potenzielle Substanz in der Lage sein muss, sich auf jede Art zu realisieren, beinhaltet dies auch die Möglichkeit der Privation, was Menschen als Böses interpretieren. Ihrer Natur nach existieren Dinge, die verschiedene Grade an Gutem ausdrücken können, sowie Dinge, denen das nicht möglich ist. Würde ersteren selbst das Potenzial genommen, sich vom höchsten Grad an Gutem zu entfernen, dann würde in Konsequenz eine Komponente aus dem höheren Gesamtbild der Perfektion gelöscht werden. Eine Welt, in der es das Potenzial für gewisse Aktualisierungen nicht gibt, kann nicht vollkommen perfekt genannt werden, da ihr bestimmte Arten von Möglichkeiten fehlen würden.¹³⁵

Wie sich gewisse Teile der Schöpfung tatsächlich äußern, ist von wenig Interesse für den Schöpfer, da das größere Design an sich perfekt ist. Gott erlaubt somit Böses als Akzidenz zum Ausdruck des Universums als Ganzes.¹³⁶ Gott *erlaubt* Böses zwar, aber die tatsächliche *Ursache* der Manifestation des Bösen liegt bei der Kreatur, die es begeht. Nach Aquinas

¹³¹ (Barrón 2004, S. 138)

¹³² (Barrón 2004, S. 139)

¹³³ (Echavarría 2013, S. 738)

¹³⁴ (Barrón 2004, S. 140 und 141)

¹³⁵ (Echavarría 2013, S. 739 und 749)

¹³⁶ (Echavarría 2013, S. 740 und 741)

erschafft der göttliche Wille keinen freien Willen und leitet ihn auch nicht zu einem gewissen Zweck hin, stattdessen erschafft er ein Feld, in dem der freie Wille existieren und sich aktualisieren kann. Aus diesem Grund ist jede willentliche Handlung notwendig durch das göttliche Fundament informiert, auf dem sie steht, nicht als anleitendes Prinzip, sondern als notwendige Bedingung für ihre Existenz. Gott ist nicht verantwortlich für das Böse, da Realität nicht entworfen wurde, um es zu billigen, sondern nur, um es zu erlauben, als notwendiges Potenzial zum Erreichen von Perfektion.¹³⁷ Als Ordner des präexistenten Chaos ist er nicht verantwortlich für die Unzulänglichkeiten, die von seiner Schöpfung wieder hervorgebracht werden.¹³⁸

Thomas von Aquin vollzieht hier eine bedeutsame Unterscheidung zwischen *privativem* und *negativem* Mangel an Perfektion. Nicht jeder Mangel an Perfektion sollte als Böse angesehen werden, da mancher Mangel schlicht in der Natur eines Dinges liegt. Ein Mangel in der Natur einer Sache ist lediglich negative Abwesenheit, die Imperfektion ist beabsichtigter Teil ihrer Form. Nur dann, wenn etwas einer Eigenschaft beraubt wurde, die es seiner Natur nach besitzen sollte, kann von Privation gesprochen werden. Dass es Menschen an Flügeln mangelt, ist demnach also keine Privation, sondern eine Negation, da Menschen ihrer Natur nach keine Flügel besitzen. Ein Mangel an Augenlicht andererseits ist privativ und somit böse, da die Fähigkeit zu sehen zur menschlichen Natur gehört. Privation ist also ein Mangel an Perfektion der Natur eines Dinges.¹³⁹

Thomas von Aquins Argumenten zufolge missverstehen dualistische Denker die wahre Natur der Realität, wenn sie sowohl Gut als auch Böse als substanziell und voneinander getrennt ansehen. Nach Aquinas benutzen sie simple, menschliche Schlussfolgerungen und Intuition, um komplexe Relationen zu beschreiben, und verfehlen es gänzlich, die größere Ordnung zu erkennen, die die Natur erzeugt, um Transzendenz zu erreichen. Nach Aquinas kann nur derjenige wirklich verstehen, was schlecht ist, der eine kosmische Perspektive einnimmt.¹⁴⁰

2.6 Suárez und Disconventia

¹³⁷ (Echavarría 2013, S. 742 und 748)

¹³⁸ (Berger 1998, S. 135)

¹³⁹ (Echavarría 2013, S. 751)

¹⁴⁰ (Barrón 2004, S. 160)

Aufbauend auf seinen Vorgängern, insbesondere Thomas von Aquin¹⁴¹, definiert Suárez den Begriff der Einbuße, *disconventia*, und teilt sie in vier Unterkategorien: Opposition, Antagonismus, Mangel an Ähnlichkeit und Unterschied. *Disconventia* steht im Kontrast zu *denotatio*, die die Abwesenheit und Privation von Gutem darstellt, nicht die Opposition und Einbuße von Gutem. Während *disconventia* aktiv gegen ein Ding wirkt, ist *denotatio* seine schlichte Abwesenheit.¹⁴²

Beide Begriffe sind dennoch Bezeichnungen für Böses. *Disconventia* ist kein manifestiertes Konzept. Es beschreibt keine Relation zwischen etwas, das ist, dem Subjekt und etwas, das nicht ist, dem Schlechten, sondern beschäftigt sich mit dem ontologischen Charakter davon, was es bedeutet, schlecht zu sein. *Denotatio* beschreibt dagegen das Böse, das ein Subjekt der Fähigkeit beraubt, sein volles Potenzial zu realisieren, bis hin zur fundamentalen Fähigkeit, seine Form zu erhalten.¹⁴³

Suárez, der objektiver Erkenntnis nachstrebte¹⁴⁴, entwickelte seine Theorie als Teil der damals prävalenten Doktrin des Katholizismus, die es notwendig machte, das Potenzial des Bösen, in substanzieller Form zu existieren, genauer zu untersuchen.¹⁴⁵ Mit der Prävalenz des Bösen drängt sich die Frage auf, ob es nicht vielleicht einen anderen Weg gibt, auf dem es wahrhaftig existiert. Suárez beantwortet dies, indem er einem Nichtsein jede Art der positiven Definition verwehrt.^{146 147} Er definiert das Nichtsein des Bösen durch drei Behauptungen: Erstens ist Böses Privation und somit die Schwäche eines Dinges. Dieser Umstand verwehrt dem Bösen das Sein, da ein Ding nicht seine eigene Negation enthalten kann.¹⁴⁸

Zweitens müssen das Böse und das Sein kontinuierlich auseinandertreiben, da das Böse Teil des Unbegrenzten ist, während das Gute notwendigerweise begrenzt ist.^{149 150}

Drittens kann eine Qualität nur dann tatsächlich als Eigenschaft eines Dinges bezeichnet werden, wenn es Teil seines fundamentalen Charakters ist. Böses, das Negation darstellt, kann nur akzidenziell als Teil der Negation eines seienden Dinges bestehen. Sein kann also nicht zum Bösen gezählt werden.¹⁵¹

¹⁴¹ (Doyle 2011, S. 335)

¹⁴² (Barrón 2004, S. 152)

¹⁴³ (Barrón 2004, S. 152)

¹⁴⁴ (Hill und Lagerlund 2012, S. 65)

¹⁴⁵ (Suárez 2012)

¹⁴⁶ (Schönberger 1998)

¹⁴⁷ (Barrón 2004, S. 109)

¹⁴⁸ (Barrón 2004, S. 153)

¹⁴⁹ (Barrón 2004, S. 153)

¹⁵⁰ (Schönberger 1998)

¹⁵¹ (Barrón 2004, S. 153)

Mit der Einbuße, der *disconventia*, definiert Suárez einen neuen Horizont des Seins für das Schlechte. Es ist nicht einfach ein existierendes oder nicht existierendes Ding, sondern es hat seine eigene Art der Existenz. Diese Art der Existenz ist, im Gegensatz zu früheren Nebenformen, vollkommen vom Charakter des Schlechten definiert und kann nur von diesem innegehalten werden. Dies stellt einen starken Kontrast zu Denkern wie Boethius oder Anselm von Canterbury dar, die das Schlechte und Böse mit dem Nichts höchstselbst identifizierten. Von diesen Denkern wurde das Böse als genuines Nichts, das die totale Abwesenheit von etwas, des Guten, aufgefasst.¹⁵² Genau diese Richtung war es auch, die später von Spinoza und Leibniz bearbeitet wurde, was einen weiteren Wandel des Diskurses darstellte: weg von alternativen Modi der Existenz für die Privation, hin zur Fragestellung nach der Existenz von Gut und Böse überhaupt.

2.7 Spinoza und die Modi des Denkens

Spinoza erhält zwar im dritten Teil dieser Arbeit zusätzliche Aufmerksamkeit, muss aber an dieser Stelle im Sinne seiner historischen Position diskutiert werden.

Mit Spinoza erreicht die Geschichte der *Privatio Boni* einen ihrer direktesten Kritiker. Er lässt scheinbar keinerlei Zweifel zu, wenn er auf klare und direkte Weise feststellt, dass es sich bei seiner Ethik um keine Privationstheorie handelt. Für Spinoza existieren Gut und Böse allein als *modi cogitandi seu imaginandi*, als Modi des Denkens und der Vorstellung. Sie sind einzig und allein Wahrnehmungen der menschlichen Verfassung, Werkzeuge, um mit den Situationen umzugehen, in denen Menschen sich wiederfinden, und um den aktuellen Moment sowie die Welt als Ganzes zu verstehen.¹⁵³

Diese Feststellung ist signifikant, da sich hier auch eine der häufigsten Kritiken an Spinozas Ontologie verortet: Da Böses nicht als Unordnung wider die Natur verstanden wird, wird es, so seine Kritiker, jedes dramatischen Charakters beraubt. Böses wird zu einer irrealen Wahrnehmung und kann somit nicht mehr als die Ursache von unerwünschten Konsequenzen verstanden werden, womit es auch nicht mehr möglich ist, dafür zu argumentieren, dass Böses verhindert und bestraft werden muss.^{154 155}

¹⁵² (Barrón 2004, S. 154 und 155)

¹⁵³ (Barrón 2004, S. 155 und 156)

¹⁵⁴ (Echavarría 2013, S. 736)

¹⁵⁵ (Lauermann 2015, S. 161)

Wird die tatsächliche Bedeutung von Spinozas Theorien beiseitegelegt, bleibt dennoch festzustellen, dass es vollkommen reduktiv ist, ihn einen moralischen Nihilisten zu nennen. Zu behaupten, dass er die Realität und den Effekt des Bösen verneint, lässt seine tatsächliche Position zur Nützlichkeit der Begriffe von Gut und Böse vollkommen außer Acht. Anstatt zur kompletten Aufgabe der Begriffe ‚Gut‘ und ‚Böse‘ aufzurufen, verlangt Spinoza von den Menschen, ihre tatsächlichen Bedeutungen zu reevaluieren. Zunächst identifiziert Spinoza, was Menschen üblicherweise tatsächlich meinen, wenn sie diese Begriffe benutzen: Individuen nennen etwas genau dann gut, wenn sie es als angenehm oder wünschenswert empfinden. Sie nennen etwas genau dann böse, wenn sie es als unangenehm oder unerwünscht empfinden. An diesem Punkt wird Spinoza oft vorgeworfen, Gut und Böse abschaffen zu wollen oder sogar ein Anti-Humanist zu sein¹⁵⁶, aber dieser Vorwurf ist ungerechtfertigt. Im Gegenteil, in seiner Theorie schlägt er vor, diese Begriffe zu behalten und sie als sinnvolle und nützliche Deskriptoren für ein anderes Begriffspaar zu benutzen: Gut ist, was dem Menschen hilft; Böse ist, was ihm schadet.¹⁵⁷ Um dies adäquat zu erkennen, muss das Individuum mit Hilfe der Vernunft Transindividuation betreiben.¹⁵⁸

Bereits an diesem Punkt transzendiert Spinoza alle Anschuldigungen des Subjektivismus, da das, was wir begehren, und das, was uns hilft, nicht notwendigerweise dasselbe sind. Stattdessen argumentiert er, dass der Mensch eine fixierte Natur besitzt, anhand derer zu jedem Zeitpunkt intersubjektiv bestimmt werden kann, ob etwas als gut bezeichnet werden kann. Gut und Böse können also in Relation zu dieser Natur abgeleitet werden.

Nichtsdestotrotz verneint Spinoza die Objektivität von Gut und Böse als ihre eigenen Substanzen, erlaubt aber Gut und Böse als Deskriptoren dafür, in welcher Relation Ereignisse zu einem bestimmten Subjekt stehen. Nach Spinoza können Dinge zu verschiedenen Zeitpunkten gut, schlecht oder reaktionslos sein, was bedeutet, dass Gut und Böse nicht als intrinsische Komponente eines Dinges definiert werden können.¹⁵⁹ Der Glaube, dass Dinge *intrinsisch* gut oder böse sind, entspringt der Tatsache, dass Menschen die Welt durch eine religiöse und kulturelle Linse wahrnehmen, die Ereignisse als auf die Menschheit ausgerichtet fehlinterpretiert. Damit Ereignisse auf uns abzielen können, benötigt es sowohl einen Grund als auch eine Erklärung, und Ereignisse als gut oder böse zu bezeichnen, erlaubt es uns, einen Umgang mit Vorfällen zu finden, die uns scheinbar intentional widerfahren.

¹⁵⁶ (Melamed, Spinoza's Anti-Humanism: An Outline 2011, S. 147)

¹⁵⁷ (Marshall 2018, S. 204)

¹⁵⁸ (Diefenbach 2018, S. 370)

¹⁵⁹ (Marshall 2018, S. 204)

Dieser Umgang ist allerdings nichts anderes als ein Schleier vor der tatsächlichen Metrik, mit der wir Ereignisse und Dinge, die uns widerfahren, einordnen: ob wir sie für erwünscht oder unerwünscht befinden.¹⁶⁰

Hiermit verwandelt Spinoza also die Frage von Gut und Böse nicht in subjektive Wahrnehmung, sondern deckt stattdessen auf, dass unsere bisherige Auffassung derselben ein subjektives Urteil ist. Indem er ‚Gut‘ von ‚Erwünscht‘ abtrennt und eine neue Definition basierend auf subjektiver *Nützlichkeit* zeichnet, verschiebt er die Definition des Guten vom Reich der subjektiven *Wahrnehmung* ins subjektive *Sein*. Genau aus diesem Grund muss Spinozas Gott auch als das höchste Gute angesehen werden, denn jede Handlung Gottes ist automatisch zum Wohle jedes einzelnen Dinges. Umgedreht ist absolutes Böses somit überhaupt nicht möglich, da seine Handlungen abträglich für jedes einzelne Ding wären, auch für sich selbst, und somit würde es sich selbst auflösen.¹⁶¹ Da Gut und Böse relationale Werte sind, ist es normalerweise nicht möglich, absolute Aussagen darüber zu machen, ob ein Subjekt als gut oder böse anzusehen ist. Die einzige Ausnahme hier bilden Dinge, die in Relation zu Erkenntnis stehen, da laut Spinoza alles, was Erkenntnis fördert, als gut bezeichnet werden kann, und alles, was Erkenntnis behindert, dementsprechend böse ist. Da dies der konsistente Weg ist, um moralische Urteile zu fällen, rät Spinoza, Gut und Böse aktiv nur anhand dieser Richtschnur zu bestimmen, zumindest insofern wir ein Leben führen wollen, das von Vernunft geleitet und zum Guten hin orientiert ist. Konsequenterweise bedeutet das, dass nach Spinozas Definition Ignoranz, Aberglaube und Irrationalität dem Bösen am nächsten sind.¹⁶² ¹⁶³ Aus diesem Grund gibt es auch zwei ‚tatsächliche‘ Feststellungen in Bezug auf Gut und Böse: Die erste bezieht sich auf die menschliche Existenz und stellt fest, dass wir niemals frei sein können von den unerbittlichen Leidenschaften, die die Welt uns auferlegt und die uns davon abhalten können, rational zu handeln. Die zweite bezieht sich auf soziale Phänomene, die uns mit anderen Menschen verbinden und uns erlauben, unsere positiven Naturen zu stärken, was uns dazu führt, Gesellschaften zu errichten, die uns wiederum erlauben nach mehr Rationalität zu streben

¹⁶⁰ (Marshall 2018, S. 207)

¹⁶¹ (Marshall 2018, S. 206-209)

¹⁶² (Marshall 2018, S. 207, 208 und 211)

¹⁶³ (Kramer 2015, S. 145 und 148)

und mehr Gutes noch effektiver zu verbreiten.^{164 165} Spinozas Auffassung von Gut und Böse ist somit eine Aufforderung zur konstanten Selbstverbesserung.¹⁶⁶

Eine faszinierende Konsequenz dieser relational-subjektiven Definition von Gut und Böse betrifft die Beziehung, die die Menschheit zu Gut und Böse hat. Laut Spinoza hätten Menschen, die wahrhaftig frei wären, überhaupt kein Konzept von Gut und Böse. Freiheit bedeutet in diesem Fall und im spinozistischen Sinne die Freiheit von äußeren Kräften, bezeichnet also jemanden, der niemals von Akten betroffen ist und nur aus eigenem Antrieb handelt. Dass das Erreichen eines solchen Zustands für die Menschheit unmöglich ist, ist selbstevident. Spinoza argumentiert dennoch, dass, *falls* es möglich wäre, ein wahrhaftig freier Mensch keine Notwendigkeit für die Idee von Gut und Böse hätte. Gut und Böse sind nichts anderes als inadäquate Ideen, die Menschen erstellen, um Vorgänge zu erklären, die sie nicht verstehen und die ihnen widerfahren.^{167 168}

Eine weitere Konsequenz dieser Theorie betrifft die Frage, ob Gott als Gut angesehen werden kann. Da laut Spinoza Gott nur insoweit gut ist, wie seine Existenz seiner Schöpfung zuträglich ist, ist er notwendigerweise nicht intrinsisch gut. Tatsächlich könnte es anders gar nicht sein, denn Spinoza erklärt, dass es Gut genauso wenig als substanziellen Wert gibt wie Böse. Aus diesem Grund läuft auch jeder Vorwurf, dass Spinozas Gott der Autor des Bösen sei, ins Leere. Gut und Böse sind Werte, die Relationen ausdrücken, und da das Gute nicht als prärelationales Wesen existiert, kann Gott auch nicht an sich gut sein. Das ist der Grund, warum Spinoza die Privationstheorie des Bösen ablehnt. Da Gut nicht in einem positiven Sinn intrinsisch real ist, kann es auch keine Privation des Guten geben und somit kann diese Privation auch nicht als Böses definiert werden. Gut und Böse existieren nur in Relation zu Subjekten.¹⁶⁹

2.8 Leibniz und Privatio als Akzidenz zur Substanz

Da Leibniz, der den Begriff der Theodizee prägte¹⁷⁰, Privatio als eine reine Form der Negation auffasst, steht er für eine Rückkehr zur traditionelleren Interpretation der Theorie.

¹⁶⁴ (Marshall 2018, S. 215)

¹⁶⁵ (Kramer 2015, S. 150)

¹⁶⁶ (Demos 1933, S. 157)

¹⁶⁷ (Marshall 2018, S. 212 und 213)

¹⁶⁸ (Kramer 2015, S. 145 und 148)

¹⁶⁹ (Marshall 2018, S. 209-211)

¹⁷⁰ (Hügli, Die Instrumentalisierung des Malum in der Philosophie der Neuzeit 1998, S. 165)

Im Gegensatz zu Spinoza oder der Scholastik sah Leibniz keine klare Unterscheidung zwischen Privation und Negation.¹⁷¹ Leibniz lehnte die Annahme der Scholastiker ab, dass es selbstevident ist, dass Gott nicht der Ursprung der Sünde sein kann.¹⁷² Stattdessen befand er es für notwendig, einen nachvollziehbaren Beweis hierfür zu erbringen: Da Gott absolut ist, muss er notwendigerweise perfekt sein. Daraus folgt laut Leibniz, dass alle anderen Dinge, die weniger umfassend sind als Gott, imperfekt sein müssen. Kernpunkt von Leibniz' Theorie ist hierbei, dass Gott kraft seiner selbst die perfektstmögliche Welt erschafft.¹⁷³ Leibniz bestimmt Privation zwar als Form der Negation, differenziert diese allerdings von ‚simpler‘ Negation und wiederholt, dass Privation abhängig von dem ist, was es depriviert und negiert. Für Leibniz stellt Privation also eine Akzidenz zu einer seienden Substanz dar.¹⁷⁴ Aus diesem Grund war es für Leibniz auch undenkbar, dass der menschliche Geist nach etwas anderem streben könnte als dem Guten.¹⁷⁵

2.9 Kant und die Neigung zum Bösen

Kants Auseinandersetzung mit Gut und Böse, die kontrovers ist¹⁷⁶, bezieht sich in erster Linie auf das Böse als Teil menschlicher Handlungen und Moral. Er identifiziert *radikales Böses* als Teil der menschlichen Natur, wobei radikal hier in seiner ursprünglichen Bedeutung als ‚verwurzelt‘ oder ‚Teil der Wurzel‘ zu verstehen ist.¹⁷⁷ Mit anderen Worten: Laut Kant ist eine Neigung zum Bösen untrennbar vom Wesen des Menschen. Böses hat zwar selbst keinen Antrieb, wirkt aber korrumpierend auf die menschliche Fähigkeit zu handeln, indem es freie Handlungen durch deplatzierte Selbstsucht auf das Böse ausrichtet.¹⁷⁸ Zugleich stellt das radikale Böse auch die Wurzel des Bösen dar, da es jede andere Maxime von Grund auf korrumpiert. Dennoch kann laut Kant dieses radikale Böse überwunden werden, da der Mensch fundamental ein freies Wesen ist.¹⁷⁹ Jedoch beschreibt Kant nie, was seiner Meinung nach als der tatsächliche Kern des Bösen anzusehen ist, weshalb bestenfalls spekuliert werden kann, was Böses nach kantianischem Verständnis tatsächlich ist.¹⁸⁰ Dies folgt wohl

¹⁷¹ (Hermanni, Die Positivität des Malum 1998, S. 55)

¹⁷² (Newlands 2014, S. 289)

¹⁷³ (Murray und Greenberg 2016, II)

¹⁷⁴ (Barrón 2004, S. 156)

¹⁷⁵ (Hügli, Die Instrumentalisierung des Malum in der Philosophie der Neuzeit 1998, S. 175)

¹⁷⁶ (Konhardt 1988, S. 397)

¹⁷⁷ (Hügli, Die Instrumentalisierung des Malum in der Philosophie der Neuzeit 1998, S. 174)

¹⁷⁸ (Barrón 2004, S. 142)

¹⁷⁹ (J. Bennet 2009, S. 131)

¹⁸⁰ (Barrón 2004, S. 162)

auch daraus, dass Kant schloss, dass die Existenz Gottes nicht doktrinal bewiesen, sondern nur postuliert werden kann.¹⁸¹ Als das eigentliche Bonum galt Kant die weltbürgerliche Verfassung.¹⁸² Kants ethische Ordnung stellt dabei eine Umkehrung der natürlichen Ordnung dar:

*„Nichts erinnert hier an Kant, bei dem die ethische Ordnung aus einer Umkehrung, der natürlichen Ordnung entsteht, wenn ein moralisches Subjekt sich willentlich dem Gesetz praktischer Vernunft unterstellt und seine Handlungen an der Maxime widerspruchsfreier Universalisierbarkeit überprüft.“*¹⁸³

Auch wenn sich eine Definition nur schwer finden lässt, beschreibt Kant Böses dennoch als eine reale Kraft, die dem Guten entgegenwirkt. Seine Werke bieten eine Differenzierung zwischen einem reinen Mangel oder Defekt und der aktiven Privation von etwas an, da Letzteres nach Kant eine positive und somit reale Ursache benötigt.¹⁸⁴ Diese Unterscheidung wird später von anderen Denkern, die eine positive Definition für Böses suchen, ignoriert. Ein Grund dafür ist möglicherweise, dass Kant, trotz der Affirmation der Realität des Bösen, darauf besteht, dass das Böse ein Unvermögen des Guten ist und daher nichts Positives an sich besitzt.¹⁸⁵

Im Aspekt der Einheit findet sich ein weiterer Punkt, an dem Kant der plotinischen Philosophie entschieden widerspricht. Zwar erkennt er an, dass die Einheit das generelle Grundprinzip ist, anhand dessen der menschliche Verstand die Wirklichkeit ordnet, dies bedeutet aber nicht zwangsläufig, dass diese Ordnung der Einheit auch unabhängig von uns existiert.¹⁸⁶

„[...] das Selbstbewußtsein [sic] setzt in seinem Denken die Einheitseinsichten erst, durch die es die Mannigfaltigkeit der Welt, wie sie in der Anschauung gegeben ist, ordnet und begreift, es produziert also selbst die Einheitlichkeit seiner Bestimmungen und des in ihnen Gedachten durch die subjektive Synthesis, so Kant.“

Aus diesem Grund ist die Einheit für Kant nicht das fundamentale Prinzip, aus dem die Existenz entspringt, sondern ein subjektives Prinzip. Da Kant das Gute oder die Seele als

¹⁸¹ (Hügli, Die Instrumentalisierung des Malum in der Philosophie der Neuzeit 1998, S. 176)

¹⁸² (Hügli, Die Instrumentalisierung des Malum in der Philosophie der Neuzeit 1998, S. 172)

¹⁸³ (Diefenbach 2018, S. 144)

¹⁸⁴ (Barrón 2004, S. 161)

¹⁸⁵ (Barrón 2004, S. 161, 167 und 170)

¹⁸⁶ (Halfwassen 2020, S. 34)

formgebende Prinzipien ablehnte, musste er sich mit dem ‚Bildungstrieb‘ behelfen, um eine Erklärung für die autonome Selbstformgebung der Materie zu finden. Im Gegensatz zu Plotins transzendenter, ewiger Seele existiert dieser Bildungstrieb strikt nur innerhalb des Körpers, den er bildet.¹⁸⁷

Kant ist auch deshalb interessant, weil er einen der ersten signifikanten Wegpunkte für eine Entwicklung darstellt, die die nächsten Jahrhunderte Einzug halten würde: die der Deinstrumentalisierung und totalen Auflösung des Bösen. Leibniz‘ Konzept der Theodizee sollte der Kollision mit Kant nicht standhalten¹⁸⁸, was den vollständigen Bruch mit der alten Ordnung der Moralphilosophie symbolisierte.¹⁸⁹ Kant konstatierte jedem Versuch der Theodizee ein Scheitern und bereits zeitgenössische Denker stellten die Frage, ob mit der Elimination des außermenschlichen Bösen, der Verlegung des Bösen ins Innermenschliche und der gleichzeitigen Auslöschung des ‚bösen Menschen‘ überhaupt noch Platz für ‚das Böse‘ an sich geblieben war. Die aufgeklärte Welt schien keine adäquate Verwendung für das Böse als Konzept zu haben und so ist es wohl erklärbar, dass hiermit der Anstoß für radikale Neudefinitionen des Bösen gegeben wurde. So fand sich das Böse in der Aufklärung als notwendige geschichtliche und kulturelle Triebkraft wieder, verwandelte sich bei Nietzsche zum Faktor ästhetischer Erfahrung und löste sich in neuerer Zeit in eine Art feldabhängiges Subjekt auf.¹⁹⁰

Trotz dieses Beinahenachrufs von vor fast dreihundert Jahren erwies sich das Problem des Bösen als hartnäckiger als von den Aufklärern angenommen.

2.10 Schelling und das perfekteste aller Wesen

Schellings Theorie des Bösen ist besonders bemerkenswert, da sie sich stark von den Positionen seiner Zeitgenossen im deutschen Idealismus unterscheidet. Sie operiert unter der Annahme, dass der Mensch, wenn auch nicht vollkommen perfekt, als Wesen mit dem höchsten Grad an Perfektion fähig zum Guten und zum Bösen ist. Im Gegensatz dazu steht das Göttliche, das in seiner absoluten Perfektion vollkommen unveränderbar ist¹⁹¹, sich aber dennoch transformativ in der Realität selbst manifestiert.¹⁹² Böse Handlungen sind oft trotz

¹⁸⁷ (J. Bennet 2009, S. 65)

¹⁸⁸ (Schönrich 1992, S. 205-215)

¹⁸⁹ (Hügli, Die Instrumentalisierung des Malum in der Philosophie der Neuzeit 1998, S. 174)

¹⁹⁰ (Hermann und Koslowski 1998)

¹⁹¹ (Brown 1985, S. 237)

¹⁹² (Ford 1965, S. 77)

allem von irgendeiner Art von gutem Effekt begleitet, was die Untrennbarkeit von Gut und Böse zeigt und Schelling dazu bringt, darüber zu spekulieren, dass der Ursprung des Bösen im allerhöchsten Positiven überhaupt zu suchen ist: in der Natur.¹⁹³ Aus diesem Grund definiert er das Böse positiv, als Wesen geboren von der Natur und somit indirekt durch Gottes Essenz erschaffen. Laut Schelling kann die Essenz oder wahre Natur Gottes mit seinem Willen identifiziert werden, der unablässig zu einem undefinierten Guten hinstrebt. Deshalb kann das perfekte Wesen, Gott, als Licht mit der Dunkelheit des Verlangens kontrastiert werden. Dieses Verlangen, das Streben *hin* zu etwas, ist nur möglich, wenn es potenziellen, leeren Raum gibt, der mit dem Streben erfüllt werden kann. Dieses Streben ist nach Schelling auch genau das, was das Potenzial des Bösen erschafft, das Böse selbst ist und weshalb er dem Bösen definitive Substanz zuschreibt. Schellings Theorien platzieren ihn in Opposition zu den prävalenten Privationstheorien seiner Zeit und rücken ihn in die Nähe des Manichäismus, insbesondere, wenn seine dualistische Rhetorik von Licht und Dunkelheit in Betracht gezogen wird.¹⁹⁴

Nichtsdestoweniger weigert sich Schelling, dem Bösen eine wahre, manifestierte Existenz zuzuschreiben. Stattdessen nennt er es den Grund dafür, warum Dinge existieren, während es selbst nicht in der Lage ist, wahre Existenz zu erreichen. Wieder einmal ergibt sich im Mangel von etwas das Potenzial für das Sein von etwas anderem. Tatsächlich argumentiert Schelling, dass durch das Böse, so wie er es definiert, das Gute überhaupt erst existieren kann. Es findet hier im Vergleich zu früheren Theorien eine Umkehr der Kräfte statt, denn für Schelling ist das Böse die Kraft, die in Richtung aktualisierter Existenz treibt. In einer unerwarteten Wendung verneint Schelling allerdings die dualistische Interpretation seiner Theorie: Er behauptet, dass wahrer Dualismus nur dann vorhanden ist, wenn zwei von ihrer Natur her entgegengesetzte Dinge vorhanden sind. Da das Böse keine Natur besitzt, sondern nur eine Pseudo- oder Antinatur, kann es nicht wahrhaftig zu irgendetwas entgegengesetzt sein. Schelling gelingt es jedoch nicht, eine kohärente oder konsistente Kritik der Privationstheorie zu formulieren, und schlägt zugleich auch darin fehl, eine vollkommen formulierte Theorie des Bösen zu liefern. Nichtsdestoweniger würde Heidegger diesen Faden aufnehmen, um eine robustere Theorie des Bösen zu erstellen, die die Privationstheorie verneint. Für Heidegger würde das Phänomen der Schuld und das verortete Unvermögen der Privationstheorie, dieses Phänomen zu erklären, den notwendigen Angriffspunkt bieten. Da

¹⁹³ (Barrón 2004, S. 143)

¹⁹⁴ (Barrón 2004, S. 162)

laut Heidegger Privation nur die Abwesenheit von Dingen beschreibt, kann die Privationstheorie die Anwesenheit eines Gefühls wie Schuld nicht adäquat erklären, was ihm eine formulierte Kritik der Privationstheorie eröffnete.¹⁹⁵

2.11 Heidegger und das Böse als das Fundament der Welt

Heideggers Position affirmiert die Positivität des Bösen und befindet sich somit in starker Opposition zur Privationstheorie, da seine Kategorien weit über Gut und Böse hinausgehen.¹⁹⁶ Laut ihm ist es nicht möglich, Privation zufriedenstellend als Relation zu beschreiben, und sie muss daher als etwas Reales aufgefasst werden. Heidegger basiert seine Argumentation, wie bereits erwähnt, auf dem Phänomen der Schuld. Schuld, oder präziser Schuldgefühle, sind ein Phänomen, dessen Existenz nicht von der Hand zu weisen ist. Als etwas Seiendes muss Schuld einen Ursprung haben und rein negative Dinge können, auch nach Argumentation der alten Privationstheoretiker, nicht der Ursprung von etwas Seiendem sein. Konsequenterweise kann Privation, sollte sie rein negativ als die Abwesenheit von etwas definiert werden, die Existenz des Phänomens, das als Reaktion auf sie existiert, nicht adäquat erklären. Daraus folgt, dass Privation nicht ausschließlich negativ definiert und daher auch nicht mit dem Bösen gleichgesetzt werden kann. Heidegger bestätigt somit Schellings positive Konzeptualisierung von Gut und Böse und liefert die kohärente Begründung, die Schelling schuldig geblieben ist.¹⁹⁷

Die Positivität des Bösen festzustellen, reicht Heidegger nicht. Er geht einen Schritt weiter und behauptet, dass das Böse Teil der fundamentalen Essenz der Welt ist; denn für Heidegger ist die Frage des Bösen gleichbedeutend mit der Frage nach dem Sein.¹⁹⁸ Für ihn existiert das Böse innerhalb der fundamentalen Zerstörung der Dinge, der Aufgabe ihres Seins und ist somit ein unausweichlicher Teil der Ontologie der Realität. Das Böse lebt im Nichts.¹⁹⁹ Dennoch liefert auch Heidegger keine präzise Beschreibung der positiven Natur des Bösen. Auch wenn er eine extreme Opposition zu Thomas von Aquin einnimmt, wenn er das Böse als ontologische Kraft bezeichnet, die die Existenz hervorbringt und notwendig für ihr

¹⁹⁵ (Barrón 2004, S. 163-165)

¹⁹⁶ (Steiner 1989, S. 101)

¹⁹⁷ (Barrón 2004, S. 164 und 165)

¹⁹⁸ (Schönberger 1998)

¹⁹⁹ (Safranski 1994, S. 181)

fortlaufendes Sein ist, beschreibt auch er nicht, wie diese Form des Seins hervorgebracht wird oder besteht.²⁰⁰

2.12 Arendt und das geistlose Böse

Mit Arendt findet der Bruch mit der Privationstheorie, der bereits von Heidegger größtenteils vollzogen wurde, seinen Abschluss. Während Arendt Kants Begriff des ‚radikalen Bösen‘ aufnimmt, versteht sie ihn mit einer Interpretation, die sich fundamental von der ursprünglichen Bedeutung als ‚Ursprungswurzel‘ unterscheidet. Für Arendt bedeutet radikales Böses, dass es als äußerstes Extrem des Bösen verstanden werden muss. Als Begleiter für diesen Begriff definiert sie eine zweite Art des Bösen, die des ‚banalen Bösen‘. Während das radikale Böse das Böse mit einer Perspektive auf den Akt beschreibt, konzentriert sich das banale Böse auf den Akteur.²⁰¹

Diese Umdeutung des Begriffs entspringt einem Versuch, eine neue Theorie des Bösen zu erforschen und zu konstruieren. Arendts Theorie ist fokussiert auf den inneren Monolog des Akteurs, und genau dieser Monolog, so Arendt, findet nicht oder nur in stark verminderter Form statt, wenn böse Handlungen durchgeführt werden. Liegt unter normalen Umständen ein kritischer ‚Dialog‘ im Geiste vor, der die eigenen Handlungen untersucht und hinterfragt, verschwindet dieser im Vorlauf zu Handlungen, die als böse bezeichnet werden können. Laut Arendt ist Böses daher gedanken- oder *geistlos*.²⁰²

Arendt behauptet, dass eine derartige Neudefinition notwendig ist, da die Philosophie bisher nicht in der Lage war, das tatsächliche Ausmaß und Potenzial des Bösen zu konzeptualisieren. Als Kant den Begriff des radikalen Bösen vorschlug, fand er zufällig oder auch intuitiv die richtigen Worte, um dieses Phänomen zu beschreiben.²⁰³ Radikales Böses definiert sich dadurch, dass es weder bestraft noch vergeben werden kann. Es ist Böse in einem Ausmaß, dass es der Reichweite der Menschen entgleitet und sie obsolet macht. Jede Menschlichkeit, alles menschliche Denken, jede menschliche Motivation innerhalb ihres Täters verstummt und wird restlos ausgelöscht. Handlungen dieser Art werden ohne jedes Motiv durchgeführt, denn sie erlauben keinen Raum für das Denken und daher auch keine Reflexion, keine Begründung oder kein Bewusstsein. Laut Arendt zeigt sich hier das Scheitern der westlichen Tradition, die den Versuch darstellt, sündenvolle Motive als

²⁰⁰ (Barrón 2004, S. 133, 156 und 165)

²⁰¹ (Noller 2021, S. 127 und 130)

²⁰² (Noller 2021, S. 128)

²⁰³ (Noller 2021, S. 129 und 130)

Ursachen für böse Handlungen zu zeichnen. Dies würde bedeuten, dass das größte Böse notwendig aus der größten menschlichen Begierde entspringen müsste, doch Arendt zeichnet ein Bild, nach dem das radikale Böse zu groß und zu weitläufig ist, um von menschlichen Launen verursacht zu werden. Sie untermauert ihre Theorie mit der Beobachtung, dass angeblich eine hohe Anzahl von Tätern derlei böser Handlungen keinen starken ideologischen Antrieb oder Motive irgendeiner Art haben. Das radikale Böse ist unvergleichlich und erschafft seine eigene Kategorie.²⁰⁴

Arendt beschreibt in ihrer Definition des Bösen nicht, wie es als menschliche Handlung begriffen werden kann, und sie interessiert sich noch weniger dafür, ob es ein fundamentales, ontologisches Konzept ist. Die Realität des Bösen ist für sie selbstevident und somit konzentriert sie sich darauf, ein beinahe theologisches Bild des Bösen basierend auf dem menschlichen Bewusstsein zu zeichnen.²⁰⁵ Böses entsteht durch Denken oder einen Mangel desselben. Der innere Dialog mit der eigenen Person ist für Arendt integral, um zu verstehen, wie menschliche Wahrnehmung und menschliches Bewusstsein in der Welt positioniert sind. Während dieser Dialog verstummen kann, verschwindet er nicht gänzlich, denn er ist ein automatischer und reflexiver Prozess. Die Selbstreflexion stellt die fundamentale Basis für moralisches Handeln dar, da sie den Menschen dazu zwingt, sich in seinen geplanten Handlungen zu spiegeln und somit das Gewicht der Konsequenzen seiner Handlungen zu tragen. Radikales Böses wird genau dort geboren, wo dieser Dialog verschwindet, und es erscheint so, als hätten manche Menschen eine stärkere Tendenz dazu, ihren inneren Dialog zum Verstummen zu bringen. Dies geschieht durch die Gedankenlosigkeit des banalen Bösen, das von totalitären Regimen in ihren Bürgern erschaffen und gefördert wird. Denken, Reflektieren, Hinterfragen und Erinnern werden verpönt und verboten, was zu automatischen Bürgern ohne innerem Monolog führt, der die Handlungen hinterfragen könnte, zu denen sie von ihren Regimen verleitet werden.²⁰⁶

Diese Theorie des Bösen postuliert, dass ein Mangel an Denken und innerem Dialog Achtlosigkeit und somit das banale Böse erschafft, das seinerseits das Fundament für die extreme Dimension des radikalen Bösen schafft. Ein Mangel an Menschlichkeit führt also, auf reale Art, zur totalen Zerstörung dessen, was es bedeutet, ein Mensch zu sein. Dieser Gedankenlosigkeit steht das Bewusstsein gegenüber, der *Wille*. Laut Arendt und in

²⁰⁴ (Noller 2021, S. 131 und 132)

²⁰⁵ (Noller 2021, S. 135)

²⁰⁶ (Noller 2021, S. 133 und 137)

Übereinstimmung mit Kant kann dieser Wille als gut bezeichnet werden, wenn er gegen niederes Verlangen und Emotionen steht und destruktive Triebe unterdrückt, um die Vernunft zu fördern. Dieser Wille ist allerdings keine singuläre Entität, sondern eine Vielzahl an Splintern innerhalb des menschlichen Selbst. Hieraus entspringt auch die Notwendigkeit, dass einzelne Fragmente des Willens andere kommandieren und so einen Konsens erzwingen können, was die Fähigkeit hervorbringt, sein fragmentiertes Selbst auf einen gewissen Willen auszurichten.²⁰⁷

Bemerkenswert ist, dass eine derartige Interpretation des Bösen in der Privationstheorie eigentlich enthalten ist und so bei Augustinus direkt herausgelesen werden kann. Weit davon entfernt, das Böse zu verharmlosen, stellte Augustinus klar, dass das Böse in seiner radikalsten Form zu verstehen ist: Der freie Wille ist auf das Gute ausgerichtet. Wendet er sich aber zum Bösen hin, entfernt er sich von seinem Wesen und gibt somit seine Souveränität auf.²⁰⁸

Abschließend bleibt festzustellen, dass Arendts Theorie des Bösen eine Warnung davor darstellt, den eigenen inneren Dialog aufzugeben, da die Ausbreitung des banalen Bösen unausweichlich den Aufstieg des radikalen Bösen herbeiführt.²⁰⁹

2.13 Fazit des historischen Überblicks

Am Ende dieser Auswahl historischer Stimmen und bevor ausgewählten Autoren ein genauerer Blick gewidmet wird, soll nun ein kurzes Fazit zu der Geschichte der Theorie gezogen werden.

Wie sich gezeigt hat, wurde die Privationstheorie in den frühesten Tagen der westlichen Tradition hervorgebracht²¹⁰ und hielt für mehr als tausend Jahre den Platz als dominierende Moraltheorie inne. Ihre Herrschaft war tatsächlich derart prävalent, dass manche Teile der Theorie als selbstevident angenommen wurden und sie die De-facto-Theorie wurde, die es zu widerlegen galt.

²⁰⁷ (Noller 2021, S. 137-141)

²⁰⁸ (Schönberger 1998)

²⁰⁹ (Noller 2021, S. 143-145)

²¹⁰ (Irlenborn 2000)

Dass Privatio Boni widerlegt wurde, kann aus heutiger Perspektive nicht abgestritten werden, wird sie mittlerweile doch generell als überholt angesehen. Dennoch stellt es sich weiterhin als schwierig heraus, exakt festzustellen, warum die Theorie verworfen wurde. Sie entspricht ohne Zweifel nicht den generellen philosophischen Tendenzen des zwanzigsten Jahrhunderts und wurde von Denkern wie Heidegger und Arendt scharf kritisiert, aber diese Kritiken stützten sich in erster Linie auf Annahmen, die für wahr erklärt und nicht hinterfragt wurden. Zweifelsohne hinterließen die Tragödien des zwanzigsten Jahrhunderts tiefe Spuren in der Philosophie. Ob es argumentativ einwandfrei ist, eine Theorie mit dem Hinweis auf diese Katastrophen abzulehnen, ohne tatsächlich auf die vorgebrachte Argumentation einzugehen, ist allerdings fraglich. Die vorgebrachten Behauptungen, mit deren Hilfe die Privationstheorie verworfen wurde, mögen zwar die Intuition und das Herz anrühren, aber keiner der untersuchten Kritiker schien ein Interesse daran zu haben, den notwendigen Aufwand zu betreiben, um diese Behauptungen tatsächlich zu beweisen.

Ein weiterer Vorwurf, der oft gegen die Privationstheorie vorgebracht wird, kann ebenfalls als Fantasie eingeordnet werden. Die Behauptung, dass Privatio Boni die Realität des Bösen völlig leugnet, ist schlicht falsch. Weder behauptete Plotin, dass das Böse keine realen Auswirkungen auf unser Leben haben kann, noch versuchten die mittelalterlichen Philosophen, das Böse zum praktischen Nichts zu erklären. Ein derartiger Versuch wäre nicht logisch konsistent und gegenteilige Schriften sind ausreichend belegt.²¹¹

Letzten Endes bleibt also festzustellen, dass ein definitives Argument, das die Privationstheorie tatsächlich widerlegt, ausbleibt.

Bemerkenswert ist, dass Kant trotz seiner Beiträge zu Metaphysik und Ethik wenig Interesse daran hatte, Böses als solches zu definieren. Hier zeigt sich möglicherweise, dass die metaphysische Frage nach dem Bösen in weiten Teilen als ausreichend behandelt galt und somit wenig Anreiz für eine Neubearbeitung bot.²¹² Von dieser Position aus betrachtet, ist es also durchaus nachvollziehbar, dass weiterführende Versuche, das Problem zu bearbeiten, oft darauf ausgerichtet waren, alternative oder konträre Theorien zu entwickeln. Schelling und später Heidegger würden – wohl teils hierdurch motiviert, teils durch die Erfahrungen ihrer Zeit – versuchen, eine konträre Theorie aufzustellen, die dem Bösen einen stark prokreativen und positiven Charakter verlieh. Ohne eine fundamentale und durchdachte Definition des Bösen stellt sich allerdings die Frage, inwiefern dieses angebliche Böse tatsächlich böse sein

²¹¹ (Schönberger 1998)

²¹² (Barrón 2004, S. 164)

kann. Mit Beteuerungen, dass sich Privation in erster Linie nur mit der Ontologie des Vorhandenseins beschäftigt, nicht aber mit den tatsächlichen Wirkungen des Bösen, verlieren Denker wie Heidegger allerdings den Faden. Die tatsächliche normative Funktion der Privationstheorie kann sich nur dann entfalten, wenn sie im Kontext realer Dinge angewendet wird. Der Mangel von etwas kann nur dann eine Bedeutung haben, wenn die reale Anwesenheit des Etwas beobachtet und verstanden wurde.²¹³

Eine Beobachtung, die nicht von der Hand zu weisen ist, ist die Tatsache, dass es bereits in den frühesten Tagen der Theorie massive Abweichungen vom ontologischen Fundament gab, das Plotin gelegt hatte. Grund für diese Abweichungen schien die Schwierigkeit zu sein, die Realität des erlebten Bösen mit den abstrakten, ontologischen Konzepten Plotins in Einklang zu bringen. Es ist also schlüssig, dass nachfolgende Autoren versuchten, die Theorie zu erweitern und zu verändern, um das Böse als real wirkende Kraft verständlicher zu machen. Die Konsequenz dieser Veränderungen war aber die Schwächung der ontologischen Erklärungskraft, da das Böse nunmehr kein Nichtsein in reinster Form war. Hierin liegt auch eine gewisse Ironie, denn genau dieselbe Schwierigkeit, das Böse als Nichtsein zu konzeptualisieren, motivierte spätere Autoren die durch diese Änderungen eingeführten Schwächen dazu zu benutzen, die Theorie zu verwerfen.

Plotin entwickelte seine Theorie mit der expliziten Absicht, die platonische Partizipationslehre von den Problemen zu befreien, die sich aus der Verletzung und Verschmutzung der immanenten Ebene durch die Verbindung eines partizipierenden Oberen in der manifestierten Welt ergaben. Es ist daher beinahe ironisch, dass Plotins Theorien durch seine Nachfolger auf eine Art verstanden wurden, die das übersubstanzielle Erste, die emanativen Ursache, in die immanente Welt der Dinge zog. Insbesondere die immanenztheoretische Bewegung der scholastischen Theorie tat hier ihr Möglichstes, Plotins Metaphysik für die Kritik zu öffnen, die er ursprünglich zu bekämpfen suchte.²¹⁴

Wird nun in Betracht gezogen, dass Plotin über tausend Jahre beinahe in Vergessenheit geraten war, dann formt sich langsam ein Bild des wahren Grundes, warum Privatio Boni letztendlich in Verruf geriet. Erst im Jahre 1492 gab es mit der lateinischen Übersetzung von Marsilius Ficinus eine zugängliche Variante der Enneaden, im Jahre 1580 schließlich lag mit der griechischen Ausgabe aus Basel eine akkurate Version vor.²¹⁵ Dennoch sollte es bis ins

²¹³ (Schönberger 1998)

²¹⁴ (Diefenbach 2018, S. 79)

²¹⁵ (Kiefer 1905, II)

19. Jahrhundert dauern, bis Plotin genauere Beachtung geschenkt wurde. Selbst dann war diese zunächst wenig schmeichelhaft, wurde er im besten Falle von Bayle als Spinozist und Pantheist stigmatisiert und seine Philosophie im Schlimmsten vom Kantianer Tennemann sogar als „[...] Schwärmerei, Träumerei der Phantasie, phantastische Ausartung und Eklektizismus [...]“²¹⁶ bezeichnet. Ritters Geschichte der Philosophie verrät wohl, wie viele Zeitgenossen um 1837 über Plotin dachten: Er war ein alternder Mann einer alternden Zeit. Mit anderen Worten: Plotin galt als überholt und seine Nachfolger, die ihn wie Aquinas wohl oft gar nicht kannten, galten als hinlänglich widerlegt.²¹⁷ Erst Hegel begann sich näher mit Plotin zu beschäftigen²¹⁸ und das Interesse an der Urform der Privationstheorie wurde wohl von den tragischen Ereignissen des 20. Jahrhunderts im Keim erstickt. Damit bleibt zu sagen, dass es vermutlich weniger eine tiefgreifende Auseinandersetzung mit Plotins Theorien war, die sie zu purer Historie machte, als das Schicksal selbst.

²¹⁶ (Kiefer 1905, II)

²¹⁷ (Echavarría 2013)

²¹⁸ (Kiefer 1905, II)

3 Wege zur Revitalisierung der Privatio Boni

Mit dem nun vorliegenden historischen Verständnis der Theorie gilt es, ein Fundament für eine Neuinterpretation und Modernisierung der Privatio Boni zu finden, indem eine Synthese Spinozas mit der Privationstheorie versucht wird.

Den Anfang macht die Betrachtung Spinozas, der für seine Theorien ein breites Feld an theologischen sowie philosophischen Inspirationen heranzog²¹⁹ und im Allgemeinen als Gegner der Privationstheorie bezeichnet wird.²²⁰ In seinem Unterkapitel beschäftigt er sich mit der Frage, ob die Theorie, die er in seiner Ethik darlegt, tatsächlich so fundamental inkompatibel mit dem ontologischen Prinzip des Guten und dem irrationalen Bösen ist, wie er selbst zu denken scheint.²²¹

Der anschließende Part ist rückwärtsgerichtet, zu Plotin, um näher auf die konkreten Eckpunkte und zentralen Säulen der Theorie einzugehen und somit sicherzustellen, dass der Versuch der Modernisierung tatsächlich in einer korrekten Privationstheorie resultieren kann. Final werden Spinoza und Plotin verglichen und der Versuch wird unternommen, eine Kohärenz der Theorien herzustellen, vor allem unter Zuhilfenahme der Arbeiten Diefenbachs, die das notwendige Material liefern, um die Theorie in einen modernen Kontext zu holen.

3.1 Baruch de Spinoza

3.1.1 Der Mensch und die Affekte

In Gilles Deleuzes Buch *Spinoza: Praktische Philosophie* wird Spinoza als ein Nomade und wahrhaft den asketischen Tugenden verschriebener Lebenskünstler beschrieben. Der Grund für diese Hingabe war allerdings nicht die Überzeugung, dass dies den Weg des ‚richtigen‘ Lebens darstellte oder hierdurch ein Leben nach dem Leben zu erkaufen wäre. Die asketische Lebensführung eines Spinoza ergab sich, wie für viele andere ähnliche Denker, als Notwendigkeit und Resultat seines Denkens, um eben jenes zu unterstützen und nicht durch Ablenkungen zu sabotieren.²²² Eine derartige Lebensführung ist das Resultat dessen, was er *adäquate Erkenntnisse* nennt. Ein Leben voller Angst und Unverständnis, von

²¹⁹ (Leo 2009, S. 248)

²²⁰ (J. Bennet 1984, Kapitel 5 und 6)

²²¹ (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, 8. Lehrsatz)

²²² (Deleuze, Spinoza: Praktische Philosophie 1988, 9)

Verpflichtungen, die entgegen der eigenen Kraft und Kontrolle auferlegt wurden, und eines kontinuierlichen Verlangens, ist einzig das Resultat inadäquaten Denkens. Soll dieser Spinoza, der nichts braucht als das Minimum, um in seinem Sein zu verharren, attackiert, dann heißt das:

*„So setzt man sich, wenn man den Philosophen angreift, der Schande aus, eine bescheidene, arme und keusche Hülle anzugreifen – wodurch die ohnmächtige Wut verstärkt wird. Der Philosoph aber, obwohl er alle Schläge einsteckt, läßt [sic] sich nicht vereinnahmen. Von daher erhält auch die Einsamkeit des Philosophen seine Bedeutung. Denn er kann sich in keine Umgebung integrieren.“*²²³

Für Spinoza gibt es keinen freien Willen. Freiheit ist ein Begriff, der von ihm äußerst genau definiert wird. Zu Beginn seiner Ethik schreibt er:

*„Dasjenige Ding wird frei heißen, das aus der bloßen Notwendigkeit seiner Natur existiert und von sich allein zum Handeln bestimmt wird; notwendig aber, oder vielmehr gezwungen, dasjenige, was von einem andern bestimmt wird, auf gewisse und bestimmte Weise zu existieren und zu wirken.“*²²⁴

Gott ist für Spinoza frei, denn er handelt nur aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur heraus.²²⁵ Dieser Begriff fällt mit Spinozas Konzept der *ontologischen Freiheit* zusammen, die ausschließlich Gott zuteilwird, da alles außer Gott nur durch die Wirkung eines anderen Subjekts existiert. Dies folgt notwendig aus der Einzigartigkeit Gottes und der ersten Substanz. Wäre Gott nicht ontologisch frei und somit durch äußere Ursachen bestimmt, dann würden äußere Ursachen existieren und die erste Substanz wäre nicht tatsächlich die erste Substanz.²²⁶ Aus Notwendigkeit zu existieren, exkludiert für Spinoza also nicht, in einem gewissen Sinne frei zu sein.²²⁷

Der zweite Begriff der Freiheit, die Willensfreiheit, stellt die Möglichkeit dar, den eigenen Willen vollkommen frei und ohne jede Determination auszuüben. Diese Art von Freiheit kommt niemandem zu, nicht einmal Gott. Selbst wenn man außer Acht lässt, dass Gott für Spinoza keinen Willen im Sinne dieses Wortes besitzt, ist Gott immer durch sein Wesen bestimmt und kann somit keinen freien Willen ausüben.²²⁸ Der Ursprung des Irrglaubens an

²²³ (Deleuze, Spinoza: Praktische Philosophie 1988, 9)

²²⁴ (Spinoza, Die Ethik 1677, 1. Teil, Definitionen)

²²⁵ (Spinoza, Die Ethik 1677, 1. Teil, 17. Lehrsatz)

²²⁶ (Oertner 2000)

²²⁷ (Spinoza, On Knowledge of Other Attributes and Examples of Infinite Modes 1994)

²²⁸ (Oertner 2000)

den freien Willen liegt in unseren Willensakten, den Tatsachen, dass wir uns dieser Willensakte bewusst sind und die wahre Ursache dieser Willensakte nicht kennen. Es ist also ein kritischer Mangel an Erkenntnis im letzten Augenblick, der uns dieser Illusion verfallen lässt.²²⁹

Die dritte Form der Freiheit ist die menschenmögliche, die die Freiheit von Affekten darstellt. Dieser Idee lässt Spinoza einiges an Aufmerksamkeit zukommen, da die Befreiung von Affekten zugleich ermöglicht, dem Wesen des Menschen zu folgen und somit höhere Perfektion zu erlangen.²³⁰ Der Mensch ist also notwendig Teil der Natur, folgt dieser und ist in sie eingebettet, anstatt sie zu stören, wie es manch anderer Philosoph seiner Zeit auffasste.²³¹

Die vierte Form der Freiheit, die der politischen, sei an dieser Stelle der Vollständigkeit halber erwähnt, spielt aber für diese Arbeit keine übergeordnete Rolle.

Für Spinoza gibt es also keinen freien Willen, denn ein Wille kann niemals vollkommen frei sein von seinem Wesen. Mehr noch, für die Modi der ersten Substanz, die unzähligen, real existierenden Subjekte, ist selbst die vollkommene Freiheit von Affekten unmöglich, denn sie würde eine totale Abschottung von allen anderen Subjekten innerhalb der Substanz benötigen. Nichtsdestoweniger kann ein Subjekt, im Speziellen der Mensch, Kontrolle ausüben, die zumindest ein Maß an Freiheit gewährt. Selbst diese Freiheit ist, genaugenommen, illusorisch, da es für Handlungen innerhalb dieser Freiheit stets eine tiefer liegende Ursache gibt, die wiederum von einer noch tiefer liegenden Ursache determiniert wird, und so weiter. Wird diese Kette, oder Leiter, hinab in die tiefsten Tiefen verfolgt, dann wird schlussendlich die geometrische Beschaffenheit der Welt erreicht, worin auch der markante Unterschied von Spinozas Askese zu der typischen philosophischen Askese des stoizistischen Modells liegt. Spinozas Philosophie ist, untypisch für Ethiken und Lebensphilosophien, eine Philosophie der Freude – Freude, die antreibt und sich selbst bestärkt. Inadäquate Ideen und damit verbundenes Leid zu überwinden und im Antrieb des Schaffens in Glückseligkeit aufzugehen, sind die Ziele dieses Philosophen, der sich scheinbar in keine Umgebung integrieren konnte.²³²

Deleuze lässt es so klingen, als ob es überhaupt keinen Platz gäbe für Spinoza, keinen Ort an dem sich dieser Nomade vollkommen zuhause fühlen kann. So ist es auch, aber so muss es,

²²⁹ (Melamed 2017, S. 131)

²³⁰ (Spinoza, Die Ethik 1677, 5. Teil, 36. Lehrsatz)

²³¹ (J. Bennet 2009, S. 10)

²³² (Deleuze, Spinoza: Praktische Philosophie 1988, 12-13)

wenn es nach Spinoza geht, nicht bleiben. Spinoza verlangt von sich selbst und jedem anderen, inadäquate Ideen und Verwirrungen des Verstandes loszulassen und sich vom Wolfe zu einem Menschen für andere Menschen zu verwandeln. Denn der Mensch ist dem Menschen das Nützlichste überhaupt, ein Quell von schier unendlichem schöpferischen Potenzial und somit, durch sein adäquates Denken, ein unendlicher Grund zur Freude.²³³

Die Metaphysik des Linsenmachers, der danach strebt, die Sicht seiner Leser mit seinen Worten zu schärfen, wurde in der Menschheitsgeschichte immer wieder aufgegriffen, doch die inadäquaten Ideen sind immer noch nicht überwunden. Kaum ein Mensch scheint von durch philosophisches Denken erzeugten positiven Emotionen angetrieben, kaum jemand trifft Entscheidungen basierend auf Erkenntnissen der dritten Erkenntnisgattung. Überhaupt, Erkenntnisse dieser Art, die die ewig wirkende und alles verbindende erste Substanz und die daraus folgenden geometrischen Verbindungen einbeziehen, scheinen selten. Weder zu seinen Lebzeiten noch danach scheint Spinozas Philosophie der adäquaten Ideen und der Freude viel Zustimmung gefunden zu haben. Deleuze schreibt:

„In jeder Gesellschaft, so wird Spinoza zeigen, geht es ausschließlich darum zu gehorchen: Aus diesem Grund handelt es sich bei den Begriffen Vergehen, Verdienst und Verschulden, dem Guten und dem Bösen, um gesellschaftliche Begriffe, die auf Gehorsam und Ungehorsam basieren. Die beste Gesellschaft wird somit diejenige sein, die das Denkvermögen aus der Pflicht zu gehorchen freistellt und sich in ihrem eigenen Interesse davor hütet, es der Vorschrift des Staates, die nur für die Handlungen gilt, zu unterwerfen. Solange das Denken frei und folglich lebendig ist, ist nichts gefährdet; hört es auf dies zu sein, sind auch alle anderen Unterdrückungen möglich und schon realisiert; jedwede Handlung wird Schuldhaft, alles Leben bedroht.“²³⁴

Für Spinoza existiert also eine gewaltsame Verdrehung – ein fataler Irrtum – in der Politik, die es durch inadäquate Idee einem Philosophen wie ihm unmöglich macht, an einem Ort zu verweilen und sich vollends zu integrieren. Denken ist niemals frei in Hierarchien und Ordnungen, die von inadäquaten Ideen beherrscht sind. Um Spinoza also eine Heimat zu geben, bräuchte es eine Herrschaft der adäquaten Ideen und ein Verständnis für die geometrischen Verhältnisse, wodurch alles Leid und alle Missverständnisse in produktive Positivität, Glück und Erkenntnis verwandelt werden könnten. Es ist also nicht

²³³ (Deleuze, Spinoza: Praktische Philosophie 1988, 9-10)

²³⁴ (Deleuze, Spinoza: Praktische Philosophie 1988, 10)

verwunderlich, dass Spinoza die Möglichkeit, seiner Exkommunikation zu entgehen, die ihm diplomatisch angeboten wurde, ausschlug und ihr sogar zuvorkam. Er weigerte sich, zu bereuen, hielt an der Freiheit seines Denkens fest und verfasste stattdessen eine Apologie, um seinen Austritt aus der Synagoge zu rechtfertigen. Zur dauerhaften Erinnerung an das Attentat auf sein Leben heißt es laut Deleuze „[...] Spinoza habe seinen Mantel mit dem Messerstich aufbewahrt, um die Erinnerung daran wachzuhalten, daß [sic] das Denken bei den Menschen nicht immer beliebt war.“²³⁵

Obwohl sich Spinoza mit Descartes beschäftigte und sich des Cartesianismus bediente, verschrieb er sich nie dieser Metaphysik. Er lehnte die Zwei-Substanzen-Theorie und die Idee ab, dass sich das Geistige auf etwas Unverständliches bezieht, und nutzte den Cartesianismus nur als Hilfsmittel, um seine eigene Systematik hervorzubringen. Seine eigene Metaphysik macht die Dinge ultimativ verständlich, sofern der Betrachter bereit ist, Konventionen und zunächst selbst evident wirkende Ideen loszulassen. Spinoza verfolgt einen Parallelismus, in dem es keinen Vorrang für Geist oder Körper gibt und somit auch keine Kausalitätsbeziehung insofern, dass das eine den anderen erzeugt oder sich ihm unterordnet. Geist und Körper sind für Spinoza tief verwoben; was in der Seele Tätigkeit und Passion ist, ist auch notwendigerweise im Körper Tätigkeit und Passion.²³⁶ Deleuze schreibt:

„Kurz, nach Spinoza schließt das Modell des Körpers keine Entwertung des Denkens im Verhältnis zur Ausdehnung ein, sondern, was viel wichtiger ist, eine Entwertung des Bewußtseins [sic] in Bezug auf das Denken: eine Entdeckung des Unbewußten [sic] und eines Unbewußten [sic] des Denkens, nicht minder tiefgreifend als das Unbekannte des Körpers.

Das Bewußtsein [sic] ist natürlicherweise der Ort der Illusion. Seine Natur ist so beschaffen, daß [sic] es Wirkungen empfängt, aber es ignoriert die Ursachen.“²³⁷

So entwickelt Spinoza bereits zu seiner Zeit das Unbewusste.

Für Deleuze ist Spinoza ein Privatdenker, der nicht von ruhmreichen Lehrstühlen gelockt werden kann, der mit dem Hammer philosophiert. Er ist kein ordentlicher Philosoph, sein Denken schockiert und zerrüttet Konventionen und Systeme, verurteilt die Todesanbeter, die die Menschen durch inadäquate Erkenntnisse von der Lebensbejahung abhalten. Für Spinoza

²³⁵ (Deleuze, Spinoza: Praktische Philosophie 1988, 12)

²³⁶ (Deleuze, Spinoza: Praktische Philosophie 1988, 28)

²³⁷ (Deleuze, Spinoza: Praktische Philosophie 1988, 29)

ist der Tod eine unausweichliche, äußere Begegnung, etwas, das ihm durch seine versuchte Ermordung nachdrücklich bewusst war. Doch dieses Bewusstsein für den Tod ist etwas vollkommen anderes, als die sadomasochistische Obsession mit dem Tod, die aufgrund inadäquater Ideen den Tod verinnerlichte, dieser fatale Geist der Spinozas Zeit plagte. Hegel, der Spinoza vorwarf, dass er das Negative und seine Macht ignorierte, konnte also kaum stärker irren. In einer vom Negativen ausgehöhlten Welt besaß Spinoza genug Vertrauen in das Leben und dessen Macht, um, entgegen der Mordlust der Menschen, Gut und Böse selbst in Frage zu stellen.²³⁸

Für Spinoza stammen alle negativen Ideen aus inadäquaten Quellen, die Deleuze als Ressentiment, schlechtes Gewissen, Hass und Schuld identifiziert. Die Fehlinterpretation geometrischer Zusammenhänge stammt aus der inadäquaten Anwendung des menschlichen Vermögens, zu schließen und zu denken. Dies ist der Knotenpunkt, an dem Spinozas freier Wille, das Vermögen zur Kontrolle, ansetzt. Losgelöst von der hartnäckigen Illusion, Dinge freiwillig tun oder lassen zu können, erschließen wir so die tatsächlichen Gründe unseres Handelns.²³⁹ Menschen sind ein Zusammenspiel äußerer Einflüsse und innerer Tendenzen, die ein illusorisches Innenleben erzeugen, das denkt, frei Entscheidungen treffen zu können. Tatsache ist, dass dieses Innenleben nicht frei entscheidet, sondern nur lenkt. Es ist in der Lage, innere und äußere Affekte des Körpers zu kontrollieren oder zumindest beeinflussen zu lernen. Sind wir uns dieser Vorgänge nicht bewusst, vertauschen wir die Ordnung der Dinge und nehmen die Illusion des Bewusstseins als Zweckursache des äußeren Körpers wahr. Wir missverstehen uns als erste Ursache unseres Selbst und versuchen uns so zur ontologischen Freiheit aufzuschwingen.²⁴⁰

Dort, wo das Bewusstsein nicht in der Lage ist, sich selbst als erste Ursache der Ideen und Gedanken zu verstehen, betritt Gott die Bühne. Diese theologische Illusion verweist Gott auf den Platz des Souffleurs, der mit Hilfe seines Verstandes und Willens dem menschlichen Geist jene Ideen übergibt, die er nicht selbst erschafft. Somit legt der Mensch einen bewussten Willen in die Welt hinein, der auf ihn ausgerichtet ist und direkt mit seinem Bewusstsein interagiert. Mehr noch: Das Bewusstsein sitzt dieser Illusion nicht auf, es wird durch eine dreifache Illusion überhaupt konstituiert. Es kann sich ohne die Illusion der Zweckmäßigkeit, die Illusion der Freiheit und die theologische Illusion gar nicht erst

²³⁸ (Deleuze, Spinoza: Praktische Philosophie 1988, 30-33)

²³⁹ (Diefenbach 2018, S. 402)

²⁴⁰ (Deleuze, Spinoza: Praktische Philosophie 1988, 30)

verstehen. Deleuze bezeichnet es als einen Traum mit geöffneten Augen und zitiert Spinoza, der die Erfahrung dieser Illusion, die sich in der Ursachenumkehr äußert, beschreibt:

„So glaubt das Kind [sic] es begehre die Milch freiwillig, der erzürnte Knabe, er wolle die Rache, und der Furchtsame, er wolle die Flucht. Auch glaubt der Trunkene, er spreche aus freiem Beschluß [sic] seiner Seele dasjenige, was er nachher nüchtern verschwiegen zu haben wünschte.“²⁴¹

Es ist also nicht das Kind, das die Milch begehrt und deswegen Hunger spürt. Stattdessen ist es die Abwesenheit der Milch, beziehungsweise ihrer Wirkung, die den Hunger erzeugt und es so dazu bringt, die Milch zu verlangen. Spinoza geht es nicht darum, zu zeigen, dass inadäquate Ideen keine Macht oder Realität haben. Vielmehr möchte er darlegen, dass die menschliche Erfahrung eine bessere wäre, wenn wir sie durch adäquate Ideen austauschen würden. Da die menschliche Negativität aus inadäquaten Erkenntnissen entspringt, würde uns dies zwangsläufig zu einer glücklicheren, produktiveren Sicht der Dinge führen. Hass und Ressentiments könnten nicht mehr existieren und alle Menschen würden zu Philosophennomaden werden, die sich gemeinsam der Herausforderung ihrer Natur stellen würden, sich der Verlockung der Affekte zu erwehren. Deleuze zitiert hier Henry Miller:

„Verstehst du, mir scheint es, als seien die Künstler, die Wissenschaftler, die Philosophen zerstreute Linsen. Es ist alles eine große Vorbereitung auf etwas, das nie eintritt. Eines Tages wird die Linse vollkommen sein, und wir werden deutlich sehen, was für eine taumelnd wundervolle, schöne Welt das ist...“²⁴²

Spinoza übergibt der Philosophie den Körper als sinnvolles Element, das als Teil des Erklärungsmodells der Welt verwendet werden kann, wenn er sagt: *„Man weiß nicht, was der Körper alles vermag.“²⁴³* Die menschliche Erfahrung sollte nicht als frei schwebender Geist verstanden werden, der in negativer Affektion mit dem körperlichen steht. Stattdessen ist ein holistisches Modell, ein Bewusstsein für das menschliche Kontinuum notwendig, um adäquat verstehen zu können. Und so beginnt Spinoza seine Ethik mit der Definition von Gott als einem fundamentalen, alles vereinenden Prinzip. Von dort ausgehend baut er ein gewaltiges Werk über Gott, die Natur, die Entstehung des Geistes und über den Ursprung und die Natur der Emotionen. Damit schafft er es auf beeindruckende Weise, den Ursprung der inadäquaten

²⁴¹ (Deleuze, Spinoza: Praktische Philosophie 1988, 31)

²⁴² (Deleuze, Spinoza: Praktische Philosophie 1988, 23)

²⁴³ (Spinoza, Die Ethik 1677, 3. Teil, 2. Lehrsatz)

Ideen zu erklären und wie diese auf persönlicher Ebene zu überwinden sind, um zurück zur Positivität des Lebens zu finden. Was er jedoch nicht vermag zu verstehen, ist, dass seine gesamte metaphysische Struktur implizit die von Plotin dargelegte, aber oft missverstandene Form der Privatio-Boni-Theorie vertritt. Zu stark ist er in die Kämpfe seiner Zeit verstrickt, um zu erahnen, dass im Versuch der Dekonstruktion von Machthierarchien das geometrische Fundament der Realität des Seins selbst attackiert werden würde. Für Spinoza ist alles verbunden und alles zu hinterfragen, denn: Denken muss frei sein und wird, sofern es frei ist, adäquate Antworten finden.

3.1.2 Die Welt und das Gute

Grundbedingung der Existenz ist für Spinoza die erste Substanz, die eine allumfassende Vorbedingung aller Emanationen und Modi darstellt.²⁴⁴ Die erste Substanz ist allerdings nicht direkte Ursache der Existenz der Einzeldinge, wie es viele Denker vor und zu Spinozas Zeit in Bezug auf Gott annahmen, vielmehr liegt in Form des ‚Conatus‘ ein Selbsterfüllungsantrieb innerhalb der ewigen Wesen vor. Dies leitet sich auch konsistent aus der Tatsache ab, dass für Spinoza die Dinge nicht unendlich und ewig sind. Alles, was sich direkt aus den Attributen Gottes ableitet, muss unendlich und ewig sein, da diese Attribute unendlich und ewig sind. Somit kann Gott auch nicht die direkte, individuelle Ursache für die Existenz der Dinge sein, was eine Radikalisierung der neoplatonischen Konzepte der *complicatio* und *explicatio* darstellt, der Ein- und Ausfaltung, hin zur Depersonifikation Gottes.²⁴⁵ Spinozas Gott ist impersonal, er erschafft die Welt nicht für uns oder irgendeinen anderen Modus. Diese Vorstellung hat auch gravierende Auswirkungen auf Spinozas Ansichten über Gut und Böse.²⁴⁶ Es findet also eine ontologische Wesens-(natur-)bejahung statt.²⁴⁷ Damit stellt Spinoza die Abzweigung zu Descartes anthropozentrischem Weltbild dar, die die Philosophie größtenteils nicht genommen hat. Anstatt einen anthropomorphen Schöpfer anzunehmen, der im weiteren Verlauf vom Thron gestoßen und durch andere anthropozentrische Konzepte ersetzt wurde, ist Spinozas Gott ein mechanisches Wesen, das aus sich selbst notwendig eine univoke Ordnung des Unendlichen emaniert.²⁴⁸

²⁴⁴ (Spriestersbach 2015, S. 22)

²⁴⁵ (Diefenbach 2018, S. 362)

²⁴⁶ (Diefenbach 2018, S. 129)

²⁴⁷ (Marx 2012, S. 562)

²⁴⁸ (Diefenbach 2018, S. 404)

Spinoza lehnt die allgemein verwendete Dichotomie von Gut und Böse klar ab. Für Spinoza beschreiben weder Gut noch Böse reale Faktoren.²⁴⁹ Der Bedeutungsursprung dieser Begriffe liegt laut ihm in subjektiv-ästhetischen Urteilen der menschlichen Kultur. Das, was wir als Gut und Böse bezeichnen sollten, ist nichts anderes als eine Lust und eine Unlust, die Dinge beschreiben, die unserer Existenz entweder zu- oder abträglich sind.²⁵⁰ Da der Mensch aber durch das Wesen seines Verstandes dazu verleitet ist, der Natur einen auf die Menschen ausgerichteten Zweck zu unterstellen, ist es für den eitlen Geist notwendig, die Welt und ihre Ereignisse in moralische Kategorien zu teilen, wovon Gut und Böse die fundamentalsten darstellen.²⁵¹ Die bereits erwähnte Ursachen-Wirkungs-Umkehr im Bewusstsein ermöglicht dem Menschen, die Ursache für diese Urteile aus sich selbst heraus und in das Gewebe der Welt zu legen. Spinoza geht zu Beginn des vierten Teils seiner Ethik eingehend auf die Natur des Guten und Bösen ein:

„Was das Gute und Böse betrifft, so bedeutet auch dies nichts Positives in den Dingen, nämlich wenn man sie an sich betrachtet, sondern es sind nur Modi des Denkens oder Begriffe, die wir daraus bilden, daß [sic] wir die Dinge miteinander vergleichen. Denn ein und dasselbe Ding kann zu derselben Zeit gut und böse und auch indifferent sein.“²⁵²

Spinozas Begriff von Gut und Böse beschreibt vielmehr ein Gutes und *Schlechtes*, etwas der Natur Entsprechendes und Widersprechendes. Es ist ein relationaler Begriff, denn etwas, das für ein Subjekt schlecht ist, kann für ein anderes Element der Weltgeometrie gut sein. Das Gift der Spinne mag etwa für den Menschen schmerzhaft sein, ist aber für die Spinne notwendig, um sich Nahrung zu beschaffen. Mehr noch, in der richtigen Dosis kann das Gift zum lebensrettenden Medikament werden und so nützlich für die menschliche Natur sein. Dennoch sind die Dinge nicht so vollends relativ, wie Deleuze es in seinem Buch darstellen mag. Sie sind stets relational zu ihrer Position in der Geometrie der Dinge, aber hierzu gehören eben auch Fixpunkte wie das Wesen oder die Substanz.²⁵³ ²⁵⁴ Als solches ist es auch die Aufgabe des Conatus, der Exzessivität der Affekte entgegenzuwirken, nicht die Affekte an sich auszulöschen.²⁵⁵

²⁴⁹ (Deleuze, Spinoza: Praktische Philosophie 1988, S. 44)

²⁵⁰ (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, 8. Lehrsatz)

²⁵¹ (Spinoza, Die Ethik 1677, 1. Teil, Appendix)

²⁵² (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, Vorwort)

²⁵³ (Deleuze, Spinoza: Praktische Philosophie 1988, S. 33)

²⁵⁴ (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, Vorwort)

²⁵⁵ (Diefenbach 2018, S. 153)

Entgegen der typischen Moral, in der Gut und Böse genutzt werden, um Handlungen wie das Denken zu verdammen, nutzt Spinoza diese Begriffe möglichst neutral und offen, um die Relationen wertzuschätzen. Dennoch ist die Bedeutung des Guten stets gleich: Spinoza liefert eine Definition des Guten als Urbild der menschlichen Natur entsprechend zu existieren, oder diesem näher zu kommen:

„Unter gut werde ich also in der Folge das verstehen, wovon wir gewiß [sic] wissen, daß [sic] es ein Mittel ist, uns dem Urbilde der menschlichen Natur, das wir uns vorsetzen, mehr und mehr zu nähern; unter böse aber das, wovon wir gewiß [sic] wissen, daß [sic] es uns hindert, eben diesem Urbild zu entsprechen.“²⁵⁶

Dennoch scheut sich Spinoza nicht, einen klaren Maßstab für Gut und Böse vorzuschlagen. Für Spinoza ist gut, was aus menschlicher Kraft, also der menschlichen Vernunft, entspringt. Da das menschliche Wesen für Spinoza die Begierde ist, sind vernunftgeborene Begierden also laut Spinoza als gut zu bezeichnen.²⁵⁷ Auch wenn sich diese Definition auf den Menschen bezieht, ist es, in Anbetracht der Universalität von Spinozas *conatus*, kein weiter Sprung anzunehmen, dass das Gute auf ähnliche Weise für andere Naturen als die menschliche definiert werden kann. Diese Naturen können durch eine alternative Auffassung von Art oder Gattung bestimmt werden, nämlich der Bestimmung durch Affektionsfähigkeit. Hier wird die Gattung, anstatt über die Genealogie, über die Reize und das Vermögen, auf diese zu reagieren, definiert. Nach Deleuze schließt dies auch die Moral der jeweiligen Natur ein, was bedeutet, dass für jede Art oder Gattung eine Ethologie bestimmbar ist. Für den Menschen ist dies die Ethik. Jene Ethologien können anhand der relevanten Affekte abgeleitet werden. Das Gute auf diese Art zu definieren, entfernt es auch aus dem Raum eines intellektuellen Urteils Gottes, denn Gott hat notwendig keinen menschlichen Intellekt.²⁵⁸ Die Intra-Aktivität der manifestierten Modi ist Teil ihrer Manifestation. Ein Subjekt kann nicht in totaler Isolation existieren, seine Fähigkeit zu empfangen und die Wirkungen, die seine Präsenz ausübt, erzeugen eine Art überlappendes Feld mit allen anderen Präsenzen.²⁵⁹ Das Vermögen, etwas zu erleiden, stellt also zugleich auch ein Tätigkeitsvermögen dar, das in einem gewissen Maße der Natur einer Gattung nach konstant bleibt.²⁶⁰

²⁵⁶ (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, Vorwort)

²⁵⁷ (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, Appendix, §3)

²⁵⁸ (Spinoza, Tschirnhaus on Knowledge of Other Attributes 1994)

²⁵⁹ (J. Bennet 2009, S. 9)

²⁶⁰ (Deleuze, Spinoza: Praktische Philosophie 1988, 39)

Spinozas Ethik ist eine Ethik der Lust, die das Individuum der Tätigkeit und dem Glück des Handelns näherbringt und gegen die trübsinnige, passive Leidenschaft steht. Das Problem der Ethik ist hierbei dreifach: Wie erreicht der Mensch ein Maximum an lustvollen Leidenschaften, um diese als Sprungbrett zu aktiven Gefühlen zu benutzen? Wie kann der Mensch adäquate Ideen aus diesen aktiven Gefühlen ableiten? Wie kann sich der Mensch anhand dieser adäquaten Ideen seiner selbst und Gott bewusstwerden? Alles hier scheint sich gegen den Menschen verschworen zu haben, denn unsere geometrische Position in der Welt verdammt uns zu schlechten Affekten. Unsere Natur verflucht uns aus dem inkorrekt interpretierten Geist-Körper-Kontinuum, inadäquate Ideen zu bilden, und unser Bewusstsein ist untrennbar mit der Selbsttäuschung verbunden. Spinozas Lösung liegt in der Immanenz, der Bewusstmachung und spekulativen Bejahung der unbewussten Vorgänge und hierüber der Eroberung des Unbewussten. Der Mensch kann vielleicht nicht frei sein, aber kann sich dessen bewusst sein und so freier werden.²⁶¹

Für Spinoza entspringt das Böse im Menschen also der Tatsache, dass wir kontinuierlich den trübsinnigen Leidenschaften aufsitzen, und dies ähnelt damit einer geradezu freudianischen Konzeption der menschlichen Kultivierung.²⁶² Als direktes Beispiel spricht Spinoza etwa Melancholie und Missbehagen an, die laut ihm immer notwendig schlecht für den Menschen sind. Während Freude und Wohlbehagen immer gut sind und tatsächlich kein Übermaß haben können, sind trübsinnige Leidenschaften generell schlecht.²⁶³ Diese beinhalten nicht nur die offensichtlichen Kandidaten wie Hass²⁶⁴, Spott oder Furcht, sondern ziehen sich hin bis zu Mitleid, Reue und Hoffnung. Derartiges Leiden dient zur Beschwichtigung der Sklaven, denn jemand der das Gute sucht, bietet seinen Mitmenschen keine Hoffnung, sondern Freiheit.²⁶⁵ So sagt auch Nietzsche, dass wir Scheinleben innerhalb eines Todeskults führen und davon träumen, dem Tod zu entfliehen. Nietzsche schreibt in einem Brief an Franz Overbeck:

„Ich bin ganz erstaunt, ganz entzückt! Ich habe einen Vorgänger und was für einen! Ich kannte Spinoza fast nicht: daß [sic] mich jetzt nach ihm verlangte, war eine »Instinkthandlung«. Nicht nur, daß [sic] seine Gesamttendenz gleich der meinen ist – die Erkenntnis zum mächtigsten Affekt zu machen –, in fünf Hauptpunkten seiner Lehre finde ich mich wieder, dieser abnormste und einsamste Denker ist mir gerade in diesen

²⁶¹ (Deleuze, Spinoza: Praktische Philosophie 1988, 41)

²⁶² (Kapferer 1998, S. 193)

²⁶³ (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, 40. bis 42. Lehrsatz)

²⁶⁴ (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, 45. Lehrsatz)

²⁶⁵ (Deleuze, Spinoza: Praktische Philosophie 1988, 38)

*Dingen am nächsten: er leugnet die Willensfreiheit –; die Zwecke –; die sittliche Weltordnung –; das Unegoistische –; das Böse –; wenn freilich auch die Verschiedenheiten ungeheuer sind, so liegen diese mehr in dem Unterschiede der Zeit, der Kultur, der Wissenschaft. In summa: meine [sic] Einsamkeit, die mir, wie auf ganz hohen Bergen, oft, oft Atemnot machte und das Blut hervorströmen ließ, ist wenigstens jetzt eine Zweisamkeit. – Wunderlich!*²⁶⁶

Wird unter diesen Gesichtspunkten die Frage betrachtet, ob das Böse existiert, dann muss die Antwort ‚nein‘ lauten. Spinozas Definition des Guten als das Existieren gemäß der ursprünglichen Natur oder Prozessen, die einer derartigen Existenz zuträglich sind, zeigt, dass das ursprüngliche Gute der Fixpunkt im Kontinuum von Gut und Böse ist. Das Böse verneint oder entfernt uns als relationaler Faktor von dieser Existenz, wir sind also zurück bei einem privativen Begriff. Durch die Einbettung in die Welt ist diese menschliche Natur allerdings nicht nur ‚menschlich‘, sondern auch unmenschlich, animalisch, sogar mineralisch. Nimmt man Spinozas allumfassende Systematik der ersten Substanz ernst, dann wird klar, dass es ein alles verbindendes Gutes im plotinischen Sinn geben muss. Die erste Substanz, Gott, existiert als die Leinwand, auf der alle Subjekte sein können, und alle ihre ‚Handlungen‘ sind zwangsläufig allen Wesen zuträglich. Die erste Substanz hält die geometrischen Relationen der Dinge im Sein fest und ermöglicht ihnen überhaupt erst, gemäß ihrer ursprünglichen Natur zu sein.²⁶⁷

In einem Briefwechsel mit dem niederländischen Theologen Blyenbergh beschreibt Spinoza das Böse als eine Vergiftung oder Verseuchung. Spinoza präzisiert, dass hiermit die Zerstörung eines Verhältnisses, eine Zerstreuung eines Kollektivs gemeint ist. Im Allgemeinen zerstört ein Gift das Verhältnis von Bewegung und Ruhe in einem lebendigen Körper, das Konzept lässt sich allerdings verallgemeinern. Es verschwindet also nicht das Verhältnis an sich, sondern die Teile, die dieses gebildet haben, werden umverteilt und möglicherweise umgeformt. In diesem Sinne gibt es also das Böse an sich nicht, sondern nur insofern, dass es ein bestimmtes Verhältnis stört.²⁶⁸

Zweifelsohne wird die Lage im Detail weitaus komplexer. Zum einen befinden sich der Mensch als reales Subjekt in derart vielen Verhältnissen gleichzeitig, dass ein und derselbe Gegenstand im Lichte der einen Relation als positiv, im Lichte einer anderen aber als negativ

²⁶⁶ (Nietzsche 1881)

²⁶⁷ (Spinoza, Die Ethik 1677, 2. Teil, 15. Lehrsatz)

²⁶⁸ (Deleuze, Spinoza: Praktische Philosophie 1988, 45)

wirkend wahrgenommen werden kann. Zum anderen befinden sich diese Verhältnisse ihrerseits in Veränderung und besitzen daher einen gewissen Spielraum. Zum Dritten kann das Erleiden einer gewissen Affektion das Individuum derart verändern, dass sich die Frage stellt, ob es sich überhaupt noch um dasselbe Subjekt handelt. Auf diesem Weg gibt es auch Todesarten, die nicht die klassische Umwandlung eines Körpers in einen Leichnam beschreiben. Im Extremfall können derartig umgewandelte Komponenten eines Körpers – denn auch der Körper ist wiederum nur ein Kontinuum diverser Komponenten, die danach trachten, ihrer eigenen Natur zu folgen – selbst ein Gift werden, das sich im äußersten Fall beispielsweise im Selbstmord äußern kann. In diesem Sinne gilt für all diese Fälle dennoch das Modell der Vergiftung und sowohl Teile von uns als auch wir selbst als gesammeltes Subjekt können somit nicht nur vergiftet sein, sondern auch als Gift handeln.²⁶⁹

Für Spinoza enthält also selbst ein Gewaltakt wie der Akt des Faustschlags etwas Positives und Konstruktives, denn er drückt das Vermögen des Körpers aus, sich in einem bestimmten Verhältnis auf eine gewisse Art und Weise zu verhalten. Dennoch haftet dieser Tat etwas Schlechtes an. Dieses Schlechte ist die Verknüpfung der Tat mit der Vorstellung, dass sie zersetzend auf etwas wirkt, mit dem wir im Verhältnis stehen. Als konkretes Beispiel mag folgendes dienen: Wir töten jemanden, indem wir ihn schlagen. Die gleiche Tat kann allerdings auch als Gut beurteilt werden, wenn sie ein entsprechendes Verhältnis eingebettet ist. Daraus ergibt sich, dass eine Tat immer dann schlecht oder böse ist, wenn sie ein Verhältnis unmittelbar zersetzt. Dagegen ist sie gut, wenn sich ihr Verhältnis konstruktiv auf ein anderes Verhältnis auswirkt. Selbst wenn eingewandt wird, dass quasi jede Tat sowohl destruktive als auch konstruktive Elemente besitzt, ist die Kernidee dennoch, dass wir uns dieser Verhältnisse bewusst sein sollten. Laut Deleuze zeigt sich hier, dass es für Spinoza sehr wohl eine Unterscheidung zwischen Laster und Tugend gibt. Diese liegt aber nicht in der Tat oder ihrer Motivation, sondern in ihrer Wirkung auf die Relationen. Gut und Böse werden somit wieder desubjektiviert, da es nicht auf die subjektive Meinung von Täter oder Ziel einer Tat ankommt, sondern auf die intersubjektiv bestimmbare Veränderung der Relationen.²⁷⁰

Für Spinoza beschreibt eine adäquate Idee die Erfassung von zwei Körpern in einer Relation. Hierin zeigt sich auch, in welchem Sinne das Böse nicht ist, denn rein negative Verhältnisse existieren nicht. Innerhalb der ersten Substanz stehen Körper in Relation, was bedeutet, dass

²⁶⁹ (Deleuze, Spinoza: Praktische Philosophie 1988, 46-47)

²⁷⁰ (Deleuze, Spinoza: Praktische Philosophie 1988, 58)

zumindest zwei Körper und eine Relation vorhanden sein müssen, selbst wenn diese Relation sich auflösend auswirkt. Nichtkörper oder Nichtrelationen finden sich bei Spinoza nicht, was bedeutet, dass Böses auch hier nur als die Verminderung und nicht als eine Anwesenheit einer Relation definiert werden kann. Inadäquate Ideen sind also die inkorrekte Interpretation des geometrischen Felds, die das In-Verhältnis-Setzen zweier nicht übereinstimmender Körper zur Folge hat. Daraus ergibt sich auch die Bedeutung davon, dass das Schlechte nur in den inadäquaten Ideen und Affektionen der Unlust existiert. Genau diese Interpretation beginnt aber, erneut zur *Privatio Boni* zurückzuführen. Denn selbst, wenn das Böse als eine inkorrekte Relation aufgelöst wird, verbleibt sowohl das Feld der Subjekte, in dem diese Relation gebildet wurde, als auch das Potenzial einer korrekten Relation.²⁷¹ Spinoza bestätigt dies auch dadurch, dass die Falschheit, die einer inadäquaten Idee inne ist, nicht positiv bestimmt ist, sondern einen Mangel an Erkenntnis darstellt. Mehr noch, im Beweis des 35. Lehrsatzes gibt er an, dass Irrtum gar nicht die Totalität der inadäquaten Idee darstellen kann und es stattdessen ein Mindestmaß an Erkenntnis benötigt, das das Substrat für die irregeführten Ideen darstellt. Mit anderen Worten: Das Böse ist in diesem Sinne ein akzidentieller, relationaler Faktor.²⁷² Da Spinoza die konstruktive Fülle des Seins der metaphysischen Undenkbarkeit der Leere entgegenstellt, macht er die gesamte Frage des Seins zur Frage des Vermögens. Dinge existieren kraft ihrer Wesen, womit alle Dinge notwendig und nicht zufällig geschehen. So verhält es sich auch mit dem Bösen als relationalem Faktor, da es notwendig aus den irregeführten Ideen erwächst.²⁷³

Für Spinoza ist alles, was zum Wesen gehört, eine Tugend. Daraus ergibt sich allerdings direkt die Frage, wie sich die Wesenheit eigentlich definiert. Die spinozistische Wesenheit beschreibt ein Kontinuum aus einer Realität, einer Vollkommenheit und einem Vermögen, affiziert zu werden. Das Wesen ist also durchwegs positiv definiert, weshalb jemand nicht böseartig oder unglücklich sein kann aufgrund der Affekte, die er hat, sondern nur aufgrund jener, die ihm fehlen. Das Böse existiert dementsprechend weder in der Ordnung einer Wesenheit noch im Verhältnis zwischen Subjekten. Das Böse nimmt nie einen Zustand ein, sondern befindet sich im Vergleich von Zuständen.²⁷⁴

Das Wesen beinhaltet also das Potenzial zur Affektion. Das Produkt dieser Affektion, die Veränderung, ist allerdings nicht Teil des Wesens, sondern Teil der Dauer und Existenz eines

²⁷¹ (Deleuze, Spinoza: Praktische Philosophie 1988, 52)

²⁷² (Spinoza, Die Ethik 1677, 2. Teil, 33. und 35. Lehrsatz)

²⁷³ (Gandillac 1953, S. 305)

²⁷⁴ (Deleuze, Spinoza: Praktische Philosophie 1988, 52-54)

Subjekts. Auf diese Art verwandeln sich äußere Affekte in innere Zustände, die wiederum neue Affekte hervorrufen können. Genau hierin liegt wieder der Weg, auf dem wir adäquate Ideen über uns und Gott bilden können: Es sind die Ideen von Sachen, die mit uns übereinstimmen und daher verstärken, die uns ermöglichen ein Glück zu erlangen, das schlussendlich nur noch von uns selbst abhängt. Zustände, die Verminderungen hervorrufen, führen andererseits zu inadäquaten Ideen und Zuständen der Abhängigkeit. Der Gesamtzustand eines Wesens ist also immer so perfekt, wie er sein kann, und drückt die Quantität der Realität aus, mit der ein Wesen in der Existenz eingeschlossen ist. In diesem Sinne ist die Existenz also eine Erprobung unseres Wesens und der Zustände, und anhand dieser Erprobung können moralische Urteile gefällt werden. Der Zweck dieser Urteile muss sein, uns dabei anzuleiten, unsere Teile auf eine Art und Weise anzuordnen, die uns zu adäquaten Urteilen und somit zu Glück und Vollkommenheit führt. Der Maßstab hierfür ist für Spinoza die Erhöhung des Tätigkeitsvermögens. Dinge sind somit gut, wenn sie unseren Handlungsspielraum erhöhen, und böse, wenn sie ihn verringern.²⁷⁵

Hierbei darf nicht außer Acht gelassen werden, dass Spinozas Definition von Freiheit eine andere Bedeutung von Tätigkeitsvermögen impliziert, als schlicht die Möglichkeit, ‚mehr‘ zu tun. Für Spinoza ist etwas dann frei, wenn es nur aus innerer Notwendigkeit handelt. Da unser Inneres unser ursprüngliches Wesen darstellt, ist es also die Befreiung von äußeren Affekten, die uns erlaubt, mehr von unserem Tätigkeitsvermögen zu erlangen.²⁷⁶

So lässt sich auch eine Aussage darüber treffen, ob ein Mensch als ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ zu bezeichnen ist. Der gute Mensch ist ausgerichtet auf seine Natur und somit Freiheit. Er lässt sich nicht von negativen und externen Affekten wie der Angst vor dem Tod dazu verleiten, inadäquate Ideen zu bilden. Er übt ständig moralische Urteile ein und erprobt alle Gedanken und Handlung anhand des ethischen Maßstabs, der sich aus der immanenten Ordnung seiner Wesenheit ableitet.²⁷⁷ Diese Definition des ‚guten Menschen‘ ergibt sich auch aus den Definitionen des vierten Teils:

„8. Unter Tugend und Vermögen verstehe ich dasselbe, d. h. (nach Lehrsatz 7, T. 3) die Tugend, sofern sie sich auf den Menschen bezieht, ist das eigentliche Wesen oder die

²⁷⁵ (Deleuze, Spinoza: Praktische Philosophie 1988, S. 54)

²⁷⁶ (Spinoza, Die Ethik 1677, 1. Teil, Definitionen)

²⁷⁷ (Deleuze, Spinoza: Praktische Philosophie 1988, S. 55)

Natur des Menschen, insofern er die Macht hat, einiges zu bewirken, was durch die bloßen Gesetze seiner Natur eingesehen werden kann.“²⁷⁸

Dies wirft die Frage auf, wie der ‚gute Mensch‘ überhaupt in der Lage ist, Kontrolle über seine Existenz auszuüben. Für Spinoza liegt die Antwort in den Affekten, und zwar ausschließlich dort. Der einzige Weg, einen Affekt zu kontrollieren oder aufzulösen, ist der eines stärkeren, aber entgegengesetzten Affekts. Hier zeigt sich erneut die durchweg positivistische Definition von Spinozas Welt, denn ein Affekt kann nicht durch seine reine Negation aufgelöst werden, sondern muss aktiv durch eine positive Kraft bekämpft werden.²⁷⁹

Ideen sind für Spinoza nichts anderes als Affekte des Geistes, die immer mit Affekten des Körpers einhergehen. Konkret stellen Ideen ein Bewusstsein für eine Veränderung im Vermögen des Körpers dar. Hier zeigt sich wieder wie weit die Unvereinbarkeit von Spinozas Ideen mit dem cartesianischen Geist-Körper-Dualismus geht, denn der Versuch, den Geist zu beeinflussen, muss für Spinoza notwendig auch mit Affekten des Körpers verbunden sein.²⁸⁰ Die korrekte Erkenntnis von Gut und Böse ist also das Bewusstsein davon, ob Dinge uns Lust oder Unlust bereiten, was im spinozistischen Sinne nichts anderes bedeutet, als dass sie unser Wirkungsvermögen erhöhen oder verringern, allen voran die Fähigkeit, weiterhin in unserer Existenz zu verharren.²⁸¹

Das Bewusstsein von Gut und Böse ist der Schlüssel, den der Mensch benötigt, um die Kontrolle über sein Selbst zu erlangen. Jedoch stellt dieses Bewusstsein, das gleichbedeutend mit seinem Affekt ist²⁸², einen relativ schwachen Affekt dar und kann daher, gemäß Spinozas Affektenlehre, leicht durch einen anderen Affekt überschrieben werden. Dies ergibt sich daraus, dass dieser Affekt, wie jeder andere, eine innere Begierde weckt. Da die wahre Erkenntnis von Gut und Böse allerdings ihre Kraft aus unserem Wesen bezieht, das von Natur aus begrenzt ist, können äußere Affekte, die aus dem schier unendlichen *Anderen* kommen, insgesamt einen weit größeren und stärkeren Effekt erzielen. Für Spinoza erklärt sich hiermit auch, warum der Mensch eher dazu neigt, Emotionen und Leidenschaft zu folgen als der Vernunft. Diese Erkenntnis ist für ihn so bedeutsam wie keine andere, denn für Spinoza steht fest, dass wir nur durch das Wissen um unseren eigenen Zustand und die wahre

²⁷⁸ (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, Definitionen)

²⁷⁹ (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, 7. Lehrsatz)

²⁸⁰ (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, 7. Lehrsatz)

²⁸¹ (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, 8. Lehrsatz)

²⁸² (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, 8. Lehrsatz)

Natur von Gut und Böse überhaupt eine Chance haben, uns zum Guten hinzuwenden.²⁸³

Mit dem 18. Lehrsatz gibt uns Spinoza auch das Werkzeug an die Hand, mit dem wir gegen die äußeren Affekte zumindest teilweise bestehen können. Begierden, die aus Lust entspringen, sind ihm zufolge tendenziell stärker als jene, die von Leid hervorgerufen werden. Die Lust, die wir aus der wahren Erkenntnis von Gut und Böse beziehen, muss dementsprechend stark genug sein, um eine Begierde zu erzeugen, die gegen die äußeren Leiden Bestand hat. An derselben Stelle deklariert er, dass der Verstand niemals nach etwas verlangt, was gegen die Natur des Wesens gerichtet ist, und daher auch gebietet, dass jeder sich selbst liebt. Spinozas Verstand verlangt, dass wir auf unseren eigenen Vorteil bedacht sind, was uns zwangsweise zu Altruisten macht, denn: Nichts ist ein vorzüglicheres Werkzeug, um uns selbst zu erhalten und zu verbessern, als ein anderer guter Mensch. Aus diesem Grund treibt uns unser egoistisches Wesen also dazu, anderen zu einem höheren Grad an Perfektion und damit Freiheit zu verhelfen.²⁸⁴

In den nachfolgenden Lehrsätzen geht Spinoza weiter auf die Natur des Wissens von Gut und Böse ein und welche Bedeutung dieses für uns hat. Laut Spinoza erzeugt das Bewusstsein von Gut und Böse, beziehungsweise das Bewusstsein von der Präsenz derselben, Freude oder Trauer. Etwas als böse oder gut zu beurteilen, ist ein Urteil darüber, was die jeweilige Person als abstoßend oder anziehend empfindet. Dieser Mechanismus folgt aus einem fundamentalen Element des menschlichen Wesens²⁸⁵, das aus dem Selbsterhaltungstrieb einer jeden Natur entspringt.²⁸⁶

Festzuhalten ist also: Jedes Wesen strebt die Erhaltung seiner selbst an und das Wissen von Gut und Böse ist ein Werkzeug für den Geist, diese Selbsterhaltung sicherzustellen. Hierauf aufbauend stellt Spinoza klar, dass ein adäquates Verständnis der Dinge und somit von Gut und Böse die Tugend des Menschen darstellt. Die Erkenntnis Gottes ist hierbei die höchste Tugend, da laut Spinoza ohne Gott überhaupt nichts denkbar ist.²⁸⁷ Verständnis ist ein Werkzeug des Geistes, das der Selbsterhaltung und somit der Erhaltung des Subjektes dient. Besseres Verständnis ist somit mehr der Erhaltung des Wesens dienlich und entspricht folglich dem Wesen, was für Spinoza einen höheren Grad an Perfektion darstellt. Daraus ergibt sich, dass die adäquate Anwendung des Begriffs von Gut und Böse sich genau auf

²⁸³ (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, 16. und 17. Lehrsatz)

²⁸⁴ (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, 18. Lehrsatz)

²⁸⁵ (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, 19. Lehrsatz)

²⁸⁶ (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, 18. und 20. bis 24. Lehrsatz)

²⁸⁷ (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, 28. Lehrsatz)

diesen Perfektionierungsprozess beziehen muss: Das, was uns dabei hilft, mehr Verständnis zu erlangen, muss als gut bezeichnet werden. Umgekehrt muss das, was uns davon abhält, als böse bezeichnet werden.²⁸⁸ Damit ist auch erklärt, warum die adäquate Erkenntnis Gottes die höchste Tugend für den Menschen darstellt: Gott, die erste Substanz, ist das Fundament der Existenz selbst. Nichts kann ohne die erste Substanz sein, denn das Sein selbst ist ein Attribut, das von der ersten Substanz bedingt ist. Verstehen wir also Gott, dann verstehen wir die fundamentale Erstbedingung der Existenz, was uns ein signifikant erhöhtes Verständnis der Kräfte ermöglicht, die unsere Welt formen. Mit diesem Verständnis ausgestattet, können wir weitere korrekte Schlüsse ziehen und somit mehr adäquate Erkenntnisse bilden, was uns mehr Verständnis ermöglicht und somit unserer Selbsterhaltung zuträglich ist. Gott zu erkennen, ist somit gleichbedeutend damit, sein Leben zu schützen und zu verbessern und hierdurch einen höheren Grad an Perfektion zu erreichen.²⁸⁹

Diese Perfektion drückt sich auch in Spinozas Ansicht aus, dass alle Dinge, die dem Körper ein breiteres potenzielles Feld der Affektion verleihen, als nützlich für den Menschen als Ganzes zu sehen sind. Mögliche Affektion beinhaltet das Potenzial der Erkenntnis und ist somit generell als wünschenswert zu betrachten. Erneut zeigt sich auch die Verwobenheit von Geist und Körper, denn das Potenzial der Affektion des Körpers skaliert gleichermaßen das Potenzial der Auffassung des Geistes.²⁹⁰ Spinozas conative Körper existieren somit in einem ontologischen Kontext der konstanten Begegnungen mit anderen Körpern, die, durch die erschaffen wird, und die, die er schafft.²⁹¹

Mithilfe des Conatus gibt uns Spinoza also einen Maßstab an die Hand, mit dem wir Gut und Böse doch intersubjektiv beurteilen können. Gut ist, was mit unserer Natur übereinstimmt. Auf der basalsten Ebene ist das gut, was uns hilft, innerhalb der korrekten Verhältnisse und Bewegungen unseres Körpers zu verharren, im erweiterten Sinne aber, das Potenzial unserer Existenz zu erfüllen.²⁹² Gut ist also, was uns hilft, zu verstehen, unseren Perfektionsgrad zu erhöhen und somit unsere eigene Natur zu erhalten. Dieser Maßstab stellt dabei nicht nur ein binäres Gut und Böse dar, sondern repräsentiert einen Gradienten. Je mehr etwas mit unserer Natur übereinstimmt, je mehr es uns fördert, desto besser ist es. Spinoza nennt hier auch die Möglichkeit, dass Dinge, die nicht mit uns übereinstimmen können, keinerlei Auswirkung auf

²⁸⁸ (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, 26. und 27. Lehrsatz)

²⁸⁹ (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, 28. Lehrsatz)

²⁹⁰ (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, 38. Lehrsatz)

²⁹¹ (J. Bennet 2009, S. 21)

²⁹² (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, 39. Lehrsatz)

uns haben. In diesem Sinne gibt es also den Mittelpunkt des ‚Neutralen‘ zwischen Gut und Böse. Jedenfalls gilt, dass die Leidenschaften niemals mit unserer Natur übereinstimmen können, da sie den Geist überschreiben und somit mindern, was gegen den Conatus gerichtet ist.²⁹³

Laut Spinoza ist die korrekte menschliche Natur frei von Leidenschaften und äußeren Einflüssen, intersubjektiv und allgemein:

„Insofern die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben, nur insofern stimmen sie von Natur stets notwendig überein.“²⁹⁴

Mit anderen Worten, das Gute kann in diesem Kontext ebenfalls intersubjektiv beurteilt werden, denn vernunftgeleitete Menschen stimmen notwendig überein. Hieraus erklärt sich auch, warum für Spinoza der Mensch das höchste Gut für den Menschen ist. Nur wahrhaft freie Menschen können einander tatsächlich dankbar sein und ein kollektiv freier Mensch ist notwendig freier als ein vernunftgeleiteter Einsiedler.²⁹⁵ Vernunft in anderen hervorgerufen, erfüllt uns intuitiv mit Freude, da es mit unserem Conatus übereinstimmt.²⁹⁶ Ein vernunftgeleiteter Mensch stimmt notwendig mit den Urteilen anderer vernunftgeleiteter Menschen überein, was bedeutet, dass sie in ihrem Streben nach Erkenntnis und Perfektion übereinstimmen und kooperieren müssen. Mehr noch: Der vernunftgetriebene Mensch strebt das Erkennen an, was nicht nur seine eigene Erkenntnis bedeutet, sondern Erkennen im Allgemeinen. Dennoch ist der Körper für Spinoza an sich nicht vollkommen schlecht, stellt er sich doch klar gegen den Geist-Körper-Parallelismus. Der Geist kontrolliert den Körper nicht, er geht aus ihm hervor und vervollständigt ihn. Damit ist der Conatus des Körpers auch integraler Teil für den Geist.²⁹⁷ Dementsprechend wird es zu seiner Begierde werden, so viel Erkennen wie möglich hervorzubringen und seine Mitmenschen daran teilhaben zu lassen. Da Begierde das Wesen des Menschen ist, erfolgt dies aus der Notwendigkeit, diese Begierde vernunftgeleitet auf etwas auszurichten.²⁹⁸ Die Tätigkeit, anderen Menschen zu höherer Erkenntnis zu verhelfen, stellt für Spinoza nicht nur eine gute Tat dar, er bezeichnet sie, ohne Übertreibung, als *göttlich*. In der Freude an der eigenen Kraft und der Erhöhung anderer kommt der Mensch also mit der göttlichen Natur und Schaffenskraft in Berührung. Er erhöht

²⁹³ (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, 31. bis 32. Lehrsatz)

²⁹⁴ (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, 35. Lehrsatz)

²⁹⁵ (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, 71. und 73. Lehrsatz)

²⁹⁶ (Diefenbach 2018, S. 184)

²⁹⁷ (Diefenbach 2018, S. 142)

²⁹⁸ (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, 36. und 37. Lehrsatz)

aktiv den Grad an Perfektion in der Welt.²⁹⁹

An dieser Stelle sei auch zu erwähnen, dass diese Begierde, im Gegensatz zu anderen Sehnsüchten, niemals ein exzessives Ausmaß erreichen kann, da sie aus der Vernunft erwächst³⁰⁰:

„Gleicherweise sind alle Begierden oder Verlangen nur insofern Leidenschaften, als sie aus inadäquaten Ideen entspringen; sie werden aber zur Tugend gerechnet, wenn sie von adäquaten Ideen hervorgerufen oder erzeugt werden.“³⁰¹

Im fünften Teil seiner Ethik geht Spinoza zusätzlich darauf ein, wie der Mensch trotz seines affizierten Platzes in der Welt und der daraus entstehenden Leidenschaften die Kontrolle über sich selbst erlangen kann. Der Mechanismus hierfür liegt in der Erkenntnis; denn laut Spinoza lindert die Erkenntnis eines Affekts die Macht, die er über uns hat. Je mehr wir die Affektionen unseres Körpers verstehen, desto weniger können sie sich in tatsächliche Leidenschaften umwandeln.³⁰² Nach Spinoza können wir, zumindest theoretisch, konkretes Wissen über alle Affekte erlangen, die den Körper affizieren können. Kein Dogmatismus oder Reduktionismus kann dem Menschen hierbei helfen, nur eine ständige Selbstbejahung des Wesens kann zur notwendigen Erkenntnis führen, die uns zumindest eine teilweise Herrschaft über die Leidenschaften verleiht.³⁰³ Adäquate Ideen über die Affekte zu erlangen, erlaubt uns, unseren Geist von affektgeborenen Gedanken zu lösen und auf erkenntnisgeborene Gedanken auszurichten. Somit lösen sich Leidenschaften wie Hass oder Liebe, die aus exzessiven Affekten geboren werden, auf und wir werden notwendig von den Begierden unserer wahren Natur geleitet, die per Definition nicht exzessiv sein kann.³⁰⁴ Tatsache ist, dass die Erkenntnis der Notwendigkeit der Dinge dem Geist eine Macht über die Affekte verleiht. Je mehr wir also der guten menschlichen Natur nacheifern und versuchen Leidenschaften abzulehnen, desto mehr Erkenntnis erlangen wir, desto mehr erkennen wir die Notwendigkeit der Dinge und desto mehr Macht erhalten wir über die Affekte. Diese Macht erlaubt es uns wiederum, uns von Leidenschaften zu befreien und diese sich selbst antreibende Spirale des Guten weiter zu beschreiten.³⁰⁵ Für Spinoza ist das Gute etwas, das wir kontinuierlich bearbeiten und ausleben müssen, eine Art Muskel, den wir trainieren. Je

²⁹⁹ (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, 46. Lehrsatz)

³⁰⁰ (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, 61. Lehrsatz)

³⁰¹ (Spinoza, Die Ethik 1677, 5. Teil, 4. Lehrsatz)

³⁰² (Spinoza, Die Ethik 1677, 5. Teil, 3. Lehrsatz)

³⁰³ (Diefenbach 2018, S. 47)

³⁰⁴ (Spinoza, Die Ethik 1677, 5. Teil, 4. und 6. Lehrsatz)

³⁰⁵ (Spinoza, Die Ethik 1677, 5. Teil, 6. Lehrsatz)

mehr wir Affekte zu korrekten Erkenntnisgebilden verketteten, desto robuster werden wir gegen Leidenschaften in stürmischen Zeiten und desto mehr Affekte können wir wiederum korrekt erkennen und zu unserem Verständnis hinzufügen.³⁰⁶ Für Negri stellen die Erkenntnis und der daraus resultierende Aufstiegsprozess ein bedeutsames Element für das Conatusprinzip dar. Um gemäß unserer wahren Natur im Sein verharren zu können, benötigen wir Wissen über die Welt, das uns höheres Handlungspotenzial ermöglicht. Dieses Potenzial ist gleichbedeutend mit einer gesteigerten Fähigkeit zur Wahrnehmung, weshalb wir im Verlauf der Hinwendung zur Vernunft zum einen eine Transindividuation vollziehen, da wir uns von unseren individuellen Affekten lösen, zum anderen durch die intellektuelle Inbesitznahme der Fähigkeit zur Selbstaffektion die dritte Erkenntnisart erschließen.³⁰⁷

Trotz all der Nützlichkeit und Notwendigkeit, die im Wissen um Gut und Böse liegt, macht Spinoza eine faszinierende Feststellung: Das Wissen von der Existenz des Bösen ist notwendig *inadäquates Wissen*. Es ist die Trauer höchstselbst, eine Transition zu einer niederen Existenzform. Ein Geist, der ausschließlich adäquate Ideen hätte, würde überhaupt keinen Begriff des Bösen bilden, da es in seiner Welt nicht existieren würde.³⁰⁸

Die Erkenntnis des Bösen ist für Spinoza also eine optionale, sogar abträgliche Erkenntnis. Sie stellt die Konsequenz eines Problems, eines Fehlers, einer inadäquaten Idee dar. Die Erkenntnis des Guten wiederum ist zwingend notwendig für die Erfüllung unseres menschlichen Potenzials. Für Spinoza kehrt alle Erkenntnis der Effekte letztendlich zu Gott zurück³⁰⁹ – wie könnte es auch anders sein, stellt Gott als erste Substanz doch das Fundament der Welt dar. Als solches ist es uns zunächst unmöglich, Gott zu hassen, denn Gott zu erkennen, bedeutet, adäquate Erkenntnisse zu erlangen, was die adäquate Nutzung unseres Geistes darstellt und somit inkompatibel mit negativen Leidenschaften wie Hass ist.³¹⁰

Weiters bietet die Erkenntnis von Gott als Ursache aller Dinge, also auch negativer und trübsinniger Affekte, den Schlüssel, um sich von ebendiesen zu befreien. Laut Spinoza lindert die Erkenntnis der Ursache die Wirkung eines Affekts, ferner bedeutet diese Erkenntnis und die Erkenntnis Gottes die adäquate Nutzung unseres Geistes, was den Menschen Lust bringt und somit der Leidenschaft entgegenwirkt.³¹¹ Eine interessante Randbemerkung Spinozas ist hier auch die Affirmation, dass Gott, als vollkommenes und unveränderliches Wesen, nicht

³⁰⁶ (Spinoza, Die Ethik 1677, 5. Teil, 10. Lehrsatz)

³⁰⁷ (Negri, Die wilde Anomalie. Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft. 1982, S. 155 und S. 255)

³⁰⁸ (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, 64. Lehrsatz)

³⁰⁹ (Spinoza, Die Ethik 1677, 5. Teil, 17. Lehrsatz)

³¹⁰ (Spinoza, Die Ethik 1677, 5. Teil, 18. Lehrsatz)

³¹¹ (Spinoza, Die Ethik 1677, 5. Teil, 18. Lehrsatz)

affiziert werden kann.³¹²

Die Erkenntnis Gottes ist gleichzusetzen mit der Liebe zu Gott; denn Gott adäquat zu erkennen, bedeutet eine exorbitante Menge an adäquatem Wissen über den Verlauf der Dinge zu erhalten. Somit ist es nicht unerwartet, dass die Erkenntnis Gottes ein massives Wachstum unseres Handlungspotenzials bedeutet. In diesem Moment konvergieren die Liebe zu Gott und die korrekte, selbsterhaltende Liebe zu uns selbst in der Glückseligkeit.³¹³

Dieser emanierende Gott ist für Spinoza allerdings kein urteilender Gott. Der Mensch wendet sich in der Erkenntnis nicht zurück zu Gott oder seinen Prinzipien, Gott erschafft die Welt nicht für den Menschen. Vielmehr stellt die adäquate Erkenntnis und somit die Erkenntnis Gottes eine Selbstaktualisierung des Wesens innerhalb der ersten Substanz dar.³¹⁴ Der Mensch muss sich, wie Althusser sagt, mit seiner eigenen Menschlichkeit versöhnen.³¹⁵

Dies ist auch der Moment, in dem Spinoza den Begriff der Privation zurück ins Spiel bringt:

„Das Vermögen des Geistes aber wird aus der Erkenntnis allein erklärt, sein Unvermögen aber oder seine Leidenschaft wird bloß nach dem Mangel der Erkenntnis geschätzt, d. h. nach dem, weshalb seine Ideen inadäquat heißen.“³¹⁶

Der Mangel an Perfektion unseres Selbst, den wir als Leidenschaften wahrnehmen, ist also ein Mangel an Erkenntnis. Hieraus ergibt sich auch, warum für Spinoza das Streben nach der Erkenntnis Gottes und der daraus resultierenden dritten Erkenntnisart das höchste Gut für den Menschen darstellt. Die dritte Erkenntnisgattung stellt die beste Nutzung, die höchste Erfüllung des Potenzials unserer selbst dar, weswegen sie uns von den Leidenschaften wegführt, und die größte Lust bereitet.³¹⁷ Durch die dritte Erkenntnisgattung zu verstehen, schützt uns direkt vor Affekten und verhindert, dass wir uns dem Bösen zuwenden.³¹⁸

3.2 Plotin

Auch wenn Plotins Schaffen im Verlauf dieses Textes bereits bearbeitet wurde, gibt es noch Themen, die offengeblieben sind. Insbesondere das Konzept des Hen, der realen

³¹² (Spinoza, Die Ethik 1677, 5. Teil, 17. Lehrsatz)

³¹³ (Negri, Subversive Spinoza 2004)

³¹⁴ (Diefenbach 2018, S. 54)

³¹⁵ (Althusser 1978, S. 36)

³¹⁶ (Spinoza, Die Ethik 1677, 5. Teil, 20. Lehrsatz)

³¹⁷ (Spinoza, Die Ethik 1677, 5. Teil, 24. bis 27. Lehrsatz)

³¹⁸ (Spinoza, Die Ethik 1677, 5. Teil, 38. Lehrsatz)

Manifestation des Guten und das Verhältnis von Gut und Perfekt gilt es im Weiteren zu erläutern, da sie notwendige Elemente darstellen, um Spinoza mit der Theorie der *Privatio Boni* vereinbaren zu können. Anzumerken ist an dieser Stelle auch, dass die *Enneaden* nicht von Plotin selbst verfasst wurden, sondern Notizen darstellen, die von seinem Schüler Porphyry zusammengetragen wurden.

3.2.1 Das Eine und die Ewigkeit

Ein Begriff, der in diesem Text bisher nur tangential besprochen wurde, ist Plotins Konzept des Einen. Genau dieses Eine, oder *Hen*, ist aber ein entscheidender Schlüssel, um Plotins Auffassung der Welt und somit der Gesetze und Regelmäßigkeiten, die sie beherrschen, zu verstehen.

Laut Plotin ist der Name des *Hen* – ‚das Eine‘ – ein Stellvertreter. Es ist dem Menschen nicht möglich, das *Hen* adäquat zu beschreiben, denn es überragt, per Definition, die Kapazität der intelligiblen Welt. De Vries beschreibt dieses Externe, das nicht adäquat beschrieben werden kann, als eine Art epistemologisches Limit.³¹⁹ ‚Das Eine‘ ist ein Hilfsbegriff für etwas, das wir intuitiv erkennen und intellektuell bestätigen, aber für das wir kein adäquates Wort finden können. Somit ist ‚das Eine‘ eine Negation dessen, was es nicht ist: Des *Vielen*.³²⁰

Was aber ist das Eine nun? Für Plotin ist es nichts anderes, als die „[...] Möglichkeit aller Dinge.“³²¹ Das *Hen* ist die fundamentale Vorbedingung, aus der das Substrat entspringt, aus dem die Welt sich formt:

*„Das Eine ist alles und auch nicht eins; denn das Princip [sic] von allem ist nicht alles, sondern ihm gehört alles an; denn dorthin verläuft es gleichsam zurück; oder vielmehr es ist noch nicht, sondern wird sein.“*³²²

Das *Hen* stellt nicht bloß eine geteilte Gemeinsamkeit aller Dinge dar, sondern ist ihr Ursprung³²³, es ist die gebündelte Gesamtheit aller Kräfte.³²⁴ Es ist für Plotin formlos, ein *Amorphon*, aber nicht, weil es keine Form hat, sondern weil es keine Einzelform an sich annimmt. Es ist allgegenwärtig und zugleich unerreichbar. Das *Hen* ist kein personaler Gott, denn es stellt mehr als eine Gottheit dar. Angelus Silesius sollte diese Art von Konzept noch

³¹⁹ (J. Bennet 2009, S. 3)

³²⁰ (Plotin 2013, V, 5/6)

³²¹ (Plotin 2013, V, 1/7)

³²² (Plotin 2013, V, 2/1)

³²³ (Plotin 2013, VI, 1/3)

³²⁴ (Plotin 2013, V, 8/9)

als Über-Gott bezeichnen, aber die Personifikation des Einen als eine Gottheit wird ihrem Status als allumfassendem Prinzip nicht gerecht.³²⁵

Für Plotin ist die Welt eine Dialektik des Einen und der Vielheit. Das Hen ist der Startpunkt; aus ihm und wegen ihm fließt das Substrat des Seins,³²⁶ die Materie, die eine Vielheit darstellt und unentwegt zurück zur Einheit und zum Hen strebt.³²⁷ Da das Hen das Erste und Einfache darstellt und die Bedingung der Möglichkeit der Existenz ist, steht für Plotin außer Frage, dass es gleichbedeutend mit dem Guten ist. Nichts kann ein höheres ‚Gut‘ sein als das, was die Existenz von allem überhaupt erst ermöglicht, und somit sind das Gute und das Hen ein und dieselbe Natur, die von ihrem Wesen her unentwegt das Substrat der Welt erschafft.³²⁸ Denn während das Hen seiner Natur nach unbegrenzt ist, stellt es nicht die Unbegrenztheit an sich dar.

Das Unbegrenzte, die Materie, ist das ungeordnete, chaotische Substrat der Existenz, die unendlich vom Einen hervorgebracht wird. Das Eine zerstreut sich zunächst in sich selbst, in die Negation, die Materie, womit das Eine auch seine eigene Abwesenheit, seine eigene Negation in sich trägt.³²⁹ Diese Materie ist für Plotin gleichbedeutend mit Ewigkeit, denn die Materie hat keine distinkte Form, erfährt keine Veränderung. Die Materie ist die Substanz des Intelligiblen, die vom Intellekt, dem *Nous*, hervorgebracht wird.^{330 331 332} Innerhalb des Hen, das alle Kräfte in sich vereint, existiert das Potenzial sämtlicher Ideen und die Gesamtheit dieses Potenzials, dieser Theoreme, bezeichnet Plotin als den Intellekt.³³³ Dieser Nous ist die unmittelbarste Darstellung des Hen, ohne seine tatsächliche Anwesenheit an sich darzustellen. Da der Intellekt sämtliche Formen in sich vereint, stellt er das Sein und die intelligible Welt dar, denn Formen sind genau das, was Erkenntnis ergreifen kann. Da Formen aber nicht für sich genommen existieren können, sondern etwas formen müssen, kann der Intellekt nicht für sich alleinstehen. Der Partner des Intellekts liegt in der unentwegt vom Hen emanierenden Materie. Während der Intellekt alle Formen darstellt und somit das absolute Sein verkörpert, ist die Materie vollkommen formlos und somit unbegrenzt und ohne

³²⁵ (Halfwassen 2020, S. 43)

³²⁶ (Plotin 2013, VI, 5/9)

³²⁷ (Plotin 2013, I, 8/10)

³²⁸ (Plotin 2013, I, 4/4 und 9/1)

³²⁹ (Plotin 2013, III, 3/1)

³³⁰ (Plotin 2013, III, 7/1)

³³¹ (Plotin 2013, V, 5/5)

³³² (Plotin 2013, V, 5/9)

³³³ (Plotin 2013, V, 5/8)

Sein.³³⁴ Die Interaktion von Intellekt und Materie, sowie der Seele, auch *Psyche* genannt, stellt den schöpferischen Akt der Existenz dar, durch den das Sein in ein konkretes Ist umgewandelt wird.³³⁵

Für Plotin durchläuft der Schöpfungsakt also eine Spirale: Den Startpunkt bildet das ewige Hen. Es ist das absolute Gute, denn von ihm rührt das Potenzial der Formen und des Seins her³³⁶; es ist die Möglichkeit aller Dinge und es ist ewig, da es das transzendente Substrat jedes anderen Konzeptes ist.³³⁷ Trotz der Transzendenz des Hens ist es dennoch inhärent in den Substanzen.³³⁸

Der Weg hin zum Partikularen beginnt nunmehr mit dem Sein, das dem Hen notwendig zukommt.³³⁹ ³⁴⁰ Das Sein ist die Totalität aller Formen und somit der Intellekt und die Ewigkeit, da es an sich affizierbar und unveränderbar ist.³⁴¹ Der Intellekt stellt allerdings nur das Sein an sich dar, noch nicht die Realisation eines konkreten Etwas. Der Nous ist nicht das Hen, das Hen aber Nous.

Die zweite Emanation ist die Seele, die den schöpferischen Akt bezeichnet und entsteht, wenn der Nous sich selbst als ein denkendes Denkendes konzipiert.³⁴² Die Seele ist affizierbar und hat somit teil an der von der Ewigkeit grundverschiedenen Zeit.³⁴³ Sie bildet eine schöpferische Macht ab, aber ohne Ziel und Form, die erst durch den Intellekt in sie eingefügt werden müssen.³⁴⁴ Ohne den Intellekt, der sie wahrnimmt, kommt ihr kein Sein zu, was sie dem Nous unterordnet, da dieser kein äußeres Prinzip benötigt, um sein eigenes Sein zu bestimmen.

Die finale Emanation, die die höchste Distanz zum Einen hat, ist die Materie. Sie ist das, was durch die schöpferische Macht der Seele Gestalt annimmt.³⁴⁵ Dies ist nur möglich, da sie durch ihre Distanz zum Sein die absolute Unbegrenztheit darstellt und somit auf keine erdenkliche Weise *ist*.³⁴⁶ Durch diese Formlosigkeit kommt der Materie auch eine Art Ewigkeit zu, die sich aber fundamental von der Ewigkeit des Hen oder der Ewigkeit

³³⁴ (Plotin 2013, III, 6/7)

³³⁵ (Plotin 2013, IV, 7/17)

³³⁶ (Plotin 2013, VI, 5/11 und 9/6)

³³⁷ (Plotin 2013, V, 1/7)

³³⁸ (Diefenbach 2018, S. 79)

³³⁹ (Plotin 2013, V, 5/5)

³⁴⁰ (Plotin 2013, VI, 3/11)

³⁴¹ (Plotin 2013, III, 7/2)

³⁴² (Plotin 2013, IV, 7/17)

³⁴³ (Plotin 2013, III, 7/1)

³⁴⁴ (Plotin 2013, V, 5/2)

³⁴⁵ (Plotin 2013, II, 4/4)

³⁴⁶ (Plotin 2013, II, 4/4 und 4/15)

schlechthin unterscheidet; denn die Materie transzendiert weder den Korpus des Hens noch ist sie ein unveränderliches Sein, sie ist ein Nichts und daher ewig.³⁴⁷

Durch die Interaktion dieser drei Emanationen entsteht aus dem Einen das Viele und es vollzieht damit seine eigene Transzendenz, in der die Mystik der Ekstasis liegt:³⁴⁸

„Aus der Transzendenz des Einen über das Viele, kraft der es Grund des Vielen ist, ergibt sich die Plotins Philosophie im ganzen bestimmende Aufstiegsbewegung. Sie vollzieht sich als henologische Reduktion [...], d.h. als Zurückführung (anagôgê) der Vielheit in jeder ihrer Gestalten auf die sie jeweils begründende Einheit, bei der die Vielheit auf das Eine hin überstiegen wird: [...]“³⁴⁹

Dieses Viele strebt aber, angestoßen durch die Sehnsucht der Seele, hin zum Hen und reformiert sich in ein partikuläres Eines. Die Spirale kehrt somit zurück zum Anfang und der Prozess beginnt von Neuem, angestoßen vom unentwegten Ausfluss des Guten, das einen partikulären Intellekt, eine partikuläre Seele und eine partikuläre Materie erzeugt und den Prozess erneut wiederholt.³⁵⁰ In der Rückkehr zur Ewigkeit des Intellekts findet sich das wahre Glück der Existenz.³⁵¹ Die Schöpfung selbst ist somit eine Konsequenz des Guten, das sich in einem unendlichen Zyklus der Selbsterkenntnis und selbstbestätigenden Pluralitäts-Einheits-Bekundung befindet. Das Hen erschafft die Welt durch einen dialektischen Prozess. Das Eine drückt sich in Form eines *Teleons* als geringeres Wesen innerhalb von sich selbst aus und ist zugleich das Gute innerhalb dieser Wesen.

3.2.2 Die Perfektion und das Gute

Für Plotin ist das Gute gleichbedeutend mit dem Einen, denn nichts kann ein höheres Gut sein als die Vorbedingung eines jeden anderen Prinzips.³⁵² Mehr noch, das Gute, *Agathon*, ist für Plotin die höchste Form des Hens. Als erstes Prinzip, das Intellekt, Seele, Materie und alle Substanzen, die aus ihnen entstehen, emaniert und erhält, kann es nichts Höheres, nichts Ursprünglicheres und somit auch nichts Besseres geben als das Hen.^{353 354} Tatsache ist, dass

³⁴⁷ (Plotin 2013, VI, 2/5)

³⁴⁸ (Halfwassen 2020, S. 49)

³⁴⁹ (Halfwassen 2020, S. 40)

³⁵⁰ (Plotin 2013, I, 6/7)

³⁵¹ (Chase 2014, S. 72)

³⁵² (Plotin 2013, II, 9/1)

³⁵³ (Plotin 2013, V, 4/1)

³⁵⁴ (Plotin 2013, VI, 9/6)

es durch die Natur des Hens als unendliches Gutes gar nicht anders sein kann, als dass es unentwegt die Substanzen emaniert, die schlussendlich die Welt erschaffen.³⁵⁵ Existenz per se ist für Plotin notwendig gut und die Vorbedingung der Existenz ist daher notwendig das absolute Gute.

Bedingt durch die zentrale und allgegenwärtige Position des Guten kann und muss jedes Konzept in Relation zum Hen definiert werden. Der Intellekt etwa als Totalität aller Ideen ist nichts anderes als die Selbsterkenntnis des Guten. Durch den Intellekt nimmt sich das Hen selbst wahr.^{356 357} Die Identifikation des Intellekts mit den Ideen ist dabei derart ungewöhnlich für Plotins Zeit, dass selbst sein Schüler Porphyrios mit langen Diskussionen überzeugt werden musste.³⁵⁸

Die Seele wiederum ist der Ausdruck der unendlichen Schaffenskraft des Guten. Sie ist das, was wir als das ‚Göttliche‘ identifizieren würden und ist ihrem Wesen und ihrer Position nach neutral, aber auf das Gute ausgerichtet, und strebt durch den Einfluss des Intellekts zum Guten hin.^{359 360}

Die Materie, von Plotin *Hyle* genannt, ist am weitesten vom Hen entfernt und definiert sich somit als das, was und wo das Hen nicht oder weniger ist.³⁶¹ Es ist weggerichtet, entgegengesetzt zum Guten, aber immer noch in ihm. Das Gute flieht die Materie oder hatte vielmehr niemals Materie, aber emittiert sie dennoch unablässig. Dennoch kann die Hyle nicht für sich alleinstehen und ist durch ihre Abhängigkeit von der Psyche, die sie thematisiert, als ein Psychon zu begreifen. Da der Materie kein Sein zukommt und sie nicht Teil der intelligiblen Welt ist, kann der Mensch sie eigentlich überhaupt nicht wahrnehmen. Das, was er wahrnimmt, ist vielmehr ein Verlust der Form und damit des Guten, ein Übergehen zur inintelligiblen Unordnung. Die Materie stellt damit ein Eidolon oder Phantasma dar, denn sie hat etwas Erscheinungshaftes und Scheinbares an sich, ohne tatsächlich erkennbar zu sein.

Das Gute existiert also a priori und ist die Ursache der existierenden Dinge und das Leben ist nichts anderes als Imitation dieses Guten. Da das Eine unablässig die Vielheit erschafft, die Vielheit aber wegen der Seele zurück zum einen strebt³⁶², reorganisiert sich das Leben als

³⁵⁵ (Plotin 2013, IV, 3/16)

³⁵⁶ (Plotin 2013, IV, 4/4)

³⁵⁷ (Plotin 2013, V, 3/3)

³⁵⁸ (Halfwassen 2020, S. 65)

³⁵⁹ (Plotin 2013, I, 2/1, 6/6 und 7/1)

³⁶⁰ (Plotin 2013, II, 1/5)

³⁶¹ (Plotin 2013, I, 8/1 und 8/9)

³⁶² (Plotin 2013, I, 8/2)

eine Art niedrigere Kopie, ein Abbild, des absoluten Guten.^{363 364} Aus diesem Grund kann das Gute auch nicht als ein Prädikat bezeichnet werden. Dinge als ‚gut‘ zu beschreiben, ist inkorrekt, denn Gut ist der eigentliche Grundzustand, in dem sich das Leben finden möchte, und die Abweichung hiervon ist der eigentliche Zustand.³⁶⁵ Das Gute, in verminderter Form, ist somit der Startpunkt der Existenz und Abweichungen davon sind eine Negativdefinition. Durch die Hinwendung zum Guten durch die Seele und entgegen den schlechten Einflüssen der Materie geschieht eine Wahrnehmung des Gutartigen durch den Intellekt. Dinge sind also nicht ‚gut‘, sie sind ‚gutartig‘ und diese Gutartigkeit wird durch den Einfluss des Intellekts gestärkt.³⁶⁶

Das Gute ist somit allgegenwärtig, allumfassend und perfekt, da es seiner Natur nach nichts außerhalb, über oder neben dem Hen gibt. Somit ist es auch unaffizierbar und unbeweglich. Aus dieser Erkenntnis ergibt sich zudem, warum für Plotin das Einkehren der Ruhe mit dem Einkehren in das Gute gleichzusetzen ist. Das Böse ist ein Affekt, den die Materie auf die Seele ausübt, der sie aus dem Gleichgewicht bringt und in die Bewegung treibt.^{367 368} Als Beweis hierfür zieht Plotin etwa den Affekt des Schmerzes heran: Wir spüren Schmerz nicht, weil Schmerz eine anwesende Substanz in unserem Körper ist. Vielmehr stört etwas die Homöostase unseres Körpers und diese unerwünschte Bewegung, diese Störung der körperlichen Ruhe ist es, was uns Schmerzen bereitet.³⁶⁹

Schafft es die Seele nun zurück auf den Pfad, den der Intellekt ihr weist, dann kann sie sich möglichst vom Einfluss der Materie befreien und ihrer eigenen Natur nachstreben, um sich zu erfüllen und somit zurück zur Ruhe zu finden. Freiheit, Perfektion und Ruhe sind für Plotin gleichbedeutend, das absolute Eine erreicht dies in absoluter Form und jedes geringere Eine strebt diesen Idealen nach.³⁷⁰

Durch die Vollkommenheit des Guten kann das Böse also nichts anderes sein als ein Mangel.³⁷¹ Wäre es eine Substanz an sich, dann müsste es entweder Teil des Guten sein, was paradox wäre, oder eine Existenz außerhalb des Guten führen, was unmöglich ist, da das Eine per Definition allumfassend ist.

³⁶³ (Plotin 2013, V, 3/16)

³⁶⁴ (Plotin 2013, IV, 3/16)

³⁶⁵ (Plotin 2013, VI, 6/3)

³⁶⁶ (Plotin 2013, V, 3/3 und 3/16)

³⁶⁷ (Plotin 2013, I, 8/4)

³⁶⁸ (Plotin 2013, IV, 5/13)

³⁶⁹ (Plotin 2013, I, 4/4)

³⁷⁰ (Plotin 2013, VI, 6/13)

³⁷¹ (Plotin 2013, III, 2/5)

Der Ursprung des Bösen liegt in der unendlichen, notwendigen Emanation des Guten. Das, was am weitesten vom Guten entfernt ist, das, wonach nichts mehr sein kann, ist die gestaltlose Materie.^{372 373} Sie ist vollkommen ungeordnet, vollkommen formlos und somit antithetisch zu jeder Form und jedem Sein.³⁷⁴ Der Intellekt besitzt zwar ein Konzept des Bösen, da es seiner Natur nach jede Idee beinhaltet³⁷⁵, aber der Ursprung liegt im Hen und seiner notwendigen Schaffung der Totalität der Konzepte.³⁷⁶ Während der Intellekt die Sammlung aller Grenzen ist und die Seele danach trachtet sich durch das Ziehen von Grenzen zum Guten hinzuwenden, ist die Materie die totale Abwesenheit der Grenzen. Somit löst der Kontakt mit der Materie jede Form auf und genau das ist es, was sie zum Bösen macht. Das Böse kann folglich nichts erschaffen, denn es ist vollkommen gegen jedes Schaffen gerichtet. Mehr noch: Es *ist* nicht, denn seine Natur richtet sich gegen jedes Sein.³⁷⁷ Während das Gute also kein Prädikat sein kann, da es das fundamentale Substrat der Konzepte selbst ist, ist das Böse nichts anderes als das, ein purer Accidens.³⁷⁸ Das Böse ist vollkommen akzidentiell, denn ihm kommt kein Sein zu. Es kann nur durch die Abwesenheit der Dinge beschrieben werden, durch Mängel im Prozess des Hinwendens zum Guten, in der Störung der Homöostase.³⁷⁹ Die Präsenz der formlosen Materie in der Seele bringt sie vom Pfad des Guten ab und führt sie zum Schlechten^{380 381} und die Dekomposition des Körpers durch seine inhärente Materie nehmen wir als das Böse wahr.³⁸² Böses, auch *Proton Kakon*, ist der Mangel des Guten mittels der Beraubung und stellt die extremste Form der Privation des Guten dar.³⁸³

Mit der Erkenntnis, dass das Gute der Urzustand ist und dass Körper überhaupt nur durch den Einfluss der Materie existieren, erklären sich einige von Plotins Behauptungen. Die Materie hat die größte Entfernung zum Hen inne, nach ihr kann nichts mehr entstehen und konsequenterweise repräsentiert sie das Schlechtestmögliche.³⁸⁴ Durch ihre Interaktion mit der Seele entsteht die Welt, wie wir sie kennen, aber trotz der Beteiligung an diesem

³⁷² (Plotin 2013, I, 8/9)

³⁷³ (Plotin 2013, II, 4/3)

³⁷⁴ (Plotin 2013, I, 8/3)

³⁷⁵ (Plotin 2013, III, 3/1)

³⁷⁶ (Plotin 2013, I, 8/1)

³⁷⁷ (Plotin 2013, I, 8/7)

³⁷⁸ (Plotin 2013, I, 8/12)

³⁷⁹ (Plotin 2013, I, 8/3)

³⁸⁰ (Plotin 2013, III, 5/7)

³⁸¹ (Plotin 2013, IV, 7/15)

³⁸² (Plotin 2013, I, 8/4)

³⁸³ (Plotin 2013, I, 8/5 und 8/11)

³⁸⁴ (Plotin 2013, I, 8/7)

schöpferischen Akt ist die Materie nichts anderes als böse.³⁸⁵ Sie bringt als Affekt das Böse als Accidens zur Seele, indem sie sie in ihrer Hinwendung zum Guten behindert und aufhält. Der natürliche Zustand dieser tugendhaften Hinwendung ist die Ruhe; chaotische Bewegung wird durch die Störung der natürlichen Begierdenlosigkeit hervorgerufen.^{386 387}

Für Plotin ist das Böse ein selbstverstärkender Mechanismus: Je stärker der Mangel an Gutem und je größer die Unruhe, desto stärker ist der Impuls, sich weiter zu verschlechtern. Das Gute muss also vom Geist mit aktivem Einsatz bewahrt und herbeigeführt werden. Es ist die Aufgabe des Intellekts geborenen Geistes die Schäden, die die Materie in der Seele anrichtet, auszubessern.

In Anbetracht dieser Ideen zeigt sich auch, warum es für Plotin sinnlos ist, am Zustand der Welt zu verzweifeln. Für ihn ist die Idee, dass die Welt besser sein könnte, vollkommen inadäquat. Die Welt ist zwar zur Schlechtigkeit verdammt und wir stehen durch unsere Körperlichkeit unter dem konstanten Einfluss des Bösen³⁸⁸, aber durch die Natur des Hen kann es gar nicht anders sein. Die unermüdliche Schöpfungskraft, die die Vielheit erzeugt, ist inhärenter Teil des überfließenden Guten. Dieses Viele strebt zurück zum Einen, aber kann es niemals umfassend erreichen, denn sonst wäre es gleichbedeutend mit ihm. In der vollständigen Transzendenz verliert die Seele ihr Selbst und wird zur reinen Einheit.³⁸⁹ Für Plotin ist die Beraubung des Guten³⁹⁰, unter der wir inhärent leiden³⁹¹, also eine Tatsache unseres Seins. Gleichsam ergibt sich für ihn auch damit unser moralischer Imperativ, der uns dazu anhält, nicht das Gute, das wir haben, zu verlieren und uns stattdessen ruhig und standhaft zum Guten in uns und um uns hinzuwenden.³⁹² Nur so kann unsere Seele dem Bösen entfliehen und gottähnlich werden.^{393 394} Das Hen faltet sich also in die Unvollkommenheit des Seins hinein und stellt wiederum die Entelechie dar, die am Ende des Vervollkommnungsprozesses der Wesen wartet. Existierende Dinge sind noch nicht gut, aber sie streben unablässig hin zum Guten. Die Welt wird also durch ihre Distanz zum Einen bestimmt, durch den Mangel an Gutem, mit anderen Worten: Privatio Boni.

³⁸⁵ (Plotin 2013, II, 4/16)

³⁸⁶ (Plotin 2013, I, 4/12)

³⁸⁷ (Plotin 2013, III, 2/4)

³⁸⁸ (Plotin 2013, I, 8/2 und 8/4)

³⁸⁹ (Halfwassen 2020, S. 58)

³⁹⁰ (Plotin 2013, I, 8/11)

³⁹¹ (Plotin 2013, II, 9/13)

³⁹² (Plotin 2013, I, 4/4)

³⁹³ (Plotin 2013, I, 2/1)

³⁹⁴ (Plotin 2013, I, 6/6)

3.2.3 Das Wesen und die Seele

Aus dem Guten emanieren also unablässig der Intellekt und die Materie. Während die Materie die absolute Welt der Totalität der Formen ist, entsteht parallel die Unwelt der Materie, die quasi das Spiegelbild und die Antithese zum Reich der Grenzen und Bedeutungen darstellt. Das – und dort, wo der Intellekt nicht ist – ist die Materie, die auf die gleiche Art wie ein Lichtstrahl gleichermaßen eine unbestimmte Unwelt des Schattens erzeugt, der kein wirkliches Sein zukommt. Die Seele ist, wie alles, eine Emanation des Hens, entsteht aber innerhalb des Intellekts und hat somit Anteil am Sein. Sein zu haben, bedeutet für Plotin auch, etwas Erfüllendes zu sein, ein *Telos* zu besitzen, das in der Welt entfaltet werden muss.^{395 396 397 398} Die Seele ist der Ort, an dem die Vielheit ihre höchste Immanenz erfährt.³⁹⁹

Mit der Geburt der Seele existieren Ideen nunmehr doppelt, einmal in der undifferenzierten Totalität des Intellekts und ein zweites Mal als distinktive Einzelideen innerhalb der Seele.⁴⁰⁰ Die Seele, als Träger dieser Einzelideen, besitzt eine formschaffende Kraft, wobei Plotin zwischen zwei Graden von Seele unterscheidet. Die mächtigere der beiden ist die singuläre Weltseele, die das All beseelt und somit maßgeblich für die Beschaffenheit des Kosmos verantwortlich ist.^{401 402} Ihr gegenüber stehen die schwächeren Einzelseelen, die die Formen für distinkte Einzeldinge tragen.⁴⁰³ Streng genommen ist auch die Weltseele eine Einzelseele, allerdings besitzt sie aufgrund des Umfangs, der durch sie bestimmten Form, ein Alleinstellungsmerkmal⁴⁰⁴; denn sie bestimmt Lage und Bewegung aller anderen realen Formen⁴⁰⁵ und die durch sie erschaffenen Begriffe und Teile ihrer Form beeinflussen die von uns wahrgenommene Realität in jedem Aspekt.⁴⁰⁶ Damit stellt der *Telos* auch ein geringeres Gutes dar als der *Nous*, denn der *Nous* ist absolut und vollkommen, der *Telos* besitzt noch

³⁹⁵ (Plotin 2013, III, 1, 8)

³⁹⁶ (Plotin 2013, V, 1, 6)

³⁹⁷ (Plotin 2013, V, 9, 14)

³⁹⁸ (Plotin 2013, VI, 6, 6)

³⁹⁹ (Regnier 2021, S. 150)

⁴⁰⁰ (Plotin 2013, I, 1, 8)

⁴⁰¹ (Plotin 2013, VI, 3, 5)

⁴⁰² (Plotin 2013, III, 9, 2)

⁴⁰³ (Plotin 2013, VI, 3, 5)

⁴⁰⁴ (Tornau 1998)

⁴⁰⁵ (Plotin 2013, III, 1, 7)

⁴⁰⁶ (Plotin 2013, III, 3, 1)

unerfülltes Potenzial. Diese Entelechie, zu der der Telos strebt, ist letztlich nichts anderes als das Hen.

Die intelligible Welt des Intellekts geht also durch den Einfluss der Materie in die sinnlich wahrnehmbare Welt über. Vorsteher und Bestimmer dieser Welt ist allerdings die Seele, durch ihre Schöpfungskraft, mit der sie die Formen bestimmt.⁴⁰⁷ Jede partielle Seele ist somit wieder für sich genommen ein Eines, das unablässig eine Vielheit der Formen emaniert.⁴⁰⁸ Der Ursprung dieser partiellen Seelen liegt ungeteilt in der intelligiblen Welt, aber es ist in ihrer Natur, geteilt zu werden⁴⁰⁹, denn als Untergötter⁴¹⁰ ist es in ihrer Natur, eine ähnliche Schaffenskraft zum Einen auszuüben, was ihnen nur im partiellen Zustand in Kontakt mit der grenzenlosen Materie möglich ist.⁴¹¹ Diese Ansicht spiegelt sich auch in Plotins überlieferten letzten Worten, wonach er das Göttliche in uns zum Göttlichen im All erheben wollte.⁴¹²

Der Ursprung der Seelen liegt folglich in der intelligiblen Welt, von der aus sie von Gott in die durch Sinne wahrnehmbare Realität entsandt werden.^{413 414} Die exakte Ursache des Herabsteigens unterscheidet sich von Seele zu Seele, da sie in der Realität unterschiedliche Plätze und Formen einnehmen⁴¹⁵, aber Zweck dieser Aussendung ist immer, die Vollkommenheit der manifestierten Welt hervorzubringen.^{416 417} Ähnlich wie sich ein Feuer aus vielen kleineren Feuern zusammensetzen kann, die gemeinsam ein mächtiges Inferno bewirken, bilden hier die Seelen in ihrer Gesamtheit eine stärkere und perfektere Seele, die Gesamtseele.⁴¹⁸ Sie ist die Seele des lebendigen Ganzen, also der Welt und aller in ihr manifestierten Formen:

*„Aber da auch hier in der Mischung und in der Zusammensetzung das eine Körper, das andere Seele ist – denn das Ganze ist ein lebendes Wesen – [...]“*⁴¹⁹

⁴⁰⁷ (Plotin 2013, III, 3, 2)

⁴⁰⁸ (Plotin 2013, III, 2, 2)

⁴⁰⁹ (Plotin 2013, IV, 8, 5)

⁴¹⁰ (Plotin 2013, IV, 8, 5)

⁴¹¹ (Plotin 2013, V, 2, 1)

⁴¹² (Halfwassen 2020, S. 26)

⁴¹³ (Plotin 2013, IV, 1, 1)

⁴¹⁴ (Plotin 2013, IV, 8, 1)

⁴¹⁵ (Plotin 2013, IV, 8, 3)

⁴¹⁶ (Plotin 2013, IV, 8, 5)

⁴¹⁷ (Plotin 2013, VI, 7, 1)

⁴¹⁸ (Plotin 2013, IV, 8, 3)

⁴¹⁹ (Plotin 2013, VI, 3, 1)

Durch ihre duale Natur sind Seelen nicht nur an die intelligible Welt gebunden⁴²⁰, sondern fahren in die materielle Welt ein, um dort die in ihnen enthaltenen Formen zu ‚schauen‘ und somit zu manifestieren.⁴²¹ Leben ist für Plotin nichts anderes als beseelte Materie^{422 423}, wobei die partikulären Formen Wachsabdrücken von Komponenten der Einheit der Seelen in der intelligiblen Welt gleichen, da die Seelen diese durch ihre duale Natur nie gänzlich verlassen.⁴²⁴ Hierin begründet sich auch die Freiheit des Menschen, denn obwohl der Mensch als körperlich manifestiertes Ding den Zwängen der Welt und der Materie unterworfen ist, ist seine Seele als Intellektwesen dennoch frei, was ihm die Ausübung eines gewissen Ausmaßes an Freiheit zusichert.⁴²⁵ Das ‚Ich‘, als das wir uns verstehen, ist nichts anderes als die Seele.^{426 427} Somit ist das Ego für Plotin als ein dynamisches Selbstverhältnis zu verstehen, das sich durch den wechselnden Fokus der Seele von Mal zu Mal verändern kann. Zwar ist die Materie für die Manifestation der Formen als Körper, *Soma*, unabdingbar⁴²⁸, die maßgebliche Form ist aber die Seele.⁴²⁹ Seelen sind Form an sich und walten über das Unbeseelte^{430 431}, lebende Wesen stellen dagegen Verringerungen der Seele dar, da sie, ihrer Schöpfungskraft beraubt, in Körper eingesperrt werden.⁴³² Da alle Formen des Seins durch Seelen bestimmt werden, stellt sich Plotin somit auch gegen die Dichotomie von belebten/beseelten und unbelebten/unbeseelten Formen des Seins des klassischen Vitalismus.⁴³³ Während die Seelen sich im Intellekt befinden und die Körper innerhalb der Seelen, erfolgt hiernach kein weiterer Schöpfungsakt.⁴³⁴ Für die Befreiung der Seele ist es daher notwendig, dass sie sich nicht vom Körper fesseln lässt, sondern stattdessen dem Intellekt zuwendet.⁴³⁵ Denn die Seele verbleibt immer an den Intellekt geknüpft und der Intellekt seinerseits an das *Hen*, wodurch die Seele durch adäquate Erkenntnis stets zurück zum Guten finden kann.⁴³⁶ Das Gute ist nicht das Denkende, sondern die Voraussetzung für

⁴²⁰ (Plotin 2013, IV, 8, 7)

⁴²¹ (Plotin 2013, III, 8, 5)

⁴²² (Plotin 2013, I, 1, 3)

⁴²³ (Plotin 2013, II, 1, 2)

⁴²⁴ (Plotin 2013, IV, 9, 4)

⁴²⁵ (Halfwassen 2020, S. 136 - 137)

⁴²⁶ (Plotin 2013, I, 1, 3)

⁴²⁷ (Plotin 2013, I, 1, 10)

⁴²⁸ (Plotin 2013, II, 4, 12)

⁴²⁹ (Plotin 2013, II, 5, 3)

⁴³⁰ (Plotin 2013, III, 4, 6)

⁴³¹ (Plotin 2013, III, 4, 2)

⁴³² (Plotin 2013, III, 3, 3)

⁴³³ (J. Bennet 2009, S. 18)

⁴³⁴ (Plotin 2013, V, 5, 10)

⁴³⁵ (Plotin 2013, IV, 8, 4)

⁴³⁶ (Plotin 2013, VI, 7, 42)

das Denkende. Der ultimative Zweck der Entsendung der Seele ist, sie als Werkzeug der Teleologie der Welt dienen zu lassen. Als solches stellt ihr gesamter Fallens- und Werdensprozess eine Notwendigkeit dar, die auch die Negation beinhaltet. Nur durch den Mangel an Selbstheit kann es die Vielheit überhaupt geben, denn würde die Seele im Einen verbleiben, dann würde die Welt gestaltlos bleiben. Die Seele fungiert somit als Dialektik des Seins. Diese Dialektik liegt in der Kunst, über jedes Einzelne hin zu einem Logos zu finden, was für Plotin nichts anderes bedeutet, als aussagen zu können, was ein Ding ist, und es somit seelenhaft zu machen. Damit wendet die Seele Dialektik nicht an, sondern *ist* Dialektik, da sie unterscheidet und zugleich Gemeinsamkeiten bestimmt. Die Natur dieses dialektischen Prozesses ist, sich fortwährend zu wiederholen, aber nicht notwendig nur immer weiter auf den Ergebnissen aufzubauen. Die dialektische Seele kehrt auch wieder zu Anfangspunkten zurück, taucht tiefer hinein, denn auch in der Reiteration können neue Erkenntnisse gewonnen werden.

Als Ort der Formen und der Wahrnehmung beherbergt die Seele auch Emotionen wie Schmerz oder Trauer⁴³⁷, wird aber im eigentlichen Sinne nicht affiziert. Als ewiges Intellektwesen ist sie an sich affizierbar und kann nur von sich selbst affiziert werden. Diese Affizierung lässt sie aber, durch ihr ewiges Wesen, letztendlich immer unverändert.⁴³⁸ Wahrnehmungen und Emotionen erhält die Seele über ihre Verbindung mit dem Körper.⁴³⁹ Diese Verbindung äußert sich als eine Art Traum⁴⁴⁰, in dem sich die Seele befindet, und dieser Traum ist es auch, was die Seele schwach macht⁴⁴¹ und sie vergessen lässt, was ihre wahre Natur ist.⁴⁴² Der Grund für diese Wahrnehmung über den Körper ist, dass die Seele als intellektgeborenes Wesen nur in der Lage ist, das Intelligible wahrzunehmen.^{443 444 445} Die Seele umkreist gewissermaßen als Zeit die wahre Ewigkeit.⁴⁴⁶ Das Bild des Traumes als Abstumpfung und Schwächung begleitet Plotin immer wieder, identifiziert er den Schlaf nicht umsonst als ein ‚von sich selbst weg sein‘:

⁴³⁷ (Plotin 2013, I, 1, 1)

⁴³⁸ (Plotin 2013, III, 5, 5 und 6)

⁴³⁹ (Plotin 2013, I, 1, 6)

⁴⁴⁰ (Plotin 2013, III, 6, 5)

⁴⁴¹ (Plotin 2013, I, 8, 14)

⁴⁴² (Plotin 2013, V, 1, 1)

⁴⁴³ (Plotin 2013, I, 1, 7)

⁴⁴⁴ (Plotin 2013, I, 2, 7)

⁴⁴⁵ (Plotin 2013, I, 6, 9)

⁴⁴⁶ (Plotin 2013, V, 1, 4)

„Oft wenn ich aus dem Schlummer des Leibes zu mir selbst erwache und aus der Aussenwelt [sic] heraustretend bei mir selber Einkehr halte [...]“⁴⁴⁷

Aufgrund ihrer dualen Natur ist die Seele somit eine Art Vermittler zwischen Intellekt und Materie.⁴⁴⁸ Erst der Tod des Körpers trennt die Seele von der Materie und lässt sie aufwachen aus dem Traum der Körperlichkeit.^{449 450} Während die Seele unaffiziert von Tod ist, da ihr überhaupt kein Leben im körperlichen Sinne zukommt⁴⁵¹, ist der Körper ein Teilprodukt der Materie und somit notwendig böse.⁴⁵² Dieses Böse, das die Seele ihrer tatsächlichen Kraft beraubt, ist es auch, was die Finsternis in die Seele bringt und den Mangel an Gutem darstellt.⁴⁵³

Intrinsisch streben alle Seelen nach dem Guten⁴⁵⁴ und versuchen, vor dem Bösen zu fliehen⁴⁵⁵, denn sie sehnen sich zurück zur Einheit.⁴⁵⁶ Die Interaktion mit Materie löst Begierden aus und versetzt die Seele in Unruhe, weshalb sie sich von ihnen lösen muss.⁴⁵⁷ Diese Unruhe bedeutet ein Abwenden vom Streben zum Guten, kein Streben hin zum Bösen. Seele an sich ist Denken und denkt sie nicht, dann ist sie nicht affiziert.^{458 459} Da die Seele tatsächlich nur durch sich selbst affiziert werden kann, existiert hier also ein geschlossenes System der erkenntnisgetriebenen Selbstaffizierung. Dieses System bildet eine Homöostase, die durch die Materie in Unruhe versetzt wird und dadurch tatsächliches Denken stört. Somit erfüllt die Philosophie eine kathartische Funktion für die Seele, da sie sie auf sich selbst zurückführen und damit eine reinigende Wirkung haben kann.

Um sich von den Fesseln des Körpers zu lösen, die ihr von der Materie auferlegt werden, nutzt die hyletisierte Seele laut Plotin das Werkzeug der Dialektik⁴⁶⁰ und stützt sich auf Ideen, die sie als duales Wesen aus der Vernunft ziehen kann. Als Avatar für diesen Prozess erschafft die Seele in sich den Geist, der eine ähnliche Rolle für die Seele spielt wie die Seele

⁴⁴⁷ (Plotin 2013, IV, 8, 1)

⁴⁴⁸ (Plotin 2013, I, 2, 3)

⁴⁴⁹ (Plotin 2013, I, 6, 6)

⁴⁵⁰ (Plotin 2013, III, 6, 6)

⁴⁵¹ (Plotin 2013, IV, 7, 16)

⁴⁵² (Plotin 2013, I, 8, 4)

⁴⁵³ (Plotin 2013, I, 8, 5)

⁴⁵⁴ (Plotin 2013, I, 1, 5)

⁴⁵⁵ (Plotin 2013, I, 2, 1)

⁴⁵⁶ (Plotin 2013, IV, 9, 4)

⁴⁵⁷ (Plotin 2013, I, 6, 5)

⁴⁵⁸ (Plotin 2013, I, 1, 13)

⁴⁵⁹ (Plotin 2013, II, 4, 10)

⁴⁶⁰ (Plotin 2013, I, 3, 4 und 5)

für Intellekt und Materie.⁴⁶¹ Dieser Geist darf nicht mit dem Intellekt, dem Nous, verwechselt werden und erhält daher den Namen der Phronesis. Plotin teilt seine Überzeugung von der Irreduzibilität des Geistes mit Augustinus, Descartes und Hegel, geht aber noch einen Schritt weiter. Für ihn stellt der Geist kein simples ‚Ich‘ im Sinne einer Person dar, sondern ist der Ort des unerschütterlich wahren Wissens; ein Geist, der sich irrt, ist nicht möglich, da er seiner eigenen Existenzform widersprechen würde.⁴⁶²

Aus Perspektive des Geistes ist die Seele formlos und erst durch die Auseinandersetzung des Geistes mit ihr, erlangt sie Form. Die Seele erkennt sich somit durch den Geist selbst und kann sich somit mit Wirkmächtigkeit, oder *Energeia*, anreichern.⁴⁶³ *Energeia*, ein Begriff entliehen bei Aristoteles, beschreibt hier ein Tätigkeits- und Verwirklichungsvermögen, das der Seele erlaubt ihr *Ergon*, ihr Wahrhaftiges, umzusetzen: das Denken. Die Tätigkeit der Seele ist das Denken, die durch ihr Wachwerden zurück zu dem schwingt, was sie eigentlich ist. Dies unterscheidet für Plotin auch die reine Form und naturgerichtete Psyche und die phronetische Seele, die beginnt sich selbst zu erkennen. Materie, Körper und Natur sind Defizienzformen der Psyche, der Geist das Produkt der gefallenen Seele, die sich nach der Einheit des Nous sehnt. Der Geist stellt somit ein ‚Abbild des Absoluten‘ dar, da sich in ihm die Transzendenz der Vielheit vollzieht, in der sich die Unterschiede aufheben und die Vielheit zur Einheit zurückkehrt.⁴⁶⁴

Soma und Psyche sind nicht vermischt, die somatische Seele bildet vielmehr eine dialektische Defizienzform, die nur durch eine Hinwendung zum Hen rekonstruiert werden kann. Ihr unablässiges Streben zum Guten führt sie unentwegt zurück zu sich selbst⁴⁶⁵, was zu einem Heraustreten der Seele aus dem Körper und einer Rückführung in den unkörperlichen Himmel führt, in dem sie zurück zur ungeteilten Einheit aller Seelen findet.^{466 467} Diese Einheit stellt auch eine Einheit der Einzelseele dar, denn um Körper tatsächlich beleben zu können, muss die Seele teilbar werden. Für Plotin teilen sich Seelen in Subseelen auf, um die jeweilige Komponente ihres Körpers zu beseelen, was bedeutet, dass das Streben zum Guten die Einheit der Seelen sowohl auf Makro- als auch auf Mikroebene rekonstruiert. Interessant ist, dass die Seele die Selbsterinnerung überhaupt nie vollkommen erreicht, denn in Moment der kompletten Selbsterinnerung ist sie bereits zum Nous übergegangen. Die *Energeia* ist

⁴⁶¹ (Plotin 2013, I, 4, 10)

⁴⁶² (Halfwassen 2020, S. 60)

⁴⁶³ (Plotin 2013, V, 2, 2)

⁴⁶⁴ (Halfwassen 2020, S. 97)

⁴⁶⁵ (Plotin 2013, I, 7, 2)

⁴⁶⁶ (Plotin 2013, I, 7, 2)

⁴⁶⁷ (Plotin 2013, VI, 2, 11)

somit ein noetisches Instrument für die Seele.

Der Prozess lässt sich also wie folgt zusammenfassen: Durch das Hen sind zunächst Intellekt und Materie entstanden. Innerhalb des Intellekts existieren die Seelen als partikuläre, aber vereinte Formen und werden in die Materie entsandt, um diese Formen zu aktualisieren.

Eingefangen von Körpern vergessen sie zunächst ihre Natur, aber ihr unablässiges Streben zurück zum Guten führt zur Bildung des Geistes, der ihnen erlaubt, sich selbst zu betrachten und ihrer wahren Natur gewahr zu werden. Schlussendlich verlässt die Seele mit dem Tod ihr Gefängnis und geht in der Weltseele auf, um vollkommen zurück zur Einheit des Intellekts zu finden, bis sie irgendwann erneut entsandt wird.⁴⁶⁸

Hierin liegt auch die Erklärung, warum Plotin trotz der bösen Natur der Körper vom Selbstmord abrät. Trotz der ewigen Natur der Seele würde das vorzeitige Beenden dieses Vorgangs die Seele der Erfüllung ihres eigenen Erkenntnisprozesses berauben. Im Verlauf ihrer Wanderungen scheinen die Seelen für Plotin dennoch Erfahrungen mitzunehmen und sich so weiter zu aktualisieren, was bedeutet, dass ein vorzeitiger Tod für die Einheit der Seelen eine Beraubung bedeutet und Erhöhung verwehrt.⁴⁶⁹ Dieser Fehlschlag, die Perfektion zu erreichen, stellt, wie immer, einen Mangel an Gutem dar und muss, so gut es geht, vermieden werden. Eine jede Seele trägt somit Verantwortung für die Einheit der Seelen, die Perfektion und das Gute an sich.

3.3 Die Synthese von Spinoza und Plotin

Ausgestattet mit einem tieferen Verständnis der Theorie sowie Spinozas Gedanken zur Ethik, folgt nunmehr der Versuch, die Kompatibilität dieser Denker zu zeigen.

Bereits kurze Zeit nach Plotins Tod begannen die nachfolgenden Autoren, die ursprüngliche Theorie zu verändern. Insbesondere die christliche Interpretation des Neoplatonismus trug ihren Teil dazu bei und genau diese Reinterpretation wurde über die Jahrhunderte weitergetragen und letztendlich für überholt erklärt. Gemeinhin wird oft die Auseinandersetzung der Aufklärer, insbesondere Kants, mit Schelling als das ‚Grabgeläut‘ der Privatio-Boni-Theorie genannt.⁴⁷⁰ Wie der nachfolgende Teil zeigt, war es aber Spinoza, nicht Schelling oder die Autoren vor ihm, der auf direkteste Art und Weise an

⁴⁶⁸ (Plotin 2013, III, 4, 6)

⁴⁶⁹ (Plotin 2013, I, 9, 1)

⁴⁷⁰ (Hügli 1998, S. 177)

die Gedanken Plotins anknüpfte. Spinoza lehnte die Privationstheorie ab, kannte aber die Originaltexte mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht. Es ist daher nachvollziehbar, dass er die christlich bearbeitete Variante der Theorie ablehnte. Wie sich nunmehr zeigen wird, ist Spinozas Ethik allerdings nicht nur kompatibel, sondern stellte eine Aktualisierung der Urtheorie dar und eignet sich damit bestens, um als Grundlage für eine potenzielle Modernisierung der Theorie zu dienen.

3.3.1 Das Eine oder die erste Substanz

Plotins Eines weist starke Ähnlichkeit zu Spinozas erster Substanz auf. Für Plotin ist das Eine ein außer- und überordentliches Konzept, das die Gesamtheit an sich darstellt. Es kann nicht adäquat beschrieben werden, da es alle uns bekannten Begriffe und mehr beinhaltet, und selbst seine eigene Negation ist Teil dieses Ersten. Der Name ‚Hen/Eine‘ ist nur eine Negativbestimmung anhand dessen, was es nicht ist, der uns bekannten Vielheit. Aus dem Einen emanieren die drei Grundprinzipien Intellekt/Nous, Seele/Psyche und Materie/Hyle und aus dem Zusammenspiel der Prinzipien wird die Welt geboren, die unsere Sinne wahrnehmen können. Somit bildet das Hen die erste und oberste Grundvoraussetzung für die Vielheit an sich, und für Plotin kann es damit kein höheres Gutes geben.⁴⁷¹ In dieser Diskussion des Ursprungs der Realität zeigt sich der Einfluss der aristotelischen Naturwissenschaft und dass Plotin kein reiner Metaphysiker war, sondern durchaus Interesse an Erklärungsmodellen für die Realität hatte.⁴⁷²

Gleich wie die erste Substanz ist das Eine absolut singulär. Da es alles umfasst, kann es nichts anderes geben, das ihm gleicht oder ein ähnliches Wesen hat. Das Hen ist somit beziehungslos.⁴⁷³ Dies entspricht auch Spinozas Definition der ersten Substanz⁴⁷⁴, die eine *natura naturans* darstellt und somit unablässig und frei neue Formen erschafft.⁴⁷⁵ Im Gegensatz zu nachfolgenden Scholastikern stimmt Plotin mit seinen noch späteren Kollegen in der Renaissance überein, wenn er das transzendente Hen dennoch als inhärentes Prinzip in allen Substanzen platziert. Es ist zugleich unerreichbar und innerhalb jedes immanenten Objekts.⁴⁷⁶ Nikolaus von Kues drückt hierbei ein dualistisches Kontinuum von Immanenz

⁴⁷¹ (Plotin 2013, II, 9, 1)

⁴⁷² (Wildberg 2009, 121)

⁴⁷³ (Plotin 2013, V, 5, 4)

⁴⁷⁴ (Spinoza, Die Ethik 1677, 1. Teil, 14. Lehrsatz)

⁴⁷⁵ (J. Bennet 2009, S. 117)

⁴⁷⁶ (Deleuze, Sur Spinoza 1980)

und Transzendenz aus, wenn er sagt: „*Gott ist die Einfaltung von allem insofern, als alles in ihm ist; er ist die Ausfaltung von allem insofern, als er in allem ist.*“⁴⁷⁷

Dieses Konzept des Hens bildet beinahe ein Spiegelbild zu der Grundvoraussetzung der Existenz, die Spinoza in seiner Metaphysik vorstellt: der ersten Substanz. Gleich wie das Hen ist die erste Substanz notwendig vollkommen singulär, unvergleichlich und praktisch unbeschreiblich. Sie ist absolut unendlich und kann auch als ‚Gott‘ oder ‚Natur‘ bezeichnet werden.⁴⁷⁸ Deleuze verortet hier bei Spinoza die ‚Einheit des Verschiedenen‘ und ‚Verschiedenheit der Einheit‘.⁴⁷⁹ Die erste Substanz besitzt Ewigkeit einer besonderen Art, da sie selbst die Vorbedingung zu Konzepten wie Ewigkeit und Zeit ist. Sie beinhaltet alle vorstellbaren und unvorstellbaren Konzepte und stellt eine absolute Perfektion und Einheit aller Dinge dar. Die Vielheit existiert durch sie, wegen ihr und in ihr und jedes Einzelding besitzt einen geringen Anteil an der Gesamtheit aller Eigenschaften. Die erste Substanz bildet somit eine Zentralität des Seins, innerhalb der sich die Verschiedenheit artikulieren kann, was seine Ontologie zu einer relationalen macht.⁴⁸⁰ All diese Attribute spiegeln das Hen und dasselbe gilt für die Notwendigkeit der unendlichen Emanation des Seins. Für Plotin wie für Spinoza gilt: Die erste Substanz muss aus ihrem eigenen Wesen heraus notwendig unentwegt erschaffen; sie kann nicht anders, als die Existenzgrundlage für die Vielheit zu stellen. Und wie für Plotin gilt auch für Spinoza: Die erste Substanz ist somit notwendig gut.⁴⁸¹ Diesen guten Emanationsprozess zeichnet Spinoza in den ersten beiden Teilen seiner Ethik als ein Herabsteigen der ersten Substanz in die Welt der Dinge, gefolgt von einer Selbsterkenntnis dieser Dinge als Teil der ersten Substanz, was quasi eine deckungsgleiche Einschätzung zu Plotins Ontologie darstellt.⁴⁸² Spinoza und Plotin untersuchen somit gleichermaßen das Hervorgehen der Vielheit aus dem Einen und der Einheit aus der Vielheit.⁴⁸³

Plotin und Spinoza teilen eine weitere Meinung: Die Welt ist so gut, wie sie sein kann. Die Welt zu verfluchen und sie als beschädigt, unfertig oder imperfekt zu bezeichnen, sind inadäquate Wahrnehmungen und könnten nicht ferner von der Realität entfernt sein. Spinoza definiert Perfektion in erster Linie als Abgeschlossenheit nach dem Willen des Schöpfers. Ein Objekt, das von seinem Erschaffer als vollständig und abgeschlossen angesehen wird, ist

⁴⁷⁷ (Kues 1977, S. 25)

⁴⁷⁸ (Smith 2014, S. 655)

⁴⁷⁹ (Deleuze, Spinoza und das Problem des Ausdrucks der Philosophie 2002, S. 72)

⁴⁸⁰ (Diefenbach 2018, S. 71, S. 405 - 407)

⁴⁸¹ (Spinoza, Die Ethik 1677, 1. Teil, 16. Lehrsatz)

⁴⁸² (Diefenbach 2018, S. 70)

⁴⁸³ (Diefenbach 2018, S. 107)

notwendig perfekt, da die Intention des Erschaffers die Attribute bestimmt, die ein Objekt haben muss. Mit anderen Worten: Setzt sich ein Tischler das Ziel, einen Stuhl ohne Sitzfläche zu erschaffen, dann ist dieser Stuhl so perfekt, wie er sein kann, wenn er alle Attribute besitzt, die der Tischler ihm geben wollte. Die Meinung eines Beobachters, der der Meinung ist, einen unvollständigen Stuhl vor sich zu haben, da die Sitzfläche fehlt, ist dabei irrelevant. Nun besitzt die erste Substanz nach Spinoza keinen solchen Willen, keine Intention. Damit kann der Grad der Perfektion nicht nach diesem Maßstab eingeordnet werden. Folglich bleibt für Spinoza nur das andere Werkzeug, mit dem ‚Perfektion‘ gemessen werden könnte: der mögliche Grad der Verwirklichung. Alles existiert für Spinoza immer im maximal möglichen Ausmaß, was es notwendig perfekt macht. Somit gilt auch für die Welt, dass sie nicht als korrupt oder imperfekt angesehen werden kann, da sie im höchstmöglichen Grade existiert.⁴⁸⁴ Dieser Ansicht stimmt Plotin vollkommen zu. Die Welt wird geboren durch den Einfluss der formgebenden Seele auf die Hyle. Die grenzenlose Materie ist aufgrund ihrer absoluten Formlosigkeit und Stellung als Negation des Hens als das absolute Böse zu betrachten. Die Welt, die durch den zum Guten strebenden Einfluss der Seele geformt wird, ist dennoch ein Produkt eines Guten und des Bösen: Sie kann somit per Definition nicht perfekt sein. Absolute Perfektion ist dem Hen vorbehalten, geringere Grade der Perfektion den Bewohnern der intelligiblen Welt. Die Welt der Sinneswahrnehmungen ist aber verankert in der Materie und besitzt somit notwendig schlechte Aspekte. Dies bedeutet allerdings kein Scheitern der Seele, denn die Formen aktualisieren sich in diesem Kontext zum höchstmöglichen Grade.⁴⁸⁵ Die Materie bietet die Leinwand, die die Projektion des Seins abbildet, aber die aufgrund ihrer Natur als unendliches Nichtsein zugleich jede Gestalt, die auf sie projiziert wird, unwillkürlich zersetzt.⁴⁸⁶ Das Gute ist anwesend, so sehr es kann, die Welt so perfekt wie möglich.⁴⁸⁷

3.3.2 Die Seele und die Freiheit

Plotins Beobachtung, dass es nur eine einzige Seele gibt, von der die manifestierten Formen Abdrücke besitzen, erinnert dabei an Spinozas Konzept des intersubjektiven Wesens des guten Menschen.^{488 489} Für Plotin bedarf die Seele einer Reinigung, um sich dem Guten

⁴⁸⁴ (Plotin 2013, II, 9, 4)

⁴⁸⁵ (Plotin 2013, II, 9, 4)

⁴⁸⁶ (Halfwassen 2020, S. 124)

⁴⁸⁷ (Plotin 2013, II, 9, 4)

⁴⁸⁸ (Plotin 2013, IV, 9, 3)

⁴⁸⁹ (Spinoza, Die Ethik 1677, 5. Teil, 36. Lehrsatz)

erfolgreich zuzuwenden. Das Fremdartige muss entfernt werden, damit sie ihrer tugendhaften Natur folgen kann.⁴⁹⁰

Die Seele ist für Plotin kein Teil des Körpers, vielmehr erweckt sie ihn zum Leben.⁴⁹¹ Die Vernunftbegabung ist wiederum das, was für Plotin das besondere Merkmal der Seele darstellt. Sie existiert, damit sich die Einheit selbst erkennen kann, und das ist der Grund, warum das Streben nach dem Guten inhärenter Teil des Wesens der Seele ist.⁴⁹² Dieses Streben weist damit eine frappierende Ähnlichkeit mit Teilen von Spinozas

Konzeptualisierung des menschlichen Wesens auf: die Erkenntnis als adäquate, unaffizierte Selbstaussübung des menschlichen Geistes.^{493 494} Spinoza stellt mit seiner Conatuslehre das Begehren eines Wesens mit seinem Handlungsvermögen gleich. Dieses Begehren ist ein kontinuierliches Sich-Erschaffen der Objekte, denn ihre Form, ihre Affekte und ihre Potenziale werden durch ihr Handlungsvermögen bestimmt. Somit ist es das Streben, das dem Ding bei Spinoza die Form gibt, aber wonach streben die Dinge? Für Plotin ist es das Gute, für Spinoza die Selbsterhaltung. Bei einer Untersuchung von Spinozas Idee der Selbsterhaltung wird allerdings schnell klar, dass es für diese Selbsterhaltung einen kontinuierlichen Aufstieg des Selbstpotenzials benötigt, was vermuten lässt, dass dieses Hinstreben zu höherer Aktualisierung und das Streben zur Perfektion des Einen nicht weit auseinanderliegen.⁴⁹⁵ Aus diesem Grund ist es essenziell, im Blick zu behalten, dass das partikuläre Wesen eines Conatus stark vom jeweiligen Körper abhängt und wir diesen Körper erst dann verstehen, wenn wir sein Vermögen, sein Potenzial, tatsächlich erfasst haben.⁴⁹⁶ Ohne dieses Wissen ist es uns gar nicht möglich, eine adäquate Aussage über einen Conatus zu treffen. Das Wissen, ob eine Erkenntnis wahr ist, stößt zwar an seine Grenzen und kann niemals über die Subjektivität hinausgehen, Wissen an sich kann dennoch intersubjektiv sein.⁴⁹⁷

Die Erfüllung dieser Triebe, der Begierden, spielt eine zentrale Rolle für Plotin. Solange die Seele von den Einflüssen der Hyle gebeutelt wird, kann sie sich nicht auf die eigentliche Tätigkeit ihres Wesens konzentrieren. Aus diesem Grund müssen die Bedürfnisse der Seele

⁴⁹⁰ (Plotin 2013, I, 2, 4)

⁴⁹¹ (Noble 2013, S. 255-257)

⁴⁹² (Plotin 2013, I, 6, 7)

⁴⁹³ (Spinoza, Die Ethik 1677, 2. Teil, 28. Lehrsatz)

⁴⁹⁴ (Plotin 2013, V, 3, 6)

⁴⁹⁵ (Diefenbach 2018, S. 54)

⁴⁹⁶ (J. Bennet 2009, S. 12)

⁴⁹⁷ (Kashap 2012, S. 75)

erfüllt werden, da sie sonst nicht zur Ruhe kommen kann.⁴⁹⁸ Erst in Ruhe kann die Seele damit fortfahren, das Gute zu erkennen. Selbstverständlich darf der Mensch hierbei nicht jeder Form von Begierde bis zum Äußersten nachgehen, da dies nur zu neuen Affekten der Hyle und damit zu einem Teufelskreis der Unruhe führen würde. Wir müssen daher so viel Vernunft walten lassen, wie uns im Zustand der Unruhe bleibt, um unsere Seele effektiv auf den Pfad der Erkenntnis zurückzuleiten. Die Formen, bestimmt durch den Intellekt, erschaffen den konkreten Modus der Subjekte. Sein ist somit nicht passiv, es ist, wie Negri sagt, ein produktives Sein, das einen aktiven Anteil an seiner eigenen Aktualisierung hat.⁴⁹⁹ Die Vernunft, oder der Intellekt, bestimmt die Formen, die wir als Prinzipien verstehen können, die die Seele erfassen muss, um Erkenntnis zu erlangen.⁵⁰⁰ Das Sein, bestimmt durch diese Prinzipien, produziert aktiv sein Selbst. Es ist nicht Gott, die erste Substanz, oder das Hen, das die Dinge produziert, es sind die Dinge durch ihre wahre Natur oder Seele.⁵⁰¹ Somit ähnelt Spinozas Auffassung, dass alle Dinge zu einem gewissen Grad beseelt sind, Plotins Konzept der Seelen als formgebender Prinzipien.⁵⁰² Laut Negri beschreibt Spinoza hier einen Vorgang, bei dem nicht Gott die Dinge direkt erschafft, sondern diese vielmehr durch Differenzialverhältnisse ihrer eigenen Essenzen gegenüber dem Ganzen entstehen. Sie sind daher dynamische und aktive Formen, wobei etwas vermögender und realer ist, je mehr Attribute es besitzt.^{503 504}

Ein weiterer Übereinstimmungspunkt liegt in der Auffassung der Ewigkeit. Sie stellt keinen verlängerten oder unendlichen Zeitraum dar. Ewigkeit ist vielmehr ein Konterpart zu der Zeit, sie existiert außerhalb und neben der Zeit. Spinoza und Plotin sind sich hier einig darüber, dass Formen und Wesen als an sich ewig anzusehen und daher unveränderbar sind und dass dem Hen, oder der ersten Substanz, eine besondere Form der Ewigkeit zukommt. Diese existiert noch außerhalb der regulären Ewigkeit, da sie eine Existenzform darstellen muss, die den Rahmen für die Ewigkeit des Intellekts oder der Wesen bildet.^{505 506} Durch die ewige Natur der Seele ergibt sich daher bei Spinoza wie bei Plotin eine totale Auflösung der Todesangst, gekoppelt mit einem philosophischen Fokus auf den Tod im Rahmen einer

⁴⁹⁸ (Plotin 2013, I, 8, 6)

⁴⁹⁹ (Negri, Die wilde Anomalie. Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft. 1982, 165-205)

⁵⁰⁰ (Plotin 2013, I, 3, 5)

⁵⁰¹ (Diefenbach 2018, S. 72)

⁵⁰² (J. Bennet 2009, S. 5)

⁵⁰³ (Negri, Die wilde Anomalie. Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft. 1982, S. 77)

⁵⁰⁴ (Spinoza, Die Ethik 1677, 1. Teil, 9. Lehrsatz)

⁵⁰⁵ (Plotin 2013, III, 7, 2)

⁵⁰⁶ (Spinoza, Die Ethik 1677, 1. Teil, 8. Lehrsatz)

adäquaten Erkenntnis. Die Grenzen der eigenen temporalen Existenz und ihre Einbettung in das Feld der Realität sind fundamentale Wirklichkeiten, derer wir uns bewusst sein müssen. Gleichzeitig ist das Ende dieser temporalen Existenz irrelevant, da es einen notwendigen Schritt im Ablauf des Zyklus des Wesens darstellt.⁵⁰⁷

Die Bedeutung der Ewigkeit ist nicht zu unterschätzen, wird Negri doch nicht müde zu betonen, dass für Spinoza alle Dinge wirklich und ewig existieren. Das Attribut des Körpers ist zwar zeitlich begrenzt, das Wesen steht aber außerhalb der Zeit und besitzt eine Ewigkeit, die nicht dem Ablauf und der Veränderung der Zeit unterworfen ist. Diese Auffassung ähnelt auch Plotins, nach der die ewigen Einzelformen temporäre und temporale Körper bilden.⁵⁰⁸

3.3.3 Die Anwesenheit des Guten

Im Allgemeinen wird die neoplatonische Bestimmung Gottes als eine negative angesehen, da Gott die Welt nicht nur ex nihilo schafft, sondern selbst ein Nichts ist, aus dem die Welt geschaffen wird. Dies scheint allerdings eine Missinterpretation Plotins zu sein, denn sein erstes Prinzip ist kein Nichts, sondern ein Alles. Das *Hen* ist zwar ein Nichts-im-Speziellen, aber es kann nicht das Nichts an sich sein, denn in diesem Falle wäre seine Negation ein Etwas; der Materie kommt aber explizit keinerlei Sein zu. Dies zeigt sich auch an der Bestimmung der Dinge, die für Plotin nicht anhand ihrer Materie und damit ihrer Mängel determiniert werden, sondern durch ihre ewige Seele und somit ihre Nähe zum Guten. Selbiges gilt auch für Spinoza, der Gott als positive Kraft beschreibt und die Dinge anhand ihrer Existenzkräfte definiert.⁵⁰⁹

Beraubung ist ferner für Plotin mit *Entgegengesetztheit* synonym. Das ist die Natur der Materie, sie ist jeder Form entgegengesetzt und ihre Anwesenheit löst die Formen auf. Vielmehr: Die Auflösung der Formen durch entgegengesetzte Bewegung bedeutet die Anwesenheit der Materie.⁵¹⁰ Festzustellen ist, dass die Seele, die die Materie belebt, für sich allein stehend automatisch zu Vollkommenheit an sich hinstreben würde. Auch für Plotin ist damit das Gute die naturgemäße und zweckmäßige Tätigkeit des Lebens.⁵¹¹

Plotin widerspricht an dieser Stelle zunächst Spinozas Einschätzung, was unsere moralischen Urteile angeht. Beide stimmen aber darin überein, dass diese moralischen Urteile aus

⁵⁰⁷ (Diefenbach 2018, S. 210)

⁵⁰⁸ (Negri, Die wilde Anomalie. Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft. 1982, S. 67)

⁵⁰⁹ (Diefenbach 2018, S. 83)

⁵¹⁰ (Plotin 2013, I, 8, 11)

⁵¹¹ (Plotin 2013, I, 7, 1)

unserem ästhetischen Empfinden stammen. Mit anderen Worten: Wir sehen das als gut an, was wir als schön empfinden. Während Spinoza diese Urteile allerdings als subjektiv und nicht substanziell ansieht, entspringen sie für Plotin dem inhärenten Verständnis für das Gute, das die Seele besitzt. Tatsächlich lässt sich aber auch für Spinoza das Argument vorbringen, dass es eine Art des intuitiven ästhetischen Verständnisses des Guten geben kann: Wird Spinozas Vorschlag für eine sinnvolle Definition des ‚Guten‘ noch einmal betrachtet, dann zeigt sich, dass diese auf einem intersubjektiven Konzept der Natur des Menschen aufbaut. Ebenso gilt hierfür, dass die unauffizierte Anwendung unserer Natur, die Erkenntnis beinhaltet, notwendig ist. Spinoza räumt selbst ein, dass der vollkommen freie Mensch kein Konzept von Gut und Böse hätte, da er das, was schlecht für ihn ist, nicht kennen würde. Dies impliziert, dass unsere Vernunft dazu fähig sein muss, intuitiv Urteile darüber zu fällen, ob etwas (für uns) gut oder böse ist. An dieser Stelle kann die plotinische Definition wieder herangezogen und diese ästhetischen Urteile im spinozistischen Sinne als freie Urteile unserer unbelasteten Seele beschrieben werden, die der dritten Erkenntnisart entspringen.⁵¹²

⁵¹³ Trotz Spinozas genereller Auflösung des menschenzentrierten Universums, das um unserer Willen existiert, erlegt Spinoza dem menschlichen Geist und der Erkenntnis somit dennoch eine besondere Aufgabe auf.⁵¹⁴

Einer Meinung sind Spinoza und Plotin auch darin, dass der Mensch zu inadäquaten Urteilen über Gut und Schlecht verleitet werden kann. Somit lässt sich Spinozas Einschätzung zu inadäquaten Urteilen über Gut und Böse ebenfalls innerhalb des plotinischen Konstruktes erklären. Fehleinschätzungen, nach denen wir etwas als angenehm und damit als schön und dadurch gut identifizieren, entspringen Eindrücken aus der Materie, denen die Seele aufsitzt. Das falsche Angenehme wäre demnach überhaupt nicht angenehm oder schön, vielmehr lässt sich die Seele auf die Begierden ein und wird dazu verleitet, etwas Schlechtes als schön zu bezeichnen. Darin liegt der Ursprung inkorrekt moralischer Urteile.⁵¹⁵

Zuverlässiges Anzeichen dafür, dass Menschen adäquate Erkenntnisse erlangen, ist für Spinoza dabei die intuitive Freude. Wie kurzfristig sie auch sein mag, eine Steigerung des Selbstvermögens ist im reinsten Sinne mit dem Conatus übereinstimmend und sorgt daher für eine tiefgreifende, objektive Freude.⁵¹⁶ Diese ist das Ergebnis der Erfüllung der Bemühungen

⁵¹² (Plotin 2013, I, 6, 2)

⁵¹³ (Spinoza, Die Ethik 1677, 3. Teil, 27. Lehrsatz)

⁵¹⁴ (J. Bennet 2009, S. 102)

⁵¹⁵ (Plotin 2013, I, 8, 4)

⁵¹⁶ (Diefenbach 2018, S. 139)

des Wesens, was eine positive Kraft und Selbstaktualisierung darstellt. Das Wesen wird durch den Erfolg seiner Bemühungen in seiner Existenz bekräftigt.⁵¹⁷

Ebenso leitet uns, für Plotin, die Tugend hin zum Guten. Tugendhaft zu sein, bedeutet für die Seele, nicht auf die Wirkungen von äußeren Affekten zu reagieren und stattdessen in der inhärenten Ruhe zu verweilen. In der Ruhe der Unaffiziertheit können wir uns auf das Gute ausrichten.⁵¹⁸ Im Gegensatz zu Negri, der das Conatusprinzip als eine Lehre der Potenzialerhöhung ansieht, erkennt Balibar hier die fundamentale Aufgabe des Conatus: Er stellt eine Emanzipationsbewegung gegen das Schwanken der Affekte dar, die uns genau aus jener Ruhe bringen, die wir laut Plotin bewahren müssen.⁵¹⁹ Da ein Körper allerdings, durch seine Einbettung in den größeren Kontext der Realität, konstanter Veränderung ausgesetzt ist, muss er, im Einklang mit dem Conatus, Begegnungen mit anderen Körpern suchen und Gefüge eingehen, um zurückzukehren zu seinem korrekten Zustand. Paradoxiertweise muss sich Spinozas Körper also zur Erfüllung seines Conatus bewegen, um zur Ruhe zu gelangen.⁵²⁰

Mitleid stellt für Spinoza lediglich eine trübsinnige Leidenschaft dar, die uns daran hindert, unserer Natur zu folgen und adäquate Erkenntnisse zu erlangen.⁵²¹ Plotin stimmt hier mit Spinoza überein, denn Mitleid ist für ihn eine Schwäche der Seele. Trübselige Affekte wie Mitleid, die die Seele mit Traurigkeit erfüllen, gehören zu den Werkzeugen, mit denen die Seele von der Hyle an den Körper gebunden wird. Wir dürfen uns daher nicht von ihnen erfassen lassen, denn sie verhindern die Ausübung der rationalen Kraft der Seele und halten uns damit vom Guten ab.⁵²² Für diese Ausübung müssen wir aber bereit sein, unseren Stolz zu überwinden und eine offene, naive und, wie Adorno sagt, ‚clownhafte‘ Position einzunehmen.⁵²³

Um zur Erkenntnis des Bösen zurückzukehren, ist die faszinierende Implikation Spinozas hervorzuheben, dass ein vollkommen vernunftgetriebener Mensch überhaupt keine Kenntnis

⁵¹⁷ (Parkinson 1971, S. 530)

⁵¹⁸ (Plotin 2013, I, 4, 12)

⁵¹⁹ (Balibar, Stolze und Giancotti 1989)

⁵²⁰ (J. Bennet 2009, S. 22 - 23)

⁵²¹ (Spinoza, Die Ethik 1677, 3. Teil, 27. Lehrsatz)

⁵²² (Plotin 2013, I, 4, 3)

⁵²³ (J. Bennet 2009, S. 13)

von Gut und Böse hätte.^{524 525} Dieser Gedanke erzwingt einen Vergleich mit Plotins folgenden Worten aus der ersten Enneade:

„Wenn nun aber der Mangel des Guten die Ursache ist für das Sehen der Finsterniss [sic] und die Gemeinschaft mit ihr, so wird das Böse für die Seele in dem Mangel oder der Finsterniss [sic] sein, und zwar das erste Böse; das zweite aber wird die Finsterniss [sic] sein; und die Natur des Bösen liegt nicht mehr in der Materie [sic] sondern noch vor der Materie.“⁵²⁶

Für Spinoza ist es selbstverständlich, dass ein Mensch, der frei von Affekten rational denkt, überhaupt keine Notwendigkeit für Gut und Böse hat. Dennoch stellt sich somit die Frage, in welchem Zustand sich dieser Mensch befindet, wenn nicht im Guten. Da der freie Mensch uneingeschränkt seiner Natur nachgehen kann, wird er nicht zu geringerer Perfektion verleitet und ist somit in der Lage, in seinem Urzustand zu verweilen, ohne die Dichotomie von Gut und Böse kennenlernen zu müssen. Dieser Urzustand kann aber keinesfalls *schlecht* sein, denn Spinoza rühmt ihn als eine Art unerreichbares Urideal. Damit zeigt sich, dass Plotins Einschätzung hier auch für das spinozistische Konzept der Erkenntnis von Gut und Böse zu gelten scheint: Die Seele befindet sich zunächst in der präexistenten Glückseligkeit des Guten. Erst durch einen Mangel des Guten wird ihr bewusst, dass es einen Zustand der An- und einen der Abwesenheit des Guten gibt. Da der vorherige Zustand notwendig als besser empfunden wird, wird der des Mangels als sein Gegenteil, das Böse, bezeichnet und somit das Wissen um die Dichotomie von Gut und Böse geboren.

Spinoza definiert den Geist nicht anhand seines Unvermögens, sondern anhand seiner Fähigkeit, die Dinge adäquat zu erkennen.⁵²⁷ Wenn Spinoza feststellt, dass das Denken durch Affekte und Einbildungen induziert wird, erinnert dies an Plotins Feststellung, dass die Seele Denken ist, und dass, wenn sie nicht denkt, sie auch nicht affiziert wird.⁵²⁸ Gleich wie Spinoza legt Plotin großes Gewicht auf die Macht des rationalen Geistes, das Gute zu identifizieren. Der korrekt funktionierende Geist ist in der Lage, Dinge korrekt als angenehm zu identifizieren. Angenehm bedeutet für Plotin, dass sie mit dem Wesen übereinstimmen und es bestärken, und stellt keine wechselhafte, korrupte Definition dar, die der List der Hyle entspringt. Vielmehr ist das angenehm, was uns in unserem Wesen bestätigt und stärkt,

⁵²⁴ (Spinoza, Die Ethik 1677, 2. Teil, 49. Lehrsatz)

⁵²⁵ (Spinoza, Die Ethik 1677, 4. Teil, 53. und 54. Lehrsatz)

⁵²⁶ (Plotin 2013, I, 8, 5)

⁵²⁷ (Diefenbach 2018, S. 145)

⁵²⁸ (Diefenbach 2018, S. 148)

weshalb das tatsächlich Angenehme vom freien Geist auch als das Gute angesehen wird. Diese Erkenntnis entspringt der Wurzel des Geistes im unaffizierbaren Intellekt.⁵²⁹ Umfassend kompatibel ist diese Ansicht mit Spinozas Ausführungen, wonach dasjenige gut für eine Gattung ist, das mit dem Wesen der Gattung übereinstimmt und im Sinne ihres Conatus wirkt.⁵³⁰ Auch hier stimmt Plotin Spinoza zu, denn als gut ist auch das anzusehen; denn das, was gut ist, ist seines Wesens nach der Erhaltung bedürftig.⁵³¹ Für Negri ist dieses Erhaltungsprinzip essenziell für den Aufstiegsprozess der Wesen bei Spinoza. Die Wesen suchen nach Dingen, die sie erhalten, was unweigerlich bedeutet, dass das Wesen einen höheren Grad der Erkenntnis erlangen muss, da mehr Erkenntnis mit einer höheren Existenzkraft einhergeht.⁵³² Somit kann der Conatus als ein Ausdruck des Strebens der Seele nach dem Guten betrachtet werden. Deleuze erkennt im Conatus sogar die Triebkraft einer desubjektivierenden Individuation, was stark an den Prozess der Auflösung der Bindung der Seele und ihre Rückkehr in die totale Einheit der Seelen in der intellektuellen Welt erinnert.⁵³³ Diese totale Einheit unterscheidet sich allerdings vom Einen durch seine Existenz innerhalb des Prinzipienfundaments.⁵³⁴ Auch Negri sieht hier das Potenzial für eine Gemeinschaftsbildung der Seelen, da die Vernunft zu einer Übereinstimmung der Erkenntnisse führen kann.⁵³⁵ Die Menschheit kann somit einen „*Mikrokosmos des unendlichen Verstandes*“ bilden, da „*jede Seele, während sie ganz sie selbst bleibt, gleichzeitig alle anderen wird*“.⁵³⁶ Žižek verlangt von der Seele nach Spinozas Definition die heroische Selbstaufgabe für die Chance zur Befreiung. Diese kann sich nur in der Erfahrung der vollkommen nichtnarzisstischen und imaginären Liebe vollziehen, die zunächst zur totalen Selbstausschöpfung führen muss, das Wesen aber tatsächlich in seiner Natur bestätigt. Der Grund dafür ist, dass diese Liebe nichts anderes als die Liebe zu Gott sein kann, was bedeutet, dass die damit einhergehende Erkenntnis ganz im Sinne unseres tatsächlichen Conatus abläuft.⁵³⁷ Hierin liegt auch die Zurückweisung von Žižeks und Hegels Kritik, dass ohne die Möglichkeit der Selbstnegation kein Selbstbezug möglich ist:

⁵²⁹ (Plotin 2013, V, 9, 1)

⁵³⁰ (Spinoza, Die Ethik 1677, 3. Teil, 11. Lehrsatz)

⁵³¹ (Plotin 2013, VI, 9, 6)

⁵³² (Negri, Die wilde Anomalie. Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft. 1982, S. 155)

⁵³³ (Deleuze, Spinoza: Praktische Philosophie 1988)

⁵³⁴ (Rist, Forms of Individuals in Plotinus 2009, S. 231)

⁵³⁵ (Negri, Die wilde Anomalie. Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft. 1982, S. 155)

⁵³⁶ (Matheron 1969, S. 612)

⁵³⁷ (Žižek 2012, S. 1051)

„Das Unbestimmte wird nicht durch negative Beschränkung, sondern durch positive Differenzierung bestimmt, die Bestimmung stellt sich nicht gegen das Unbestimmte, sie drückt es aus. Entgegen der gängigen Kritik entspricht dieser Ausdruck nicht einfach dem Muster Mehr vom Selben. Die Wiederholung impliziert einen radikalen Wendepunkt, an dem die quantitative Steigerung differenzieller Kräfte mit einer neuen Qualität korreliert ist, der Aktivität des Denkens, die von einem organisationsstarken Körper begleitet wird.“⁵³⁸

Die Dinge können also auch durch positive Affirmation von Affekten einen Selbstbezug gewinnen, da eine Steigerung der Wirkungsmöglichkeiten anders gar nicht möglich wäre. Für diese Steigerung ist aber zwingend Kontakt mit den äußeren Körpern notwendig. Für Spinoza kann der Mensch also nie vollkommen frei sein. Wir können nur eine menschliche Freiheit erreichen, die sich durch eine Minderung des Einflusses der Affekte auszeichnet. Plotin stimmt dieser Ansicht zu; denn die Seele ist im Körper nicht frei, und erreicht sie völlige Freiheit, dann befindet sie sich nicht mehr im Körper, sondern ist bereits Teil der Einheit der intelligiblen Welt. Im Gegensatz zu ihrer Existenz in der ungebundenen Einheit der intelligiblen Welt ist sie im Körper den Einflüssen der Materie und anderer Körper unterworfen. Auch wenn sie an sich immun gegen Affekte ist, da sie ewig ist und nicht durch sie verändert werden kann, ist ihr Handeln von den Umständen beeinflusst.⁵³⁹ Für Plotin ist klar, dass der Mensch zum Guten streben muss, aber niemals absolut gut sein kann⁵⁴⁰, aber: Ebenso wie für Spinoza sind wir für Plotin dann frei, wenn wir ungehindert mit Hilfe der Vernunft zum Guten streben können.⁵⁴¹

Obwohl sich Spinoza Hierarchien und Urteilen über die Ordnung der Dinge immer wieder erwehrt, kommt er nicht umhin, gewisse Formen der Hierarchien anzuerkennen. Die wichtigste und möglicherweise einzige tatsächliche Hierarchie innerhalb Spinozas Metaphysik ist die Hierarchie der Realität der Dinge. Zu Beginn seiner Ethik macht Spinoza eine kurze Bemerkung, die weitreichende Folgen für die Konstruktion einer Theorie von Gut und Böse hat:

„Je mehr Realität oder Sein jedes Ding hat, desto mehr Attribute kommen ihm zu.“⁵⁴²

⁵³⁸ (Diefenbach 2018, S. 143)

⁵³⁹ (Plotin 2013, III, 1, 9)

⁵⁴⁰ (Plotin 2013, II, 9, 4)

⁵⁴¹ (Plotin 2013, VI, 8, 7)

⁵⁴² (Spinoza, Die Ethik 1677, 1. Teil, 9. Lehrsatz)

Je realer also etwas ist, desto mehr Attribute hat es, desto mehr Vermögen und Affektionsmöglichkeit kommen ihm zu. Diese Ansicht ist konsistent mit der Definition der ersten Substanz selbst, denn als Gesamtheit aller Dinge kommen ihr alle Attribute, das höchste Vermögen und der höchste Grad an Realität zu. Die Definition des Attributes leitet sich aus dem ab, was der Verstand als ‚einem Ding zugehörig‘ erkennt, was keine leichtfertige Feststellung Spinozas darstellt. Der freie Verstand, unbefangen durch Affekte, kann mit Hilfe der dritten Erkenntnisart Gott erkennen und somit zu wahrer Erkenntnis gelangen. Darin liegt wahre Stärke für den Menschen.⁵⁴³ Es wird also diese Form des Verstandes sein, der die Bürde der Erkenntnis der Attribute zukommt.

Ein höheres Affektionsvermögen bedeutet zugleich mehr Bürde für die Vernunft, aber auch mehr Macht über unser Selbst, da wir ein höheres Bewusstsein für unser Selbst und die Einflüsse erlangen, die auf uns wirken. Somit liegt ein höheres Gut in dieser Erlangung eines höheren Aktionspotenzials. Das höchste Aktionspotenzial hat letztlich stets das Absolute, die perfekte erste Substanz. Wir bewegen uns also hin zum absoluten Guten, wenn wir eine Transformation zu einem höheren Grad der Perfektion vollziehen.⁵⁴⁴ Diese Transformation zeigt sich direkt in Spinozas Ausführungen zu den Erkenntnisgattungen; denn der Mensch kann und muss notwendig über die erste Erkenntnisgattung zur zweiten finden und von dieser zur dritten, die ihn zuverlässig mit adäquaten Erkenntnissen versorgen kann.⁵⁴⁵ Erst wenn die Seele sich für alle Affektionen öffnet, für die ihr Körper unter dem Aspekt der Ewigkeit und nicht innerhalb der Zeit fähig ist, beginnt die positive Transformation hin zum höheren Grad der Perfektion.⁵⁴⁶ Aus diesem Grund lässt sich die Exzellenz der Seele auch anhand der Vollkommenheit des Körpers, ihres Objektes, messen.⁵⁴⁷

So löst sich der Modus von den Wirkungen, die die äußeren Dinge auf seinen Körper ausüben und beginnt, sich auf die konsistentere Verkettung von Ideen zu stützen. Damit sind wir in der Lage, eine Notwendigkeit der Dinge zu erkennen und zu erfassen, woher die Ursachen der Affektionen tatsächlich stammen, was uns wiederum erlaubt, sie abzuschwächen. Es ist also nicht die Anwesenheit der Affekte, die uns beutelt, sondern die Abwesenheit von adäquatem Wissen um ihren Ursprung.⁵⁴⁸

⁵⁴³ (Bittner 2005)

⁵⁴⁴ (Diefenbach 2018, S. 130)

⁵⁴⁵ (Diefenbach 2018, S. 132 und 132)

⁵⁴⁶ (Negri, Subversive Spinoza 2004, S. 109)

⁵⁴⁷ (Gueroult 1974, S. 144)

⁵⁴⁸ (Diefenbach 2018, S. 144)

In diesen Ausführungen zeigt sich auch die unmittelbare Realität von Spinozas Vorschlägen. Der Weg der Vernunft ist kein esoterisches Modell, vielmehr ist es Tatsache, dass diejenigen, die in der ersten Erkenntnisgattung verbleiben, unablässig in einem Feld der Trübsinnigkeit verharren werden. Der Erkenntnis nachzugehen und sich selbst zu affirmieren, ist somit optional, aber durchaus gut.⁵⁴⁹ Auf diese Weise können wir eine anthropologische Intersubjektivität erreichen und damit zeigt sich auch, warum Spinoza zu der Schaffung einer gerechten Gesellschaftsform aufruft, die uns die maximale Entwicklung der Freiheit sichert.⁵⁵⁰ Plotin stimmt auch hier zu, denn obwohl das Gute an sich ewig und allgegenwärtig ist, muss das Gute für den Einzelnen aktiv erarbeitet und hervorgebracht werden. Eine tatsächliche Ausrichtung auf das Gute kann nur im Vollzug der Transindividualität geschehen, was den Urteilen vernunftgetriebener Menschen intersubjektiven Charakter verleiht. Auf diese Art erreichen wir tatsächliche Freiheit, nicht die falsche Freiheit, die die Illusion der Ursachen-Handlungs-Freiheit darstellt. Vielmehr erlangen wir Freiheit von der Unruhe durch inadäquate Erkenntnisse und die Freiheit, uns positiv selbst zu affizieren und auf das Gute auszurichten.⁵⁵¹

Mit einem übergeordneten Blick auf die Ähnlichkeiten zwischen Spinoza und Plotin lässt sich folgendes Bild eines Privatio-Boni-Ansatzes für Spinozas Ethik konstruieren: Die erste Substanz besitzt notwendig die Gesamtheit aller Attribute und folgt somit im höchstmöglichen Ausmaß ihrer Natur, da Anzahl und Art der Attribute das Selbstvermögen eines Wesens bestimmen. Als Sammlung aller möglichen Attribute besitzt die erste Substanz somit den höchsten Grad des Selbstvermögens und damit auch den höchsten Grad an Kontrolle über die Selbstaffektion. Diese Beobachtung ist auch notwendig, denn als singuläre Existenz kann die erste Substanz nur von sich selbst affiziert werden. Die Modi existieren nun innerhalb der ersten Substanz als Untergruppen von Attributen, womit sie einen geringeren Grad von Selbstvermögen haben, aber gemäß ihres Conatus höhere Perfektion anstreben. Diesem Conatus nicht folgen zu können, ist intersubjektiv als destruktiv für jedes Wesen erkennbar und ein derartiges Unvermögen entspringt aus einem Mangel von Erkenntnissen der dritten Gattung, was eine Konsequenz mangelnden Selbstvermögens ist. An keiner Stelle setzt hier ein Böses als substanzielles Wesen ein, stattdessen befindet sich das gesamte Kontinuum vor einer allgegenwärtigen, perfekten Substanz. Jegliches Unvermögen ist durch die Unterteilung der Modi, die stets nur einen kleinen Teil der

⁵⁴⁹ (Diefenbach 2018, S. 154)

⁵⁵⁰ (Diefenbach 2018, S. 575 und S. 579)

⁵⁵¹ (Diefenbach 2018, S. 403)

Gesamtheit der Attribute besitzen, zu erklären. Es ist also ein Fehlen von etwas, das wir als destruktive, schlechte Einflüsse und Wirkungen wahrnehmen – ein Fehlen an Selbstvermögen, an Attributen, an Perfektion, ein Fehlen an Nähe zur ersten Substanz. Wird nun der Schritt vollzogen, den Spinoza ablehnte, mit dem er aber liebäugelte, dann lässt sich mit der Beschreibung der ersten Substanz als das Gute hier eine trans- und intersubjektive Beschreibung von Gut und Böse bilden. Somit ist auch in der Welt Spinozas das Gute anwesend und das Böse ist seine Abwesenheit: *Privatio Boni*.

4 Fazit

Zu Beginn dieser Arbeit war das Ziel, einen Überblick über die Entwicklung der Privatio Boni zu geben, näher auf Plotin und Spinoza einzugehen und sich an den Versuch einer Synthese der beiden Denker heranzuwagen, die als Inspiration für eine Modernisierung der Privationstheorie dienen kann. Diese Ziele waren gekoppelt mit einer Reihe von Fragen, und um zu überprüfen, ob die Bearbeitung der Privationstheorie erfolgreich war, lohnt es sich, zu versuchen diese Fragen zu beantworten.

Eine der drängendsten Fragen war zunächst, warum die Privationstheorie nach Jahrhunderten der Dominanz in der Bedeutungslosigkeit verschwand. Der Grund hierfür war schlicht, dass sich die Philosophie im Rahmen der Aufklärung aggressiver mit den Schwächen der prävalenten Privationstheorie auseinandersetzte und diese, wohl zurecht, über die Jahrzehnte demonitierte. Versuche, diese Theorie zu verteidigen, erzeugten einen gegenteiligen Effekt und öffneten die Theorie durch ihre metaphysisch inadäquaten Argumente für noch mehr Kritik. Der Begriff ‚prävalente Privationstheorie‘ ist hier bewusst gewählt, denn Plotins ursprüngliche Privatio Boni wurde in den nachfolgenden 1500 Jahren quasi bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Bereits kurz nach seinem Tod wurde die Theorie in Beziehungen gestellt, gegen die sie ursprünglich erdacht wurde. Es wurde also nicht Plotins Privationstheorie demonitiert, sondern eine christlich-theologische Reinterpretation. Plotin und sein Werk waren dagegen im besten Fall vergessen und schlimmstenfalls das Ziel von Spott. Somit ist auch geklärt, wer die Privationstheorie ersetzte, denn es waren die Aufklärer mit ihren Theorien, die ihrerseits alsbald Opfer ihrer Nachfolger werden sollten.

Die Fragen danach, was ihre Antwort auf das Problem des Bösen ist und ob im 21. Jahrhundert noch guten Gewissens für die Privationstheorie argumentiert werden kann, lassen sich am besten gemeinsam beantworten. Im Angesicht der Schrecken des 20. Jahrhunderts haben sich viele Denker wie Heidegger⁵⁵² und Arendt⁵⁵³ für die Substantialität des Bösen ausgesprochen und Theorien, die dem Bösen die Existenz aberkennen, als verfehlt oder sogar un- und antimenschlich bezeichnet. Ein anderes Beispiel ist Roderick Chisolm, der die Abwesenheit des Guten als ein Neutrum, nicht als ein Malum beschreibt⁵⁵⁴, oder Foucault und Lyotard, die sich an einer Theorie der Hyperrealität des Bösen versuchten.⁵⁵⁵ Diese

⁵⁵² (Marafioti 2021)

⁵⁵³ (Bernstein 2002)

⁵⁵⁴ (Hügli, Die Instrumentalisierung des Malum in der Philosophie der Neuzeit 1998, S. 163)

⁵⁵⁵ (Kapferer 1998, S. 196-197)

Meinungen gehen einher mit der tiefgreifenden Erschütterung, die die Menschheit angesichts der Erkenntnis ihres Potenzials des Bösen erlebte, und sind zunächst gerechtfertigt. Dennoch stellen sie ein fundamentales Missverständnis der Antworten dar, die Plotins und auch Spinozas Theorien bieten. Die Wesen aller Dinge sind fundamental gut und auf das absolute Gute ausgerichtet. Böses existiert nicht als eine inhärente Substanz, sondern als Abwesenheit des Guten, als Distanz zu dem, was wir sein könnten. Wer denkt, dass dies die Konsequenzen des Bösen eliminiert oder die Welt und ihre Bewohner als makellos bezeichnet, könnte nicht ferner von der Wahrheit liegen. Die Ausrichtung auf das Gute verrät, dass wir uns nicht in ihm und bei ihm befinden. Das Gute ist für den körperlichen Menschen der Welt der Sinne ein Prozess, kein Faktum. Ganz im Gegenteil, wir müssen uns stets der fundamentalen Schwäche unserer Existenz bewusst sein und uns anhand dessen ausrichten, was mit unserem Wesen übereinstimmt: der Erkenntnis. Tun wir das nicht, dann berauben wir uns unseres Potenzials und somit die Welt eines Stücks Perfektion. *Privatio Boni* ist also keine weltfremde Fantasterei eines alternden Mannes^{556 557}, sondern ein Aufruf, zu versuchen, das Eine hervorzubringen:

die Anwesenheit des Guten.

4.1 Ausblick

Da im Rahmen dieser Arbeit die vorliegenden Themen nur angeschnitten werden konnten, ergibt sich die Frage, wie diese in zukünftiger Forschung weitergeführt werden könnten. Jeder, der hier betrachteten Autoren, würde eine nähere Auseinandersetzung mit seinem Schaffen verdienen, im Rahmen dieses Ausblicks seien aber explizit drei Ansätze erwähnt.

Im Verlauf der Recherchen für diese Arbeit hat sich eine erstaunliche Lücke in der historischen Aufarbeitung der Privationstheorie offenbart. Zwar gibt es immer wieder kurze Abrisse oder Zusammenfassungen der generellen Geschichte, eine vollständige Darlegung, die dem historischen und philosophischen Gewicht der Theorie das gebührende Maß zugesteht, konnte aber nicht materialisiert werden. Sowohl im Interesse der Philosophiegeschichte als auch möglicher moderner Auseinandersetzungen mit diesem

⁵⁵⁶ (Kiefer 1905, II)

⁵⁵⁷ (Echavarría 2013)

Thema wäre eine eingehendere historische Aufarbeitung daher ein fruchtbares Thema für zukünftige Forschungen.

Ebenso wurde in diesem Text die Synthese von Plotin und Spinoza nur versucht, sie verdient aber eine weitaus tiefergehende Bearbeitung. Sowohl die Enneaden als auch die Ethik stellen enorm komplexe Primärwerke dar und jeder Versuch einer Verbindung der beiden kann und muss mit einer intensiven Beschäftigung und wohl konstruierten Argumentationslinie einhergehen.

Abschließend sei das wohl interessanteste Thema angesprochen, das durch die Auseinandersetzung mit der Privationstheorie des Guten angestoßen werden kann: die Modernisierung. Privatio Boni gilt seit gut 200 Jahren als passé und wurde in den letzten Jahrzehnten, wenn überhaupt, nur als Beispiel für eine überholte Weltanschauung aus den philosophischen Tiefen geholt. Wenn dieses Werk ein primäres Ziel hat, dann das, zu zeigen, dass dem nicht so sein muss. Der Versuch einer Modernisierung war im begrenzten Rahmen dieses Textes nicht möglich, aber für zukünftige Forschung wäre sie wohl der spannendste Ansatz.

Literaturverzeichnis

- Althusser, Louis. 1978. „Marx in his Limits.“
- Balibar, Etienne, Ted Stolze, und Emilia Giancotti. 1989. „Spinoza, the Anti-Orwell: The Fear of the Masses.“ *Rethinking Marxism*, 104-139.
- Barrón, Jorge Uscatescu. 2004. „DAS WESEN DES SCHLECHTEN ALS privatio boni Zur Frage seiner Bestimmung.“ In *Perspektiven der Philosophie*, von Goedert, Scherbel Schrader. 123-187: Brill.
- Bennet, Jane. 2009. *Vibrant Matter*. Duke University Press.
- Bennet, Jonathan. 1984. *A study of Spinoza's Ethics* . Indianapolis: Hackett.
- Berger, Klaus. 1998. „Das Böse im Neuen Testament.“ In *Die Wirklichkeit des Bösen*, von Friedrich Hermanni und Peter Koslowski, 133-148. München: Wilhelm Fink.
- Bernstein, Richard J. 2002. „Radical Evil: A Philosophical Interrogation.“ *Polity* .
- Bittner, Rüdiger. 2005. „Logical analysis and history of philosophy.“ *History of Philosophy & Logical Analysis* 123-132.
- Brogan, W. A. 2012. *Heidegger and Aristotle: The twofoldness of being*. New York: State University of New York Press.
- Brown, Robert F. 1985. „Schelling and Dörner on Divine Immutability .“ *Journal of the American Academy of Religion* 237-249.
- Capobianco, Richard M. 1991. „Heidegger and the Critique of the Understanding of.“ *Philosophy and Theology* 175-186.
- Chase, Michael. 2014. *Time and eternity from plotinus and boethius to einstein*. Schöle.
- Davies, Brian. 1993. *The Thought of Thomas Aquinas*. Oxford: Clarendon Press.
- Davis, Douglas P. 1991. „Suárez and the Problem of Positive Evil.“ *American Catholic Philosophical Quarterly*, Summer: 361-372.
- Deleuze, Gilles. 2002. *Spinoza und das Problem des Ausdrucks der Philosophie*. Wilhelm Fink Verlag.
- . 1988. *Spinoza: Praktische Philosophie* . Merve.

- . 1980. „Sur Spinoza.“ *Webdeleuze*. 25. 11. Zugriff am 05. 03 2023.
<https://www.webdeleuze.com/textes/15>.
- Demos, R. 1933. „Spinoza's Doctrine of Privation.“ *Philosophy* 155-166.
- Diefenbach, K. 2018. *Spekulativer Materialismus: Spinoza in der postmarxistischen Philosophie*. Verlag Turia + Kant.
- Djung, Philip Kheng Hong. 2014. „Augustine's Account of Evil as Privation of Good.“ *Jurnal Teologi Reformed* 43-55.
- Dorter, K. 2014. „Indeterminacy and Moral Action in Laozi.“ *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 13 63-81.
- Doyle, John P. 2011. *Collected Studies on Francisco Suarez SJ (1548-1617)*. Leuven University Press.
- Echavarría, Agustín. 2013. „Thomas Aquinas and the Modern and Contemporary Debate on Evil.“ *New Blackfriars*, vol. 94, no. 1054 733-754.
- Elkind, David. 1970. „The Origins of Religion in the Child.“ *Review of Religious Research* 35-42.
- Ford, Lewis S. 1965. „The Controversy Between Schelling and Jacobi.“ *Journal of the History of Philosophy* 75-89.
- Gandillac, Maurice de. 1953. *Nikolaus von Cues*. Viersen: Schwann.
- Gelzer, Thomas. 1966. „Die Epigramme des Neuplatonikers Proklos.“ *Museum Helveticum* 1-36.
- Gerson, Lloyd P. 2012. „Plotinus on Happiness.“ *Journal of Ancient Philosophy* 1-21.
- Glösman, Martin, Marianne Steiner, Leo Peichl, und Peter K. Ahnelt. 2008. „Cone photoreceptors and potential UV vision in a subterranean insectivore, the European mole.“ *JOV*.
- Golitzin, Alexander. 2003. „Dionysius Areopagita: A Christian Mysticism?“ *Pro Ecclesia: A Journal of Catholic and Evangelical Theology* 161-212.
- Greene, William Chase. 1936. „Fate, Good, and Evil in Pre-Socratic Philosophy.“ *Harvard Studies in Classical Philology* 47 85-129.

- Gueroult, Martial. 1974. *Spinoza: L'âme (Ethique, II). II, Band 2*. Olms.
- Halfwassen, Jens. 2020. *Plotin*. München: C. H. Beck.
- Hermanni, Friedrich. 2010. „Augustinus über Gott, das Gutsein des Seienden und die Nichtigkeit des Bösen.“ In *De natura boni /Contra Secundinum Manichaeum*, von Brigitte Berges, Friedrich Hermanni, Bernd Goebel und Mirjam Kudella, 47–68 . Brill - Schöningh.
- Hermanni, Friedrich. 1998. „Die Positivität des Malum.“ In *Die Wirklichkeit des Bösen*, von Friedrich Hermanni und Peter Koslovski, 48-72. München: Wilhelm Fink.
- Hermanni, Friedrich, und Peter Koslovski. 1998. „Einleitung.“ In *Die Wirklichkeit des Bösen*, von Friedrich Hermanni und Peter Koslovski, 9-11. München: Wilhelm Fink.
- Hick, J. 2010. „The Fountainhead: St. Augustine — Evil as privation of good stemming from misused freedom.“ In *Evil and the God of Love*, von J. Hick, 37-69. London: Palgrave Macmillan.
- Hill, Benjamin, und Henrik Lagerlund. 2012. *The Philosophy of Francisco Suárez*. Oxford: Oxford University Press.
- Hiltscher, Reinhard. 2008. *Gottesbeweise*. WBG.
- Hügli, Anton. 1998. „Die Instrumentalisierung des Malum in der Philosophie der Neuzeit.“ In *Die Wirklichkeit des Bösen*, von Friedrich Hermanni und Peter Koslovski, 159-183. München: Wilhelm Fink.
- Hügli, Anton. 1998. „Die Instrumentalisierung des Malum in der Philosophie der Neuzeit.“ In *Die Wirklichkeit des Bösen*, von Friedrich Hermanni und Peter Koslovski, 157-185. München: Wilhelm Fink.
- Irlenborn, Bernd. 2000. „»Das Gute ist das Böse«: Die Depotenzierung des Bösen in Schellings "Freiheitsschrift" vor dem Hintergrund der abendländischen Privationslehre.“ *Archiv für Begriffsgeschichte* 155-178.
- Kapferer, Norbert. 1998. „Das Böse in der (post)modernen Kultur.“ In *Die Wirklichkeit des Bösen*, von Friedrich Hermanni und Peter Koslovski, 182-204. München: Wilhelm Fink.

- Kashap, S. Paul. 2012. *Spinoza and Moral Freedom*. New York: State University of New York.
- Kiefer, Otto. 1905. *Plotin / Enneaden*. Leipzig: Eugen Dietrichs.
- Koch, Hugo. 1895. „Proklus als Quelle des Pseudo - Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen.“ *Philologus* 442-458.
- Konhardt, Klaus. 1988. „Die Unbegreiflichkeit der Freiheit. Überlegungen zu Kants Lehre vom Bösen.“ *Zeitschrift für philosophische Forschung* 397-416.
- Kramer, Beate. 2015. „Die Freiheit und das "Böse".“ In *Nomaden*, von Andreas Leuttsch, 139-150. Transcript.
- Kues, Nikolaus von. 1977. „Die belehrte Unwissenheit.“ In *Schriften des Nikolaus von Kues*, von Ernst Hoffmann, Paul Wilpert und Karl Bormann. Hamburg: Meiner.
- Lauermann, Manfred. 2015. „Die Spinoza-Spur bei Johann Georg Hamann.“ In *Nomaden*, von Andreas Leuttsch, 151-187. Transcript.
- Leo, RJ. 2009. *Affect Before Spinoza: Reformed Faith, Affectus, and Experience in Jean Calvin, John Donne, John Milton and Baruch Spinoza*. Duke University.
- Marafioti, Rosa Maria. 2021. „Heideggers Auffassung des Bösen. Seyn und Mensch im Abgrund der Freiheit.“ *Heidegger Studies* 31-56.
- Marshall, Eugene. 2018. „Baruch Spinoza on evil.“ In *The History of Evil in the Early Modern Age*, von Meister, Taliaferro Robinson, 204-218. Routledge.
- Marx, Karl. 2012. „Ökonomisch-Philosophische Manuskripte.“ In *Marx-Engels-Werke 40*, von Karl Marx und Friedrich Engels. Dietz Berlin.
- Matheron, Alexandre. 1969. *Individu et communauté chez Spinoza*.
- Matson, W. I. 1953. „The Naturalism of Anaximander.“ *The Review of Metaphysics* 6, no.3 387-395.
- Melamed, Yitzhak Y. 2011. „Spinoza’s Anti-Humanism: An Outline.“ In *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*, von Carlos Fraenkel, Dario Perinetti und Justin E. H. Smith, 147-166. Springer.

- Melamed, Yitzhak Y. 2017. „The Causes of Our Belief in Free Will: Spinoza on Necessary, “Innate,” yet False Cognition.“ In *Spinoza's Ethics*, von Yitzhak Y. Melamed, 121-141. Cambridge University Press.
- Murray, Michael J., und Sean Greenberg. 2016. *Leibniz on the Problem of Evil*. Zugriff am 12. 03 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/leibniz-evil/>.
- Negri, Antonio. 1982. *Die wilde Anomalie. Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*. Berlin: Wagenbach.
- . 2004. *Subversive Spinoza*.
- Newlands, Samuel. 2014. „Leibniz on Privations, Limitations, and the Metaphysics of Evil.“ *Journal of the History of Philosophy* Johns Hopkins University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 1881. *An Franz Overbeck*. 30. 07. Zugriff am 12. 02 2023. <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Nietzsche,+Friedrich/Briefe/1881/145.+An+Franz+Overbeck,+30.7.1881.>
- Noble, Christopher Isaac. 2013. „How Plotinus’ Soul Animates his Body: The Argument for the Soul-Trace at Ennead 4.4.18.1-9*.“ *Phronesis* 249–279 .
- Noller, Jörg. 2021. *Über das Böse: Interdisziplinäre Perspektiven*. München: Karl Alber.
- Oertner, Monika. 2000. *Vier Bedeutungsebenen von Freiheit in der Philosophie des Benedictus de Spinoza*. Konstanz: Universität Konstanz.
- O'Rourke, Fran. 2015. „vil as privation: the Neoplatonic background to Aquinas’s De malo, 1.“ In *Aquinas's Disputed Questions on Evil A Critical Guide*, von Fran O'Rourke, 192-221. Cambridge University Press.
- Parkinson, George HR. 1971. „Spinoza on the Power and Freedom of Man.“ *The Monist* 527-553.
- Pieper, Josef. 1986. *Guide To Thomas Aquinas*. Ignatius.
- Platon. 2000. *The Republic*. Herausgeber: G.R.F. Ferrari. Übersetzung: Tom Griffith. Cambridge University Press.
- Plotin. 2013. *Plotin: Enneaden*. Herausgeber: Michael Holzinger. Übersetzung: Weidmann. Berlin: Holzinger.

- Regnier, Daniel. 2021. „Plotinus on Care of Self and Soul.“ *Plato Journal* 149-164.
- Rist, John M. 2009. „Forms of Individuals in Plotinus.“ *The Classical Quarterly* 223 - 231.
- . 1967. *Plotinus: The Road to Reality*. Toronto: Cambridge University Press.
- Robson, Mark Ian Thomas. 2013. „Evil, Privation, Depression and Dread.“ *New Blackfriars* 552-564.
- Safranski, Rüdiger. 1994. *Martin Heidegger: Between Good and Evil*. Harvard University Press.
- Schönberger, Ralf. 1998. „Die Existenz des Nichtigen.“ In *Die Wirklichkeit des Bösen*, von Friedrich Hermann und Peter Koslowski, 15-57. München: Wilhelm Fink.
- Schönrich, Gerhard. 1992. „Zähmung Des Bösen? Überlegungen Zu Kant Vor Dem Hintergrund Der Leibnizschen Theodizee.“ *Zeitschrift Für Philosophische Forschung* 205-223.
- Smith, Arthur D. 2014. „Spinoza, Gueroult, and substance.“ *Philosophy and Phenomenological Research* 655-688.
- Spinoza, Baruch de. 1677. *Die Ethik*. Zugriff am 11. 02 2023. <https://www.projekt-gutenberg.org/spinoza/ethik/>.
- Spinoza, Baruch de. 1994. „On Knowledge of Other Attributes and Examples of Infinite Modes.“ In *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works*, von Edwin Curley übersetzt, 270-272. New Jersey: Princeton.
- Spinoza, Baruch de. 1994. „Tschirnhaus on Knowledge of Other Attributes.“ In *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works*, von Edwin Curley übersetzt, 272. New Jersey: Princeton.
- Spiersbach, Helga. 2015. *Die Substanz bei Spinoza und Leibniz*. Frankfurt & Timme.
- Steiner, George. 1989. „Heidegger, abermals.“ *Merkur* 93-102.
- Suárez, Francisco. 2012. *The Philosophy of Francisco Suárez*. Herausgeber: Benjamin Hill und Henrik Lagerlund. Oxford University Press.
- Torchia, Joseph. 1994. „The significance of privation language in saint Augustine’s analysis of the happy life.“ *Augustinus* 533-549.

- Tornau, Christian. 1998. „Wissenschaft, Seele, Geist: Zur Bedeutung einer Analogie bei Plotin.“
- Westerink, L. G. 1959. „Exzerpte aus Proklos' Enneadenkommentar bei Psellos.“ *Byzantinische Zeitschrift* 1-10.
- Wildberg, Christian. 2009. „A world of thoughts: Plotinus on nature and contemplation (Enn. III. 8 [30] 1–6).“ *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism* 121-143.
- Yang, Xiaogang. 2016. „Die Negativität: Privation oder Materie.“ In *Der Begriff des malum in der philosophischen Psychologie Augustins*, von Xiaogang Yang, 57–96 . Brill.
- Žižek, Slavoj. 2012. *Weniger als Nichts. Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus*. Suhrkamp.