

WIE SPINOZISTEN IHREN HASS BEKÄMPFEN

BACHELORARBEIT

für die Lehrveranstaltung

180006 SE *Leidenschaften und Interessen*

Veranstaltungsleiter: Mag. Dr. Bernd Bösel

Institut für Philosophie

Universität Wien

SS 2011

vorgelegt von

DOMINIC REICHL

0968357

A 033 541

a0968357@unet.univie.ac.at

Wien, 03. August 2011

„Ein Mensch, der über seinen Jähzorn, seine Gall- und Rachsucht, seine Wollust nicht Meister werden will und es versucht, irgendworin sonst Meister zu werden, ist so dumm wie der Ackermann, der neben einem Wildbach seine Äcker anlegt, ohne sich gegen ihn zu schützen.“

Friedrich Nietzsche

(Menschliches, Allzumenschliches, Zweiter Band, Zweite Abteilung, §65)

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	4
Im Reich der Affekte	5
Unter Führerschaft der Vernunft	7
Beim Aufstieg im Erkennen	9
Mit des Denkers Freuden	11
Aus den Fängen des Hasses	13
a) Vorstellung der Feindesliebe.....	13
b) Erste Bedenken	13
c) Knechtschaft und Freiheit	15
d) Die Geschicklichkeitsübung und ihre Grenzen.....	15
e) Die Heilmittel der Seele	17
f) Einsicht in die Notwendigkeit	19
Einwände und Schwierigkeiten	21
Schlusswort	25
Anhang – Der spinozistische Heilsweg des Modus <i>Mensch</i>	26
Zitationshinweise	27
Literaturverzeichnis.....	28

Einleitung

Denn so ihr liebet, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben? Tun nicht dasselbe auch die Zöllner? Und so ihr euch nur zu euren Brüdern freundlich tut, was tut ihr Sonderliches? Tun nicht die Zöllner auch also? Darum wollt ihr vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist. (Mt 5,46-48)

Auch Spinoza will vollkommen sein, doch nicht wie sein allmächtiger Vater im Himmel, sondern wie die alltätige, all-eine Natursubstanz. Auch Spinoza will lieben seine Feinde, doch nicht für Gotteslohn, sondern um der Liebe selber willen: „Die Glückseligkeit [d.i. die Liebe zu Gott] ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst“ (5p42). Auch Spinoza lehrt: „Wer nach Leitung der Vernunft lebt, strebt, soviel er kann, den Haß, den Zorn, die Verachtung usw. anderer ihm gegenüber durch Liebe oder Edelmut zu vergelten“ (4p46).

Was doch ist für Spinoza Vollkommenheit? Wie kann ich sie erreichen? Wie vermag ich es, meine Feinde zu lieben? Will ich denn? – „Ja, du willst“, würde Spinoza versetzen, „so du dich nur recht erkennst.“ Dies gilt es zu untersuchen.

Im Reich der Affekte

Gewichtigster Grundpfeiler in Spinozas Ethik ist der *conatus*, das Prinzip, dass jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt (3p6), was zugleich das Wesen dieses Dinges ausmacht (3p7). Sämtliche Einzeldinge durchdringend, ist der *conatus* zunächst ein metaphysisches Prinzip. Doch in Spinozas naturalistischer Haltung gemäß dem psychophysischen Parallelismus sind alle Einzeldinge immer auch körperliche. Deshalb darf man im *conatus* das physikalische Trägheitsprinzip (2p13l3c) sehen (vgl. KA, Cook, S.158ff. sowie Renz, S. 317). Wichtiger für mich ist die biologische Lesart, die den *conatus* gleichsetzt mit *Lebenstrieb* oder *homöostatischem Selbsterhaltungsstreben* als *selbstbehauptender Selbstverwirklichungstendenz* (man höre auf den Anklang von Wirkkraft in „Verwirklichung“). Der Wille, die geistige Form des *conatus* (3p9s), ist indes nicht nur auf Machtbewahrung, sondern zugleich auf Machtsteigerung aus: Jeder Affekt vergrößert oder vermindert die *Handlungsmacht*¹ des Körpers (3p3) als auch die Denkkraft des Geistes (3p11): Vermehrung ist *Freude* (Lust), Verminderung *Trauer* (Unlust). Und damit erschließt sich die letzte Form des *conatus*, die anthropologische. Sowie nämlich der *Lebenstrieb* ins Bewusstsein tritt, wird er zum Wesen des Menschen und heißt *Begierde* (3p9s).

Aus diesen drei Primäraffekten – *Begierde*, *Freude* und *Trauer* – leitet Spinoza geometrisch seine Affektenlehre ab. Allgemein sind Affekte sowohl handlungsmachtbeeinflussende Körperaffektionen als auch deren Ideen (3d3). Sie unterteilen sich in *Leidenschaften* (passive Affekte), die selbst im Lustvollen ein Leiden sind, weil sie auf inadäquaten Ideen beruhen (3p3), und in *Handlungen* (aktive Affekte).

Eine Handlung in diesem speziellen Sinne ist keine von mir absichtlich verursachte Situationsveränderung, sondern eine Affektion, deren adäquate Ursache ich bin (3d3). Wenn ich etwa jemandem aus Wut die Nase einschlage, so würde man das absichtlich und eine Handlung nennen. Nach Spinoza aber war ich nicht adäquate Ursache meines Schlagens, weil meine Wut, wenngleich in mir wütend, von der notwendig inadäquaten Idee einer äußeren Ursache begleitet wird. Deshalb, so Spinoza, leide ich, wenn ich einem andern die Nase einschla-

¹ Was genau unter der *potentia agendi* (Handlungsmacht, Tätigkeitsvermögen, Wirkkraft) zu verstehen sei, ist eine verzwickte Angelegenheit, so man nicht auf abstrakte Gleichsetzungen verweisen will wie *Vermögen*, *die eigene Wesensnatur auszudrücken* oder *Kraft des Individuums zu handeln*, *von aktiven Affektionen affiziert zu werden* oder *im Sein zu verharren*. Ich verstehe unter Handlungsmacht ein Potenzial, das mit Freude „aufgeladen“ werden muss und ab einem gewissen Ladungsniveau durch adäquate Ideen in Aktivität umgewandelt werden kann. Handlungsmacht ist also nicht etwa eine Macht, aus Selbstbeherrschung mannigfaltiger zu handeln, sondern eher motivationstheoretisch, vielleicht auch als *Antrieb zur Tätigkeit*, zu verstehen, insofern wir uns die lähmende Antriebslosigkeit und den verstorbene Tatendrang (Unlust im wahrsten Sinne des Wortes) bei Traurigkeit, d.h. einer schwindenden Handlungsmacht, vergegenwärtigen.

ge. Ja selbst wenn ich aus Liebe zu einem Menschen Hilfe leiste und Gutes tue, verhalte ich mich knechtisch und leide.

Da also eine absichtliche Handlung über spinozistische Begriffe zum unfreien Leiden wird, wäre es blauäugig, Spinozas Setzungen für ethisch neutrale Begrifflichkeiten zu halten. Handeln heißt bei Spinoza nicht nur tätig sein, sondern auch: nach dem Gebot der Vernunft in Tugend leben, d.h. dem Guten folgen.

Unter Führerschaft der Vernunft

Gut ist, was gewiss nützlich (der Selbsterhaltung förderlich) ist (4d1) und „in Wahrheit zum Erkennen führt“ (4p27) – in Gegensatz zu dem, was wir, weil wir es begehren, bloß für gut halten (3p9s). Gerade diese durch Lob und Tadel kontingent festgefahrenen Wertungen (3aff.def.27e) will Spinoza aufbrechen, indem er als Vorbote Nietzsches eine Umwertung aller Werte bewirbt. Das moralistisch-absolute Gut und Böse muss weichen einem immoralistisch-relativen Gut und Schlecht.

Indessen ist dieser Relativismus zu relativieren: Was nämlich gewiss nützlich ist, macht den Menschen vollkommener und nähert ihn dem Inbild menschlicher Natur an (4praef). Dieses Musterbild ist kein inadäquates, fatalistisch-ideologisches Vollkommenheitstrugbild, vielmehr entspricht es dem wahrhaftigen regsamen Wesen des Menschen – hier nun allerdings nicht mehr im bloßen Sinne seiner Begierde; nein, diese menschliche Natur ist das Ideal eines adäquat erkennenden, also tugendhaften (4p23), also vernunftgeleiteten (4p24), also freien (4p67d) Menschen, der seiner Begierde vollends nachzukommen weiß und damit höchste Realität erreicht – oder, weniger metaphysisch geredet: höchste Seelengesundheit erlangt. Nicht nur sucht er das Nützliche, er findet es auch, nicht nur strebt er sein Sein zu erhalten, er vermag es auch (4p20) – und *allein* deshalb (4p22c) lebt er in Tugend, und zwar um seiner selber willen (4p25).

Wer dieses Inbild zum Leitbilde sich erhebt, leistet mitleidslos-großherzig Hilfe (4p50c), blickt hoffnungslos-geruhsam-zuversichtlich nach der Zukunft (4p47), prüft demutslos-lernbegierig sein Unvermögen (4p53), durchdenkt reuelos-läuterungsbestrebt seine Fehler (4p54), bewährt sich furchtlos-umsichtig in Gefahren (4p47s) und steht, wenn nötig, hassfrei-seelenstark im Kampfe seinen Mann (4p69c), denn wozu andere durch ihre Leidenschaften hingerissen werden, dahin kann er sich aus Vernunft selber steuern (4p59). Auch kämpft er für Eintracht und Frieden (4p40), ohne sich zu entrüsten (4p51s), erzieht zur Tugend, ohne zu tadeln (4p63s), erkennt ohne Kleinmut sein Elend und ohne Hochmut seine Größe (4p55f.), misst überhaupt mit verständigem Maße (4p48) und hält Maß auch seinen Lüsten und Begierden (4p44), auf dass sie ihn nicht süchtig machen und etwa zum krankhaft Liebenden, Brünstigen, Habgierigen oder wahnhaft Ruhmsüchtigen. Vernünftige Begierden dagegen können kein Übermaß haben (4p61), weil sie sich gleichmäßig auf alle Teile des Körpers beziehen und so für ein harmonisches Gleichgewicht im menschlichen Organismus sorgen, das notwendig gut ist (4p39). Deshalb ist Freude nicht wie Trauer unmittelbar schlecht (4p41), son-

dern gut, solange sie auf den Nutzen des ganzen Menschen Rücksicht nimmt (4p60). Mit einer üppigen Schokosünde versündige ich mich also tatsächlich an mir selbst – ebenso wenn ich rauche, Rauschgift schlucke oder in ungezügelter Zerstreuung schwelge: weil ich mich dann *ex specie aeternitatis* stelle und mich über die Dauer der Dinge wie über den Preis vergänglicher Lust verwirre, also inadäquat und unvernünftig denke (4p62, 4p66). Und zuletzt denkt der freie Mensch an nichts weniger als den Tod (4p67) und handelt stets aufrichtig, auch bei Todesgefahr (4p72s), während er aber von zwei Übeln das geringere wählt (4p65).

Wie doch kann ich mich erfolgreich selbst erhalten und tätig werden und tugendhaft, vernunftgeleitet, frei, vollkommen? Nur indem ich handle, adäquate Ursache werde, wahrhaftig erkenne, Gemeinbegriffe bilde, adäquate Ideen habe! Aus nichts anderem nämlich besteht das normative Musterbild der menschlichen Natur denn aus Gemeinbegriffen. Allein, was sind Gemeinbegriffe?

Beim Aufstieg im Erkennen

Der menschliche Geist ist eine Zusammenkunft zahlreicher Ideen mannigfaltiger Körper (2p15d), die *Idee* ein aktiver Modus des Denkens (2a3), ein Begriff des Geistes (2d3). Eine Idee kann *korrespondenztheoretisch* wahr oder falsch sein, also je nachdem, ob sie mit ihrem Gegenstand übereinstimmt oder nicht (1a6), und in zusätzlicher, doch primärer *kohärenztheoretischer* Hinsicht ist eine Idee entweder adäquat oder inadäquat (2d4).

In der *Ethik* stuft Spinoza das menschliche Erkenntnisvermögen dreifach ab (2p40s2):² (1) *Einbildung* (*imaginatio*) mit bloßen Meinungen und Vorstellungen als inadäquaten Ideen; (2) *Vernunft* (*ratio*) mit adäquaten Ideen als Gemeinbegriffen; und (3) *Intuition* (*scientia intuitiva*) als Wesensschau, die sich und alle Dinge adäquat als gottdurchwirkt begreift (2p45).

Die Einbildungskraft kann nur inadäquate (verworrene und verstümmelte) Ideen erzeugen (2p26c), nur perspektivisch verzerrte Vorstellungen von Dingen und Kausalzusammenhängen relativ zur eigenen Körpervfassung (2p16c2, 4p1s). Ihre Erkenntnis, die immer bloß bildhafte Ausschnitte der Dinge sieht, die sie mittels Zeichen verkettet, erfasst nicht das ewige, notwendige Wesen der Dinge (2p17s), sondern ist zeitlich (2p30) und beliebig (2p44c1). Ferner verknüpft die Einbildungskraft Ideen assoziativ im subjektiven Gedächtnis (2p18s) und neigt zu Täuschungen, wie gleichfalls unsere Affekte stets auf Irrtümern beruhen können, weil wir im menschlichen Miteinander vorurteilhafte kausale Zusammenhänge erdichten. So entsteht eine beliebige Ordnung, die der Natur nicht entspricht.

Demgegenüber ist die Vernunft adäquater (klarer und deutlicher) Ideen mächtig, nämlich indem sie aus den verfügbaren Ideen *Gemeinbegriffe* (*notiones communes*, 2p40s1) bildet. Die Gemeinbegriffe erfassen entweder das, „was allen Dingen gemeinsam ist [...] und was gleichermaßen im Teil wie im Ganzen ist“ (2p37), z.B. Ausdehnung (2d1) oder Bewegung/Ruhe (2p13a1), oder sie erfassen, „was dem menschlichen Körper und einigen äußeren Körpern, durch die der menschliche Körper affiziert zu werden pflegt, gemeinsam und eigentümlich ist“ (2p39), z.B. die Begierde. Diese adäquaten Ideen sind in Selbstgewissheit (2p43) notwendig wahr (2p41) und ewig objektiv gültig, weil sie mit der Notwendigkeit der Natur in Einklang stehen und die Dinge „unter einem Gesichtspunkt der Ewigkeit“ erfassen (2p44c2).

² Ich sage, dass Spinoza das menschliche Erkenntnisvermögen *abstufte*, weil tatsächlich die Einbildungskraft für die zwei höheren Erkenntnisgattungen vorausgesetzt wird. „Hier zeigt sich ein erkenntniskritischer Zug von Spinozas Rationalismus. [...] Ratio und Scientia Intuitiva erweisen sich nicht als Vermögen einer vom empirischen Geist abgelösten rationalen Ideenschau“ (KA, Ellsiepen, S. 137; vgl. auch ZAdEP, Wiehl, S. 187 sowie Röd, S. 254). Demnach steht Spinoza durchaus auf der Höhe Kants, der da sagt: „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis *mit* der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle *aus* der Erfahrung“ (KrV, B1).

Adäquate Erkenntnis ist der wahre Urquell menschlicher Freiheit. Die guten, freudigen Affekte können meine Handlungsmacht noch so sehr vergrößern und fördern; solange sie nicht auch *bejaht* oder *gesetzt* (affirmare bzw. ponere, 3p54d) und so mein Tätigkeitsvermögen zu Tätigkeit realisiert wird (vgl. Deleuze, S. 244), verbleibe ich passiv – bis adäquate Ideen mich aus meiner Knechtschaft befreien, bis ich meine mit Freude aufgeladene Geisteskraft nutze, um Gemeinbegriffe zu bilden, um passive Affekte in aktive zu verwandeln, Leiden in Tätigkeit, Leidenschaften in Vernunftaffekte.

Mit des Denkers Freuden

Wer doch verwandelt hier wirklich? ich? die Vernunft? – Zwischen Körper und Geist gibt es keine Wechselwirkung (3p2). Also gilt: „Ein Affekt kann nicht anders gehemmt oder aufgehoben werden als durch einen anderen, der dem zu hemmenden Affekt entgegengesetzt und stärker ist als dieser“ (4p7). Mithin kann „die wahre Erkenntnis des Guten und Schlechten [...] keinen Affekt einschränken, sondern nur, insofern sie als Affekt betrachtet wird“ (4p14). In Spinozas Ontologie scheint das zunächst klar: Des psychophysischen Parallelismus wegen kann jede Erkenntnis auch unter dem Attribut des Körperlichen betrachtet werden. Aber habe ich die Sache damit wirklich verstanden?

Nun, immerhin gibt es ja die Vernunftaffekte, „die sich auf den Geist beziehen, insofern er handelt“, und davon „keine anderen als diejenigen, die sich auf die Lust [Freude] oder die Begierde beziehen“ (3p59). Spinoza fasst sie unter dem Begriff der *Geisteskraft* (oder *Charakterstärke*) zusammen. Nur die Geisteskraft ist Aktivität (3p59s), denn in ihr allein hat der Geist adäquate Ideen, ist erkennend, ist tätig (3p58d). Sie zerfällt in *Seelenstärke* als „die Begierde, durch die ein jeder bestrebt ist, sein eigenes Sein nach dem Gebot der Vernunft allein zu erhalten“ (3p59s, Kursivierung getilgt) und in *Edelmut*, der Begierde vernunftgeleiteter Barmherzigkeit und Humanität. Die selbstbezogene Seelenstärke drückt sich aus in Mäßigkeit, Nüchternheit und Geistesgegenwart in Gefahren, der nächstbezogene Edelmut in Bescheidenheit und Milde – also lauten die Tugenden des Spinozisten. Allein, wo ist die Freude geblieben?

Wie Ronald de Sousa in *The Rationality of Emotion* (S. 168) beweist, bedürfen „full-fledged desires“ eines phänomenologischen bzw. emotionalen Bestandteils: Jede Begierde besteht aus einem „action-oriented aspect“ („*functional want*“) – das wäre z.B. Seelenstärke oder Edelmut – und aus einem „phenomenological component“ („*emotional desire*“) – das scheint bei Spinoza zu fehlen. Die verschiedenen Begierden, gleichsam Triebwägen auf verschiedenen Gleisen der Selbsterhaltung, von welchen allein die aktiven, geisteskräftigen sichere Fahrt verbürgen, ohne früher oder später ins Unglück zu entgleisen, bedürfen eines Treibstoffes, einer Handlungsmacherhöhung, einer Freude. Worin doch besteht diese Freude, daraus die Geisteskraft entspringt? „Was wir bräuchten, aber nicht bekommen [sic], ist eine Erklärung dafür, wie wahre reflektierte Urteile über gut und schlecht (und wie überhaupt die Vernunft, die adäquaten Ideen, die Gemeinbegriffe, usw.) affektive Kraft erlangen können“ (AuE, Cook, S. 173).

Spinoza liefert sehr wohl eine Erklärung dafür: Der Geist empfindet „insofern Lust, als er adäquate Ideen begreift“, weil er dabei „sich selbst und sein Tätigkeitsvermögen begreift“ (3p58d). Die Lust, die aus der Betrachtung unserer selbst hervordringt, heißt *Selbstliebe* oder *Selbstzufriedenheit* (3aff.def.25). Meist entspringt sie inadäquaten Vorstellungen und eitlen Vergleichen mit anderen Menschen, was Missgunst unter den Menschen stiftet (5p55s). Wo Selbstliebe aber quillt aus reiner Selbstreflexion (*idea ideae*, 2p22s) und Vernunft (4p52), kommt kein derartiger eitler, falscher Stolz zustande, der verpufft, so er sich nicht über andere erheben kann, sondern es wird ein adäquater, erhabener Stolz: ein Vernunftaffekt, den ich fortan *Erkenntnisfreude* nennen will.³

Die Erkenntnisfreude taugt hervorragend für Spinozas Endziel ewiger Liebe – schon ihrer inneren Logik wegen: Sie ist geradezu unverwüstlich. Mag einen etwas auch noch so sehr beleidigen, verunsichern oder eine eigene verdrängte oder verwunschene Schwäche entblößen, so stellt sich doch bei jeder *erkannten* Schwäche, jedem *erkannten* Laster eine intellektuelle Freude ein, die just darin besteht, zumindest seinen Fehl als solchen entlarvt zu haben. Wie die Katze, die stets auf ihren Pfoten landet, so landet der Denker stets auf seinem Stolze. Alles Unangenehme, das er an sich entdeckt, gewährt Entdeckerstolz, ein kleines Gefühl von Macht und Freiheit. Sogar falscher Stolz schafft, eigenständig erkannt, wahren Stolz.

Doch vermag diese Flucht ins Geistige, dabei ich mich allein als Erkennenden betrachte, vermag dieser kleine Denkerstolz stürmisch-irrsinnige Liebe zu beschwichtigen und wild rasenden Ingrimms zu zähmen und zu tilgen? Wohl weniger, das sah auch Spinoza ein. Aber ich kann meine Erkenntnisfreude stählen, indem ich meine Handlungsmacht auflade, Gemeinbegriffe bilde, meine Vernunftbegierden belebe – und indem ich mich in einigen seelenheilenden Kunstgriffen zur Leidenschaftsbemächtigung (*affectuum remedia*) übe, die ich jetzt vorstellen will. Und da es keine tätige Trauer geben kann (3p59) und meine tätigen Freuden und Begierden definitionsgemäß *mich* zum Objekte haben, ist nach 3p56 mit den Vernunftaffekten *Erkenntnisfreude* und *Geisteskraft* das Waffenarsenal des Spinozisten komplett aufgefüllt. Auf denn in den Kampf! *Deus lo vult!*

³ An den Stolz richtet Spinoza in der *Ethik* merkwürdigerweise kein einziges Wort. Dafür aber heißt es in der *Kurzen Abhandlung* (Zweiter Teil, Kapitel 8, Absatz 3): „Der Stolz erstreckt sich nicht über uns hinaus und wird allein dem zugeschrieben, der, ohne Leidenschaften und ohne Augenmerk auf die Achtung seiner selbst zu haben, seine Vollkommenheit kennt“ – also exakt das, was in 3p58d gemeint ist, jedoch daselbst keinen Namen bekommt. – Übrigens steht diese Erkenntnisfreude in nächster Verwandtschaft zu Kants Begriff der *Achtung*, hinsichtlich des systematisch-ethischen Stellenwerts sogar in verblüffender Einmütigkeit (vgl. KpV, 126-159).

Aus den Fängen des Hasses

a) Vorstellung der Feindesliebe

Ich schließe mich Wiehl an, der in der „Überwindbarkeit des Hasses [...] die eigentliche und fundamentale Bedingung möglicher menschlicher Freiheit“ feststellt (Wiehl, S. 332). Wie diese Überwindbarkeit genau aussieht, will ich am Eingangsbeispiel der Feindesliebe erörtern. Ihr Leitsatz gebietet: „Wer nach der Leitung der Vernunft lebt, strebt, soviel er kann, den Haß, den Zorn, die Verachtung usw. anderer ihm gegenüber durch Liebe oder Edelmut zu vergelten“ (4p46), also nicht, wie man gemeinhin zu tun pflegt, durch Gegenhass und Vernichtung oder Verachtung und Gleichgültigkeit.

Der Beweis dazu lautet: Da jeder das Schlechte verschmäht (4p19) und alle Traueraffekte⁴ des Hasses schlecht sind (4p45c1), wird der Vernunftgeleitete Hassaffekte tunlichst abzuwehren streben – auch an anderen, weil der Tugendhafte jedes begehrte Gut gleichfalls den übrigen Menschen wünscht (4p37), weil ihm so seine Mitmenschen am nützlichsten werden können (4p35c1). Und da Hass durch Gegenliebe erstickt werden kann (3p43), dass er in Liebe übergeht (3p44), und Edelmut das Bestreben ist, Liebe (im Sinne von Freundschaft) vernunftgeleitet zu fördern (3p59), wird, wer nach Leitung der Vernunft lebt, also streben, dem Hass anderer ihm gegenüber tunlichst mit Edelmut zu begegnen.

Noch zwingender wird das Ganze in der Anmerkung, die erklärt: „Wer Beleidigungen mit Haß erwidert und sich an dem Beleidiger rächen will, verbittert sicherlich sein eigenes Leben. Wer dagegen trachtet, den Haß mit Liebe zu bekämpfen, der kämpft unstreitig mit Freude und Zuversicht“ (4p46s). Dennoch schafft dieser Vernunftleitsatz reichlich Befremden.

b) Erste Bedenken

Das liegt zuallererst darin, dass Feindesliebe das formale Objekt der Liebe verfehlt. Sie ist unangemessen angesichts der Art, wie wir unser emotionales Verhalten unter Menschen in „paradigm scenarios“ (vgl. de Sousa, Chapter 7) lernen. So heißt es auch in der *Nikomachischen Ethik*: „Menschen, die nicht über die Dinge erzürnen, über die man zornig sein soll, gelten als dumm“ (Aristoteles, S. 149). Angemessenheit und wahre Vernünftigkeit müssen also zweierlei sein: „The notions of appropriateness and activity must be distinguished“ (Neu,

⁴ Es wirkt etwas befremdlich, Hass als eine Art der Trauer zu denken, vor allem wenn man einen rasenden, aufwühlenden Hass vorstellt, womöglich gar von zerstörerischer Lebenskraft schäumend. Vergegenwärtigt man sich aber die gewöhnlichen Ursachen des Hasses – Verletzung, Kränkung oder allgemein schmerzliche Umstände –, so ist klar, dass er eine Form von Traurigkeit ist. Traurigkeit muss sich nicht in Weinen im stillen Kämmerlein ausdrücken.

S. 84). Das besagt auch 4p63: „Wer von der Furcht geleitet wird und das Gute tut, um das Schlechte zu meiden, der wird nicht von der Vernunft geleitet.“ Die Furcht mag angemessen sein, ist aber nicht vernünftig und aktiv, sondern ein Leiden. Jedoch irrt Neu in seiner Aussage „An active emotion will, of course, necessarily be appropriate“ (Neu, S. 85), wie eben der Fall der Feindesliebe zeigt, sofern wir Angemessenheit als sozial bestimmt betrachten. Was aber moralisch angemessen ist, kümmert den Immoralisten Spinoza nicht. Und mag einer den Hass gegen seine Feinde gar als „menschlich“ und „natürlich“ lobpreisen, nun, so ist das Gebot der Feindesliebe eben vornehm, übermenschlich, heilig.

Gewiss liegt Hass insofern in der Natur des Menschen, als sich seine evolutiven Vorteile – Kampfvorbereitung und Feindeinschüchterung – einst bewährt haben (vgl. Lelord, S. 31). Doch was unserer Begierde urgeschichtlich zuträglich war, muss es nicht auch heute noch sein. Für Freundschaft und Eintracht unter den Menschen ist jeder Hass verderblich. Zwar liegt bei Spinoza wie bei den Stoikern das Gute in der Natur, aber das Natürliche wird dabei zum ethischen Ideal, das eher noch göttlich ist als tierisch.

Ferner meldet die Lebensregel, Hass durch Liebe zu vergelten, einige praktische Bedenken an: „Liebe ist eine Sache der *Empfindung*, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben, weil ich will“ (Kant, MdS, 401; vgl. auch Freud, S.73ff.). Worauf es aber eigentlich ankommt, ist nicht Liebe, sondern Edelmut. Die begleitende Liebe ist lediglich aktive, innere Erkenntnisfreude, die ich als adäquate Ursache gleichsam auf das äußere Objekt ausstrahle. Es ist keine leidenschaftliche Liebe mehr, sondern die aus Selbsterkenntnis sprießende Liebe zu Gott (5p15). Oder mit Freud geredet: „Die sogenannte natürliche Ethik hat hier nichts zu bieten außer der narzißtischen Befriedigung, sich für besser halten zu dürfen, als die anderen sind“ (Freud, S. 106). Just das hat Spinoza, wiewohl der Vergleich mit anderen als inadäquat gälte, mit seiner Erkenntnisfreude zum höchsten ethischen Prinzip erhoben. 5p16, dass diese Liebe zu Gott den Geist am meisten einnehmen müsse, verklärt geradezu den intellektuellen Narzissmus.

Die Feindesliebe aber erfährt durch das Erkennen eine Verwandlung: Wenn es mir gelingt, Verständnis zu gewinnen für den Hass eines andern, weil ich die notwendigen ursächlichen Zusammenhänge einsehe, so kann ich diesen andern schon nicht mehr als meinen Feind bezeichnen. Tatsächlich liebe ich nie meinen Feind, sondern mich und die göttliche Natur und mein hassendes Gegenüber als einen mir potenziell nützlichen Modus derselben.

c) **Knechtschaft und Freiheit**

Wie nur vermag ich es, diesem Vernunftgebot zu willfahren und es auszuleben, so ich doch nur allzu gut von meiner Knechtschaft Kunde habe? Ich unterliege meinen Leidenschaften – notwendig (4p4c), weil ich nur endlicher Modus der göttlichen Substanz bin. Mein conatus „ist begrenzt und wird von dem Vermögen der äußeren Ursachen unendlich übertroffen“ (4p3). Und mag ich oft auch das Gute einsehen, reißen mich meine Leidenschaften der Akrasia wegen doch wieder und wieder zum Schlechten (4p15-17). Und dann noch das unaufhörliche Schwanken meines Gemüts und meiner Handlungsmacht (3p17)! Ganz zu schweigen von meinem natürlichen Hang zu Illusionen, etwa mir und andern einen freien Willen anzudichten (2p49s, 5p5), wie zur irrationalen Bewertung der Dinge nach inadäquaten Zeit- und Seinsmodalitäten (4p9-13). Was Wunder also, dass die Richtschnur der Feindesliebe in Teil IV aufgestellt wird, welcher von der menschlichen Knechtschaft und der Macht der Affekte handelt! Es ist ein Ideal: zu erstreben – von Erreichen ist da keine Rede.

Diese Rede hebt erst im fünften Teile an: Kraft seines Verstandes ist der Mensch zur Freiheit fähig – einer Freiheit, die weder (bzw. nur als unerreichbares Ideal) die ontologische Freiheit Gottes ist, „nur aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur heraus“ zu existieren und „nur durch sich selbst zum Handeln bestimmt zu werden“ (1d7), noch ist sie Willensfreiheit – die hat nicht einmal Gott (1p32c1). Was Spinoza Freiheit nennt, ist einerseits beständige seelenruhige Gelassenheit, die nur in Unabhängigkeit von den wechselhaften äußeren Ursachen zu erreichen ist, und andererseits das beseligende Machtgefühl innerer Wesenserfülltheit in lebendig-lebhaftem Tätigsein. Die Freiheit des Menschen besteht nicht im Freisein von Affekten, sie ist *Freiheit von Leidenschaften*. Nicht liegt die Vernunft in Zwiestreit mit den Affekten, vielmehr kämpft sie *als Affekt* (4p14) für aktive Affekte und gegen die passiven.⁵ So bedeutet auch ein Leben unter Führerschaft der Vernunft kein abgestumpftes, taubes, herz- und seelenloses Leben, das Wüste über den wonnigen Reichtum der Gefühle bringt, sondern vernunftgeleitet heißt: bewusst den richtigen, den zuträglichen, den freudigen Affekten folgen, nicht etwa keinen Gefühle haben, was unmöglich wäre.

d) **Die Geschicklichkeitsübung und ihre Grenzen**

Höchstes Gewicht für die menschliche Freiheit hat der stoische Übungsgedanke (5p10s). Übung heißt, dass man an sich selber arbeiten muss: Eigengewirkte Selbsterkenntnis und un-

⁵ In den deutschen Übersetzungen des Vorwortes zu Teil V heißt es zwar ständig „was die Vernunft wider die Affekte vermag“ und „ihre Gewalt über die Affekte“, doch hier muss man entweder Affekte im eingeschränkten Sinne der allgemeinen Definition der Affekte am Ende von Teil III als „Leidenschaften“ lesen oder sich an das lateinische Original halten, das da lautet „quid ipsa ratio in[!] affectus possit“ und „imperium in[!] affectus“ und sich übersetzen ließe in: „was die Vernunft *unter* den Affekten vermag“ und „ihre Gewalt *unter* den Affekten“.

abhängige Selbstbestimmung stehen im Mittelpunkt dieser Selbsttherapie der Seele. So betont Hampe, „dass eine technische ‚Behebung‘ von Leid oder Schmerz, bei der etwas auf mich einwirkt, beispielsweise eine Schmerztablette oder ein Chirurg, ein Vorgang ist, bei dem Leid durch Leid behoben wird“ und von dem ich sogar „ebenso abhängig werden kann wie von einer Lustquelle, die mich süchtig macht“ (Hampe, S. 236), zumal mich medizinische Arzneien nicht *geschickter* (4app.c13) machen.

Überdies ist die Übungspflicht eiserner Schutzschild wider alle Einwände, dass ein Freiwerden von Leidenschaften unrealistisch sei. Zwar besteht die Gefahr, jegliches Scheitern darauf zurückzuführen, dass eben nur nicht beharrlich genug geübt worden sei, aber umgekehrt sagt Übung im schwachen Sinne bloß, dass unter günstigen Umständen eine Besserung nicht grundsätzlich ausgeschlossen ist. Nur in diesem schwachen Sinne ist spinozistische Affektermannung heute noch akzeptabel. Psychologen und Biologen sind sich einig, dass emotionale Schaltkreise formbar sind, Verhaltensweisen in konkreten Situationen geübt werden können und, wenn auch nicht das Temperament,⁶ so doch der Charakter zumindest einen gewissen Spielraum zur Umgestaltung lässt. „Nervenzellen funktionieren wie Muskeln. [...] Wenn man sie trainiert, werden sie stärker“ (Berking, S. 84).

Gleichwohl setzt die Übung, Macht über seine Leiden zu gewinnen, beträchtliche seelische Gesundheit voraus. Die Handlungsmacht muss schon mit reichlicher Freude aufgeladen sein, um ein Wirken zu ermöglichen. Und wes Seele geradezu zerstört ist, des Erkenntnis muss beim besten Willen vergebens sein. „Bei Patienten, die unter psychischen Störungen leiden, sind oft störungsübergreifende Emotionsregulationsschwierigkeiten zu verzeichnen“ (ebd., S. 8). Wenn ich mir alle Knochen breche, hilft es ja auch nicht, meine Ernährung umzustellen und mehr Sport zu betreiben. Ähnlich einer körperlich gesunden Lebensführung ist die spinozistische Ethik ein Heilmittel, das die fröhlich geknechtete Seele gesünder und glücklicher macht, nicht ein allheilendes Wundermittel, das jeden Schaden behebt. Und es wäre wohl der teuflischste Zynismus, ein Vergewaltigungsoffer zu belehren, dass es dem Triebtäter doch mit Liebe begegnen möge, ohne dem Opfer anderwärtig beizustehen. Dennoch sind bei allen Einschränkungen und Voraussetzungen kleine Erfolge fleißigen Übens denkbar.

⁶ Vgl. Roth, S. 373-377: Das Bewusstsein kann nur geringen Einfluss auf die oberste Ebene des hierarchisch strukturierten limbischen Systems nehmen – und immer geringeren auf die je tieferen Ebenen. Auf unterster Ebene aber umfasst das limbische System „Zentren für elementare, d.h. lernunabhängige [sic] affektive Zustände (Wut, Furcht, Lust, reaktive Aggression bzw. Verteidigung, Flucht usw.)“ (ebd., S. 373). Wen also etwa ein aufbrausendes, jähzorniges Temperament plagt, kann gegen diese seine Veranlagung laut dem derzeitigen Erkenntnisstand der Neurobiologie mit bloßem Denken nichts bewirken.

e) Die Heilmittel der Seele

Wie die Selbsttherapie konkret aussieht, fasst Spinoza in fünf Mitteln zur Affektkontrolle zusammen. 5p20s bekundet, worin „die Macht des Geistes über die Affekte“ besteht:

1. in der Erkenntnis der Affekte selbst [...], 2. in der Trennung des Affektes von dem Denken der äußeren Ursache, die wir verworren vorstellen [...], 3. in der Zeit, worin die Affektionen, die sich auf die Dinge beziehen, die wir erkennen, diejenigen übertreffen, die sich auf Dinge beziehen, die wir verworren und verstümmelt begreifen [...], 4. in der Menge der Ursachen, durch welche die Affektionen, die sich auf die allgemeinen Eigenschaften oder auf Gott beziehen, genährt werden [...], 5. endlich in der Ordnung nach welcher der Geist seine Affekte ordnen und miteinander verketten kann [...].

Peter hat mich hasserfüllt geschlagen – mitten ins Gesicht – und ich erzürne darob. Ich aber will nicht traurig sein, sondern meinen Gegenhass vernichten und Peter mit Liebe und Edelmüt begegnen. Was muss ich tun?

Im ersten Schritt muss ich, meinen Hass eingestanden und ihn als schädlich eingesehen,⁷ seine Struktur erkennen, indem ich eine möglichst klare und deutliche Idee von ihm bilde (5p3, 5p4s), d.h. ich muss zunächst einen Gemeinbegriff bilden, in welchem ich mein Hassgefühl wiedererkenne. Dieser Gemeinbegriff, der zugleich unterbindet, dass ich trostlos um mich selber kreise, verzweifelt ruminere und über meinem Hasse brüte, möge lauten: „*Haß* ist Unlust, verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache“ (3aff.def.7). Anstatt mir einzureden, dass ich Peter hasse, weil er mich geschlagen hat und weil er böse ist, erkenne ich, dass ich zwar darob Trauer empfinde, Hass aber auch ein kognitives Element besitzt und „böse“ eine inadäquate Meinung ist, die nichts in den Dingen an sich bezeichnet; und ich sage mir also: *Ich hasse Peter und nenne ihn böse, weil ich ihn als die Ursache meiner Trauer ansehe.* Mit dieser „Brechung der Unmittelbarkeit“ (Bartuschat, S. 165) flüchte ich mich gleichsam in den sicheren Elfenbeinturm meines Denkens.

Daselbst kann ich nun zweitens meinen Hass von der Idee seiner äußeren Ursache trennen. So denke ich nicht mehr an Peter, sondern zermalme den intentionalen Hass zu barer Trauerempfindung (5p2⁸): In mir selbst liegt die wahre Hauptursache meines Hasses! Die Stoa lässt

⁷ Dass Hass niemals gut sein kann (4p45), ist mitunter schwieriger anzuerkennen, als man zunächst glauben mag. Bisweilen scheint Hass notwendig: um sich durchzusetzen, um nicht als Schwächling dazustehen, der sich just aus Schwäche seinen Hass als Schwäche zurechdenkt, um die Authentizität der eignen Persönlichkeit zu wahren, die den Hass als aufrichtigen Ausdruck des eignen Befindens fordert,... Umgekehrt könnte es helfen, sich einen schlechten Affekt gut zu reden: „Ich bin nur traurig, weil ich so fromm demütig bin, weil ich so herzlich feinfühlig bin, weil ich als Pessimist die Welt klarer sehe, weil Melancholie ein Zeichen wahrer Größe ist,...“ Dagegen würde Spinoza heftig aufbegehren!

⁸ Spinoza spricht in 5p2 auch von der Vernichtung der Liebe. Soll man, um höchste Freiheit und ein Höchstmaß an aktiven Affekten zu erreichen, aufhören, andere Menschen als äußere Ursachen leidenschaftlich zu lieben? In letzter Konsequenz bestimmt, denn das letzte und oberste Ziel der *Ethik*, darauf alle fünf Teile hinsteuern, ist die

grüßen: „Bedenke: Nicht wer dich beschimpft oder dich schlägt, verletzt dich, sondern nur deine Meinung, daß diese Leute dich verletzen. Wenn dich also jemand reizt, so wisse, daß es deine eigene Vorstellung ist, die dich gereizt hat“ (Epiktet, §20). Genau das ist der Grundgedanke Spinozas: Hass ist eine inadäquate Vorstellung, eine falsche Meinung, die bei adäquater Erkenntnis vernichtet wird. Indem ich also die Ursache meines Hasses nach seiner Deintentionalisierung auf mich beziehe, wird die Erkenntnis meines Hasses wieder ein Stückweit adäquater und ich werde ein Stückweit tätiger, freier und leide weniger (5p3c).

Desgleichen im dritten Hilfsmittel: der Einsicht, dass meine Vernunftaffekte, also Erkenntnisfreude und Edelmut, aufgrund ihrer zeitlosen Allgemeinheit stärker sind als mein Hassgefühl und mein Zorn, sobald ich Peter als abwesend betrachte (5p7). Dies ist mehr eine Tatsache denn eine Regel, die sich an den Willen wendet. Gleichwohl kann ich in Peters Abwesenheit „nachsinnen, auf welche Art und durch welche Mittel sie [die hasserzeugenden Kränkungen] am besten durch Edelmut abgewehrt werden können“ (5p10s), ähnlich wie ich meine Furcht mildern kann, indem ich mir allerlei Gefahren vergegenwärtige und überlege, „wie sie durch Geistesgegenwart und Mut am besten vermieden und überwunden werden können“ (ebd.). „Im Grunde betätigt sich Spinoza hier als geistiger Immunologe, der einen Impfstoff zur Erzeugung von Antikörpern gegen Leidenschaften entwickelt“ (Damasio, S. 316).

Viertens kann ich mich, Analytiker spielend, in der Ursachenerkundung üben, indem ich versuche, meinen Hass aus seinen mannigfaltigen Ursachen heraus verstehen zu lernen. Je mehr Ursachen ich erkenne, umso weniger schädlich wird mir mein Hass und umso geringer mein Leiden an ihm (5p9). Beharre ich stumpfsinnig darauf, dass ich Peter allein deshalb hasse, weil er mich geschlagen hat, so sehe ich in meiner geistigen Untätigkeit nur eine einzige Ursache, die mich gänzlich einnimmt. Finde ich aber weitere Ursachen: weil ich zu wenig geschlafen habe, reizbar bin und ohnehin schon Unlust empfinde, die ich jetzt auf Peter übertrage, weil Peter mich an jemanden erinnert, der mich einst tief verletzt hat, weil auch meine Freunde Peter hassen, weil Peter ein öffentliches Feindbild ist, weil Peter Freude empfindet (3p23), wenn er mich schlägt, weil Peter meine pazifistischen Werte besudelt oder ich mich

Verewigung der Freude. Schon in der *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes* ist dieses Ziel ausgesprochen: „Die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Ding nährt das Gemüt allein mit Freude“ (*Werke in drei Bänden*, Band 3, S. 8). Doch zuvörderst muss man mit seinen Affekten verständig haushalten lernen. Mäßige leidenschaftliche Liebe wird man vernünftigerweise erst um der Freiheit und ewiger intellektueller Liebe willen zerstören, wenn man seine Handlungsmacht aus sich heraus mit aktiver Freude ausreichend aufladen kann (und da das für den notwendig geknechteten Menschen kaum der Fall sein wird, muss er, solange er einen Körper besitzt, an seinen gemäßigten leidenschaftlichen Lieben festhalten). – Dieses Verlangen nach ewiger Liebe liefert ein passendes Beispiel dafür, warum der Beinahe-Spinozist Nietzsche Pascal noch für tiefer hält als Spinoza (vgl. KGW VII3, S. 288): Amor Dei intellectualis ist ein „psychologischer Fehlschluß: als ob die Dauerhaftigkeit eines Dings die Dauerhaftigkeit der Affektion verbürgte, die ich zu ihm habe!“ (KGW VIII1, S. 271). Pascals Ennui obsiegt. – Birnbacher argumentiert ähnlich wie Nietzsche in Analogie zu Russells Wunschparadox (vgl. ZAdES, Birnbacher, S. 163).

umgekehrt ärgere, nicht zurückgeschlagen zu haben, etc. pp. – so schwächen diese Ursachen sich gegenseitig im Leidenseinfluss auf mich, während mein Geist tätiger und tätiger wird und mehr und mehr Ursachen zu meiner Erkenntnisfreude und meinem Edelmut zusammenwirken, die desto kräftiger werden (5p8), desto öfter aufleben und desto mehr den Geist einnehmen (5p11).

Und nach diesem Durchdenken v.a. meiner „Konditionierungsgeschichte“ (Hampe, S. 238) kann ich fünftens schließlich an der *Umkonditionierung* arbeiten. Ich kann, wenn meine Denkkraft ausreichend mit Freude aufgeladen ist, das inadäquate, kontingent aus meiner individuellen Biografie erwachsene Assoziationsnetz meiner körperlichen Affektionen (und laut 5p1 zugleich das meiner geistigen Ideen) zu einer verstandesgemäßen, adäquaten Ordnung neu verketteten (5p10), die auch als Schutzschild gegen schlimme Affekt dient. Wenn ich so gleichsam am neuronalen Netzwerk meiner Affektivität herumschraube, was am besten mit Gemeinbegriffen gelingt (5p12), werte ich dabei meine Bewertungen der Dinge um. Ich erkenne, warum Hass immer schlecht ist, erkenne das Gute in Liebe und Edelmut und erkenne den Nutzen, den Peter für mich haben kann. Bei vollkommener Erkenntnis, so sie denn möglich wäre (vgl. Wiehl, S. 309f.), hätte ich dann sämtliche Aspekte des Vernunftgebots 4p46, Hass mit Liebe oder Edelmut zu besiegen, tief und fest in meinem Wesen verankert. Zugleich verfeinert sich dabei meine körperliche Geschicklichkeit, die in 4p38 gefordert wird: mit empfindsamem Körper zu achtsamem Geiste! – also das, was man sich heute von östlichen Meditationspraktiken verspricht. Und allgemein heischt das Ziel der Neuordnung, möglichst viele Affektionen auf die Idee Gottes zu beziehen (5p14).

f) Einsicht in die Notwendigkeit

Sollten alle diese Mittel nicht genügen, meine gottliebende Erkenntnisfreude so weit zu stärken, dass sie meinen Hass samt seiner Trauer aufhebt und meinen Zorn durch Edelmut ersetzt, so kann ich mich noch in der *Einsicht in die Notwendigkeit* üben, um wider den Hass meine Tätigkeit zu erwärmen (5p6).

Notwendigkeit deckt sich mit der Natur. Alle endlichen Einzeldinge sind in einem unendlich verwickelten Kausalnetz miteinander verbunden (1p28), sodass es weder Zufall noch unrealisierte Möglichkeiten geben kann, vielmehr folgt alles mit Notwendigkeit immanent aus der absoluten Substanz (1p29). Spinozas Determinismus erlaubt keine Teleologie, keine Zwecke in der Natur, kein gottgewolltes Schicksal, keine *causa finalis* (1app): Jeder Kausalnexus ist *causa efficiens*, Wirkursache Gottes (1p16c1). Deshalb nähren wir, diese Notwendigkeit einsehend, unsere Erkenntnisfreude, unsere höchste Tugend, Gott zu erkennen, und unser

höchstes Geistesgut: die Erkenntnis Gottes (4p28). Zugleich entledge ich mich dem Irrglauben, Peter einen freien Willen zuzusprechen und ihn mir schlechthin vorzustellen, was meinen Hass gegen ihn zusätzlich lindert (3p49, 5p5).

Doch „Spinoza hat sich nicht damit begnügt, das berühmte Diktum der stoischen Ethik zu erneuern: es sei die Einsicht in die Notwendigkeit, die uns das Geschenk der Freiheit bescheere“ (Wiehl, S. 332; vgl. auch Bartuschat, S. 299). Es reicht nicht hin, dass ich bei jedem aufkommenden Hassgefühl ein *amor fati*-Mantra herunterbete, um mich bei tausendfachem Ja-Sagen in höchster Erquickung (5p27) am göttlichen All-Einen zu weiden. Wenn mich glühender, rasender Hass gegen Peter ungestüm überfällt, hilft der Necessitarismus in abstracto wenig – dann muss ich die konkreten Kausalmechanismen zu durchschauen lernen und mir die Einzeldinge zunehmend „deutlicher und lebhafter vorstellen“ (5p6s), anstatt mich von ihnen hinweg ins völlig abgezogene Philosophieren zu flüchten.

Und mitunter rät mir die Einsicht in die Notwendigkeit, eingedenk zu sein der Nichtigkeit meiner Trauer und freudig anzunehmen, was sich nicht ändern lässt. So verstärkt sie auch die Schlechtigkeit der Hoffnung, dieser tückischsten Feindin vernunftgeleiteten Lebens. So ich nämlich hoffe, liege ich mit der Notwendigkeit, die ich einsehe, im Argen, widerstrebe ihr, gebe mich nicht mit ihr zufrieden, sehe nicht ihre Vollkommenheit, kann Gott nicht lieben. Auch aber, wo Hoffnung nicht auf Furcht gründet und Unzufriedenheit sät, sondern ihre positiven Seiten zeigt – auch da hat der Vernunftgeleitete in der Ruhe seiner Hoffnungslosigkeit zu verharren und den anregenden Stachel der Hoffnung, der ihn sonst zu eifriger Strebsamkeit ermutigte, auf seine Seelenstärke zu spannen, auf dass er sich selber zu großen Taten ertüchtige.

Einwände und Schwierigkeiten

Aus Platzgründen führe ich lediglich die meines Erachtens zehn wichtigsten Bedenken an, welche ich zudem bloß kurz umreißen, nicht gebührend durchbesprechen kann.

1. Die spinozistische Freiheit ist auf philosophische Denkernaturen zugeschnitten. Unter die Führerschaft der Vernunft bequemt sich nur, wer schon ein gerüttelt Maß an Vernünftigkeit mitbringt und genug inneren Reichtum hat, die eisige denkerische Freiheit seiner Vernunft zu ertragen. Indessen ist für denkträge Zerstreungssüchtige das vernunftgeleitete Leben, was die Turnkunst für Bewegungsmüde. Solchen Menschen aber das ethische Leben anzupreisen, ist ähnlich aussichtsreich, wie einer Denknatur anzuraten, doch das Denken fahren und sich gehen zu lassen. Auch fordert die Vernunft unentwegte Achtsamkeit auf sich selbst in allem Tun, Fühlen und Denken. Das unterbindet impulsives Leben, das vielen überhaupt erst für Leben gilt. „Wer rudert, sieht den Grund nicht“ (Busch, S. 15). Wer aber nicht rudert, kommt nicht ans Ufer und entbehrt der Ruderlust. Für den einen ist nichts erfüllender, als im Geiste durch die stillen Wasser des Denkens zu tauchen und alle Gründe sorgsam auszuforschen; ein anderer mahnt: „Sieh hinaus! sieh nicht zurück! / Man geht zugrunde, / wenn man immer zu den Gründen geht“ (Nietzsche: *Gedichte*, S. 118). Und zuletzt bin ich *sub specie aeternitatis* nicht mehr teilhabender, mitfühlender Mitmensch, sondern halbgöttlicher Beobachter, der aus dem lebhaften Treiben der Zeit hinaus ins All-Eine der Ewigkeit tritt, und damit zurück in meine Einsamkeit.

2. Antonio Damasio führt das weiter (S. 319):

Für unsere heutige Zeit scheint mir das eine recht unpraktische Askese zu sein. [...] Der Versuch, uns vom Ballast der Dinge, Fakten und Gewohnheiten zu befreien, die unserer hochtechnisiertes westliches Leben durchdringen, erscheint mir unrealistisch. Abgesehen davon, warum sollten wir? Warum halten wir uns nicht lieber an Aristoteles?“

Das schreit nach einer weiteren Bachelorarbeit.

3. Sieht man von der Unsterblichkeit des Gott ewig liebenden Geistes (5p23) ab, ist nicht mehr ohne Weiteres ersichtlich, dass wir im Handeln notwendig mehr Freude haben als im Leiden, denn „wir können von der Dauer der Dinge nur eine sehr inadäquate Erkenntnis haben“ (4p62s). Zwar ist es ein risikoreiches Unterfangen, nicht in allem Tun aufs Handeln abzielen, aber „jemandem kann durchaus auch an Werten wie Bindung, Symbiose und Geborgenheit liegen“ (ZAdES, Birnbacher, S. 163). Die Gründe gegen das Wagnis leidenschaftlicher Freude, die nicht unerbittlich nach immer Beständigerem strebt, sind spärlich. Mag Tu-

gend bei Spinoza auch mehr sein denn die kluge Kunst, tugendfordernde Umstände gezielt ferne zu halten, so spricht Nietzsche, obschon mit verfehlten Argumenten, nicht ganz unbillig, wenn er Spinoza „zum Kapitel ‚Moral als Furchtsamkeit‘“ schreibt (*Jenseits von Gut und Böse*, § 198).

4. Löse ich, mich deconditionierend, nicht meine Individualität auf (vgl. Handwerker Küchenhoff, S. 73)? In wahrer Selbsterkenntnis lege ich meine kontingenten Prägungen ab, meine persönliche Sicht der Welt, meine eigenen Bewertungen der Dinge (vgl. Hampe, S. 246ff.). Die Frage, „ob Individualität *mehr* sein kann als Leid, Irrtum und Ungeschicklichkeit bzw. mangelnde Überlebensfähigkeit eines Körpers“, beantwortete Hampe 2004 noch mit: „Vielleicht ist sie es nicht“ (ebd.). So würde die Einsicht, dass es kein Selbst gibt, zum Gipfel der Selbsterkenntnis, der Persönlichkeitswahn aber zur schwächlichen Angst, im Flusse der Welt unterzugehen, und eine Abkehr von Gott, dem All-Einen. Diese Mönchsgesinnung scheint gut zur ewigen Glückseligkeit in Gott und Gottesliebe zu passen. 2006 aber sieht Hampe in dieser pantheistischen Selbstauflösung ausdrücklich nicht Spinozas Position (vgl. KA, Hampe, S.253-258). Spinoza „vermeidet sie durch die Annahme eines individuellen Wesens, einer partikularen Gesetzmäßigkeit, die ewig ist“ (ebd., S. 258). Allein, mit einer solchen Individualität kann ich mich nicht hochmütig aus der Menschenmasse erheben, über die ich mich so sehr definiere, dass es mir gar ein eigener Wert dünkt, mich als etwas Besonderes von ihr abzuheben. Wer es vorzieht, sich mehr seiner Eitelkeit denn seiner Gesundheit zu erfreuen, wird vor der verstandesgemäßen Ordnung durch Gemeinbegriffe zurückschrecken.

5. Dass wir zu allen Handlungen aus Leidenschaft auch ohne diese durch Vernunft bestimmt werden können (4p59), ist die Antwort auf alle Einwände, die beklagen, dass man die Affekte nicht streng in gut und schlecht einteilen könne, weil alle schlechten Affekte auch ihre Vorteile haben. So hat Furcht etwa die nützliche Aufgabe, dass sie zu Scheu führt, der „Begierde, ein größeres Übel, das wir befürchten, durch ein geringeres zu vermeiden“ (3aff.def.39). Durchaus erkennt Spinoza diese positive Seite, empfiehlt aber, dasselbe durch die aktive Begierde der Geistesgegenwart in Gefahren gemäß Vernunftlehrsatz 4p65 zu vollbringen. Gegen die Wahrheit von 4p59 spricht allerdings, dass affektive Spontanreaktionen etwa durch Wut oder Furcht tausendmal wirksamer und zweckmäßiger sind. Die gemächlich nachdenkerische Vernunft kann unmöglich dieselbe Effizienz aufbringen wie evolutiv viel tiefer wurzelnde Instinkte. Zumal Damasio neurobiologische Studien zu Schädigungen des präfrontalen Cortex eindeutig belegen, dass wir ohne Bauchgefühl („somatische Marker“), davon wir, in Spinozas Terminologie geredet, notwendig nur die allerverworrensten Ideen haben können (sonst verlören sie ihre Funktion), überhaupt keine rationalen Entscheidungen

mehr zu treffen vermögen (vgl. Damasio: *Descartes' Irrtum*). Zwar könnte man hier dagegenhalten, dass diese Bauchgefühle kein wirkliches Leiden seien, weil unser Bauch ja immerhin zu uns gehört, doch käme man so in die noch viel größeren Schwierigkeiten, dass Tätigkeit und adäquates Erkennen dann nicht allezeit deckungsgleich wären.

6. Einsicht in die Notwendigkeit heißt, die menschlichen Grausamkeiten nicht als Bosheiten, sondern wie Tierangriffe oder Naturkatastrophen wahrzunehmen. (Welche mannigfaltigen und weitreichenden Folgen das für das private, das gemeindliche und das politische Leben des Vernunftgeleiteten im Guten wie im Schlechten haben kann, möge der geneigte Leser selber fortdenken.) Ähnliche Überlegungen schließen Jerome Neus Untersuchung zur Vergebung in seinem Aufsatz über *Emotions and Freedom* ab (S. 174f.):

Every action has an explanation. Only some explanations excuse. Belief in determinism need not provide excuses for the victimizers, nor (despite Spinoza's optimism on this) need it be a comfort to the aggrieved. [...] The God's-eye view, like the perspective of determinism, is not really ours. It is not what our attitudes toward others and ourselves depend upon. [...] That something might not matter from a God's-eye view does not mean it does not matter.

Ein hartgesottener Spinozist wird sich dadurch aber im Geiste von Lehrsätzen wie 4p46 oder 4p70 vielleicht sogar eher in seiner Vornehmheit beflügelt fühlen.

7. Inwieweit ist die konkrete kausale Interpretation zur Einsicht in die Notwendigkeit nur bare Ablenkung der Gedanken? Wenn ein Erdbeben mein Heim verwüstet hat, hilft es meinem Ärger wenig, dass ich Geologen herbeirufe, die mir den Vorgang möglichst detailliert kausal rekonstruieren. Und überhaupt: Verlaufe ich mich, wenn ich das Verhalten anderer ursächlich untersuche, nicht mit tausenden Vorurteilen in ein Psychologisieren, das bald Gemeinbegriffe durch stereotype Kategorien ersetzt? So bemerkt auch Hampe: „Um rational rekonstruieren zu können, warum dieser Mensch jenen haßt, müssen [...] nicht allein die wahren Gesetzmäßigkeiten der Physiologie und Psychologie des Hasses, sondern auch die gemeinsame Geschichte der betrachteten Menschen bekannt sein“ (AuE, Hampe, S. 146).

8. Dass es keine Körperaffektionen gebe, „von der wir nicht einen klaren und deutlichen Begriff bilden können“ (5p4), kann nicht sein, da das meiste, was in uns geschieht, unbewusst geschieht, uns also prinzipiell nicht zugänglich ist (vgl. Roth, S. 225-236). Auch werden wir uns in Selbsttherapie unwillentlich fleißig selbst betrügen (z.B. aufgrund kognitiver Dissonanzen).

9. Es gibt keine befriedigenden Kriterien, um das Erkenntniswirken der sich selbst umkreisenden Erkenntnisfreude z.B. von unbewusst waltenden Abwehrmechanismen zu sondern. Wann verdanke ich einen Erfolg wirklich meiner eigenen Denkleistung?

10. Zwar versucht Reiner Wiehl mehrmals aufzuzeigen, „wieweit Spinozas *Ethik* von einer vorkritischen bzw. dogmatischen Ontologie entfernt bleibt“ (ZAdEP, Wiehl, S. 188), doch schon der allererste Satz der *Ethik*, der den unseligen, selbstwidersprüchlichen Begriff der *causa sui* einführt, beweist, dass Spinoza, wenngleich nicht hinter der kopernikanischen, so doch hinter der sprachanalytischen Wende zurückbleibt. Und das ist insofern problematisch, als die Beweise auch der Lehrsätze der ethischen Teile IV und V letzten Endes immer auf die metaphysische Grundlage des ersten Teiles zurückverweisen. Noch bedenklicher ist die für Spinozas geometrische Ontologie lebenswichtige Vermengung von Erkenntnisgrund und Kausalursache (vgl. Schopenhauer, §8). Und den Gipfel des Ernstes dieser Generaleinwände erklimmt wohl Rüdiger Bittner, der „metaphysischen Rückenwind“ wehen sieht: dass der Zentralsatz der gesamten *Ethik*, 2p7, „in Wirklichkeit axiomatischen Status“, und zwar untriftigen, genießt (Bittner, S. 971).

Schlusswort

Die Macht des Geistes ist schwach, schwächer noch als Spinoza ohnedies schon annahm. Eien Spinozisten jedoch wird das mitnichten entmutigen, sich in der Leidenschaftsbemächtigung zu üben: Nicht nur entflammen ihn alle Einwände zu größerer Tätigkeit des Geistes und zu neuer, reicherer Erkenntnislust. Er sieht, dass er keine Wahl hat. Will er freudiger leben, so muss er es einfach versuchen!

Anhang – Der spinozistische Heilsweg des *Modus Mensch*

Affektivität	Körper	Geist	ethische Dimension
schlechte Leiden	Traueraffekte vermindern und hemmen die Handlungsmacht.	Täuschungen führen zu falschen inadäquaten Ideen in der 1. EG und vermindern die Denkkraft.	schädlich
gute Leiden	Freudenaffekte vermehren und fördern die Handlungsmacht.	Übereinstimmung mit der Natur führt zu wahren inadäquaten Ideen in der 1. EG und erhöht die Denkkraft.	nützlich
Übergang vom Leiden zur Tätigkeit (tätiger und vollkommener werden, weniger leiden)	Die vermehrte und ungehemmte Handlungsmacht wird gesetzt.	Das Erkennen wird klarer und deutlicher und geht von der 1. in die 2. EG über.	Wir werden freier, während wir nach dem Gebot der Vernunft leben.
Tätigkeit (vergängliche Vollkommenheit)	Vernunftaffekte (aktive Freuden und Begierden)	adäquate Ideen als Gemeinbegriffe in der 2. EG	Musterbild des Menschen, homo liber, Tugend, Glück
ewige Tätigkeit (unsterbliche Vollkommenheit)	[einst vielfach befähigter Körper]	Amor Dei intellectualis in der 3. EG	höchste Tugend, höchste Glückseligkeit, höchste menschenmögliche Freiheit

Zitationshinweise

Beim Zitieren der *Ethik* Spinozas verwende ich Kürzel wie „2p44c1“. Die erste Ziffer bezieht sich dabei auf die Teilnummer, das folgende Kürzel (d für ‚definitio‘, a für ‚axioma‘, p für ‚propositio‘ oder l für ‚lemma‘) bezieht sich auf die anschließende Nummer, an welche wiederum ein Kürzel (d für ‚demonstratio‘, c für ‚corrolarium‘ oder s für ‚scholium‘) angehängt sein kann. Weitere Abkürzungen sind: praef für ‚praefatio‘, app für ‚appendix‘ (bei Teil 4 mit c für ‚caput‘) sowie aff.def. für ‚affectuum definitiones‘ (ev. mit einem e nach der Folgeziffer für ‚explicatio‘).

In wörtlichen Zitaten aus der *Ethik* halte ich mich an die von Irmgard Rauthe-Welsch revidierte Übersetzung von Jakob Stern der Reclam-Ausgabe.

Für Sammelbände verwende ich die folgenden Siglen:

- „KA, [Autor des jeweiligen Aufsatzes]“ für: Hampe, Michael/Schnepf, Robert (Hg.): *Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Berlin: Akademie 2006 (Reihe: Klassiker Auslegen, Band 31).
- „AuE, [Autor des jeweiligen Aufsatzes]“ für: Engstler, Achim/Schnepf, Robert (Hg.): *Affekte und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext*. Hildesheim: Georg Olms Verlag 2002.
- „ZAdES, [Autor des jeweiligen Aufsatzes]“ für: Hammacher, Klaus/Reimers-Tovote, Irmela/Walther, Manfred (Hg.): *Zur Aktualität der Ethik Spinozas*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2000.
- „KGW VII3“ für: *Band VII₃ „Nachgelassene Fragmente Herbst 1884 – Herbst 1885“* aus: Nietzsche, Friedrich: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Hg. von Giorgio Colli undazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter: 1967ff.
- „KGW VIII1“ für: *Band VIII₁ „Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 – Herbst 1887“* aus: Nietzsche, Friedrich: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Hg. von Giorgio Colli undazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter: 1967ff.

Literaturverzeichnis

a) Primärliteratur:

Spinoza: *Die Ethik. Schriften und Briefe*. Unveränd. Nachdruck der 7. Aufl. 1976. Hg. von Friedrich Bülow. Stuttgart: Alfred Kröner 1982.

Spinoza, Baruch de: *Werke in drei Bänden*. Hg. von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Felix Meiner 2006.

Spinoza, Benedictus de: *Die Ethik*. Lateinisch/Deutsch. Revidierte Übers. von Jakob Stern. Stuttgart: Reclam 2007.

b) zitierte Sekundärliteratur:

Bartuschat, Wolfgang: *Spinozas Theorie des Menschen*. Hamburg: Felix Meiner 1992.

Bittner, Rüdiger: „Spinozas Gedanke, daß Einsicht befreit“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42, 1994, 963–971.

Deleuze, Gilles: *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*. Aus dem Franz. von Ulrich Johannes Schneider. München: Fink 1993 [franz. Ausg.: *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Editions de Minuit 1968].

Engstler, Achim/Schnepf, Robert (Hg.): *Affekte und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext*. Hildesheim: Georg Olms Verlag 2002.

Hammacher, Klaus/Reimers-Tovote, Irmela/Walther, Manfred (Hg.): *Zur Aktualität der Ethik Spinozas*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2000.

Hampe, Michael: „Baruch de Spinoza – Rationale Selbstbefreiung“, in: *Klassiker der Philosophie heute*. Hg. von Ansgar Beckermann und Dominik Perler. Stuttgart: Reclam 2004.

Hampe, Michael/Schnepf, Robert (Hg.): *Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Berlin: Akademie 2006 (Reihe: Klassiker Auslegen, Band 31).

Handwerker Küchenhoff, Barbara: *Spinozas Theorie der Affekte. Kohärenz und Konflikt*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2006.

Neu, Jerome: *Emotion, Thought and Therapy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press 1977.

– „Emotions and Freedom“, in: *Thinking About Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*. Hg. von Robert C. Solomon. Oxford University Press 2004, 163–180.

Renz, Ursula: „Spinoza: Philosophische Therapeutik der Emotionen“, in: *Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*. Hg. von Hilge Landweer und Ursula Renz. Berlin: Walter de Gruyter 2008, 309–330.

Röd, Wolfgang: *Benedictus de Spinoza. Eine Einführung*. Stuttgart: Reclam 2002.

Wiehl, Reiner: *Metaphysik und Erfahrung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996.

c) weitere zitierte Werke:

Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Hg. und übers. von Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2006.

Berking, Matthias: *Training emotionaler Kompetenzen*. 2. aktualisierte Auflage. Berlin Heidelberg: Springer-Verlag 2010.

Busch, Wilhelm: *Spruchweisheiten & Gedichte*. Renningen: garant 2010.

Epiktet: *Handbüchlein der Moral*. Übers. von Kurt Steinmann. Stuttgart: Reclam 2008.

Damasio, Antonio R.: *Der Spinoza-Effekt. Wie Gefühle unser Leben bestimmen*. Aus dem Engl. von Hainer Kober. Berlin: Ullstein 2005 [engl. Ausg.: *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Harcourt, Inc. 2003].

– *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*. Aus dem Eng. von Hainer Kober. 6. Auflage 2010. Berlin: Ullstein 2004 [engl. Ausg.: *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. New York: G. P. Putnam's Son 1994].

De Sousa, Ronald: *The Rationality of Emotion*. MIT Press 1990.

Die Bibel. Nach der dt. Übersetzung D. Martin Luthers. Köln: Naumann & Göbel 1986.

Freud, Sigmund: „Das Unbehagen in der Kultur (1930)“, in ders.: *Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften*. Zehnte, unveränderte Auflage Mai 2007. Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch 1994, 29–108.

Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*. Stuttgart: Reclam. 2005.

– *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Reclam 2006.

– *Die Metaphysik der Sitten*. Stuttgart: Reclam 2007.

Lelord, François/André, Christophe: *Die Macht der Emotionen*. Aus dem Franz. von Ralf Pannowitsch. München: Piper 2010 [franz. Ausg.: *La Force des Émotions*. Éditions Odile Jacob 2001].

Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches*. Köln: Anaconda 2006.

– *Gedichte*. Hg. von Jost Hermand. Stuttgart: Reclam 2008.

– *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. Hg. von Giorgio Colli und Maurizio Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2007 (KSA Band 5).

– *Werke. Kritische Gesamtausgabe.* Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin:
Walter de Gruyter: 1967ff.

Roth, Gerhard: *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert.* Neue,
vollständig überarbeitete Ausgabe. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003.