

4. Kapitel

Substanz und Kraft bei Spinoza

Spinozas Hauptwerk, "Die Ethik, nach geometrischer Methode dargestellt" (1677), ist in mehrfacher Hinsicht ein bemerkenswertes Buch: Erstens ist es monistisch, zweitens materialistisch und drittens in seiner pantheistischen Gestalt ein musterhaftes Beispiel für die dialektische Bewegungsform des weltanschaulichen Kampfes einer revolutionären Klasse. Nicht zuletzt, insbesondere in der Affektenlehre des IV. und V. Teils, ist die "Ethik" ein pädagogisches Werk; ausgesprochen didaktische Intention hat das Werk auch hinsichtlich seiner geometrischen Darstellungsweise. Auf das monistische Weltbild legt Spinoza sich schon mit der ersten Definition fest, wo er den Gedanken der *causa sui* ausspricht: "Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesenheit die Existenz in sich schließt, oder das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann." (3)¹ Was Ursache seiner selbst ist, braucht nicht über sich hinauszugehen, kann folglich in sich bleiben; selbiges kann die Substanz, die für Spinoza, wie er später beiläufig verrät, nur ein anderer Name für Materie ist. Der traditionelle Vorname dieser spinozistischen Substanz ist Gott; um zu verdeutlichen, daß dies mehr im Sinne eines Spitznamens zu verstehen ist, fügt Spinoza oft hinzu, Gott sei das gleiche wie die Natur selber. Gott, Substanz, Natur und Materie sind also bei Spinoza im großen und ganzen dasselbe. "Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist, und durch sich begriffen wird, das heißt das, dessen Begriff, um gebildet werden zu können, den Begriff eines anderen Dinges nicht bedarf." (3) Somit ist Materie/ Substanz/Gott nicht nur Ursache seiner selbst und folglich immer in sich, sondern begreift sich auch selbst. ohne dazu fremder Eingebung zu bedürfen; das Denken ist ein Modus der Substanz, eine ihrer Affektionen. Ist der Modus die Substanz als prozessierende, so das Attribut das Resultat oder Produkt **dieser prozessierenden** Substanz, insofern ihr Modus ein Denkprozeß war: "Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand an der Substanz als deren Wesenheit ausmachend wahrnimmt." (3)

Gott ist die Substanz, ewig und unendlich, "die aus unendlich vielen Attributen besteht" (4). Außerdem ist die Substanz frei, weil sie "allein durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird" (4); und sie wird dies, weil sie Ursache der freien, zielge-

¹ Benedikt de Spinoza, Die Ethik, nach geometrischer Methode dargestellt, ed. Baensch, Phil. Bibl. Bd. 92, Hamburg 1955, S. 3.

richteten Handlungen des Menschen, die alle, weil die Substanz in sich ist und durch sich begriffen wird, innerhalb der Substanz, somit in Gott, stattfinden. Aus der causa sui folgt auch, daß die Substanz nicht von anderer Substanz hervorgebracht werden kann, selbst notwendigerweise unendlich ist, ebenso unteilbar und nur eine einzige: "Außer Gott kann keine Substanz sein und keine begriffen werden." (15) Natürlich ist die Substanz, wenn sie notwendigerweise unendlich ist, auch unerschaffen und unzerstörbar; Spinoza kritisiert die gedankenlose Verwechslung von Allgemeinem mit Besonderen: "So legt auch, wer die göttliche Natur mit der menschlichen verwirrt, Gott gar leicht menschliche Affekte bei...." (8) Das heißt, wer der Substanz einen Anfang zuschreibt, behandelt sie wie ein Arbeitsprodukt, nicht aber als das, was sie wirklich ist, nämlich der Naturstoff selber. Aus der monistischen Grundkonzeption der spinozistischen Substanz folgt auch, daß sie objektive Realität hat, unabhängig davon, ob sie Denkgegenstand eines menschlichen Verstandes wird oder nicht. "Die Wahrheit der Substanzen...beruht außerhalb des Verstandes allein auf ihnen selbst, weil sie durch sich selbst begriffen werden. (8)

"Gott oder die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, existiert notwendig." (11) Die Notwendigkeit der Existenz Gottes oder der Substanz wird von Spinoza in einer Anmerkung krafttheoretisch gewendet, als Ausdruck der höchsten Macht oder Kraft zur Existenz gefaßt: "Denn, da existieren können Macht ist, so folgt, daß die Natur eines Dinges in sich um so mehr Kräfte hat, zu existieren, je mehr Realität ihr zukommt. Das unbedingt unendliche Wesen oder Gott muß sonach in sich unbedingt unendliche Macht haben, zu existieren, und mithin unbedingt existieren." (13) Somit ist Gott oder die Substanz der Inbegriff aller Naturkraft überhaupt, der die menschliche Kraft oder Wirkkraft einschließt. Gott ist einzig, es kann "in der Natur der Dinge nur Eine Substanz" (16) geben, und ein "denkendes Ding" ist entweder Attribut Gottes oder eine seiner Affektionen (16). "Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein oder begriffen werden." (16) - Das heißt, übersetzt aus dem Pantheistischen: Alles ist innerhalb der Materie und nichts kann ohne sie begriffen werden, das begreifende Denken selbst ist Attribut der Materie oder Affektion eines ihrer Attribute, also eine materielle Bewegungsform. Daß er diese Interpretation meint, verrät Spinoza ausdrücklich in einer längeren Anmerkung zu diesem Lehrsatz 15, worin er sagt. "daß die Materie überall die gleiche ist, und daß sich Teile in ihr nur insofern unterscheiden lassen, als man die Materie auf verschiedene Weise affiziert denkt, woher sich dann Ihre Teile nur auf modale, nicht aber auf reale Weise unterscheiden lassen" (20). Kurz darauf betont er nochmals, daß er "die Materie. als

Substanz" (20) für ebenso unteilbar und einzig hält, somit beide das gleiche sind, und bekräftigt: "Auch ohnedies wüßte ich nicht, warum die Materie der göttlichen Natur unwürdig sein sollte." (20)

Ganz besonders lehrreich und erfreulich ist bei Spinoza zu sehen, wie er Gott auf **dialektische** Weise negiert, ihn entmachtet, indem er ihn allmächtig macht, somit eine vorhandene theologische Bestimmung - die Allmacht Gottes - ernst nimmt, philosophisch verallgemeinert und auf diesem Wege das Gegenteil von dem erreicht, was diese Bestimmung ursprünglich beabsichtigte. Er erklärt, "daß aus der höchsten Macht Gottes oder seiner unendlichen Natur unendlich vieles auf unendlich viele Weisen, das heißt Alles, notwendig geflossen ist oder immer mit der gleichen Notwendigkeit folgt; auf die selbe Weise, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit und in Ewigkeit folgt, daß seine drei Winkel gleich zwei rechten sind." (22 f.) Damit ist Gottes Allmacht zwar auf die einzig stabile Grundlage gestellt worden - die Naturgesetze -, aber auf diesem neuen Standort zeigt sich zugleich schlagend Gottes Überflüssigkeit fürs Denken, und die Beibehaltung seines Namens wird zum Spitznamen, wenn nicht zum Hohn. An dieser Stelle holt Spinoza dann auch zum Schlag gegen seine theologischen Gegner aus: "Auf diese Weise erscheint die Allmacht Gottes, wenigstens nach meiner Ansicht, als bei weitem vollkommener, ja (wenn ich offen reden darf) eigentlich verneinen meine Gegner Gottes Allmacht. Sie sind nämlich gezwungen zuzugestehen, daß Gott unendlich vieles als erschaffbar denkt, was er doch niemals wird schaffen können. Denn sonst, wenn er nämlich alles, was er denkt, schüfe, würde er nach ihnen seine Allmacht erschöpfen und sich unvollkommen machen. Um also Gott als vollkommen hinzustellen, sehen sie sich dahin gedrängt, zugleich behaupten zu müssen, daß er nicht alles zu bewirken vermag, worauf seine Macht sich erstreckt, und ich glaube, es läßt sich keine Annahme erdenken, die ungereimter wäre oder der Allmacht Gottes mehr entgegenstünde." (23)

Spinoza unterscheidet *natura naturata* und *natura naturans*; er erklärt, "daß wir unter naturender Natur das zu verstehen haben, was in sich ist und durch sich begriffen wird" (32), also das gleiche wie die Substanz selber laut Definition 3, womit die Substanz oder Gott nicht nur als materiell, sondern auch als natürlich erklärt wird. "Unter genaturter Natur dagegen verstehe ich alles, was aus der Notwendigkeit der Natur Gottes oder eines jeden von Gottes Attributen folgt, das heißt, die gesamten Modi der Attribute Gottes, sofern sie als Dinge betrachtet werden, die in Gott sind, und die ohne Gott weder sein noch begriffen werden können." (32) Unter *natura naturata* rechnet er auch Verstand, Wille, Begierde, Liebe etc., was eine

notwendige Abgrenzung gegen den Schöpfergedanken ist, der die Natur überhaupt als göttliches Arbeitsprodukt faßt. Die Differenz der naturenden und genaturten Natur hingegen ist der Versuch, den Unterschied von Allgemeinem und Besonderem innerhalb der Natur oder Materie in den Griff zu bekommen: Die Natur überhaupt ist nur zu Formänderungen fähig, und diese verschiedenen Formen oder Modi werden dann unter der Kategorie von natura naturata als Natur**produkte** in ihrer vergänglichen Besonderheit und Einzelheit betrachtet, wohingegen natura naturans die allgemeine Fähigkeit der Natur ist, ihre Substanz in verschiedene Bewegungsformen umzusetzen, somit als allgemeine und alles bewirkende Naturkraft gefaßt ist, die sich als natura naturata in natürlichen Erscheinungen vergegenständlicht.

Die immanente Unterscheidung von Naturkraft und Naturprodukt führt Spinoza auch für den Willen durch, der als Kraft sich in Wollungen äußern kann: "Der Wille ist nur ein gewisser Modus des Denkens, wie der Verstand, und daher kann jede einzelne Wollung...nur dann existieren und zum Wirken bestimmt werden, wenn sie von einer anderen Ursache bestimmt wird...." (33) Da der Wille jedoch nur ein Modus des Denkens ist, folgt, "daß Gott nicht aus Freiheit des Willens handelt" (34). Diese Bestimmung ist dafür wichtig, Gott wie die Materie selbst auf seine bloße Existenz zu reduzieren, also ihm eine aus Willensfreiheit resultierende zweckgerichtete Tätigkeit, d.h. Arbeit und somit sein Schöpferum, zu bestreiten. "Gottes Macht ist seine Wesenheit selbst." (38) Da seine Macht die Gefangene seiner Wesenheit ist, so hängt zwar alles in der Natur von Gottes Gewalt ab, aber deswegen auch sein Wille von seiner Gewalt, der sich seinerseits nicht von dem unterscheiden kann, was ansonsten alles von Gottes Gewalt abhängt, nämlich die Natur. Spinozas Definitionen, Lehr- und Folgesätze bauen ein vollendetes, absolut ausbruchsicheres Gefängnis für Gott aus seinen eigenen Prädikaten: "Alles hängt von Gottes Gewalt ab. Sollten sich also die Dinge anders verhalten können, so müßte sich notwendig auch Gottes Wille anders verhalten. Nun kann Gottes Wille sich nicht anders verhalten (wie wir eben auf Grund von Gottes Vollkommenheit aufs Einleuchtendste gezeigt haben). Folglich können auch die Dinge sich nicht anders verhalten." (38)

Im Anhang zum ersten Teil der "Ethik" faßt Spinoza in ungezwungen polemischer Form seine philosophische Grundposition zusammen. Sein kritischer Hauptstoß geht dabei gegen den Finalismus, den er einer quasi ideologiekritischen Analyse unterzieht, wenn er betont, daß die Menschen unwissend geboren werden und sich ihr erstes Bild von der Welt nach der Zweckgerichtetheit ihres eigenen alltäglichen Tuns machen, somit Natur als Arbeit denken; da "die Menschen alles um eines Zweckes willen tun, nämlich um des Nutzens willen, den sie erstreben; daher

kommt es, daß sie von dem Vergangenen immer nur die Zweckursachen zu wissen wünschen" (40). Ferner, da den Menschen Naturgegenstände in ihrem Leben als Produktions- oder Konsumtionsmittel dienen, übersieht ihr naiv-finalistisches Denken die eigengesetzliche Zweckfreiheit der Natur und die Menschen suchen aus Vorurteil oder Aberglauben in den Naturdingen Zweckursachen: "Denn nachdem sie einmal die Dinge als Mittel betrachteten, konnten sie nicht glauben, daß diese sich selbst gemacht hätten, sondern aus den Mitteln, die sie selber für sich herzurichten pflegen, mußten sie schließen, daß es einen oder mehrere mit menschlicher Freiheit begabte Lenker der Natur gebe, die alles für sie besorgt und alles zu ihrem Nutzen gemacht hätten." (41)

Die Lehre von den Naturzwecken, erklärt Spinoza, stelle die Natur völlig auf den Kopf, und die Lehre vom Willen Gottes sei nur eine "Freistatt der Unwissenheit" (44). Außerdem - und dies ist Spinozas stärkstes Argument - sei die Annahme von Naturzwecken (somit zweckgerichteter göttlicher Schöpfungsakte) eine Herabsetzung der Allmacht und Vollkommenheit Gottes: "Sodann hebt diese Lehre Gottes Vollkommenheit auf: Denn wenn Gott um eines Zweckes willen handelt, so erstrebt er notwendig etwas, woran es ihm fehlt." (43)

Die innere theoretische Ursache für den finalistischen Aberglauben der Menschen sieht Spinoza in der Verwechslung zweier geistiger Teilkräfte des Menschen: "Und weil, wer die Natur der Dinge nicht verstandesmäßig erkennt, sondern die Dinge nur vorstellt, das Vorstellungsvermögen für den Verstand nimmt und sich bei der Vorstellung beruhigt, so glauben sie fest daran, daß eine Ordnung in den Dingen selbst befindlich sei, während sie doch die Dinge und ihre Natur gar nicht kennen." (45) Alle derartigen Begriffe, die sich die Menschen von den Dingen selbst zu machen glauben, seien "nichts, als Arten des Vorstellens, durch die das Vorstellungsvermögen in verschiedener Weise affiziert wird" (46). Spinozas Kritik am Finalismus läßt sich dahingehend zusammenfassen, daß diese Denkrichtung etwas über die Spezifik der menschlichen Naturkraft, insofern sie zweckgerichtet, also als Arbeit, verausgabt wird, aussagt, nicht aber über den allgemeine Charakter der Naturkraft überhaupt; seine theologischen Gegner unter die große Menge der vulgären Köpfe einordnend resümiert Spinoza seine Kritik am Ende des ersten Teils folgendermaßen: "Wir sehen also, daß alle Begriffe, durch die die große Menge die Natur zu erklären pflegt, nur Vorstellungsweisen sind, und keines Dinges Natur, sondern allein den Zustand des Vorstellungsvermögens anzeigen; und weil sie Namen haben, die lauten, als ob sie außerhalb des Vorstellungsvermögens existierende Wesen bedeu-

ten, nenne ich sie nicht Vernunftwesen, sondern Wesen des Vorstellungsvermögens." (47)

Im zweiten Teil der "Ethik", der "Von der Natur und dem Ursprung der Seele" handelt, definiert Spinoza als erstes den Körper als Modus, der die Wesenheit Gottes ausdrückt. Damit ist jeder reale Ausdruck Gottes, alle seine Erscheinungsformen, als zunächst immer körperlich gesetzt. Die Wesenheit aber ist das, was mit dem Ding gesetzt ist, und umgekehrt, sie ist "das, ohne was das Ding, und umgekehrt, was ohne das Ding weder sein noch begriffen werden kann" (49). Dies sozusagen zur Klarstellung, daß unter Wesenheit, auch derjenigen Gottes, nicht irgendein Geistkörper zu verstehen ist, sondern ein ordinäres Ding. Ebenso dinglich sind Idee und Seele: "Unter Idee verstehe ich einen Begriff der Seele, den die Seele bildet, weil sie ein denkendes Ding ist." (49) In Definition 6 erklärt Spinoza dann noch, Realität und Vollkommenheit seien dasselbe.

Als Grundsatz gilt: "Der Mensch denkt", aber: "Gott ist ein denkendes Ding" (51). Allerdings ist er "notwendig an Kraft des Denkens unendlich" (51), eben wie die Naturkraft selber, denn die Denkfähigkeit ist nur eine Naturkraft. Unter der Voraussetzung derart solider körperlich-dinglich-natürlicher Fundierung des Denkvermögens gibt Spinoza in seinem Lehrsatz 7 des 11. Teils eine eigene Fassung dessen, was später unter Widerspiegelungstheorie bekannt wird: "Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist die selbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge." (54) Die materialistische Grundüberzeugung von der Erkennbarkeit der Welt liest sich bei Spinoza wie folgt: "Die menschliche Seele hat eine adäquate Erkenntnis der ewigen und unendlichen Wesenheit Gottes." (96) Um darzutun, was adäquate Ideen, also Produkte richtigen Denkens sind, muß er die Verstandeskraft deutlich von der Willenskraft abgrenzen, denn letztere fördert vor allem die finalistische Denkweise.

Im III. Teil der "Ethik", die "Von dem Ursprung und der Natur der Affekte" handelt, benennt Spinoza schließlich das eigentliche Thema, auf das es ihm ankommt: "Die Lebensweise der Menschen" (108). Erforschen will er die Natur und die Kräfte der Affekte und andererseits, was zu deren Bemeisterung die Seele vermag" (108), also Bedingungen und Möglichkeiten der Verwandlung der Naturkraft des Menschen in ihm botmäßige Arbeitskraft. Wissenschaftliche Erkenntnis der im Menschen wirkenden Naturkräfte ist in jedem Falle unabdingbare Voraussetzung, und Spinoza polemisiert heftig gegen jedes folgenlose Gejammer über die menschliche Ohnmacht: "Sodann messen sie die Ursache der menschlichen Ohnmacht und Unbeständigkeit nicht der gemeinsamen Macht der Natur bei, sondern ich weiß nicht welchem Fehler der menschlichen Natur, die sie deswegen bejammern, verlachen, geringschätzen

oder, wie es meistens geschieht, verwünschen -, und wer die Ohnmacht der menschlichen Seele mit besonderer Beredsamkeit und Schärfe durchzuhecheln versteht, der wird für göttlich gehalten." (108) Spinoza dagegen beharrt darauf, daß nichts in der Natur geschieht, das man ihr als Fehler anrechnen könne, "denn die Natur ist immer die selbe und Ihre Macht und Ihre Wirkungskraft ist überall eine und die selbe; das heißt: die Gesetze und Regeln der Natur, deren gemäß alles geschieht und sich aus einer Form in die andere verwandelt, sind überall und immer die selben" (109). Spinoza will deshalb "von der Natur und den Kräften der Affekte und von der Macht der Seele über sie nach der selben Methode handeln, wie ich in den vorangehenden Teilen von Gott und der Seele gehandelt habe, und ich werde die menschlichen Handlungen und Triebe ebenso betrachten, als wenn die Untersuchung es mit Linien, Flächen und Körpern zu tun hätte" (109).

Im Zentrum dieses und der beiden noch folgenden Teile der "Ethik" steht die "Wirkungskraft des Körpers, die Frage, wodurch diese unmittelbar vermehrt oder vermindert oder in ihrer natürlichen Entwicklung beeinflußt werde, und als Affekt faßt er die Ursache oder den Hebel der Veränderung der Kraftgröße: "Unter Affekt verstehe ich die Affektionen des Körpers, durch die die Wirkungskraft des Körpers vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird, und zugleich die Ideen dieser Affektionen." (110) Diese Fragestellung nach den Gesetzen, denen die Wirkungskraft des Menschen unterliegt, bleibt durchgehend die Bestimmende; denn "die Kraft oder das Streben eines jeden Dinges, womit es entweder allein oder zusammen mit anderen etwas tut oder zu tun strebt, das heißt...die Kraft oder das Streben, womit es in seinem Sein zu beharren strebt, ist darum weiter nichts als die gegebene oder wirkliche Wesenheit des Dinges selbst" (119).

Ganz charakteristisch für die Betrachtungsweise Spinozas ist es, im Lehrsatz gewisse Betätigungsarten des menschlichen Vorstellungsvermögens in ihrer Interdependenz zu behaupten und den Beweis krafttheoretisch zu führen, und zwar mit dem Axiom, der Mensch strebe zur Vermehrung seiner Kraft: "Lehrsatz 19: Wer sich vorstellt, daß das, was er liebt, zerstört wird, wird sich betrüben; wer sich dagegen vorstellt, daß das, was er liebt, erhalten wird, wird sich freuen. Beweis: Die Seele strebt..., soviel sie kann, sich das vorzustellen, was die Wirkungskraft des Körpers vermehrt oder fördert. das heißt... sich das vorzustellen, was sie liebt. Nun aber wird das Vorstellungsvermögen...durch das, was die Existenz eines Dinges setzt, gefördert." (128)

Die Theorie der Affekte steht bei Spinoza unter materiellen Zwecken; dies drückt sich darin aus, daß er annimmt, es sei "der Seele Streben oder Kraft im Denken e-

benso groß wie des Körpers Streben oder Kraft im Handeln" und beides zusammen immer danach strebe, daß "das, wovon wir uns vorstellen, daß es zur Freude beiträgt" (135), existieren möge. Hingegen: "Die Trauer vermindert oder hemmt...die Wirkungskraft des Menschen" (142), aber je größer sie ist, desto mehr Wirkungskraft steht ihr auch entgegen; "je größer also die Trauer ist, mit um so größerer Wirkungskraft wird der Mensch streben, die Trauer zu entfernen" (143). Da es nun der Seele, d.h. dem Menschen, vor allem auf seine Wirkungskraft ankommt, um so angenehmer wird er affiziert, je klarer er sich über dieses sein Wesen wird: "Wenn die Seele sich selbst und ihre Wirkungskraft betrachtet, freut sie sich. und um so mehr, je deutlicher sie sich und ihre Wirkungskraft sich vorstellt." (157) Folglich strebt nach Lehrsatz 54 die Seele sich nur das vorzustellen, "was ihre Wirkungskraft setzt". Beweis: "Das Streben oder die Kraft der Seele ist... die Wesenheit der Seele selbst. Nun aber bejaht die Wesenheit der Seele (wie sich von selbst versteht) nur das, was die Seele ist und vermag, dagegen nicht das, was sie nicht ist und nicht vermag. Und mithin strebt die Seele, sich nur das vorzustellen, was ihre Wirkungskraft bejaht oder setzt. W.z.b.w." (158) Folglich ist nichts betrüblicher für den Menschen, als sich sein Unwesen vorzustellen, seine Ohnmacht.

Spinoza koppelt die Willenskraft an die Vernunft, vermischt jedoch die Kraft mit deren Verausgabung: "Unter Willenskraft verstehe ich nämlich die Begierde, mit der jeder strebt, sein Sein allein nach dem Gebote der Vernunft zu erhalten. ... Die Handlungen also, die nur den Nutzen des Handelnden bezwecken, rechne ich zur Willenskraft, und die, die auch den Nutzen eines anderen bezwecken, zum Edelmut. Mäßigkeit, Nüchternheit, Geistesgegenwart in Gefahren usw. sind mithin Arten der Willenskraft; Bescheidenheit, Milde usw. dagegen Arten des Edelmut." (165)

Begierde nennt Spinoza die Wesenheit des Menschen, "sofern diese begriffen wird als durch jede gegebene Affektion ihrer bestimmt, etwas zu tun" (167), also als Motivation für bestimmte Arbeiten, die die Entwicklung entsprechender Wirkungskräfte fördern. Die Vermehrung oder Verminderung dieser Wirkungskraft ist Freude oder Trauer, d.h. Übergang des Menschen zu größerer oder geringerer Vollkommenheit; "der Affekt der Trauer aber ist ein wirklicher Vorgang, der deshalb kein anderer sein kann, als der Vorgang des Übergehens zu geringerer Vollkommenheit, das heißt der Vorgang, durch den die Wirkungskraft des Menschen vermindert oder gehemmt wird" (169).

Allgemein definiert Spinoza am Ende des III. Teils den Affekt als eine verworrene Idee, wodurch die Seele von sich selbst oder ihrem Körper größere oder geringere "Existenzkraft" (184) anzunehmen geneigt ist, so daß eine entsprechende Verschie-

bung der Gedanken stattfindet. Der Affekt ist also vor allem eine Beeinflussung des psychisch-geistigen Lenkungsapparates der gesamten Naturkraft des Menschen, wobei das Bemerkenswerte des spinozistischen Ansatzes ist, auch die Seele im emphatisch menschlichen Sinne zunächst als bloße Naturkraft zu betrachten, bezüglich deren Bewegungsformen der Mensch nicht frei sein kann. Seine Kritik an den bisherigen Ideen über die Natur besteht darin, daß sie nichts über die äußere Natur in ihrer Allgemeinheit, sehr wohl aber etwas über die spezielle innere Natur des Menschen aussagen, keine Idee der Naturkraft, sondern der Arbeitskraft sind. "Denn alle Ideen, die wir von Körpern haben, zeigen...mehr den wirklichen Zustand unseres Körpers als die Natur des äußeren Körpers. Die Idee aber, die die Form des Affekts ausmacht, muß d e n Zustand des Körpers oder eines seiner Teile anzeigen oder ausdrücken, den der Körper oder einer seiner Teile infolge davon hat, daß seine Wirkungskraft oder Existenzkraft vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird." (184) Die Vermehrung der "Denkkraft der Seele" (185) mißt Spinoza daran, ob die gebildete Idee "mehr oder weniger Realität ausdrückt" (185). Den Wert der Ideen, somit die "wirkliche Denkkraft", die sie zum Ausdruck bringen, schätzt er daran, inwieweit sie die objektive Realität widerspiegeln. (Dieser "Wert der Ideen" ist selbstredend ihr Gebrauchswert!)

Der IV. Teil der "Ethik" handelt "Von der menschlichen Knechtschaft oder von den Kräften der Affekte". Unter Knechtschaft versteht Spinoza die Unfähigkeit des Menschen, seiner Affekte Herr zu werden. Die Beherrschung der Affekte gesteht er nur dem Verstand zu, welcher daher auch die menschliche Freiheit garantiert. Dies ist der Gegenstand des fünften und letzten Teils der "Ethik".

In den Definitionen identifiziert er als erstes das Gute mit dem Nützlichen und umgekehrt; ebenso den Trieb mit dem Zweck der menschlichen Tätigkeit und die Tugend mit der Kraft. Tugend, die dasselbe wie die Kraft ist, legt er hier als "die Wesenheit des Menschen oder seine Natur selbst" (192) fest. Genau sagt er: "Tugend, sofern sie auf den Menschen bezogen wird" (192); diese Tugend ist also nicht Kraft überhaupt, sondern Arbeitskraft, die Spinoza zumeist Wirkungskraft, mitunter auch Denkkraft, Vorstellungsvermögen, Kraft im Handeln und ähnlich nennt. Die Bestimmung dieser Tugend oder Kraft des Menschen als seine Wesenheit steht nur in einem äußerlichen Widerspruch zu der eingangs der Definitionen der Affekte gegebenen (167) Bestimmung der Begierde als dieser Wesenheit. Wird in jeder Definition die Arbeitskraft von äußeren Extrempunkten - dem zugrundeliegenden Bedürfnis einerseits und ihrer Verausgabung andererseits ("bestimmt, was zu tun") - her bestimmt, so faßt die Definition der Tugend als Wesenheit des Menschen die Arbeits-

kraft viel genauer, nämlich als auf den Menschen bezogene Kraft, seine innerste und eigentliche Natur.

Der Mensch ist ein Teil der Natur, folglich unterliegt seine spezielle Kraft auch den allgemeinen Wirkungen der Naturkraft. Spinoza faßt dies in seiner eigentümlichen Darstellungsweise als Lehrsatz: "Die Kraft, mit der der Mensch im Existieren beharrt, ist beschränkt und wird von der Kraft der äußeren Ursachen unendlich übertriffen." (194) Weil der Mensch integraler Bestandteil der Natur bleibt, ist es unmöglich, "daß er bloß solche Veränderungen erleiden könne, die durch seine Natur allein eingesehen werden können und deren adäquate Ursache er ist" (194). Durch diese seine unentrinnbare Verflochtenheit in die Natur ist die menschliche Kraft auch ein Teil der unendlich großen göttlichen Kraft. Die Bestimmung einer Kraftgröße wird nur relativ gegeben, nämlich "durch die Kraft der äußeren Ursache im Vergleich mit unserer Kraft" (195); das Übergewicht der Kraft einer Leidenschaft "kann die übrigen Handlungen des Menschen oder seine Kraft dergestalt übersteigen, daß der Affekt beharrlich in dem Menschen haftet" (196), wobei Spinoza wieder Kraft und ihre Verausgabung oder die Handlung vermengt. Die Affekte, die den Menschen bedrängen, sind Wirkungen von äußeren Naturkräften auf seine innere Naturkraft dergestalt, daß in ihm eine Affektion, also ein psychischer Naturprozeß, in Gang gesetzt wird, dessen Resultat eine Größenveränderung der inneren Naturkraft des Menschen ist: "Wenn die Seele also von einem Affekt bedrängt wird, wird der Körper zugleich in eine Affektion versetzt, die seine Wirkungskraft vermehrt oder vermindert." (196) Mit der Vermehrung oder Verminderung der menschlichen Wirkungskraft ist auch gut und schlecht definiert. "Folglich ist dieses Erkenntnis des Guten und des Schlechten nichts anderes, als der Affekt selbst, sofern wir uns seiner bewußt sind." (198)

Spinoza geht es mit seinem hochtheoretischen Werk vor allem um sehr praktische Zwecke, nämlich die richtige Lebensweise der Menschen zu propagieren; so fordert er "nichts wider die Natur" von den Menschen, sondern nur, "daß jeder sich selber liebe, seinen Nutzen suche, so weit es wahrhaft sein Nutzen ist, und all das erstrebe, was den Menschen wahrhaft zu größerer Vollkommenheit führt" (204 f.). Aus dieser realistischen und menschenfreundlichen Grundeinstellung folgen auch so erfreuliche Lehrsätze wie der, daß die "Begierde, die aus einer Freude entspringt,...bei sonst gleichen Umständen stärker als die Begierde, die aus einer Trauer entspringt" (204), ist, weil Freude aus Natur- und Menschenkraft genährt werde, Trauer dagegen nur aus der Kraft negativer menschlicher Affekte.

Nach Definition 8 des 111. Teils der "Ethik" ist die "Tugend" dasselbe wie die menschliche Kraft. Folglich ist "Grundlage der Tugend eben das Streben nach Erhaltung des eigenen Seins" (205). Und nach Lehrsatz 20 ist einer um so mehr mit Tugend (= menschlicher Kraft) begabt, je intensiver er danach strebt und dazu fähig ist, "sein Sein zu erhalten" (206). Die Tugend der Selbsterhaltung ist die Elementarform aller Kraft. und danach streben heißt schon, nach der Leitung der Vernunft handeln (209). Hingegen ist die höchste auf dieser Grundform aufbauende Tugend die Erkenntnis Gottes oder das Erkennen selbst, wobei Vernunft oder das theoretische Erkenntnisvermögen zum Zwecke der Definition wieder mit dem Erkennen oder der Form ihrer Verausgabung gleichgesetzt wird: "Die unbedingte Tugend der Seele ist also das Erkennen. Nun ist aber das höchste, was die Seele erkennen kann, Gott.... Folglich ist die höchste Tugend der Seele Gott verstehen oder erkennen." (211)

Spinoza bildet schon den Begriff eines kooperativen Gesamtarbeiters, von dem es zum Begriff der Gesamtarbeitskraft nur noch ein kleiner Schritt ist: "Denn wenn z.B. zwei Individuen von ganz der selben Natur sich miteinander verbinden, so bilden sie ein Individuum, das doppelt so mächtig ist als jedes einzelne für sich. Für den Menschen ist daher nichts nützlicher als der Mensch, nichts wertvolleres, sage ich, können sich die Menschen zur Erhaltung ihres Seins wünschen, als daß alle in allem dergestalt übereinstimmen, daß die Seelen und Körper aller zusammen gleichsam eine einzige Seele und einen einzigen Körper bilden...." (205 f.) Da die Menschen kein einsames Leben ertragen könnten, habe "jene Definition, der Mensch sei ein geselliges Tier, bei den meisten vielen Beifall gefunden" (217). Auch könnten die Menschen ihren Bedarf durch wechselseitige Hilfeleistung sich viel leichter verschaffen und "nur mit vereinten Kräften die Gefahren, die von überall her ihnen drohen, vermeiden" (218).

Spinoza faßt, obgleich er von der Substanz ausgeht, als das Wesen aller Naturdinge, somit als das Wesen der Menschen, ganz entschieden deren Kraft. "Wenn man von Dingen sagt, daß sie der Natur nach übereinstimmen, so versteht man darunter..., daß sie der Kraft nach übereinstimmen.... " (213) Ebenso, meint er, müsse die "Natur oder die Wesenheit der Affekte...durch die Kraft, das heißt...durch die Natur der äußeren Ursachen im Vergleich mit der unsrigen definiert werden" (214), was nichts anderes heißt, als daß menschliche wie nichtmenschliche Bewegungsformen der Substanz oder Materie durch Analyse ihrer Kräfte und diese Kräfte selbst durch ihre Kräfteverhältnisse dargestellt werden müssen.

Spinoza sieht, daß die Rezeptivität einer Arbeitskraft ihr selbst direkt proportional ist. "Das, was den menschlichen Körper so beeinflusst, daß er auf mannigfache Weisen affiziert werden kann, oder was ihn fähig macht, äußere Körper auf mannigfache Weisen zu affizieren, ist dem Menschen nützlich; und um so nützlicher, je fähiger dadurch der Körper gemacht wird, auf mannigfache Weisen sowohl affiziert zu werden, als auch andere Körper zu affizieren." (223) Da unter den möglichen Affektionen Freude die Wirkungskraft des Menschen unmittelbar erhöht, Trauer hingegen vermindert, ist erstere immer gut, letztere immer schlecht. Heiterkeit definiert Spinoza als gleichmäßige Affektion aller Körperteile, wodurch die Wirkungskraft derart erhöht werde, daß dabei die Proportionen der einzelnen Bewegungen zueinander unverändert bleiben; folglich könne es kein Übermaß der Heiterkeit geben, weil die Harmonie der Teilkräfte gewahrt wird. Der Trübsinn hingegen ist immer schlecht, weil "die Wirkungskraft des Körpers in jeder Beziehung vermindert oder gehemmt wird" (226). Die Lust kann ein Übermaß haben, wenn sie so groß wird, daß sie "die Fähigkeit des Körpers, auf sehr viele andere Weisen affiziert zu werden, behindert" (227).

Mitleid, sagt Spinoza, ist schlecht und unnützlich, weil eine Form der Trauer, denn der vernunftgeleitete Mensch tut schon von sich aus das Gute, eben "soweit die Kraft der menschlichen Tugend reicht" (232). Ist das Mitleid unvernünftig, weil eine auf andere bezogene Trauer, die die Wirkungskraft hemmt, so die vernunftmäßige Betrachtung der eigenen Wirkungskraft, die Spinoza Selbstzufriedenheit nennt, äußert positiv für den Zustand der Arbeitskraft, "Zufriedenheit mit sich selbst ist...eine Freude, die daraus entspringt, daß der Mensch sich selbst und seine Wirkungskraft betrachtet. Nun ist aber die wahre Wirkungskraft des Menschen oder die Tugend (nach Lehrsatz 3 des 3. Teils) die Vernunft selbst, die der Mensch...klar und deutlich betrachtet. Folglich entspringt Zufriedenheit mit sich selber aus der Vernunft. Somit nimmt der Mensch, während er sich selbst betrachtet..., nur das klar und deutlich oder adäquat wahr, was aus seiner eigenen Wirkungskraft folgt, das heißt...was aus der Kraft seiner Einsicht folgt" (233 f). Die Selbsterkenntnis des Vernunftvermögens, die Selbstzufriedenheit, die darin besteht, daß die Arbeitskraft ihr Selbstbewußtsein auf der Ebene vernunftgemäßer Erkenntnis gewinnt, begreift Spinoza als "das Höchste, das wir hoffen können" (234).

Entspringt die Selbstzufriedenheit des Menschen der Erkenntnis seiner Wesenheit, d.h. seiner Kraft, so die Demut der Wahrnehmung seiner Ohnmacht. Diese Wahrnehmung kann aber nach Spinoza keine Tugend sein und nicht aus der Vernunft entspringen, weil Demut, insofern sie die Ohnmacht betrachtet, die Wirkungskraft

schwächt, wohingegen vernunftgemäße Betrachtung der natürlichen Grenzen menschlicher Kraft letztere gerade stärkt. Folglich ist Demut "keine Tugend, sondern eine Leidenschaft" (235); überhaupt ist nach Definition 8 dieses Teils Tugend dasselbe wie Kraft, Leidenschaft dagegen eine Kraftminderung durch disproportionale Konzentration der menschlichen Affekte auf bestimmte Teilvermögen, die dadurch ins Ungleichgewicht zu anderen Teilvermögen geraten und das Gesamtvermögen schwächen. - Dieser originellen, antireligiösen Deduktion der Demut als verwerflicher, weil schädlicher Leidenschaft folgt eine ebenso geartete der Reue: "Die Reue ist keine Tugend oder entspringt nicht aus der Vernunft; vielmehr ist, wer eine Tat bereut, zwiefach elend und ohnmächtig. ...Denn wer eine Tat bereut, läßt sich zuerst von der bösen Begierde und dann von der Trauer besiegen." (235) Nicht besser geht es der Barmherzigkeit und der Scham (239).

Seine Methode faßt Spinoza als wissenschaftliche Darstellung der Natur und der Eigenschaften der Dinge; besonders hebt er hervor, daß er die menschlichen Affekte und ihre Eigenschaften ganz ebenso...wie die anderen Dinge der Natur" (238) ansieht, sie also einer modernen naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise unterziehen will.

Frei ist für Spinoza der Mensch, der allein von seiner Vernunft geleitet wird. Er zeichnet sich, da die Quelle seiner Vernunft die physische und geistige Beschäftigung mit seiner Arbeitskraft ist (von der die Vernunft wiederum nur das höchstentwickelte Teilvermögen), dadurch aus, nicht über den Tod, sondern über das Leben nachzusinnen (247). Die Kraft dieses vernunftgelenkten, lebensbejahenden und freien Menschen zeigt sich ganz ebenso "im Vermeiden wie im Überwinden von Gefahren" (248); dieser neue Mensch allein ist fähig, vollkommen dankbar (250), redlich (251) und gesellig in einem geordneten Staate zu leben. Die "richtige Lebensweise" des neuen Menschen, auf deren Darlegung Spinoza es vor allem ankommt und die zweifelsohne schon Momente einer klassenlosen Gesellschaft vorwegnimmt, faßt er im Anhang zum IV. Teil nochmals in wenigen prägnanten Hauptsätzen zusammen: 1. "Alle unsere Strebungen oder Begierden folgen aus der Notwendigkeit unserer Natur..." (253). 2. Die Begierden oder Bedürfnisse des Menschen, insofern sie aus seiner eignen Kraft folgen, heißen Handlungen, insofern sie "durch die Kraft der Dinge außer uns definiert werden" (253), heißen sie Leidenschaften. 3. "Unsere Handlungen, das heißt die Begierden, die durch des Menschen Kraft oder Vernunft definiert werden, sind immer gut..." (253). 4. In der Vervollkommnung des menschlichen Verstandes oder seiner Vernunft besteht die höchste Glückseligkeit. "Demnach ist der letzte Zweck des von der Vernunft geleiteten Menschen, das heißt

seine größte Begierde, durch die er alle anderen zu lenken bemüht ist, die, die ihn dazu treibt, sich und alle Dinge, die Objekte seiner Einsicht werden können, adäquat zu begreifen." (254) 5. Werturteile über gut oder schlecht sind an die Frage geknüpft, ob der Mensch die bewirkende Ursache ist oder nicht. 6. Der Mensch befolgt als Naturwesen sowohl die Ordnung der allgemeinen Natur wie auch seine besondere, und letztere wird durch die Gesellschaft anderer Menschen gefördert. "Wenn...der Mensch sich unter solchen Individuen aufhält, die mit seiner eigenen Natur übereinstimmen, so wird eben dadurch seine Wirkungskraft gefördert und genährt werden." (254) 7. Alles, wovon der Mensch meint, daß es zu seinem Nutzen sei, darf er tun. 8. Es gibt "nichts, was dem Menschen zur Erhaltung seines Seins und zum Genuß des vernünftigen Lebens nützlicher wäre als der Mensch, der von der Vernunft geleitet wird. Weil wir ferner unter den Einzeldingen keines kennen, das wertvoller wäre, als ein Mensch, der von der Vernunft geleitet wird, so kann folglich niemand den Grad seiner Geschicklichkeit und Begabung durch etwas mehr an den Tag legen, als dadurch, daß er die Menschen so erzieht, daß sie schließlich nach eigener Vernunft herrschen leben." (255) 9. "Es ist für die Menschen vor allem nützlich, ihre Gewohnheiten zueinander in Beziehung zu setzen und sich aufs Engste miteinander durch solche Bande zu verknüpfen, durch die sie am besten aus sich allen eine Einheit machen; und überhaupt das zu tun, was zur Befestigung der Freundschaften dient." (255) 10. Die äußeren Dinge nützen dem Menschen, außer durch die Erkenntnis, die er über sie gewinnen kann, vor allem durch die Erhaltung seines Körpers, d.h. der Arbeitskraft: indem diese Dinge vom Menschen konsumiert werden, setzen sie seine Arbeitskraft instande, alle ihre Funktionen richtig auszuüben. "Denn je fähiger der Körper ist, auf mannigfache Weise affiziert zu werden und äußere Körper auf die mannigfachsten Weisen zu affizieren, desto fähiger ist die Seele zum Denken..." (259). 11. Das Geld sei zwar ein bündiger Ausdruck für alle Dinge, die der Mensch zum Leben braucht, aber wenn die Menschen die "Kunstgriffe des Geldgewinnens" der "Erhaltung ihres Körpers" (260) überordneten, handelten sie kurzfristig. 12. "Da nun die Dinge gut sind, die die Teile des Körpers in der Ausübung ihrer Funktionen fördern, und die Freude darin besteht, daß die Kraft des Menschen, sofern er aus Seele und Körper besteht, gefördert oder vermehrt wird, so ist demnach all das, was Freude bringt, gut." (260) 13. "Indessen ist die menschliche Kraft sehr beschränkt und wird von der Kraft der äußeren Ursachen unendlich übertroffen..." (261). Deshalb dürfen die Menschen nicht vergessen, daß sie nur "ein Teil der ganzen Natur sind", deren Ordnung sie zu folgen haben. "Wenn wir dies klar und deutlich einsehen, wird der Teil von uns, der durch Einsicht definiert wird, das heißt der bessere Teil von uns dabei

völlig befriedigt sein und...insofern stimmt das Streben des besseren Teils von uns mit der Ordnung der ganzen Natur überein." (261)

Im fünften und letzten Teil der "Ethik" handelt Spinoza "Von der Macht des Verstandes oder von der menschlichen Freiheit"; er betrachtet dabei nur die Prioritäten der menschlichen Teilkräfte untereinander, sozusagen die Struktur der Arbeitskraft, die Art ihrer Unterordnung unter den Verstand. Er will die macht der Vernunft erklären und "vor allem zeigen, wie groß und welcher Art die Oberherrschaft ist, die sie über die Affekte hat" (262). Nicht zeigen will er hier die Entwicklungsmöglichkeiten des Verstandes und die Produktions- und Wartungsverfahren des physischen Arbeitsvermögens bzw. seiner körperlich-substantiellen Grundlage; solche Aufgaben ordnet er der Logik bzw. Medizin zu, welche somit interessanterweise pädagogisch aufgefaßt sind, als Theorien über die Produktion der Arbeitskraft: "Wie aber und auf welchem Wege der Verstand vervollkommenet werden muß, und ferner, nach welchen Kunstregeln der Körper zu pflegen ist, damit er seine Funktionen richtig ausübe, gehört nicht hierher. Denn dieses hat seinen Ort in der Medizin, jenes in der Logik." (262)

Dieser von der menschlichen Freiheit handelnde Teil ist, dank des strengen spinozistischen Deduktionismus, recht knapp ausgefallen. Generell wird dem Vernunftvermögen die Fähigkeit zugesprochen, durch Erzeugung adäquater Ideen über die Leidenschaften und daher kraftmindernden Affekte diese zu neutralisieren. "Ein Affekt ist also umsomehr in unserer Gewalt und die Seele leidet umsoweniger von ihm, je bekannter er uns ist." (267) Auch sei ein Affekt nur insofern schlecht, als er am Denken hindere, denn die "Wesenheit der Seele, das heißt...ihre Kraft", besteht "allein im Denken" (272). Die Vernunft hat die "Kraft, die Körperaffektionen richtig zu ordnen und zu verkettten" (273), sich dadurch vor den schlechten Affekten zu hüten und Freiheitsgrade zu gewinnen. "Denn die Kraft jeden Affekts wird definiert durch die Kraft der äußeren Ursache im Vergleich mit unserer Kraft." Dagegen wird "die Kraft der Seele allein durch die Erkenntnis definiert, ihre Ohnmacht oder Leidenschaft aber wird nach dem bloßen Mangel an Erkenntnis geschätzt, das heißt nach dem Moment, um dessen willen Ideen inadäquat heißen" (280). Folglich reduzieren sich die Leiden der Seele auf inadäquate Ideen, was wohl so zu verstehen ist, daß der Mensch die Bedürfnisse, von denen er spontan befallen wird, nicht in Übereinstimmung mit seinen Kräften, diese Bedürfnisse zu befriedigen, bringen kann.

Zum Schluß macht Spinoza sogar noch ein etwas opportunistisch anmutendes Zugeständnis bezüglich der Unsterblichkeit der Seele: Sie soll ein wenig unsterblich

sein, etwas an ihr sei ewig. Diese relative Unsterblichkeit macht er aber zu einer Funktion der Reife des Arbeitsvermögens: "Wer einen Körper hat, der zu sehr vielerlei fähig ist, der hat eine Seele, deren größter Teil ewig ist." (292) Der Teil der Seele, der ewig sein soll, ist das führende Teilvermögen der Arbeitskraft: Der Verstand. Das Vorstellungsvermögen hingegen mache den sterblichen Teil der Seele aus (293). Schließlich zeigt sich im letzten Lehrsatz der "Ethik", der von der Glückseligkeit handelt, daß diese nichts weiter ist als die Tugend selbst, und die Tugend war ja nach Definition 8 des IV. Teils mit der Kraft des Menschen oder seiner Wesenheit identisch: "Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern selbst Tugend; und wir erfreuen uns ihrer nicht deshalb, weil wir die Gelüste hemmen, sondern umgekehrt, weil wir uns ihrer erfreuen, deswegen können wir die Gelüste hemmen." (295) Somit ist der Mensch glücklich, weil er seine Naturkräfte unter die Leitung der Vernunft gebracht und damit in Arbeitskraft verwandelt hat.

Allgemein betrachtet liegt der entscheidende Fortschritt des Spinozismus in der Ausdehnung des materialistischen Monismus in den moralischen Überbau, wodurch der Arbeitskrafttheorie die dem Geist eigentümlichen Kategorien integriert werden. Was bei Hobbes noch politische Theologie war, wird jetzt philosophische Ethik. Andererseits ist nicht zu verkennen, daß die Ausführung des auf dem Prinzip der Innerlichkeit aufbauenden Systems des mechanisch-materialistischen Monismus dem Idealismus einen bequemen Weg zur Errichtung eigener Systeme gebahnt hat.

Die Ethik des Spinoza wird stets ein imponierendes Monument philosophischer Darstellungsweise bleiben, dessen ebenbürtige bestimmte Negation erst das Hegelsche System ist. Die Radikalität und Konsistenz des spinozistischen Systems zu überflügeln, bedurfte es des Jahres 1789 zur historischen Voraussetzung. Bis dahin aber waren in der europäischen Geistesgeschichte nur Geplänkel, Kompromisse und unversöhnliche Proklamationen des Gegensatzes der richtigen Theorie zur falschen Realität möglich. Der versöhnliche, kompromißbereite Materialismus ist der Sensualismus.