

TIMON BOEHM

# Paradox und Ausdruck

in Spinozas *Ethik*



Meiner

## PARADEIGMATA 43

## PARADEIGMATA

Die Reihe *Paradeigmata* präsentiert historisch-systematisch fundierte Abhandlungen, Studien und Werke, die belegen, dass sich aus der strengen, geschichtsbewussten Anknüpfung an die philosophische Tradition innovative Modelle philosophischer Erkenntnis gewinnen lassen. Jede der in dieser Reihe veröffentlichten Arbeiten zeichnet sich dadurch aus, in inhaltlicher oder methodischer Hinsicht Modi philosophischen Denkens neu zu fassen, an neuen Thematiken zu erproben oder neu zu begründen.

TIMON GEORG BOEHM

Paradox und Ausdruck  
in Spinozas *Ethik*

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische  
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4022-4

ISBN eBook 978-3-7873-4023-1

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der  
Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften  
in Ingelheim am Rhein, der Spinoza Gesellschaft e. V. und der  
Kulturförderung Kanton Graubünden/SWISSLOS

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2021. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch  
für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung  
und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG  
ausdrücklich gestatten. Satz: satz&sonders GmbH, Dülmen. Druck und Bindung:  
Beltz, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm  
resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed  
in Germany. [www.meiner.de](http://www.meiner.de)

*Für Andrea und Anna-Sophia*



# Inhalt

|          |                                                                                                   |           |
|----------|---------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>1</b> | <b>Problemstellung: Ethik und Metaphysik</b>                                                      | <b>11</b> |
| 1.1      | Spannungen und Risse im Werk und in der Rezeption                                                 | 11        |
| 1.2      | Bestimmungsversuche des Verhältnisses von Ethik und Metaphysik                                    | 15        |
| 1.3      | Ein alternativer Begriff von Ethik: Moral als Problem                                             | 20        |
| 1.4      | Eine alternative Methodik: Paradoxien und Ausdruck                                                | 22        |
| <b>2</b> | <b>Methodik: Problem, Paradox, Unterscheidung</b>                                                 | <b>27</b> |
| 2.1      | Mos geometricus und das Paradox von Form und Inhalt                                               | 27        |
| 2.2      | Das Problem des Anfangs und die vermeintliche Neutralität der Metaphysik                          | 35        |
| 2.3      | Problemgeschichtliche Methodik                                                                    | 37        |
| 2.4      | Adaptation der problemgeschichtlichen Methodik                                                    | 41        |
| 2.5      | Paradoxien: Entstehung und Typen                                                                  | 44        |
| 2.6      | Unterscheidungen und Bedeutungsverschiebungen                                                     | 49        |
| <b>3</b> | <b>Die implizite Ethik in Spinozas Metaphysik. Eine kurze Problemgeschichte der Grundbegriffe</b> | <b>53</b> |
| 3.1      | Causa sui und die Probleme des infiniten Regresses und der Schöpfung aus dem Nichts               | 53        |
| 3.2      | Substanzbegriff und das Problem der Selbständigkeit                                               | 56        |
| 3.3      | Attributbegriff und das Problem der Erkennbarkeit Gottes                                          | 61        |
| 3.4      | Gottesbegriff und die Probleme des Anthropomorphismus und der Transzendenz                        | 66        |
| 3.5      | Moralkritik und revisionäre Ethik                                                                 | 73        |
| <b>4</b> | <b>Causa sui oder ein Anfangsparadox mit Folgen</b>                                               | <b>79</b> |
| 4.1      | Paradox und Entparadoxierung des causa-sui-Begriffs. Paradox's revenge                            | 79        |
| 4.2      | Substanz als causa sui. Übertragung von Paradoxien                                                | 81        |
| 4.3      | Herleitung der Ausdrucksrelation aus dem Begriff der causa sui                                    | 83        |
| 4.4      | Causa sui und Folgeparadoxien                                                                     | 85        |

|          |                                                                                        |            |
|----------|----------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>5</b> | <b>Das Verhältnis von Substanz und Attributen. Paradox und Ausdruck .</b>              | <b>89</b>  |
| 5.1      | Das Problem mehrerer Substanzen gleichen Attributs . . . . .                           | 89         |
| 5.2      | Leibniz' Einwand und die Unabhängigkeit der Attribute . . . .                          | 93         |
| 5.3      | Das Problem von Einheit und Vielheit in der Substanz . . . . .                         | 96         |
| 5.4      | Das Paradox von Substanz und Attributen . . . . .                                      | 101        |
| 5.5      | Das Paradox des Substanzmonismus . . . . .                                             | 107        |
| <b>6</b> | <b>Das Verhältnis von Substanz und Modi. Paradox und bestimmter Ausdruck . . . . .</b> | <b>111</b> |
| 6.1      | Modi und das Problem endlicher Dinge . . . . .                                         | 111        |
| 6.2      | Das Paradox von Gott und Natur . . . . .                                               | 114        |
| 6.3      | Einzeldinge und das Problem der Teilbarkeit von Substanz . .                           | 117        |
| 6.4      | Das Paradox der Teilbarkeit des Unteilbaren . . . . .                                  | 118        |
| 6.5      | Das Paradox von Modi als Dingen und als Eigenschaften . . .                            | 123        |
| <b>7</b> | <b>Das Konzept des Ausdrucks in historischer und systematischer Hinsicht . . . . .</b> | <b>129</b> |
| 7.1      | Eine kurze Geschichte des Ausdrucksbegriffs . . . . .                                  | 130        |
| 7.2      | Eine kurze Systematik des Ausdrucksbegriffs . . . . .                                  | 134        |
| 7.3      | Der Ausdruck im Bezug auf die Relationen begreifen, verursachen, inhärieren . . . . .  | 138        |
| 7.4      | Der Ausdruck als Grundrelation der Immanenzphilosophie .                               | 143        |
| 7.5      | Anhang: Die Vorkommnisse von exprimere in der Ethica . . .                             | 146        |
| <b>8</b> | <b>Macht und Univozität . . . . .</b>                                                  | <b>151</b> |
| 8.1      | Essenz, Existenz und Macht . . . . .                                                   | 151        |
| 8.2      | Univozität und das Problem der Verteilung von Macht . . . . .                          | 155        |
| 8.3      | Urteile und das Problem der Hierarchie . . . . .                                       | 157        |
| 8.4      | Aufwertung von Einzelwesen und Abwertung von Gattungsnormativität . . . . .            | 161        |
| 8.5      | Ein Rahmen für neue Fragestellungen: Was drücken Affekte und Handlungen aus? . . . . . | 166        |
| <b>9</b> | <b>Conatus und das Problem der Vereinzelung von Macht . . . . .</b>                    | <b>169</b> |
| 9.1      | Conatus als Trägheitsprinzip . . . . .                                                 | 171        |
| 9.2      | Conatus als Selbsterhaltungsprinzip . . . . .                                          | 172        |
| 9.3      | Conatus als creatio-continua-Prinzip . . . . .                                         | 175        |
| 9.4      | Das Problem der Wirksamkeit in den Dingen . . . . .                                    | 178        |
| 9.5      | Das Paradox der Individuation von Modi . . . . .                                       | 182        |

|      |                                                                                                          |     |
|------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 9.6  | Das Paradox von Ewigkeit und Zeitlichkeit . . . . .                                                      | 186 |
| 9.7  | Das Paradox von Kausalität und Finalität . . . . .                                                       | 189 |
| 10   | <b>Wille und das Problem von Erkennen und Handeln . . . . .</b>                                          | 193 |
| 10.1 | Voluntarismus und das Problem des Dualismus von<br>Körper und Geist . . . . .                            | 193 |
| 10.2 | Das Problem der Vermögen und das Paradox der<br>Allmacht Gottes . . . . .                                | 196 |
| 10.3 | Das Problem der Kontingenz und der freie Wille . . . . .                                                 | 200 |
| 10.4 | Der menschliche Wille als conatus . . . . .                                                              | 203 |
| 10.5 | Das Paradox von Erkennen und Handeln . . . . .                                                           | 205 |
| 11   | <b>Handlung und das Problem der Teleologie . . . . .</b>                                                 | 209 |
| 11.1 | Formen von Teleologie . . . . .                                                                          | 210 |
| 11.2 | Funktionen des Naturalismus . . . . .                                                                    | 212 |
| 11.3 | Die Wirksamkeit von Finalursachen . . . . .                                                              | 217 |
| 11.4 | Die Struktur des Handlungsbegriffs . . . . .                                                             | 219 |
| 11.5 | Das Paradox von Handlung und Nicht-Handlung . . . . .                                                    | 224 |
| 12   | <b>Freiheit und das Problem von Normativität . . . . .</b>                                               | 227 |
| 12.1 | Umkehrfiguren und das Problem des Normenfolgens . . . . .                                                | 228 |
| 12.2 | Das Paradox einer Theorie der Normativität . . . . .                                                     | 232 |
| 12.3 | Konstruktionen von Normativität: von den notiones<br>communes zum iterativen Tracing-Verfahren . . . . . | 235 |
| 12.4 | Das Paradox von Freiheit und Notwendigkeit . . . . .                                                     | 240 |
| 13   | <b>Affekte, Ausdruck und Symptom . . . . .</b>                                                           | 247 |
| 13.1 | Analyse von Affekten . . . . .                                                                           | 247 |
| 13.2 | Umkehrfiguren: Können statt Sollen . . . . .                                                             | 253 |
| 13.3 | Paradoxien . . . . .                                                                                     | 254 |
| 13.4 | Ein Schlusswort zum Ausdruck . . . . .                                                                   | 257 |
|      | <b>Siglen . . . . .</b>                                                                                  | 259 |
|      | <b>Literatur . . . . .</b>                                                                               | 261 |
|      | <b>Dank . . . . .</b>                                                                                    | 271 |

ἐδιζήσαμην ἐμεωυτόν

Ich durchforschte mich selbst

(Heraklit, DK 22 B 101)

*Moral als Problem.* – Der Mangel an Person rächt sich überall; eine geschwächte, dünne, ausgelöschte, sich selbst leugnende und verleugnende Persönlichkeit taugt zu keinem guten Dinge mehr, – sie taugt am wenigsten zur Philosophie. Die »Selbstlosigkeit« hat keinen Werth im Himmel und auf Erden; die grossen Probleme verlangen alle die *grosse Liebe*, und dieser sind nur die starken, runden, sicheren Geister fähig, die fest auf sich selber sitzen. Es macht den erheblichsten Unterschied, ob ein Denker zu seinen Problemen persönlich steht, so dass er in ihnen sein Schicksal, seine Noth und auch sein bestes Glück hat, oder aber »unpersönlich«: nämlich sie nur mit den Fühlhörnern des kalten neugierigen Gedankens anzutasten und zu fassen versteht. [...] Wie kommt es nun, dass ich noch Niemandem begegnet bin, auch in Büchern nicht, der zur Moral in dieser Stellung als Person stünde, der die Moral als Problem und dies Problem als *seine* persönliche Noth, Qual, Wollust, Leidenschaft kannte? Ersichtlich war bisher die Moral gar kein Problem; vielmehr Das gerade, worin man, nach allem Misstrauen, Zwiespalt, Widerspruch, mit einander überein kam, der geheiligte Ort des Friedens, wo die Denker auch von sich selbst ausruhten, aufathmeten, auflebten.

(Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Nr. 345)

# 1 Problemstellung: Ethik und Metaphysik

## 1.1 Spannungen und Risse im Werk und in der Rezeption

Wer Spinozas *Ethica* aufschlägt, wird zunächst von ihrer Darstellungsform überrascht sein: Der Text ist gegliedert in Vorworte, Definitionen, Axiome, Lehrsätze, Beweise, Scholien und Anhänge, eine Struktur, die sich in allen fünf Buchteilen wiederholt. Die Titel dieser Teile verraten die Weite der durchqueren Gebiete, aus heutiger Sicht Metaphysik, Physik, Philosophie des Geistes, Erkenntnistheorie, Emotionspsychologie, Tugendlehre, Staats- und Sozialphilosophie, all das unter dem einen Titel »Ethik«.<sup>1</sup>

Dies mag erstaunen, das Staunen aber ist der Anfang der Philosophie. Zum Staunen gehört, dass diese Darstellungsform unabhängig vom jeweils verhandelten Inhalt ist. Ob von metaphysischen oder ethischen Themen gesprochen wird, stets werden sie nach der einen, von Euklid übernommenen axiomatisch-deduktiven Methode behandelt. Während diese Methode für metaphysische Belange durchaus plausibel ist (obwohl es keine zwingende Verbindung von Metaphysik und Mathematik gibt), erscheint sie für Fragen der Ethik zunächst eher abwegig. Eine erste Spannung besteht also zwischen dem vielfältigen Inhalt und der einheitlichen Form.

Weiter fallen am Text selbst ganz unterschiedliche Vokabularien auf. So lautet die erste Definition der *Ethica*: »Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Essenz Existenz einschließt, anders formuliert das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann«, ihr letzter Lehrsatz aber: »Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern genau die Tugend; noch haben wir eine innere Freude an ihr, weil wir unsere sinnlichen Lüste hemmen; sondern umgekehrt, weil wir an ihr eine innere Freude haben, können wir unsere sinnlichen

<sup>1</sup> Vgl. Hampe und Schnepf 2006, S.2. Die genauen Titel der fünf Teile lauten: »Über Gott, Über die Natur und den Ursprung des Geistes, Über den Ursprung und die Natur der Affekte, Über die menschliche Knechtschaft oder die Kraft der Affekte, Über die Macht des Verstandes oder die menschliche Freiheit«. Sie werden im Folgenden mit E1-E5 abgekürzt. Aus historischer Perspektive ist eine solche Abfolge nicht ungewöhnlich. So behandelt Thomas von Aquin in seiner *Summa Theologica* im I. Buch »Gottes Dasein und Wesen«, im ersten Teil des II. Buchs das »Ziel und Handeln des Menschen« und im zweiten Teil des II. Buchs dann »Glaube und Hoffnung«, »Liebe« und »Tugenden des Gemeinschaftslebens«.

Lüste hemmen.«<sup>2</sup> Zwischen metaphysischen Termini wie Essenz und Existenz und ethischen Termini wie Glückseligkeit und Tugend ist Spinozas ganzes Gedankengebäude aufgespannt. Dazu kommt auch ein theologisches Vokabular: Glück läuft darauf hinaus, auf eine bestimmte Weise ›in Gott‹ zu sein, und ein physikalisches: Durch Bewegung und Ruhe unterscheiden sich Körper. Diese vielfältigen Vokabularien lassen ebenfalls eine Spannung aufkommen: Rationalität und Religiosität, theoretische Analyse und praktische Erfahrung überkreuzen sich bei Spinoza auf charakteristische Weise. Michael Hampe konstatiert: »Spinoza was possibly the last modern philosopher to tolerate it [the relationship between science and wisdom] within his work, before it was subsumed in a kind of ›division of labour‹ between religion, psychotherapies, literature and science.«<sup>3</sup>

Richtet man drittens den Fokus noch schärfer auf die einzelnen Begriffe, stellt man nicht nur unterschiedliche Vokabularien, sondern einen von den jeweils gängigen Bedeutungen abweichenden Gebrauch fest. Bei vielem, was direkt an Descartes oder den niederländischen Cartesianismus von Clauberg, Geulincx oder Heereboord anknüpft, finden sich Verschiebungen, beispielsweise bei Spinozas Verwendung des frühneuzeitlichen Begriffs *conatus*. Es ist, als ob die Signifikate unter den Signifikanten hinwegglitten, so dass sich bei genauerem Hinsehen auch hier unter der glatten Oberfläche des *mos geometricus* Spannungen und Risse abzeichnen.<sup>4</sup>

Vielleicht sind es solche Spannungen und Risse, die sich bewusst oder unbewusst in einer nicht nur vielfältigen, sondern geradezu disparaten Rezeptionsgeschichte fortpflanzen. In ganz unterschiedlichen Lesarten dieses klassischen Textes werden verschiedene Topoi ins Zentrum gestellt und verschiedene Gewichtungen unter den Teilen vorgenommen. Fast jede Deutung benennt andere historische Gegner oder andere Beweisziele. Schließlich hat auch das

<sup>2</sup> Die hier verwendete Fassung der *Ethica* ist die Neuübersetzung von Wolfgang Bartuschat, Spinoza 2010a.

<sup>3</sup> Hampe 2010, S. 49. Grundsätzlich ist aber eine Heterogenität in frühneuzeitlichen Texten nicht so außergewöhnlich, wie wir heute vielleicht denken, wie auch das Beispiel von Descartes zeigt: »In ein und demselben Traktat konnten metaphysische neben praktischen Fragen verhandelt werden, Berichte über Natur-Beobachtungen neben theoretischen Erklärungen stehen, autobiographische Exkurse neben trockenen Deduktionen, Tabellen neben kühnen Metaphern, und eindrucksvollen Abbildungen. Descartes handelt z. B. innerhalb einer Schrift, der *Dioptrik*, von Brechungsgesetzen, von Sinnesphysiologie und Anatomie, von Instrumentenbau und Linsenschleiferei.« Zittel 2009, S. 18.

<sup>4</sup> Mit den abweichenden Bedeutungen soll nicht auf Leo Strauss angespielt werden, demzufolge Spinoza einerseits in einer bestimmten Sprache zur Öffentlichkeit spreche (*ad captum vulgi loqui*), andererseits als Vorsichtsmaßnahme den eigentlichen Bedeutungsgehalt geheim halte bzw. einem Kreis von Eingeweihten vorbehalte, Strauss 1981. Dieser Deutung wurde von Chantal Jacquet widersprochen, Jacquet 2005.

mathematische Kleid der *Ethica* zu allen Zeiten ebenso fasziniert wie irritiert. Die Spanne der Deutungen des *mos geometricus* reicht von einem strikten System bis zu einem diskursoffenen Gebilde. Und während die einen darin eine Innovation für das Philosophieren sahen, taten es andere ab als »Hocuspocus von mathematischer Form, mit der Spinoza seine Philosophie – ›die Liebe zu seiner Weisheit‹ zuletzt, das Wort richtig und billig ausgelegt – wie in Erzpanzer und maskierte.«<sup>5</sup> Was bei Nietzsche mit viel Verve vorgetragen wird, aber letztlich ›friendly fire‹ ist, fällt bei anderen Rezipienten weniger freundlich aus. Spinoza wurde des Atheismus bezichtigt, angefeindet und verleumdet, besonders einschneidend durch den Bannfluch der jüdischen Gemeinde Amsterdams. Entsprechend waren die *Principiae Philosophiae Cartesianae* von 1663 das einzige Werk, das er zu Lebzeiten (1632–1677) unter seinem Namen veröffentlichen konnte. Der religiöse und moralische Zündstoff, den seine Schriften bargen, konnte keinem aufmerksamen Leser entgehen. Sogleich nach ihrer posthumen Veröffentlichung 1677 wurde die *Ethica* auf den Index des Vatikans gesetzt, und im Zuge der kritischen Rezeption durch Friedrich Heinrich Jacobi entbrannte in Deutschland der ›Spinoza-Streit‹, eine heftige Kontroverse um Rationalismus, Fatalismus, Atheismus und Pantheismus, die man in Spinozas System angelegt sah.<sup>6</sup>

In der weiteren Rezeption wurde Spinozas Philosophie nicht nur als Pantheismus (in Kurzformel: Gott gleich Natur) oder Atheismus (Natur ohne Gott) bezeichnet, sondern von Hegel als Akosmismus (Gott ohne Natur). Solche Divergenzen, die an diametral entgegengesetzte Pole des Denkens führen, sind umso erstaunlicher, als doch gerade die einheitliche und stringente Satz-Beweis-Form diese zu vermeiden zu versuchen scheint. Fritz Kaufmann, ein Schüler Husserls, der zur Wiederentdeckung Spinozas in den Vereinigten Staaten maßgeblich beitrug, schrieb: »It is strange that Spinoza's philosophical system, glorying as it does in its complete impartiality and its rigorous logic, has in the course of time become an object of widely varying interpretations and of most passionate assent und dissent.«<sup>7</sup>

Diese Disparatheit der Rezeption zeigt sich auch in epochenbedingten Präferenzen. Der Deutsche Idealismus interessierte sich vor allem für den ersten Teil »Über Gott«, der bei Schelling etwa zu einer Philosophie des Absoluten wurde, während den folgenden Teilen kaum Beachtung geschenkt wurde, da sie nur vom Besonderen und Einzelnen handeln, das gegenüber dem Absoluten

<sup>5</sup> So Friedrich Nietzsche in JGB 5, KSA 5.19.

<sup>6</sup> Zum Pantheismusstreit siehe Goldenbaum 2011. Die Alternative, vor die sich Jacobi durch Spinoza gestellt sah, war entweder Philosophie als Atheismus oder Nicht-Philosophie als Glaube. Gerade dies versucht Spinoza aber zu unterlaufen, vgl. Kap. 6.

<sup>7</sup> Kaufmann 1940, S. 83.

als defizient galt. Für Schelling war die Besonderheit »[n]ichts außerdem als dieß, daß sie ihren Allgemeinbegriff nicht vollkommen ausgedrückt in sich darstellt, weil sie nur zum Theil ist, was sie ihrem Begriff nach seyn könnte. Kurz also, weil sie Negation ihres Allgemeinbegriffs ist.«<sup>8</sup> Gerade in der Kritik der Allgemeinheit liegt aber, wie wir sehen werden, eine nominalistische Pointe Spinozas. Umgekehrt verhält es sich mit der Gewichtung im Materialismus, der den Idealismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts abzulösen begann. So erklärte etwa der Physiologe Johannes Müller (1801–1858), dass die Affektenlehre als unabhängig von der Metaphysik gelesen werden könne, und betrachtete sie als das eigentliche Verdienst Spinozas: »Sollte der Verfasser in kurzem sich darüber erklären, was ihm eine wissenschaftliche physiologische Behandlung der Psychologie sey, so würde er, wenngleich gegen den Verdacht des Spinozismus sich wohl verwahrend, doch keinen Anstand nehmen die drei letzten Bücher der Ethik des Spinoza, welche von den Leidenschaften handeln und deren psychologischer Inhalt von den übrigen Lehren dieses Mannes als unabhängig angesehen werden kann, nahmhaft zu machen. Denn wenn diese Lehren auch nicht die rechten über das Leben in den Leidenschaften wären, [...], so erleidet es doch keinen Zweifel, daß sie wenigstens wirklich Erklärung des Lebens der Methode und dem Inhalt nach sind; was man von den meisten psychologischen Untersuchungen nicht sagen kann.«<sup>9</sup>

Auch in der heutigen Zeit wird die *Ethica* von sehr unterschiedlichen Strömungen rezipiert. Auf der theoretischen Seite sind es vor allem analytische Philosophen wie Michael Della Rocca oder Jonathan Bennett, die sich mit Fragen der begrifflichen Konsistenz befassen. Der *mos geometricus* wird dabei als Versuch einer möglichst rigorosen Argumentation auf dem Höhepunkt des Rationalismus gesehen. Auf der praktischen Seite sind hauptsächlich drei Strömungen auszumachen: eine *politische* Richtung mit Vertretern aus dem französischen und italienischen Sprachraum wie Louis Althusser oder Antonio Negri, welche sich in Anlehnung an den *Tractatus-theologico-politicus* für Spinozas Machtbegriff und Demokratietheorie interessieren;<sup>10</sup> eine *ökologische* Richtung mit Arne Næss und eine *therapeutische* Richtung mit Thomas Cook und Michael Hampe, für die die *Ethica* eine Weisheitslehre mit transformatorischem Anspruch für Individuen ist. Hier sind auch die zahlreichen Arbeiten

<sup>8</sup> Schelling 1860, S. 184. So beruht für Schelling das Böse auf dem Beharren auf der Unabhängigkeit von Gott. Zu Schellings Spinozismus siehe Kisser 2013 und zum Verhältnis Spinozas zum Deutschen Idealismus im Allgemeinen die Aufsätze im thematischen Sammelband von Walther 1992. Zu Fragen der Subjektivität bei Spinoza siehe Renz 2010.

<sup>9</sup> Müller 1967, S. IV.

<sup>10</sup> Zu einer Analyse der Immanenz der Macht in politischer und soziologischer Hinsicht siehe Saar 2013 und Referenzen darin.

zu Spinoza und der Psychoanalyse zu verorten.<sup>11</sup> Die Durchlässigkeit zwischen der theoretischen und der praktischen Rezeption ist aber gering und selten Gegenstand systematischer Forschungen. Hier liegt eine erste Motivation für dieses Buch, nämlich die genannten rezeptionsgeschichtlichen Schemata durch einen neuen methodischen Zugang zu unterlaufen, der in Kap. 2 näher vorgestellt wird.

Schließlich sind auch die Textgattungen in der Spinoza-Forschung unterschiedlich. Nebst Studien zu einzelnen Themenbereichen, der Mehrzahl der Beiträge, gibt es umfangreiche Detailkommentare wie diejenigen von Wolfson, Gueroult oder Macherey und historische Gesamtüberblicke wie diejenigen von Kuno Fischer oder Adolf Trendelenburg.<sup>12</sup> Jüngst erschien von Manfred Walther eine dreibändige Gesamtübersicht über Spinozas Philosophie in religionsphilosophischer, juridischer und rezeptionsgeschichtlicher Perspektive.<sup>13</sup> Zudem wurde Spinoza zu allen Zeiten auch zur Nobilitierung eigener Positionen herangezogen, zunächst von Lessing, Herder, Goethe und Nietzsche, zuletzt auch von Davidson und Brandom, die sich für ihren anomalen Monismus resp. Inferentialismus auf Spinoza berufen.

Das umfassende Ziel des vorliegenden Buchs ist, den Spannungen und Rissen in der *Ethica* auf eine Weise nachzugehen, wie es in den genannten Forschungen und Rezeptionen bisher noch nicht geschah, und dabei eine neue *Methodik* zum Verständnis von Spinozas Philosophie zu entwickeln. Ein erster Ansatz dazu ist das Verhältnis von Metaphysik und Ethik.

## 1.2 Bestimmungsversuche des Verhältnisses von Ethik und Metaphysik

Der Verlauf der im Werk konstatierten Spannungen zwischen unterschiedlichen Vokabularen, Themen und Teilbereichen der Philosophie und deren selektive Rezeption können anhand des Verhältnisses von Ethik und Metaphysik genauer verfolgt werden. Gewöhnlich wird die Metaphysik dem ersten, die Ethik dem dritten, vierten und fünften Teil der *Ethica* zugeschlagen. In diesen hinteren Teilen führt Spinoza einen Handlungsbegriff (E3), einen Tugendbegriff (E4) und einen Glücksbegriff (E5) ein. Wenn man aber von Metaphysik und Ethik spricht, geschieht dies aus heutiger Warte, und könnte daher eine

<sup>11</sup> Siehe z. B. Handwerker Küchenhoff 2006 und Referenzen darin. Therapeutische Aspekte in der *Ethica* wurden auch von Ursula Renz und Dominik Perler angesprochen. Renz 2008, S. 322–327 und Perler 2011, S. 415–442.

<sup>12</sup> Vgl. Trendelenburg 1850. V. a. die Darstellung von Kuno Fischer (1824–1907) spielte für die Rezeption Nietzsches eine wichtige Rolle, vgl. Fischer 1898.

<sup>13</sup> Walther 2018a, Walther 2018b, Walther 2018c.

irreführende Rückprojektion sein. Vor Wolff und Kant war eine solche Unterscheidung in ›Disziplinen‹ kaum geläufig. Auch die platonischen Dialoge, die nach der Richtigkeit von Handlungen fragen (etwa *Euthyphron*), sind unabhängig von Einsichten über die Grundstrukturen der Welt (*Timaios*) und unabhängig von der Frage nach Erkenntnis oder Wissen (*Theaitetos*). Selbst Aristoteles' *Nikomachische Ethik* und seine *Metaphysik* lassen sich getrennt lesen, so wie sie auch getrennt motiviert werden: Das Projekt einer Metaphysik beruht auf dem Streben nach Wissen (τὸ εἰδέναι), dasjenige einer Ethik auf dem Streben nach Glück (εὐδαιμονία). Zu Spinozas Zeiten waren die hauptsächlichen Gebiete (und Antagonisten) Metaphysik und Theologie. Wenn wir in diesem Buch also öfter von ›Metaphysik‹ und ›Ethik‹ sprechen, dient dies vor allem zur leichteren Verständigung. Bezeichnenderweise kommt der Terminus »Metaphysik« in der *Ethica* nur beiläufig vor, der Terminus »Ethik«, außer im Titel, gar nicht!<sup>14</sup> So muss es auch als eine Funktion des *mos geometricus* angesehen werden, verschiedene Gebiete unabhängig von früheren oder späteren Einteilungen und Bezügen zu durchstoßen. Ein Satz aus der ›Affektenlehre‹: »Das Streben, mit dem jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, ist nichts anderes als die wirkliche Essenz ebendieses Dinges« (3p7), steht *direkt* in Verbindung mit einem Satz aus der ›Metaphysik‹: »Nichts existiert, aus dessen Natur nicht irgendeine Wirkung erfolgt« (1p36).<sup>15</sup> Diese interne Verweisstruktur ist prinzipiell unabhängig von Disziplineneinteilungen, befördert also die Durchlässigkeit auch zwischen Theorie und Praxis. (Man könnte sie heute als Netz von Hyperlinks bzw. als mathematischen Graphen darstellen.)

Versuchen wir unter diesen Vorzeichen dennoch, die Begriffe Metaphysik und Ethik bei Spinoza genauer einzukreisen. Ein Indiz findet sich in einem Brief an Blyenbergh, wo die Frage diskutiert wird, ob ein Dieb und ein Rechtschaffener gleich vollkommen und glücklich sind.<sup>16</sup> Spinoza verneint sie, denn »unter einem Rechtschaffenen verstehe ich jemanden, der beständig wünscht, daß jeder das Seine besitze, welcher Wunsch, wie ich in meiner Ethik (die noch nicht herausgegeben ist) beweise, bei den Frommen notwendig aus der klaren Erkenntnis,

<sup>14</sup> Die zwei Stellen sind: »*Et quamvis theologi et metaphysici distinguant inter finem indigentiae et finem assimilationis*« (1app). Sowie: »*entia metaphysica vel universalia*« (2p48s). Dagegen hatte Spinoza noch den Titel *Cogitata Metaphysica* für den Anhang der *Principiae Philosophiae Cartesianae* verwendet. Zu den Abkürzungen s. Fußnote 15.

<sup>15</sup> Textstellen aus der *Ethica* werden hier wie folgt gekennzeichnet: a = *axioma* (Axiom), app = *appendix* (Anhang), c = *corollarium* (Zusatz), def = *definitio* (Definition), dem = *demonstratio* (Beweis), lem = *lemma* (Hilfssatz), p = *propositio* (Lehrsatz), praef = *praefatio* (Einleitung), s = *scholium* (Anmerkung). 1p36 steht also für den sechsunddreißigsten Lehrsatz des ersten Teils. Die Abkürzung Ep. (*epistola*) bedeutet Brief.

<sup>16</sup> Ep. 23. Willem van Blyenbergh war Getreidehändler und calvinistischer Laientheologe in Dordrecht und stand im zeitweiligen Briefwechsel mit Spinoza.

die sie von sich und von Gott haben, hervorgeht. Und da nun der Dieb einen derartigen Wunsch nicht hat, so entbehrt er notwendig der Erkenntnis Gottes und seiner selbst, d. h. des Vornehmsten, was uns zu Menschen macht.« Dar- aus lässt sich entnehmen, dass Ethik (hier als Werkprojekt) von der Erkenntnis Gottes abhängt. In Ep. 27, ebenfalls an Blyenbergh, schreibt Spinoza weiter, dass »Sie auch den Beweis eines großen Teiles der Ethik verlangen, die bekanntlich auf der Metaphysik und der Physik begründet werden muß.« Er erklärt, dass derlei Fragen »nicht begriffen werden, ohne daß man zuvor die Notwendigkeit der Dinge versteht, denn Sie wissen, daß die Notwendigkeit der Dinge die Meta- physik berührt und daß die Kenntnis dieser stets vorangehen muß.«<sup>17</sup>

Mit dieser Erklärung könnte ein Reduktionismus gemeint sein, bei dem ein ethisches Sollen aus einem metaphysischen Sein abgeleitet wird. Damit würde aber Spinoza in den Verdacht eines naturalistischen Fehlschlusses geraten.<sup>18</sup> Und tatsächlich gibt es an vielen Stellen seines Werks Spannungen zwischen Faktizität und Normativität. Auch im *Tractatus politicus* scheint sich Spinoza an natürlichen Fakten orientieren zu wollen und kritisiert diejenigen, die ver- suchen, »eine menschliche Natur, die es nirgendwo gibt, in höchsten Tönen zu loben, und diejenige, wie sie tatsächlich ist, herunterzureden. Sie stellen sich freilich die Menschen nicht vor, wie sie sind, sondern wie sie sie haben möchten; und so ist es gekommen, daß sie statt einer Ethik meistens eine Satire geschrieben und niemals eine Politik-Theorie konzipiert haben, die sich auf das wirkliche Leben anwenden ließe« (TP, Kap. I, § 1, S. 7).<sup>19</sup> Aufschlußreich ist

<sup>17</sup> Bei den Briefen ist, nun eher im Sinne von Leo Strauss, stets auch eine Politik des Offenlegens und Verschweigens am Werk, umso mehr in einem heiklen Austausch wie demjenigen mit dem klerusnahen Blyenbergh. Spinoza durchschaut auch dessen Absicht, ihn öffentlich diffamieren zu wollen, und setzt hinzu, dass Blyenberghs Absicht nur sei, »jedem meine Meinung mitzuteilen, aber nicht um sie zu beweisen noch um die Leute davon zu überzeugen.« (Ep. 27)

<sup>18</sup> Die Terminus »naturalistic fallacy« wurde durch G. E. Moore prominent: »Aber viel zu viele Philosophen haben gemeint, daß sie, wenn sie diese anderen Eigenschaften nennen [die Dinge, die gut sind, *auch* noch haben, Vf.], tatsächlich ›gut‹ definieren; daß diese Eigenschaften in Wirklichkeit nicht ›andere‹ seien, sondern absolut und vollständig gleichbedeutend mit Gutheit [goodness]. Diese Ansicht möchte ich den ›naturalistischen Fehlschluß‹ nennen.« Moore 1970, S. 40 f. sowie Kap. I passim. Vor ihm hat schon Hume den Schluss von Sein auf Sollen für unrechtmäßig erklärt.

<sup>19</sup> Marcel Senn hat darauf hingewiesen, dass Spinozas Freiheits- und Rechtsbegriff »weder positivistische noch abstrakte Leerformeln [sind]. Sie sind vielmehr solide Begriffe einer funktionalen Wirklichkeitssicht. *Spinoza* erzeugt [aber] gerade keine postulative Wirklichkeitssicht, weshalb er auch keinen erkenntnistheoretischen Tabubruch im Sinne des späteren Kantianismus begeht, d. h. *Spinoza* leitet so wenig wie *Kant* ein Sollen aus dem Sein ab, sondern er fragt stattdessen nur, aber radikal und konsequent, danach, wie es *überhaupt* möglich sei, in der Wirklichkeit so etwas wie Recht aus Freiheit und Selbstbestimmung erfolgreich zu generieren. Es geht also um eine funktionale Analyse dieses Problems, wie richtige Erkenntnis möglich sei und diese zugleich auch die richtige Lebensweise verbürgen könne und wie – mit Hinweis auf König *Salomo* – ein innerer und äußerer Frieden entstünde.« Senn 2017, S. 88.

Ep. 27, insofern der Hinweis auf die ›Notwendigkeit‹, also eine Modalitätsform, als Argument für die Metaphysik im Gegensatz zu einer ›Freiheit‹ zu stehen scheint, die gemeinhin als Bedingung der Möglichkeit einer Ethik angenommen wird.

Aus dem Titel *Ethica* selbst lässt sich dazu wenig erschließen, zumal er wahrscheinlich nicht von Spinoza, sondern von seinen posthumen Herausgebern stammt. Das in der vatikanischen Bibliothek vorfindliche Exemplar beispielsweise ist weder mit einem Titel noch einem Frontispiz versehen. »The text of the manuscript starts off directly with the first definitions of the *Ethics*. The codex does not have a frontispiece, nor does it carry any precise title. This absence is probably not accidental, nor is it inexplicable or does it have to be attributed to a simple error on the part of the scribe. Rather, it may attest to the uncertainty of the author himself who wavered in establishing a definite title. Indeed, at various points, Spinoza hints at the problems he met in classifying his book through a title that might eventually appear inappropriate or unfit for the wide range of issues he tackles in this work. In the *Tractatus de intellectus emendatione* he speaks about his *Philosophia* as a work in progress in which he plans to present his thought at length. The title of the definite exposition of his system, *Ethica*, occurs for the first time in a letter to Willem van Blijenberg of 13 March 1665.«<sup>20</sup> So schließen die Herausgeber des Vatikan-Manuskripts: »In light of these considerations, the lack of a frontispiece or any indication of a title on the Vatican manuscript, may hardly surprise us. Indeed, it seems safe to assume that the name *Ethics* was possibly devised on the basis of the contents of that work, and then given to it by the editors of the posthumous works, rather than being chosen by the author himself.«<sup>21</sup>

Verschiedene Kommentatoren haben in Ermangelung klarer Indizien deshalb ›das Ethische‹ im Sinne eines Fluchtpunkts zu bestimmen versucht. Für Pierre Macherey ist die *Ethica*: »une réflexion menée dans une perspective répondant, du début jusqu'à la fin, à une préoccupation essentiellement éthique«.<sup>22</sup> Bernhard Rousset konstatiert eine Verlagerung in den fünf Buchteilen vom Metaphysischen zum Ethischen im engeren Sinne: »pour finalement constituer dans la Préface de la Cinquième [partie] le noyau de ce qui est purement ›éthique‹.«<sup>23</sup> Eine solche Verlagerung finde aber nicht nur in der *Ethica*, sondern im ganzen Werk Spinozas statt: »ce qui devait être, en 1661–1663, la ›Philosophie‹, sera appelé, à partir de 1665, ›Ethique‹.«<sup>24</sup> Ohne die

<sup>20</sup> So die Herausgeber Spruit und Totaro 2011, S. 2. Vgl. oben Ep. 23.

<sup>21</sup> Ebd., S. 4.

<sup>22</sup> Macherey 1997, S. 3.

<sup>23</sup> Rousset 1991, S. 43.

<sup>24</sup> Ebd., S. 40.

systematischen Bezüge näher auszuführen schließt er: »il conviendrait alors de parler plutôt du poids de l’Ethique dans tout son effort philosophique, qui a amené Spinoza à l’*Ethique*.«<sup>25</sup>

Der in den letzten Jahrzehnten wichtigste Vorschlag, das Verhältnis von Ethik und Metaphysik zu bestimmen und dadurch eine Gesamtdeutung der *Ethica* vorzunehmen, stammt von Wolfgang Bartuschat.<sup>26</sup> Bartuschats Grundgedanke ist die Vermittlung zwischen Unendlichem und Endlichem, die er auf Metaphysik und Ethik bei Spinoza überträgt: »Metaphysik ist als Ethik zu entwickeln und zwar deshalb, weil in der Ethik erst jener Bezug des in der Metaphysik erörterten Absoluten auf das endlich-Einzelne explizierbar ist.«<sup>27</sup> Eine solche Vermittlung werde durch die Metaphysik selber verlangt, denn ohne Ethik bliebe sie eine abstrakte und leere Theorie allgemeiner Strukturen. Dadurch bestimme sich nun, so Bartuschat, was Ethik für Spinoza bedeute: »Von diesem Problem der Vermittlung zwischen Endlichem und Absolutem her, das für eine Philosophie des Absoluten zentral ist, sich aber nur in einer Weise praktischen Handelns einer Lösung zuführen läßt, erhält der Titel ›Ethik‹ [...] seine rechte Bedeutung. Für das Verhältnis von Metaphysik und Ethik eröffnet er eine Perspektive, derzufolge weder die Ethik nur einen Anwendungsbereich metaphysischer Prinzipien darstellt, noch die Metaphysik nur konzipiert wird, um das Fundament für eine auf ihr aufbauende Ethik zu legen, sondern Metaphysik und Ethik sich wechselseitig bestimmen.«<sup>28</sup> Das eigentliche Ziel ist dabei eine Theorie des Menschen, die aus einer doppelten Perspektive, von Gott und dem menschlichen Subjekt ausgehend, in einer Praxis mündet.

Das vorliegende Buch nimmt die Idee einer wechselseitigen Bestimmung von Metaphysik und Ethik (immer unter dem proviso der Problematik dieser Trennung) auf, konzipiert aber deren Auseinander-Hervorgehen auf andere Weise: Die Entwicklung erfolgt durch wiederholte Auflösung des *paradoxen* Verhältnisses von Metaphysik und Ethik im Ganzen. Wie bei Bartuschat ist es eine innere Notwendigkeit, die dabei treibend ist, doch werden hier nicht Konzepte aus einer bestimmten Epoche, namentlich dem Deutschen Idealismus (Vermittlung, Absolutes), übernommen und auf Spinoza angewendet, sondern mit den Paradoxien eine epochenunabhängige Perspektive eingenommen. Paradoxien waren zu allen Zeiten ebenso irritierende wie fruchtbare Denkmittel. Und es wird sich herausstellen, dass die diagnostizierten Spannungen und Risse

<sup>25</sup> Ebd., S. 47. Dabei ist auch zu beachten, dass die *Ethica* in zwei Etappen geschrieben wurde: die Teile eins und zwei um 1662–1665/6, die Teile drei bis fünf um 1671/2–1675.

<sup>26</sup> Dazu ist in Bartuschat 2017f eine Reihe von Aufsätzen gesammelt, die über einen größeren Zeitraum entstanden sind.

<sup>27</sup> Bartuschat 1990, S. 209.

<sup>28</sup> Ebd., S. 225.

letztlich Symptome der paradoxalen Verfasstheit der *Ethica* sind. Die Wahl dieser Herangehensweise wird in den nachfolgenden Abschnitten der Einleitung und die entsprechende Methodik im Kap. 2 ausführlich begründet.

### 1.3 Ein alternativer Begriff von Ethik: Moral als Problem

Anknüpfen lässt sich auch an eine inhaltliche These von Bartuschat, dass nämlich Ethik bei Spinoza mit Moralkritik einhergeht: »Spinoza gilt als ein scharfer Kritiker der Moral, sofern mit Moralität Normativität verbunden ist, eine Form des Sollens, die aller Faktizität transzendent ist und darin, das ist Spinozas Kritik, einer Illusion anhängt, die ohne Kraft in der Gestaltung des zwischenmenschlichen Lebens ist und insofern nicht leistet, was eine Theorie der Moral zu leisten beansprucht.«<sup>29</sup> Zunächst negativ gesagt, sucht also die *Ethica* eine Befreiung von einer derartigen Illusion, denn die »Erkenntnis des Allgemeinen ist gegenüber dem individuellen Begehren ohne Kraft, wenn es als eine bloße Vorschrift auftritt, an der dieses sich ausrichten sollte, dies umso mehr, weil sie als Vorschrift das Begehren fremdbestimmt und darin das provozierte, was sie gerade zu vermeiden sucht: Haß gegen eine Instanz, die von außen gebietet und in einem solchen Gebot das Individuum nicht in dem nimmt, wie dieses *sich selber versteht*.«<sup>30</sup> Im *Tractatus theologico-politicus* stellt Spinoza klar, dass niemand durch gesetzlichen Zwang Tugenden entwickeln kann: »Die Einfalt und Aufrichtigkeit der Gesinnung wird Menschen weder von der Herrschaft der Gesetze noch von einer öffentlichen Autorität eingeflößt, und schlechterdings niemand kann gewaltsam oder mit Zwang von Gesetzen dazu gebracht werden, glücklich zu werden; hierfür sind fromme und brüderliche Ermahnungen, eine gute Erziehung und vor allem ein freies und eigenständiges Urteilen erforderlich.« (TTP, Kap. 7, [21], S. 143.) Einer Ethik nach Spinoza, so die hier vertretene *erste Hauptthese*, kann es also nicht um die Herleitung von Normen im Sinne von Handlungsvorschriften mit universeller Geltung gehen. Im Gegenteil ist seine *Ethica* gerade eine Kritik an der Vorstellung, menschliches Handeln könne überhaupt durch vorgesetzte Ziele und Regeln bzw. überzeitliche Ideale des Guten bestimmt werden (einziges Ideal ist die Erkenntnis überhaupt).

Wie aber kann man eine solche These verifizieren? Der Angriffspunkt muss die Quelle der kritisierten Moral sein, und das ist in der Tradition *Gott* (vgl.

<sup>29</sup> Bartuschat 2017d, S. 220. Zumindest im deutschsprachigen Raum ist Moral meist mit einem Pflichtbegriff verbunden zur Erfüllung allgemeinverbindlicher Normen.

<sup>30</sup> Bartuschat 2006, S. 121.

Kap. 3). Was Spinoza dabei vor allem kritisiert, ist das Bild eines anthropomorphen und transzendenten Gottes. Er tut dies, wie wir sehen werden, indem er die metaphysischen Grundbegriffe konsequent durchdenkt, in Paradoxien führt und deren traditionelle Bedeutungen, d. h. auch Unterscheidungen, kollabieren lässt. Nach Marc Rölli »ermöglicht Spinoza einen neuartigen philosophischen Blick auf die traditionellen metaphysischen Annahmen und Gegensätze. Tatsächlich sind die abstrakten Vorstellungen von Freiheit, Ordnung, Moral, Gott auf ein Modell des Denkens bezogen, das die Welt der geschaffenen Dinge (*natura naturata*) zum Ausgangspunkt der Betrachtung wählt. Auf diese Weise etabliert sich in der philosophischen Tradition ein Dualismus, welcher der Natur und ihrer (»bloß mechanischen«) Gesetze ein Anderes und Ursprünglicheres entgegensetzt, eine transzendente höchste Realität.«<sup>31</sup> Die »richtige Ordnung des Philosophierens« (2p10s) geht zwar auch nach Spinoza von Gott aus, aber von einem »richtig« gedachten und nicht nach menschlicher Maßgabe vorgestellten Gott. Über diesen Angriffspunkt werden dann alle Formen des Sollen, die auf einer transzendenten Gebodhaftigkeit beruhen, ausgehebelt.

Insofern Normen auch erfüllt werden sollen, gehen sie mit einer Teleologie einher. Ereignisverläufe müssen so gelenkt werden, dass vorgesehene Ziele auch erreicht werden. Spinozas umfassende Teleologiekritik ist bekannt (s. vor allem Iapp). In der weiteren Untersuchung wird sich zeigen, dass er aber nicht gegen jegliche Form von Teleologie antritt, sondern vor allem gegen Tendenzen, die das *τέλος* des Menschen in der Erfüllung einer Gattungsnormativität sehen, sowie gegen die eschatologische Teleologie der Religionen. Ebenfalls wird sich zeigen, dass trotz dieser Kritik auch die *Ethica* nicht ohne Normen auskommen kann. Sie betrachtet diese aber als entstanden, zeitlich, graduierbar und an verschiedene Adressaten gerichtet. Was in E3, E4 und E5 an Normativität aufgebaut wird, muss stets an das Grundbegehren des Menschen, den *conatus*, rückgebunden sein bzw. graduell aus ihm heraus entwickelt werden.

Genau hier befindet sich der zweite Angriffspunkt; er betrifft die *Wirksamkeit* von Normen. Ideale sind, wie wir aus eigener Erfahrung wissen, zur praktischen Handlungsorientierung nicht wirklich tauglich. Weshalb man sich gegenüber anderen »ethisch richtig« verhält, liegt nicht an abstrakten Konzepten wie »Menschenwürde« oder »Solidarität«, sondern daran, dass man mit ihnen eine Affektgeschichte teilt, die sich in vielfältigen Bindungsmustern niedergeschlagen hat. Normativität ist deshalb auf eine andere Grundlage zu stellen und dazu dient bei Spinoza eine radikale Umkehrfigur. Sie besagt, dass wir nicht etwas begehren, weil wir es für gut halten, sondern etwas für gut halten, weil wir es begehren (3p9s). Diese Gedankenfigur findet sich schon bei Hobbes und

<sup>31</sup> Rölli 2018, S. 39f.

dann auch bei Nietzsche. Sie ist die Grundlage für eine anti-idealistische (bei Hobbes materialistische, bei Nietzsche physiologische) und anti-teleologische Normativität. Aus ihr resultiert eine andere Art ethischer Verbindlichkeit, die sich nicht auf eine abstrakte Vernunft beruft, sondern in Individuen selbst verankert ist. Dieser Formel entspricht auch der eingangs zitierte letzte Lehrsatz der *Ethica*, nach dem man nicht deshalb glücklich wird, weil man die Lüste hemmt, sondern von ihnen absehen kann, weil man glücklich ist. Eine Funktion der Metaphysik besteht darin, den Rahmen für diese Umkehrung bereitzustellen.

Wenn nun Gott einen solchen Angriffspunkt bildet, sofern an ihm eine bestimmte Moral festgemacht ist, so ist dieser Einsatz – und damit die Metaphysik überhaupt – auch ethisch motiviert. Spinoza hat von Beginn an nicht nur im *Tractatus theologico-politicus*, sondern gerade auch in der *Ethica* die abwegigen moralischen Konsequenzen der traditionellen Theologie und Gesellschaftsvorstellungen seiner Zeit vor Augen. Nur dem Anschein nach reduziert er seine Ethik auf ein ›naturalistisches Fundament‹ (was wie gesagt einen naturalistischen Fehlschluß nach sich ziehen würde). Vielmehr ist das Verhältnis von Metaphysik und Ethik, so die *zweite Hauptthese* in diesem Buch, zirkulär. Insbesondere sind die Definitionen und Axiome von E1 keine selbstevidenten Ausgangsgewissheiten, sondern stehen in lebendigen Kontexten und Debatten: religiösen, politischen, wissenschaftlichen und ethischen. Dies wird in Kap. 2 methodisch formuliert, indem sie als Antworten auf bestimmte Problemlagen verstanden werden.

#### 1.4 Eine alternative Methodik: Paradoxien und Ausdruck

Die konsequente Problembehandlung durch Spinoza führt aber – nochmals erstaunlich – nicht zu einer problemlosen Deduktion, sondern zu mehreren Paradoxien. *Prima facie* sind diese kaum sichtbar. Der *mos geometricus* erweckt den Anschein eines intakten und robusten Gewebes. Erst bei genauerem Hinsehen scheinen die dünnen Stellen durch, die u. a. auf logische und semantische Inkohärenzen verweisen. Ist es beispielsweise nicht widersprüchlich, von einer einzigen Substanz zu sagen, daß sie ›einzig‹ sei, da diese Behauptung sich selbst die Grundlage entzieht – die Vergleichsmöglichkeit mit ›anderen derselben Art‹? Erweist sich nicht der *conatus*, der anfangs als Gegenprinzip zu einer teleologischen Konzeption des Strebens eingesetzt wurde, am Ende doch als teleologisch? Solche Punkte, die in der Spinoza-Literatur als vereinzelte Widersprüche diskutiert worden sind, sind letztlich viel tiefgreifender und umfassender auf die paradoxe Grundstruktur der *Ethica* insgesamt zurückführbar. Dies

wurde in der Forschung bisher kaum gesehen.<sup>32</sup> Dabei hatte schon einer der ersten und aufmerksamsten Leser darauf hingewiesen. Nach seinem Treffen mit Spinoza im Jahr 1676 (also ein Jahr vor dessen Tod) notierte Leibniz: »Je l'ay veu en passant par la Hollande, et je luy ay parlé plusieurs fois et fort long temps. Il a une étrange Metaphysique, pleine de paradoxes. Entre autres il croit que le monde et Dieu n'est qu'une même chose en substance, que Dieu est la substance de toutes choses, et que les creatures ne sont que des Modes ou accidens.«<sup>33</sup> Es ist unklar, wie sich Spinoza selbst dazu gestellt hätte. In seinen Briefen finden wir Wendungen, die man zwar als paradox bezeichnen könnte, etwa in Ep. 58 an Schuller: »Sie sehen also, daß ich die Freiheit nicht in den freien Willen, sondern in die freie Notwendigkeit setze.« Oder in Ep. 56 an Hugo Boxel: »Daß notwendig und frei zwei Gegensätze sind, scheint mir nicht minder unsinnig und vernunftwidrig; denn niemand kann bestreiten, daß Gott sich selbst und alles übrige frei erkennt, und doch geben alle einstimmig zu, daß Gott sich selbst notwendig erkennt.« Explizit fällt das Wort ›paradox‹ jedoch nicht, und tatsächlich scheinen die Paradoxien in der *Ethica* auch auf einer Ebene angesiedelt zu sein, die ›unter‹ dem *mos geometricus* liegt, und durch diesen gerade invisibilisiert wird – so die *dritte* hier vertretene *Hauptthese*. Es ist dann zu untersuchen, inwieweit auch die Deduktion selbst ›kontaminiert‹ ist, was für die vielen Widerspruchsbeweise natürlich verheerend wäre. Intuitiv lässt sich erahnen, dass ein Grund für die Paradoxien die immer wiederkehrenden Selbstreferentialitäten sind, beispielsweise im Begriff der *causa sui* (vgl. 1def1 oben) oder im Begriff der Substanz als dasjenige, »was in sich selbst ist und durch sich selbst begriffen wird.« (1def3)

Die Aufdeckung der paradoxen Stellen geschieht entlang folgender methodischer Spur (vgl. ausführlicher dann Kap. 2): In einem ersten Schritt werden, wie angetönt, Spinozas Konzepte als Antworten auf bestimmte Probleme verstanden. Diese Idee knüpft methodisch an die Problemgeschichte nach Hartmann an, adaptiert diese aber auf eigene Weise. In einem zweiten Schritt werden die Paradoxien aufgezeigt, die das konsequente Durchdenken metaphysischer Grundbegriffe (paradoxiert) nach sich zieht. Mit diesen Paradoxien kann aber umgegangen werden, indem neue Unterscheidungen getroffen und Begriffe semantisch umcodiert werden. Durch diesen dritten Schritt findet dann eine Entparadoxierung statt, die aber immer nur auf Zeit ist. Dieser methodische Dreischritt wiederholt sich mit dem Durchgang durch die *Ethica* in fast jedem Kapitel dieses Buches. Damit entfaltet sich zugleich eine begriffliche

<sup>32</sup> Eine Ausnahme ist Werner Stegmaier, an dessen Arbeiten hier z.T. angeknüpft wird, vgl. Stegmaier 2011.

<sup>33</sup> Zitiert nach der Ausgabe von Gerhardt 2008, S. 118.

Dynamik, die anders als bei Bartuschat nicht aus einer Vermittlung hervorgeht und die auch keiner Dialektik entspricht, sondern getrieben ist von der inneren Notwendigkeit der Auflösung von Paradoxien.

Wenn man Paradoxien durch Unterscheidungen entparadoxieren kann, kann man umgekehrt ihr Auftreten als Symptom für einen Kollaps anderer Unterscheidungen deuten. Solche Unterscheidungen sind die traditionellen Begriffspaare Ursache-Wirkung, Substanz-Gott, Gott-Natur, Allgemeines-Besonderes, Ewigkeit-Zeitlichkeit, Ganzes-Teil, Freiheit-Notwendigkeit. Aus deren Schatten tritt in dieser Lesart der *Ethica* eine andere Unterscheidung hervor: diejenige zwischen Essenz und Existenz. Zunächst gehört auch dieses Paar dem traditionellen Vokabular an, erhält aber in der Aneignung durch Spinoza eine neue Bedeutung und Funktion. Essenzen und Existenzen sind hier aufeinander bezogen, und zwar – so die *vierte Hauptthese* – durch die Relation des *Ausdrucks* oder der *Expression*. Prominent wird der Ausdruck schon zu Beginn der *Ethica* eingeführt, wo Gott als »Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unendliche Essenz *ausdrückt*« definiert wird (Idef6, Hvg. Vf.). Auch jeder endliche Modus hat eine (individuelle) Essenz, die sich als dessen konkrete Existenzweise ausdrückt. Eine Essenz als Wesen eines Dings ist dabei nicht »jenseits« oder »hinter« dem Ding gegeben, sondern manifestiert sich *als* dessen Weise, zu sein. Die Ausdrucksrelation reicht bemerkenswerterweise über traditionelle Kategorien und Grenzen wie ewig/zeitlich, allgemein/besonders oder nicht-individuierbar/individuierbar hinweg.

In der Forschung erhielt diese zentrale, alles zusammenhaltende Relation bislang kaum gebührende Beachtung. Eine Ausnahme ist die Monographie *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* von Gilles Deleuze, an die hier angeknüpft wird. Deleuze erhebt den Ausdruck zum Leitbegriff der *Ethica*.<sup>34</sup> Er situiert ihn historisch als Gegenbegriff zur Offenbarung und als Nachfolgebegriff zur Emanation und betrachtet ihn systematisch als ein prozesshaftes Geschehen zwischen Substanz, Attributen und Modi. Auch für Deleuze ist die *Ethica* ein Gegenmodell zur Moralphilosophie, was er durch die Bezeichnung »Ethologie« andeutet.<sup>35</sup> Die ethologische Frage sei nicht mehr,

<sup>34</sup> Deleuze 1993b. Die französische Originalausgabe ist Deleuze 1968. Sie bildet den historischen Teil seiner Dissertation, während *Differenz und Wiederholung* den systematischen Teil ausmacht.

<sup>35</sup> Siehe dazu etwa Sparrow 2010, S. 163, der auch auf Nietzsche verweist: »In both thinkers [Nietzsche and Spinoza], Deleuze locates a decisive critique of morality and a profound meditation on the unrealized power of bodies to organize themselves into powerful composites. He gathers this line of thinking into an ethical vision of the world which he characterizes as an ethology.« Der Terminus »Ethologie« stammt nicht von Deleuze selbst, sondern bezeichnet insbesondere im

was der Geist tun soll, sondern wie weit das Vermögen des Körpers reicht. Die ontologische und epistemologische Grundlage dafür sieht Deleuze in Spinozas Parallelismus von Erkennen und Handeln bzw. den entsprechenden Vermögen Gottes. Bei seiner kongenialen Deutung kommen jedoch andere Relationen wie ›begreifen‹, ›verursachen‹ und ›inhärieren‹ zu kurz, wie sie vor allem in der anglo-amerikanischen Spinoza-Forschung diskutiert werden. Deshalb wird hier neben der kontinentalen auch eine analytische Perspektive auf den Ausdrucksbegriff einbezogen.<sup>36</sup>

Von den genannten Rezeptionen und Forschungen unterscheidet sich der hier eingeschlagene Zugang dadurch, dass er eben die paradoxen Strukturen der *Ethica* ins Zentrum stellt und von diesen aus die Entfaltung des Systems zu denken versucht. Er will nicht klassische Deutungsoptionen rekonstruieren, vergleichen oder bewerten, denn diese kleiden die *Ethica* meist in derart aufwendige Begriffsverschaltungen ein, dass der Blick auf sie eher verstellt wird. Exemplarisch seien dafür genannt: »1. eine von der Philosophie der Antike und des Mittelalters geprägte Deutung (H. A. Wolfson), 2. die sogenannte ›hypothetisch-deduktive‹ Auslegung (J. Bennett, W. Klever) sowie 3. die Positionen einiger französischer Philosophiehistoriker (M. Gueroult [...]), 4. die dialektische Version (G. W. F. Hegel).«<sup>37</sup> Allen diesen Interpretationen ist gemeinsam, dass sie mit großem Scharfsinn Spinozas Philosophie analysieren, dabei aber eigene Voreingenommenheiten bisweilen auf eklatante Weise übersehen. Wolfson denkt von der hebräischen Tradition des Kommentars her, führt unzählige mögliche Quellen an, versäumt aber, die konkrete Art und Weise anzugeben, wie solche Prätexte bei Spinoza eingearbeitet sind, also gerade das Spezifikum seiner Philosophie. Gueroult deutet die *Ethica* mit einem Absolutheitsanspruch an philosophische Wahrheit, der heute kaum mehr plausibel ist. So trennt er strikt die Philosophie von ihrer Geschichte, weil eine »Wissenschaft nichts mit ihrer Geschichte zu tun hat: aus zeitlosen Wahrheiten bestehend, ist sie außerhalb der Zeit.«<sup>38</sup> Bei Bennett ist der blinde Fleck ein Szientismus, der Spinozas Ethik mit einem Experimentallabor verwechselt, in dem nach Trial-and-Error-Methode gearbeitet wird: »It is best to view the *Ethics* as a hypothetico-deductive system – something that starts with general hypotheses,

französischen Sprachraum eine Disziplin, die das Verhalten von Tieren, einschließlich des Menschen, in ihrem biologischen Milieu oder experimentellen Umfeld untersucht und die mindestens bis ins 19. Jahrhundert zurückreicht.

<sup>36</sup> Vgl. etwa Gartenberg 2017. Als rein begriffslogische Untersuchung sieht diese allerdings wiederum von historischen Kontexten ab und ist an der Verbindung von Metaphysik und Ethik nicht direkt interessiert. S. dazu Kap. 7.

<sup>37</sup> Braun 2017, S. 34.

<sup>38</sup> Zitiert nach Braun 2017, S. 42. Wie sich hier abzeichnen wird, entspricht einem solchen Absolutismus nicht einmal Spinozas Perspektive der Ewigkeit.

deduces consequences from them, and checks those against the data. If they conflict with the data, something in the system is wrong; if they square with the data, the system is not proved to be right but it is to some extent confirmed.«<sup>39</sup> Spinozas Parallelismus von Geist und Körper schließt jedoch gerade aus, dass Begriffe und empirische Daten ›abgeglichen‹ werden. Und schließlich muss sich Spinozas System, anders als Hegel meint, nicht versubjektivieren und aus einem defizitären Anfang auf ein Ziel wie das absolute Wissen hin entwickeln, gerade wegen seiner Teleologie-, Universalismus- und Abstraktionskritik. Indem man Spinoza bloß in bestimmte Traditionslinien einordnet – und an ihnen hängenbleibt –, übersieht man die Innovationen seiner Philosophie, um die es in diesem Buch vor allem gehen soll.

Einige dieser Innovationen werden besser sichtbar durch die Beleuchtung aus einer weiteren Perspektive: derjenigen Nietzsches, die hier punktuell beigezogen wird. Nietzsches Verhältnis zu Spinoza schwankt zwischen Bewunderung und Ablehnung. In dieser Ambivalenz gibt es aber einige Konstanten. Eine davon ist, dass beide, Spinoza und Nietzsche, vehemente Kritiker einer dogmatischen Religiosität und einer daraus abgeleiteten Moralität sind. Oft finden sich bei Nietzsche Passagen, welche die hier vorgestellte Lesart der *Ethica* wie ein Vergrößerungsglas verdeutlichen können. So lässt sich etwa die für Spinozas Ethik entscheidende Umkehrung, dass man nicht etwas begehrt, weil es gut ist, sondern es für gut hält, weil man es begehrt (3p9s), durch Nietzsche sekundieren: »Die allgemeinste Formel, die jeder Religion und Moral zu Grunde liegt, heisst: ›Thue das und das, lass das und das – so wirst du glücklich! Im andern Falle ...‹ Jede Moral, jede Religion ist dieser Imperativ [...]. In meinem Munde verwandelt sich jene Formel in ihre Umkehrung – *erstes* Beispiel meiner ›Umwerthung aller Werthe‹: ein wohlgerathener Mensch, ein ›Glücklicher‹, *muss* gewisse Handlungen thun und scheut sich instinktiv vor anderen Handlungen, er trägt die Ordnung, die er physiologisch darstellt, in seine Beziehungen zu Menschen und Dingen hinein. In Formel: seine Tugend ist die *Folge* seines Glücks ...« (GD, KSA 6.89).

Die genannten vier Hauptthesen sind auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt: Die erste ist inhaltlicher Art und betrifft als Kritik an einem transzendent verankerten Normenuniversalismus ein ethisches Anliegen der *Ethica*. Die zweite These zielt auf deren Theoriearchitektur im Ganzen, indem sie das Verhältnis von Metaphysik und Ethik als zirkulär auffasst. Die dritte und vierte These zu Paradox und Ausdruck sind methodischer Art. Zusammengenommen sind sie stichwortgebend für den Titel dieses Buches: *Paradox und Ausdruck in Spinozas Ethik*.

<sup>39</sup> Bennett 1984, S. 20.

## 2 Methodik: Problem, Paradox, Unterscheidung

### 2.1 *Mos geometricus* und das Paradox von Form und Inhalt

Das formal auffälligste Merkmal der *Ethica* ist ihre Darstellungsweise. Ein bestimmter Inhalt wird in Form von Definitionen, Axiomen, Lehrsätzen und Beweisen organisiert. Spinoza begründet den Einsatz von Mathematik als Darstellungsmedium für seine Philosophie damit, »daß die Wahrheit dem Menschengeschlecht in Ewigkeit verborgen geblieben wäre, wenn nicht die Mathematik, die sich nicht mit Zwecken, sondern nur mit dem Wesen und den Eigenschaften der Figuren beschäftigt, den Menschen eine andere Norm der Wahrheit gezeigt hätte.« (Iapp) Die in der Mathematik gebräuchliche Methode ist nach Euklid axiomatisch-deduktiv, was Spinoza nun als »*mos geometricus*« übernimmt. Es ist das erste Mal in der Philosophiegeschichte, dass dies in derartiger Konsequenz und in derartigem Umfang geschieht – und zugleich auch das letzte Mal. *More geometrico* wird die ganze Breite metaphysischer, theologischer, erkenntnistheoretischer und weiterer Gebiete dargestellt. Zwar hatte schon Descartes Versuche in diese Richtung unternommen, indem er den *Zweiten Erwiderungen* zu den *Meditationen* einen kurzen Anhang, »Überlegungen, die die Existenz Gottes und die Unterscheidungen der Seele vom Körper nachweisen *more geometrico* angelegt«, beigab. Dort sind es aber nur vier Lehrsätze, die auf diese Weise bewiesen werden.<sup>1</sup> Descartes traute dieser Methode nicht vollständig, denn in der Philosophie bestünde das Problem vor allem darin, Elementarwahrheiten zu finden, und das geschähe am besten durch Meditation. Bei der Alternative Meditation versus Deduktion muss man sich bewusst sein, dass im 17. Jahrhundert sowohl unter ›Meditation‹ als auch unter ›Deduktion‹ nicht dasselbe verstanden wurde wie heute. Für Descartes ist eine Meditation eine Reflexion auf Grundgewissheiten und eine Deduktion »nicht ein Ableiten von Folgerungen aus Prämissen, sondern eine *Kette von Intuitionen*. Wird durch die Vernunft etwas, das möglichst einfach ist, intuitiv erkannt, wird von dieser Einsicht ausgehend, eine weitere Intuition hinzugefügt, die ebenfalls klar und einfach ist. Diesen Übergang nennt Descartes ›Deduktion‹.«<sup>2</sup> Wenn nun Spinoza diese Methode übernimmt und zunächst in den *Principiae*

<sup>1</sup> Descartes 2009, S. 169–178.

<sup>2</sup> Zittel 2009, S. 138.