

Teil I.
**Philosophien der Macht: vier
historische Exkurse**

Exkurs 1. Spinoza: Macht der Einsicht und Steigerung der Realität

Kaum jemand würde heute bestreiten, dass der Philosophie Spinozas eine unvergleichbare Attraktivität innewohnt. Das liegt nicht zuletzt daran, dass seine *Ethik* eine allumfassende Realitätskonzeption anbietet, aber auch an seinem Anspruch, das Ganze als vollkommen rational auszulegen, d. h. aus den minimalen Prämissen nach einer streng mathematischen Methode alle Realität widerspruchsfrei herzuleiten, um der Ontologie, der Erkenntnistheorie, der Ethik und der Politik mit einem Schlag eine feste Grundlage zu verschaffen. Dennoch scheinen wir dabei weder diese Prämissen noch seine Begrifflichkeit noch die damit verbundene Denkweise Spinozas teilen zu können. Allein dass der Substanzbegriff nicht nur im Fokus seines Hauptwerkes steht, sondern dass die ersten Schritte aus ihm heraus begründet werden, wirkt befremdlich, ebenso wie der unbekümmerte Übergang von dem, was der Verstand sich unter dem Wesen eines Dinges vorstellt, zu diesem Ding selbst. Noch weniger können wir heute mit dem viel diskutierten Begriff des *conatus* anfangen, genauso wie mit anderen Grundbegriffen Spinozas wie Vollkommenheit oder Essenz. Nach dem Ausklammern aller dieser Schwierigkeiten bleiben lediglich die Schlussfolgerungen übrig, z. B. die Auffassung der moralischen Gemütsgesinnung, die der Einsicht in den Eigennutz entspringen soll, sowie Folgen dieser Auslegung für das Zusammenleben der Gesellschaft, die durch so eine Einsicht seitens jedes Einzelnen unvermeidlich zu Frieden und Solidarität kommen wird. Solche Ergebnisse sind uns mit Blick auf unsere heutigen ethisch-politischen Zwecke höchst willkommen, und dies abgesehen davon, ob wir sie nun als bewiesen ansehen oder nicht.¹

¹ So z. B. die Auslegung Spinozas in den schon in der Einführung erwähnten anschlussreichen Untersuchungen von Martin Saar, der Spinozas politische Gedanken für die heutige Theorie der Demokratie fruchtbar macht. Nicht alle Grundannahmen Spinozas konnten allerdings als plausibel angesehen werden, z. B. »sein[] maßlose[r] Systemanspruch« oder sein »Ultrarationalismus« (Saar: *Die Immanenz der Macht*, S. 417). Saar

Dieses Kapitel soll Spinozas Machtbegriff näher betrachten. Allerdings geht es dabei nicht bloß darum, seine Besonderheit zu verstehen bzw. seine enorme Rolle in Spinozas Denken festzustellen. Dies ist bereits mehrfach gemacht worden. Vielmehr soll gezeigt werden, was der Machtbegriff bei ihm leistet bzw. was mit diesem Begriff in seinem System steht und fällt, um dann auf Spinozas Realitätsauffassung zu sprechen zu kommen. Die doppelte Aufgabe, der Spinoza sich stellte, das Ganze aus dem ihm immanenten Prinzip zu ergründen und Menschen über ihr wahres Glück aufzuklären, brachte philosophische Probleme mit sich, für deren Lösung er den Machtbegriff einsetzte. Andere Grundbegriffe wurden durch ihn erläutert und eine Konzeption der Realität, die alles andere als selbstverständlich ist, wurde plausibel gemacht.

Die Göttlichkeit der Einsicht

Spinozas *Ethik* scheint nur auf den ersten Blick völlig konsistent zu sein. Dass eine These aus der anderen folgt, verläuft nicht immer problemlos und ohne zusätzliche Annahmen. Die ersten Spannungen resultieren aus der Aufgabe, das Ganze der Natur als völlig immanent, d. h. aus ihm selbst heraus, zu verstehen. Spinozas Ausgangspunkt ist, dass es nur *eine* Substanz gibt, was daraus bewiesen wird, dass sie von nichts begrenzt sein kann, und dies nicht bloß im zeitlichen oder räumlichen, sondern vor allem im logischen Sinne (E, I, p 8 dem).² Diese eine Substanz wird gleich am Anfang der *Ethik* »Gott« genannt, aus Gründen, die nirgendwo erläutert werden, aber sicherlich noch zu klären wären. Denn Spinoza könnte die eine Substanz durchaus auch als »Natur« bezeichnen, was er an manchen anderen Stellen der *Ethik* auch tun wird. Gott scheint nichts über die Natur hinaus zu sein. Denn es gibt kein Hinaus.

Es handelt sich jedoch nicht bloß um eine Substanz, sondern um eine *hervorbringende* Substanz. Die Produktivität der Substanz folgt

versucht diese Schwierigkeit mit dem Begriff der »relativ niedrigstufigen Voraussetzungen« zu entschärfen (S. 26).

² In diesem Kapitel stütze ich mich der Einfachheit halber fast ausschließlich auf Spinozas *Ethik*. Denn hier wird seine Realitätskonzeption dargelegt und begründet. Die Textangaben aus der *Ethik* (=E) werden mit dem Hinweis auf den entsprechenden Teil, Lehrsatz usw. in Klammern gemäß den üblichen Abkürzungen angegeben: für den Lehrsatz (p), Axiom (a), Appendix (app), Hauptsatz (cap), Folgesatz (cor), Beweis (dem), Definition (def), Definitionen der Affekte (aff.def), Erläuterung (ex), Lemma (lem), Vorrede (praef), Scholium (schol).

unmittelbar aus ihrer Natur, auf notwendige Art und Weise, d. h. sie lässt keine Lücken zu, keine Möglichkeit, dass etwas anders geschieht, als es gerade geschieht. Wenn eine solche Produktivität unendlich sein soll, dann nur in dem Sinne, dass sie von nichts und niemandem außer sich selbst bestimmt werden kann, und *nicht* in dem Sinn, dass ihr alles offen stünde oder dass die Möglichkeiten, wie sie etwas hervorbringt, neu zu schaffen wären. Das Hervorbringen ist kein zeitlicher Akt. Es ist immer schon geschehen. Dementsprechend gibt es im Grunde keine Möglichkeiten, nur die immer schon notwendigerweise erfüllte Wirklichkeit. Die unendliche Substanz samt ihrer Tätigkeit bleibt in sich geschlossen. Eben das sagt Spinoza, wenn er behauptet, dass Gott die notwendige Ursache von allem sei, inklusive seiner selbst, und dass er den Naturdingen völlig immanent sei (»immanens, non vero transiens« (E, I, p 18)).

Ein gravierendes Problem taucht bereits an dieser Stelle auf. Das Hervorbringen besteht aus der Kette von Ursachen und Wirkungen. Aber fallen die Ursache und Wirkung in Spinozas Welt nicht zusammen? Denn wie können sie sich noch unterscheiden, wenn es keinen zeitlichen Abstand zwischen ihnen gibt? »Deus seu/sive Natura« (E, IV, praef, vgl. E, IV, p 4 dem) ist die umstrittene Formel der *Ethik*, die nicht nur einen ontologischen, sondern auch einen logischen Skandal bedeutet. Kann man hier tatsächlich sagen, dass die göttliche Substanz in ihrer Aktivität nicht sich selbst produziert, sondern andere Dinge? Sicherlich liegt Spinoza nichts ferner, als die Welt der Dinge in ihrer Vielfalt für scheinhaft zu erklären und Gott allein für real.³ Die vielfältige Natur ist genauso real wie Gott, der sie hervorbringt, bis zu dem Grad, dass sie sich paradoxerweise von ihm nicht unterscheiden lässt. Dennoch *müssen* sie sich unterscheiden, wenn die Abgrenzung von »natura naturans« und »natura naturata« beizubehalten ist.⁴ Angesichts dieser Schwierigkeiten stellt sich noch dringender die Frage: Warum soll Natur Gott genannt werden?

³ So besteht z. B. Bartschat auf der Wirklichkeit der Vielfalt der Dinge bei Spinoza, die keiner scheinhaften Natur seien (vgl. Bartschat, Wolfgang: *Baruch de Spinoza*, München: Beck, 1996, S. 68). Dem kann ich nur zustimmen. Die Frage ist jedoch, wie die Dinge sich in diesem Fall von Gott unterscheiden lassen.

⁴ S. dazu: Stegmaier, Werner: *Start-Paradoxien moderner Orientierung. Über Spinozas Ethik und ihr höchstes Gut im Blick auf Luhmanns Systemtheorie*, in: Hubertus Busche (ed. with Stefan Hessbrueggen-Walter): *Departure for Modern Europe. A Handbook of Early Modern Philosophy (1400–1700)*, Hamburg: Meiner, 2011, S. 213.

Diese Frage ist allein auf dem Boden von Spinozas Ontologie nicht zu beantworten.⁵ Spinoza bleibt aber nicht bei der Ontologie oder vielmehr: Er führt die Epistemologie in seine Ontologie ein und macht die Idee der Erkenntnis zu ihrem Angelpunkt.

Schon der erste Gottesbeweis demonstriert etwas, das man als Schwäche, aber ebenso als Stärke Spinozas verstehen kann. Dass Gott oder die Substanz (*deus sive substantia*) notwendig existiert, wird zuerst sehr kurz bewiesen:

»Wer dies bestreitet, nehme an, wenn er kann, Gott existiere nicht.« (E, I, p 11 dem 1)⁶

Dies sei jedoch unmöglich. Denn eine solche Annahme wäre widersinnig, nach dem Axiom:

»Was als nicht existierend begriffen werden kann, dessen Essenz schließt nicht Existenz ein.« (E, I, a 7)⁷

Bei Gott schließt sein Wesen jedoch die Existenz ein. Er existiert also notwendig, und zwar als hervorbringende Substanz, deren Grund in ihr selbst liegt, als *causa sui*.

Man könnte meinen, dass wir es hier mit dem traditionellen, dem sogenannten ontologischen Gottesbeweis zu tun haben, der unterstellt, dass auf die Existenz allein aus den Begriffen geschlossen werden kann. Der Beweis ist in diesem Sinne mehrfach kritisiert worden. Indem er die Notwendigkeit der Existenz von Substanz, die er Gott nennt, beweist, macht Spinoza eine Annahme, die heute höchst verblüffend und selbst willkürlich zu sein scheint: Was als existierend begriffen ist, existiert, was nicht als solches begriffen werden kann, existiert nicht. Man kann hier jedoch nicht von einer impliziten Annahme sprechen. Denn dieses

⁵ Die Frage wird in der Forschungsliteratur erstaunlich selten gestellt, in aller Schärfe m. W. bis heute nicht. Ein Versuch, indirekt darauf zu antworten, findet man bei Gilles Deleuze, der das Verhältnis von Gott und Natur bei Spinoza als Verhältnis des Ausdrückens (*exprimere*) deutet (Deleuze, Gilles: *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, übers. v. Ulrich Johannes Schneider, München: Fink, 1993). »Die Natur Gottes (*natura naturans*)« sei »ausdrückend«. Darum sei das Leben als »Ausdruckskraft« im Absoluten selbst schon immer da; das unendliche Absolute sei eine »Einheit des Verschiedenen« und gleichzeitig »eine wirkliche Verschiedenheit des Einen« (S. 72). Aber auch hier stellt sich die Frage: Wie können das Ausdrückende und das Ausgedrückte unterschieden werden bzw. warum soll Natur Gott genannt werden?

⁶ Hier und in den folgenden deutschen Zitaten wird Spinoza nach folgender Übersetzung zitiert: Spinoza, Baruch de: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, lateinisch-deutsch, übers., hg. und angeleitet v. Wolfgang Bartuschat, Hamburg: Meiner, 2015, S. 23.

⁷ Spinoza: *Ethik*, S. 9.

Schließen vom Denken-Können auf die Existenz wird *explizit* gemacht bzw. als Axiom ausgesprochen. Klar und deutlich behauptet Spinoza, dass die Existenz vom begreifenden Denken her bestimmt wird.

Das Begreifen oder Einsehen (*concipere, comprehendere, intellegere*) steht im Mittelpunkt von Spinozas Ontologie, eben aus ihm wurde sein Substanzbegriff gewonnen (»das, was in sich selbst ist und durch sich selbst begriffen (*concipi*) wird« (E, I, def 3)).⁸ Haben wir es hier wirklich mit einer unberechtigten metaphysischen Annahme zu tun oder vielleicht mit einer bescheidenen Anerkennung, dass das Nicht-Denkbare eben nicht denkbar sein kann und es dementsprechend widersinnig wäre, darüber zu sprechen? Spinoza will ja um jeden Preis eine Verdoppelung der Welt vermeiden, sowohl den cartesianischen Dualismus als auch *avant la lettre* den kantischen. Ihm ist die Annahme, dass die Dinge wesentlich anders sein können, als sie denkbar sind, zutiefst fremd. Die immanente Deutung der Realität lässt eine solche Unterscheidung nicht zu. Das Denken ist der Welt ebenso immanent wie die Modi der Substanz ihr gegenüber. Indem wir Menschen das Ganze begreifen, begreift es sich selbst. Das heißt nicht nur, dass es sich nicht irren kann, sondern auch, dass es keinen unerreichbaren Bereich für das Begreifen geben kann. Die Idee des Verstandes, der einer Einsicht in die Natur der Dinge fähig ist, folgt notwendigerweise aus der Aufgabe, diese Natur als immanentes Ganzes zu verstehen. Die Natur wird dadurch aber intelligibel, sie hört auf, eine bloße Summe aller Dinge in ihren Kausalverhältnissen zu sein, und wird zu einem intelligiblen Ganzen, das sich selbst begreift und, wie wir am Ende der *Ethik* erfahren, das sich an sich selbst erfreuen kann, das sich selbst liebt. Sie wird zu Gott.

Der Begriff der Einsicht geht als roter Faden durch die gesamte *Ethik* und bezeichnet einen Akt des Denkens, eine bestimmte Tätigkeit. Alle einzelnen Dinge sind bloß Modi der Substanz, die entstehen und vergehen, und zwar nach strengen Regeln der Kausalität, die keine Lücken zulassen. Sie können nicht anders sein, als sie gerade sind. Ihr Tätig-Sein folgt aus ihrer Natur. Dennoch können einige der endlichen Modi einer unendlichen Substanz auf eine besondere Art und Weise tätig sein: Sie können denken. Das wird von Spinoza ausdrücklich formuliert – als Axiome (E, II, a 2).⁹ Was heißt aber »denken«? Es heißt, die Attribute

⁸ Spinoza: *Ethik*, S. 5.

⁹ Die Frage, ob nur Menschen denken können, ist für die Aufgaben der *Ethik* von keiner großen Bedeutung. Allerdings scheint Spinoza Menschen zu privilegieren und von »niederen Lebewesen« abzusetzen (vgl. E, III, p 57 schol; IV, p 37 schol 1).

und Affektionen Gottes (seine Modi) zu verstehen (*comprehendere*) (E, I, p 30) bzw. über sie adäquate Ideen zu bilden. Und noch wichtiger: Es heißt, aus diesem Verstehen heraus tätig zu sein. Die menschliche Vernunft ist selbst zwar nur Modus der Substanz, sie kann aber einsehen (*intelligere* (E, IV, p 26)) und dementsprechend wirksam werden. Sie ist fähig zur Erkenntnis. Und was sie erkennt, ist »notwendig in Gott, insofern er die Natur des menschlichen Geistes (*mentis*) ausmacht« (E, II, p 12 dem).¹⁰

Dass der Verstand (*intellectus*)¹¹ Gottes Attribute und Affektionen begreifen kann und dies sogar muss (E, I, p 30; vgl. E, II, p 47), wird von Spinoza nicht wirklich bewiesen. Was bewiesen ist, ist streng genommen nicht, dass Gott tatsächlich begriffen werden kann, sondern, dass es nichts anderes zu begreifen gibt (E, I, p 30 dem), was sicherlich nicht das Gleiche ist. Dass Begreifen oder Einsicht tatsächlich möglich und darüber hinaus noch notwendig ist, ist jedoch eine der wichtigsten Prämissen der *Ethik*. Mehr noch: Zwischen dem Begreifen und der Tätigkeit der denkenden endlichen Modi gibt es keine Lücke, wenn das Begreifen nach bestimmten Regeln erfolgt. Die Letzteren werden von Spinoza freigelegt, genauso wie die Gründe, warum die Erkenntnis nicht immer erfolgreich ist. Der endliche Verstand ist zwar Modus Gottes und muss darum adäquate Ideen bilden, aber dies ist nicht garantiert, es ist sogar das Gegenteil der Fall: Er muss auch verworrene Ideen haben, die er seinen Affekten verdankt. Um das Entstehen der verworrenen Ideen zu erklären, unterscheidet Spinoza u. a. drei Erkenntnisgattungen (E, II, p 40 schol 2), aus denen als höchste und mächtigste auf bemerkenswerte Weise nicht die Erkenntnis aus den Gemeinbegriffen und logischen Beweisen (wie die der *Ethik* selbst), sondern eine *intuitive* Erkenntnis gepriesen wird, eine unmittelbare Einsicht in das Wesen der Dinge (vgl. auch E, V, p 36 schol).

Das menschliche Denken kann und muss adäquate Ideen Gottes einschließen, es kann die intelligiblen Zusammenhänge unmittelbar einsehen. Mit anderen Worten: Gott kann die Natur begreifen. Und noch mehr: Er kann sich an ihr erfreuen. In dieser Hinsicht erlaubt sich Spinoza eine gewisse Zweideutigkeit. Denn Gott als Natur verstanden,

¹⁰ Spinoza: *Ethik*, S. 123.

¹¹ Spinoza scheint die Vernunft (*ratio*) und den Verstand (*intellectus*) nicht scharf zu unterscheiden. Vgl. »intellectum seu rationem« (E, IV, cap 4)) Sie beide stehen für den Geist (*mens*), der begreift und einsieht. Die Vernunft definiert er als »unser Geist, insofern er klar und deutlich einsieht« (*intelligere*) (E, IV, p 26 dem; Spinoza: *Ethik*, S. 419), den »wirklichen Verstand« ebenso als »Akt des Einsehens« (*intellectus*) (E, I, p 31 schol; Spinoza: *Ethik*, S. 67).

kann streng genommen weder mit Freude (*laetitia*) noch mit Trauer (*tristitia*) affiziert werden (E, V, p 17) und er kann auch weder lieben noch hassen (E, V, p 17 cor). Solche Affekte entstehen nur unter seinen Modi, die neben den adäquaten auch inadäquate Ideen bilden können und dementsprechend mal aktiv, mal passiv sind, sich freuen oder trauern. Dennoch wird Gott eine Freude an sich selbst zugesprochen und auch die Liebe zu sich selbst (E, V, p 36). Ist das nicht inkonsequent? Spinoza spürt eine gewisse Verlegenheit, indem er am Rande bemerkt: Die Liebe bezogen auf Gott sei »Freude – falls diesen Ausdruck zu gebrauchen noch gestattet ist« (E, V, p 36 schol).¹²

Hier merkt man wiederum, dass »Natur« bei Spinoza »Gott« genannt werden musste. Wäre es bloß Natur, wäre die ganze Konstruktion unplausibel. Aus logischer Sicht, wenn alles geschieht, wie es geschieht, fallen Aktivität und Passivität zusammen, genauso wie Ursache und Wirkung. Zwischen Tun und Geschehen, dem Erleiden und dem Wirken gibt es in der streng determinierten Welt keinen Unterschied. Wie der Stein, der vom Dach notwendigerweise fällt, weil er die Wirkung der Schwerkraft erleidet, genauso notwendigerweise würde ein Mensch einen Stein werfen. Von der Schwerkraft kann man jedoch nicht sagen, sie sei aktiv. Ebenso wenig kann man es von einem Menschen sagen, weder von dem, der handelt, noch von dem, der krank wird und stirbt.¹³ Wenn nichts anders sein kann, als es gerade ist, dann ist alles passiv und aktiv zugleich. Was könnte das Passive und das Aktive noch auseinanderhalten? Das sind Freude und Trauer. Sie fallen nämlich nicht ineinander. Solange man sich an diese Dichotomie hält, bleibt das Ganze nicht gleichgültig und nicht stumm. Es ist *nicht neutral* der menschlichen Einsicht gegenüber. Indem der Mensch das, was ihm geschieht, als seine Aktivität versteht, freut er sich und mit ihm freut sich auch die ganze Natur an ihrer Göttlichkeit.

Dies ist wichtig zu betonen: Nur unter der Bedingung der Freude wird die Einsicht zu einer aktiven Tätigkeit. Ansonsten wäre sie ein bloßes Erleiden. Spinoza gibt uns deutlich zu verstehen: Was auch immer geschieht, es ist die Aktivität Gottes und nur wenn unsere Einsicht betrübt ist und wir verworrene Ideen bilden, denken wir, dass etwas passiv sein kann. Unter der Idee Gottes ist alle Natur eine tätige, eine wirkende. Das heißt: Nicht der Mensch ist ebenso passiv wie der Stein, sondern

¹² Spinoza: *Ethik*, S. 581.

¹³ Vgl. E, IV, p 2: Man erleide etwas nur kraft der Tatsache, dass man Teil der Natur sei.

umgekehrt der Stein ist ebenso tätig wie der Mensch, der ihn wirft.¹⁴ Und deshalb ist alles Grund für Freude. Dass die Freude möglich ist, ist Spinozas Ausgangspunkt, der zu dem Schluss führt, dass sie wirklich ist. Der Gewinn dieser Kreisbewegung ist, dass die tätige Natur als göttlich angesehen werden kann, aber auch, dass der Mensch zu einer fröhlichen Annahme dieser göttlichen Tätigkeit berufen ist und nur in ihr sein wahres Glück, seine eigene Göttlichkeit erfährt.

Gott erfreut sich am Ganzen und ist tätig. Die Natur ist gleichgültig und leidet. Diese zwei Seiten des Ganzen sind nur durch die menschliche Einsicht unterscheidbar, durch die Tätigkeit des Denkens. Nur durch das Denken ist so etwas wie Trauer oder Freude überhaupt möglich, wie auch Gut und Böse, das Positive und das Negative, das Aktive und das Passive. Alle Unterscheidungen sind dem menschlichen Denken entsprungen. Sie sind aber gerade deshalb real, sie sind die Realität selbst. Eine solche Privilegierung des Denkens bedeutet darüber hinaus, dass alles vielmehr aktiv ist als passiv, vielmehr gut als böse, vielmehr Grund für Freude als für Trauer. Es sei noch einmal betont: Gott ist der Freude und der Liebe fähig, genauso wie der Mensch und sogar in dem Maße wie der Mensch.¹⁵ Denn der Mensch kann begreifen, dass er als göttlicher Modus, der mit den anderen Modi untrennbar verbunden ist, tatsächlich alles, was ihm widerfährt, selbst hervorgebracht hat. Wenn man dies begreift, fühlt man sich nicht mehr als ein passives und leidendes Element der Natur, sondern als Bedingung ihrer Göttlichkeit. Und man begreift zudem, dass man nicht nur selbst göttlich ist, sondern auch, dass der Mensch dem anderen Menschen Gott ist (E, IV, p 35 schol), dass jedes Lebewesen, das zum Denken berufen ist, ebenso göttlich ist.

Die Doppeldeutigkeit, dass nämlich einerseits Freude und Trauer, Aktivität und Passivität gleich real sind, andererseits aber eine Seite in ihrem ontologischen Status deutlich vorgezogen wird, führt dazu, dass Spinoza in diesem Zusammenhang mal von Freude, mal von Gleichmut spricht. Wenn der Geist aktiv ist, steht ihm zwar nur Freude (*laetitia*) zu (E, III, p 59), aber sie kann ebenso als ruhige Akzeptanz (*acquiescentia*) (E, IV, cap 4) oder als Gleichmut (*aequo animo*) gegenüber traurigen Vorkommnissen (E, IV, cap 32) beschrieben werden. Am Ende der *Ethik* stellt sich heraus, dass ein Weiser, »als ein solcher betrachtet«, von einem

¹⁴ Vgl. die Anmerkung Spinozas, laut der alle Einzeldinge beseelt (*animata*) sind (E, II, p 13 schol).

¹⁵ Eben das war der Grund für Spinozas Verlegenheit: Gott Freude und Liebe zuzuschreiben, heißt ihn im gewissen Sinn anthropomorph zu denken.

»nahezu ruhigen Gemüt[]« gekennzeichnet ist, das durch nichts betrübt werden kann (*vix animo movetur*) (E, V, p 42 schol).¹⁶ Wir wissen aber aus den vorhergehenden Überlegungen, dass die Affekte nicht vermeidbar sind und nicht beseitigt werden können, sondern dass die Trauer bei einem Weisen in Freude verwandelt werden kann, wodurch er aktiv und nicht mehr passiv wird. Die Freude wird so paradoxerweise dem Gleichmut zwar gleichgesetzt, bleibt jedoch ein Affekt – ein Affekt des »ruhigen Gemüts«.

Hier lauert noch eine Schwierigkeit. Aus der Einsicht in die Göttlichkeit der Natur zu handeln, ist in Spinozas Welt die Quelle der Freude und der moralischen Zufriedenheit, die Tugend, die das wahre Glück des Menschen ist. Dieses Glück eines weisen Menschen, das seiner Einsicht entspringt und mal als Freude, mal als Gleichmut beschrieben wird, ist ferner die Grundlage des friedlichen Zusammenlebens. Dennoch würde es in einer streng deterministischen Welt keine Möglichkeit geben, etwas anderes zu tun, folglich würde es auch keinen Sinn machen, den Menschen über die Richtlinien des ethisch Guten und politisch Nützlichen aufzuklären. Der Zweck der *Ethik*, den Menschen zu ihrem Glück zu verhelfen, wäre damit verfehlt. Darum hat man Spinoza mehrfach einer Inkonsequenz beschuldigt.¹⁷

Allerdings kann dem Einwand folgenderweise begegnet werden: Spinoza sagt uns nicht, was wir tun sollen, er beschreibt nur, was wir wirklich tun und warum wir es tun. Wenn wir unsere Affekte ändern, so tun wir es ebenso notwendigerweise, wie wenn wir es nicht tun würden; wir werden jedoch glücklicher, wenn wir es getan haben, als wenn wir es nicht getan hätten. Dies ist eine mögliche Interpretation, die gewiss Spinozas Intentionen entspricht.¹⁸ Dennoch verschwindet die Schwierigkeit damit nicht vollkommen. Denn Spinoza sagt gelegentlich

¹⁶ Spinoza: *Ethik*, S. 595.

¹⁷ Zur Diskussion um Spinozas Determinismus s. ausführlich Garrett, Don: *Necessity and Nature in Spinoza's Philosophy*, New York: Oxford Univ. Press, 2018. Zum Vorwurf der Inkonsequenz in diesem Zusammenhang s. z. B.: Гутнер, Григорий Б. (Gutner, Grigorij B.): *Опыт секулярной метафизики II: Спиноза (Versuch einer säkularen Metaphysik (Teil II): Spinoza*, in: *Альманах СФИ*, 14 (2015), S. 29–53). Vgl. dagegen die Interpretation Spinozas Philosophie als Aufruf zur vernünftigen, das Übel möglichst verhindernden Tätigkeit. Vgl. Hampe, Michael: *Das vernunftgeleitete Leben freier Menschen*, in: Michael Hampe u. Robert Schnepf (Hg.): *Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Berlin: Akademie, 2006, S. 251–265.

¹⁸ Das ist aus manchen Formulierungen ersichtlich. Vgl. z. B.: Wir sollen »für eine leichtere Erläuterung und ein besseres Verständnis« den menschlichen Geist so betrachten, »als ob er [...] erst jetzt anfinge, Dinge unter einem Aspekt der Ewigkeit zu begreifen« (E,

auch, dass wir uns darum bemühen müssen, positive Affekte zu erzeugen (E, V, p 4 schol). Diese Diskrepanz sollten wir uns merken. Sie wird, wie wir gleich sehen werden, zu weiteren Paradoxien führen.

Eine präskriptive Moral ist Spinoza jedenfalls ebenso fremd wie die Kategorie des Möglichen. Seine Ethik hat nicht mit Möglichkeiten, sondern mit der Wirklichkeit zu tun, die zugleich eine Notwendigkeit ist. Vernünftig zu handeln heißt folglich die Notwendigkeit dessen, was geschieht, zu begreifen und so aktiv das zu tun, was man sonst vielleicht ohnehin passiv getan hätte. Wer aus Vernunft handelt, vollbringt nichts Neues, das sonst nicht da wäre. Vielmehr erfreut er sich daran, als ob er selbst es tatsächlich hervorgebracht hätte. Aber »als ob« ist hier keine kantische Bedingung der Möglichkeit und keine Illusion à la Nietzsche. Wie schon gesagt, Spinoza vermeidet jede Art Verdoppelung der Welt in wahr und falsch, scheinbar und real. Aus der Sicht des Ganzen ist beides wahr: dass jeder Modus aktiv ist und dass er passiv bleibt. Insofern dieses Ganze jedoch als Gott angesehen wird, ist es aktiv. Wenn es aber als Natur, d. h. als bloße Summe aller Dinge, betrachtet wird, wird es passiv. Man könnte hier von einem Perspektivismus *avant la lettre* sprechen, jedoch mit einer wesentlichen Beschränkung: Die Perspektiven, die die Geschehnisse der Welt als aktiv oder passiv sehen lassen, sind bei Spinoza nicht gleich. Eine ist gegenüber der anderen deutlich bevorzugt, nämlich die aktive. Deswegen wird die Natur als göttlich bezeichnet.

Ziehen wir eine Zwischenbilanz. Die Doppelseitigkeit von Aktivität und Passivität sollte Spinozas Substanz zu einer gleichgültigen Natur als bloßer Summe der Einzeldinge herabsetzen. Doch die Möglichkeit der Einsicht in diese Natur bedeutet ihre Göttlichkeit. Das Leben des Geistes (*mentis*) lässt sich von der Einsicht (*intelligentia*) her definieren (E, IV, cap 5). Die Einsicht bzw. die Fähigkeit, kausale Beziehungen einzusehen und adäquate Ideen auszubilden, ist einem Modus der einheitlichen Substanz vorbehalten – dem menschlichen Verstand, der sie begreifen *kann*. Die menschliche Einsicht macht nach Spinoza die Göttlichkeit der gottlosen Natur aus, sie allein macht die intellektuelle Liebe zu sich selbst möglich und unterscheidet Freude von Trauer, Aktivität von Passivität. Und auch dies geschieht nicht gleichgültig, sondern sie zieht die Freude und Aktivität deutlich vor. Die Natur wird aktiv, sie wird zur Freude und purem Glück, indem sie sich als göttlich begreift.

V, p 31 schol; Spinoza: *Ethik*, S. 575). Man könnte es so verstehen, dass in der Wirklichkeit der Geist schon alles begriffen hat. Vgl. auch E, V, p 33 schol.

Dass Spinozas System auf diese Weise schlüssig wird, hat allerdings einen Preis: Manche Annahmen müssen akzeptiert werden, vor allem die Göttlichkeit der Natur. Das zwecklose Ganze musste Gott genannt werden, um es als intelligibel und aktiv denken zu können; und dies ist nur dann möglich, wenn die Einsicht in die Natur ihr gegenüber nicht gleichgültig, nicht indifferent ist. Ist dies unplausibel, kann man Spinoza nicht folgen, man kann seine Gedanken nur als inkonsequent ansehen. Die beglückende Einsicht muss nicht nur möglich, sie muss notwendig und unvermeidlich sein.¹⁹

Stimmt man jedoch zu, dass die Einsicht göttlich bzw. aktiv und freudig ist, entsteht ein weiteres Problem. Wenn die Einsicht tatsächlich nicht nur möglich, sondern v. a. notwendig ist, wenn sie so gut, nützlich und heilend für die Menschen ist und ihrer wahren göttlichen Natur bzw. ihrem Interesse entspricht, warum ist sie dann so selten? Die Frage bringt Spinoza in Verlegenheit. Zuerst zeigt er, dass die Regeln, die das Leben fröhlich und vernünftig machen könnten, gar nicht schwer sind (E, V, p 10 schol). Doch am Ende der *Ethik* liest man:

»Und natürlich muß das, was so selten gefunden wird, schwer sein. Wenn das Heil einfach daläge und ohne große Anstrengung gefunden werden könnte, wie wäre es dann möglich, daß fast jeder es fahren läßt? Aber alles, was vortrefflich ist, ist ebenso schwierig wie selten.« (E, V, p 42 schol)²⁰

Solch ein Schlusswort (und das sind die letzten Worte der *Ethik*) scheint mir ziemlich unbefriedigend zu sein. Die Frage wäre doch: Wenn positive Affekte zu erzeugen und negative zu vermeiden so nützlich und natürlich für Menschen ist, warum tun sie es so selten? Die Antwort lautet: Es muss schwer sein, weil es so selten vorkommt. Eine solche Antwort könnte

¹⁹ Wenn uns Spinozas Idee des menschlichen Glücks kontrafaktisch und gar psychologisch falsch vorkommt, so ist es gerade, weil für uns sowohl die Göttlichkeit des Ganzen als auch unsere eigene Göttlichkeit unplausibel sind. Vgl. die Diskussion, ob der Verstand bei Spinoza tatsächlich ein motivierender Grund sein kann: Warum sollten wir das wollen, was wir einsehen, bzw. warum sollten wir das akzeptieren, was uns gerade traurig macht, wie z. B. Verlust eines geliebten Menschen? (Vgl. Perler, Dominik: *Das Problem des Nezesitarismus*, in: Hampe u. Schnepf (Hg.): *Baruch de Spinoza*, S. 79). Darauf könnte Spinoza antworten: Indem wir etwas einsehen, sehen wir auch ein, dass es nichts Passives geben kann, dass unsere Trauer bloß einem Missverständnis entspringt, dass wir in der Wirklichkeit nur das wollen können, was gerade geschieht, weil wir selbst der Teil des Ganzen sind, der die Dinge und Ereignisse hervorbringt. Wenn man das alles nicht einsieht, akzeptiert man traurige Ereignisse nicht, oder vielmehr: Die Trauer ist das Ergebnis davon, dass man sich als Teil des göttlichen Ganzen nicht begreift. Dazu bemerkt Spinoza, dass nur ein Teil von uns, und zwar der bessere (*pars melior*), zufrieden sein kann (E, IV, cap 32).

²⁰ Spinoza: *Ethik*, S. 595.

dazu verleiten, dass man die ganze vorhergehende Überlegung in Frage stellt: Dann ist vielleicht das Gute nicht wirklich nützlich? Vielleicht bringt die adäquate Einsicht keine Freude, die sich von Trauer deutlich unterscheiden lässt? Oder: Ist nicht jede Aktivität vielmehr Passivität und die Einsicht bzw. die adäquaten Ideen so gut wie unmöglich?

Was würde sich ändern, hätte Spinoza diese Fragen mit »ja« beantwortet? Nur ein einziger Punkt: Wenn die Einsicht seitens eines Modus der allumfassenden, sich selbst hervorbringenden Substanz, wenn auch nur sehr selten, nicht möglich wäre und die aktive Tätigkeit nicht über die Passivität Oberhand gewinnen könnte, sollte die eine Substanz bloß als Natur und nicht als Gott bezeichnet werden. Wenn die Einsicht sich nicht in die Freude verwandeln könnte, wie selten dies auch geschieht, würde man nicht mehr von der Liebe Gottes zu sich selbst sprechen können, folglich wäre die gottlose Natur vom Chaos, die einsichtige Aktivität von der stummen Passivität nicht zu unterscheiden. Denn selbst die Kausalität ist eine Idee, d. h. die Dinge sollen mit ihrer Hilfe *begriffen* werden. Das ist die menschliche Vernunft, die sie als das Prinzip der Prinzipien würdigt und sich daran erfreut, dass ihre eigene Tätigkeit die Welt gestaltet. Und so erfährt sie, dass sie, obwohl begrenzt und endlich, ein Teil der göttlichen Vernunft ist, die die Natur aus sich selbst heraus geschaffen hat, um sich an sich selbst zu erfreuen.

Conatus: das Verharren im Steigern

Die ontologische Sonderstellung des menschlichen Verstandes, d. h. menschlicher Fähigkeit nicht nur das Wesen der Dinge intuitiv-unmittelbar bzw. mittelbar durch Gemeinbegriffe einzusehen, sondern auch die Dinge als existierend zu begreifen, ermöglicht Spinoza die Welt als schaffende und geschaffene Natur zu unterscheiden und gleichzeitig einheitlich darzustellen.²¹ Die Natur ist Gott und als solche ist sie eine Einheit, aber sie ist auch die Vielfalt der Dinge, die einander begrenzen und gegeneinander kämpfen. Die Welt ist ein Kampfplatz und sie ist der Ort der Freude und des Friedens. Der Kampf ist eben der Kampf um die Freude und deren friedliche Andauer. Mit anderen Worten: Es geht

²¹ Diese Sonderstellung steht in gewisser Spannung zur Verpönung jedes Anthropomorphismus (vgl. E, I, app), und dies nicht nur bei Spinoza, sondern auch in der modernen Wissenschaft, z. B. der Biologie (s. dazu die Anm. 79, 80 im Kapitel 3).

darum, »vollkommen zufrieden [zu] sein« und »in dieser Zufriedenheit zu verharren« (E, IV, cap 32).²²

An dieser Stelle kommt unauffällig die Zeit in das System Spinozas. Es gab freilich schon ohnehin einige Momente des Zeitlichen, die ebenso unauffällig waren. Allein die Unterscheidung von den endlichen und unendlichen Dingen ist zwar vor allem eine logische, aber bezogen auf die endlichen Modi deutet sie auch darauf hin, dass sie vergehen müssen, dass sie von den anderen Dingen vernichtet werden können, also zeitlich sind. Gerade dieses Vergehen der Dinge, ihre Zugehörigkeit zur Vergangenheit, war u. a. der Grund, warum die verworrenen Ideen überhaupt entstehen.²³ Aber die Essenz des Menschen, sein Geist oder seine Vernunft, ist nicht zeitlich, sondern ewig (E, V, p 23 schol), auch wenn, das betont Spinoza unermüdlich, das Ewige nicht durch Dauer oder Zeit, sondern durch die notwendige Existenz verstanden werden soll (vgl. E, I, def 8 ex). Was zeitlich am Menschen ist, ist nicht essentiell und vergeht. Und auch an diesem Vergehen, an seinem Tod, könnte man sich als vernünftiger Mensch erfreuen.²⁴ Ohne diese Fähigkeit zur Freude an göttlicher Aktivität, auch wenn sie zerstörerisch für den Einzelnen ist, könne der Mensch »weder sein noch begriffen werden« (E, IV, p 36 schol).²⁵

Die Zeit wird somit durch den menschlichen Geist, seine freudige Tätigkeit, überwunden, auch wenn dies nur selten geschieht, wie wir am Ende der *Ethik* erfahren. Doch diese Seltenheit ist kaum eine zufällige. Den Zufall gibt es in Spinozas Welt nicht. Seine Position in dieser Hinsicht ist eindeutig: Es kann in der Natur nichts Zufälliges geben, weil alles mit Notwendigkeit aus der Natur Gottes folgt bzw. die Naturgesetze notwendig wirken, und nur unsere Unwissenheit ist der Grund dafür,

²² Spinoza: *Ethik*, S. 525.

²³ Zuerst wird gerade das Gegenteil bewiesen, dass nämlich das Vorstellungsbild eines vergangenen, zukünftigen oder gegenwärtigen Dinges genau die gleichen Affekte produziert (E, III, p 18). Später jedoch, an der Stelle, an der er dem Geist die Fähigkeit zuschreibt, Freude statt Trauer zu erzeugen, sagt Spinoza, dass die Affekte den anwesenden Dingen gegenüber, »trägt man der Zeit Rechnung«, mächtiger seien als diejenigen, die von abwesenden Dingen verursacht seien (E, V, p 7; Spinoza: *Ethik*, S. 543).

²⁴ Streng genommen sagt Spinoza nicht, dass der Tod erfreulich sein sollte. Dies wäre eine zu paradoxe Behauptung. Er bemerkt bloß, dass einem vernünftigen Menschen die Frucht vor dem Tod fremd sei (E, V, p 38) oder dass er an den Tod nicht einmal denken würde (E, IV, p 67).

²⁵ Spinoza: *Ethik*, S. 437.

dass wir etwas als zufällig beurteilen (E, I, p 29; E, I, p 33, schol 1).²⁶ Was steht dann dem menschlichen Begreifen im Wege, dass es so selten geschieht?

Im dritten Teil seiner *Ethik* sieht Spinoza sich genötigt, ein zusätzliches Prinzip einzuführen, das seitdem nicht weniger umstritten ist als Göttlichkeit der Natur: den *conatus*.

»Jedes Ding strebt gemäß der ihm eigenen Natur in seinem Sein zu verharren.« (E, III, p 6)²⁷

Es wurde vielfach diskutiert, inwiefern dieses Prinzip von Spinoza bewiesen oder *ad hoc* eingeführt wurde, um die Existenz der einzelnen Dinge zu erklären und deren Möglichkeit zu sichern.²⁸ Aber viel wichtiger ist, dass mit ihm die Zeit wesentlich, wenn auch indirekt, in die Natur der Dinge eingeführt und gleichzeitig gezeigt wird, was der Freude an der Göttlichkeit der Natur entgegenwirkt. Wer am Sein festhält, tut es auf Zeit, d. h. trotz der Tatsache, dass einzelne Dinge vergehen.²⁹ Das Problem des *conatus* ist nicht nur, dass dieses Prinzip unbegründet ist (schließlich könnte Spinoza ihn als Axiom darlegen,³⁰ was freilich nicht viel verändert hätte, das Problem wäre dadurch bloß auffälliger),

²⁶ Allerdings kennt Spinoza neben *contingentia* auch *accidens* – die Zufälligkeit als Nebeneffekt und das Unzweckmäßige (vgl. E, III, p 50, E, III, aff. def 8). Die Mehrdeutigkeit des Zufälligen werden wir ebenso im Kapitel 3 näher betrachtet.

²⁷ Spinoza: *Ethik*, S. 239.

²⁸ S. dazu z. B. Cook, Thomas: *Der Conatus. Dreh- und Angelpunkt der Ethik*, in: Hampe, Michael u. Schnepf, Robert (Hg.): *Baruch de Spinoza: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Berlin: Akademie, 2006, S. 151–170. Cook zeigt u. a. die geschichtlichen Wurzeln des *Conatus*-Prinzips. Indem er seine Begründung und Ableitung bei Spinoza analysiert, kommt er zu dem Schluss, dass es nicht nur einer besseren Begründung bedürfe, sondern im Übrigen auch contrafaktisch sei. Spinoza sei es nicht gelungen, die Möglichkeit eines Selbstmordes zu erklären. Zur Idee der Selbsterhaltung und ihren ideengeschichtlichen Hintergründen in der Moderne s. Ebeling, Hans (Hg.): *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1996.

²⁹ Diese Deutung der Tätigkeit von Einzeldingen im Blick auf ihre Vergänglichkeit und ihr Streben, in ihrem Sein zu verharren, wird bei Heidegger zum Horizont des Todes, von dem aus er versucht, den Sinn vom Sein des Seinenden (die Zeit) zu erläutern. Bei aller Verschiedenheit der beiden Denker lassen sich in dieser Hinsicht überraschende Übereinstimmungen zwischen ihnen feststellen. Dazu s. die Verfass.: *Die Göttlichkeit der Einsicht: von Spinoza zu Heidegger*, in: Ruf, Matthias und Honnacker, Ana (Hg.): *Gott oder Natur – Perspektiven nach Spinoza*, Berlin, Münster, Wien, Zürich, London: LIT-Verlag, 2015 (Reihe »Philosophie aktuell«), S. 109–118.

³⁰ Nach Bartuschat haben die Lehrsätze, die das *Conatus*-Prinzip begründen sollen, »den Charakter nicht beweisbarer Axiome« (Bartuschat, Wolfgang: *Spinozas Theorie des Menschen*, Hamburg: Meiner, 1992, S. 133).

sondern dass Spinoza mit ihm einen Widerspruch in die Natur der Dinge selbst einführt, soweit es um Menschen geht. Denn das Streben, in seinem Sein zu verharren, gehört zur wirklichen Essenz der Dinge (E, III, p 7) und eben dieses Streben steht der Freude im Wege, mit der der Mensch das Vergehen der Dinge akzeptieren könnte, der Freude, die so wesentlich und konstituierend für seinen Geist, seine wahre Essenz, ist. Ist es wirklich verwunderlich, dass eine solche Freude nur selten vorkommt? Wenn das Streben, dem unvermeidlichen Tod zu entgehen, der Natur des Menschen eigen ist, kann man nicht verwunderlich finden, dass Menschen sich selten darüber freuen, dass alle Einzeldinge, inklusive ihrer selbst, unvermeidlich vergehen.³¹

Ohne *conatus* würden einzelne Dinge überhaupt nicht sein können. Sie sind dank *conatus*, es ist ihr wahres Wesen. Wenn die Natur ferner eine bloße Summe der Einzeldinge wäre, die die Attribute der Substanz nur »auf bestimmte und geregelte Weise« ausdrückt (E, I, p 25 cor),³² wäre kein Problem entstanden. Jedes Ding würde einige Zeit sich erhalten und sich darüber freuen, aber früher oder später würde es vergehen, aus Gründen, die ihm äußerlich sind, jedoch notwendig, genauso wie seine Trauer darüber notwendig ist. Solch eine paradoxfreie Interpretation wird in der Spinoza-Forschung angestrebt: Spinoza folge damit streng dem Prinzip der Sparsamkeit der Prinzipien, d. h., dass um den Preis einer einzigen Annahme andere Prinzipien überflüssig werden. Das *Conatus*-Prinzip sei Spinozas Lösung für das Problem der Teleologie und des Willens.³³ Das wäre tatsächlich so, wenn die menschliche Einsicht nicht ebenso den Status einer unerlässlichen Voraussetzung in Spinozas Welt angenommen hätte. Ihm zufolge ist die Natur nicht bloß die

³¹ Ein Verehrer Spinozas, Lew Tolstoi, hat eine Lösung dadurch gefunden, dass er Spinoza mit Hilfe des von ihm ebenso geliebten Schopenhauers und buddhistischen Denkens gelesen hat. Wenn das Prinzip der Individuation bloß scheinbar ist und der Mensch es einsehen könnte, würde er auch den Tod als Befreiung aus diesem Jammertal begrüßen und sich daran erfreuen, dass man mit dem Anfang aller Dinge wieder eins wird. Dies ist aber nicht die Denkweise Spinozas. Für ihn, es sei noch einmal betont, ist die Welt der Einzeldinge real und nicht scheinbar. Kein Schleier der Maya soll aufgedeckt werden, um die wahre Welt zu ersehen. Zu Tolstois Ansichten s. ausführlicher: Poljakova, Ekaterina: *Differente Plausibilitäten: Kant und Nietzsche, Tolstoi und Dostojewski über Vernunft, Moral und Kunst*, Berlin, Boston: de Gruyter, 2013 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 63), S. 225 ff.

³² Spinoza: *Ethik*, S. 57.

³³ S. zusammenfassend Boehm, Timon: *Nietzsches Wiederholung Spinozas. Ein problemgeschichtlicher Bezug der Konzepte des conatus und des Willens zur Macht*, in: *Nietzsche-Studien*, 46 (2017), S. 28–57.

notwendig-träge Summe des Seienden. Sie ist göttlich und sie ist es dank menschlicher Einsicht in ihre Zusammenhänge, d. h. dank der Freude an ihrer Aktivität, der der *conatus* im Wege steht.

Der Mensch als ein Wesen, das einerseits, wie alle anderen Dinge, danach strebt, in seinem Sein zu verharren, andererseits aber als ein besonderes, denkendes Wesen nur danach streben sollte, einzusehen (E, IV, p 26) und sich an allem, was geschieht, zu erfreuen, gerät unvermeidlich in Widerspruch mit sich selbst an der Stelle, an der er seine eigene Gebrechlichkeit und gar Sterblichkeit entdeckt. Man könnte meinen, dass dies schließlich ein trivialer Widerspruch ist: Man will einerseits sich erhalten, andererseits muss man sich eingestehen, dass es nicht gelingt. Aber Spinozas Paradoxie geht weit über solch eine Banalität hinaus. Denn der *conatus* soll die Grundlage für alle Tugenden sein und nicht ihr Störfaktor (E, IV, p 22). Die Tugenden werden aber ebenso durch die Einsicht geleitet (E, IV, p 28), dadurch, dass man die eigene Vergänglichkeit begreift und bejaht.³⁴

Es scheint, dass Spinoza das Problem erkannt hat. Er macht einen nächsten Schritt, indem er die Paradoxie noch verstärkt, um sie dann bis zu einem gewissen Grad zu entparadoxieren. Der *conatus* sei die Begierde und als solche für die Menschen (E, III, p 9 schol) und sogar jedes Individuum (E, III, p 57 dem) essentiell, ein unvermeidlicher Affekt neben der Freude und der Trauer. Diese Begierde (*cupiditas*) sei gerade das Streben (*conatus*), das uns zukomme, »insofern wir einsehen, d. h. [...] insofern wir aktiv sind« (E, III, p 58 dem).³⁵ Wer sich selbst zu erhalten sucht, ist also aktiv. Das heißt aber, dass er nicht bloß danach strebt, sich in seinem So-Sein zu erhalten, sondern vielmehr sucht er danach, was seine Aktivität *vermehrt* und *fördert* (*quae augent vel juvant*). Er strebt also nach dem, was er nicht ist und nicht hat: nach mehr Wirkungsmacht (*agendi potentiam*) (E, III, p 12). Und indem er es tut, freut er sich stets erneut, und dies unabhängig davon, dass es ihm am Ende nicht gelingen kann, dass er des Todes ist. So wird die Paradoxie des sich an dem seinem Wesen Entgegenwirkenden erfreuenden Individuums, jene Paradoxie,

³⁴ Freilich könnte man darauf erwidern, dass der Mensch, indem er Gottes Attribute begreift, auch entdeckt, dass ein Teil von ihm ewig ist (E, V, p 23–33). Das wäre fast der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, der jedoch durch die Einsicht in die Natur der Dinge gesichert wird, als Wissen nach geometrischen Methoden. Dies ist aber keine Lösung der Doppeldeutigkeit von *conatus*. Denn das Streben, in seinem Sein zu verharren, bedeutet, dass man sich gerade als dieses konkrete Ding erhalten will, nicht nur als ein wesentlicher Teil von ihm, sondern als Modus, der gerade vergehen muss.

³⁵ Spinoza: *Ethik*, S. 331.

die der Einführung der Zeit entsprungen ist, dank der Zeit, wenn auch nur teilweise, entparadoxiert. In dem Zustand der wachsenden und sich durch die Einsicht vermehrenden Aktivität kann das Individuum verharren und sich an ihm, an diesem Verharren-im-Wachsen, erfreuen. Es kann sich so erfreuen in der Zeit, die es für seine Tätigkeit gewinnt, es kann aktiv bleiben bis zum Ende, auch wenn dieses Ende unvermeidlich ist.³⁶

Das Problem der Freude eines Einzelnen an dem, was seinem Wesen widerspricht, wäre damit gelöst – auf Zeit. Denn der menschliche Geist kann sich daran erfreuen, was er dem ihm Entgegenwirkenden abtrotzt, wobei er sich über sein eigenes Erfreuen selbst erfreut, gerade weil es nicht selbstverständlich, sogar unwahrscheinlich ist. Das Streben bleibt Streben, das Ziel wird erreicht und nicht erreicht. Der Preis für diese Lösung ist jedoch sehr hoch. Neue Paradoxien sind entstanden, denn die Zeit wurde zu einem wesentlichen Bestandteil eines Systems, das als zeitlos konzipiert wurde. Das Einsehen selbst bezieht sich nun auf die Zeit, die für das Streben, sich zu erhalten, erfolbringend ist.

Das vernünftige Einzelwesen setzt sich Zwecke seiner Aktivitäten und will sie auch erreichen, z. B. sich für einige Zeit als Einzelwesen erhalten. Und beide Wege – diese Zwecke für nichtig zu erklären und dieses Zwecksetzen als sinnvoll zu preisen – scheinen von der *Ethik* her nicht gestattet zu sein. Die Spinoza-Forschung reflektiert diese Situation unterschiedlich. Einerseits wird Spinoza in diesem Zusammenhang wiederum Inkonsistenz vorgeworfen: Er habe zwar alle Zwecke grundsätzlich gelehrt, aber mit seinem *conatus* indirekt ein teleologisches Prinzip eingeführt.³⁷ Auch Nietzsche wird dies als Argument gegen

³⁶ Auch hier wäre es hilfreich, um die Paradoxie der Selbsterhaltung, die mit der Einsicht konfrontiert wird, unsichtbar zu machen, nicht von Freude, sondern von Gleichmut zu reden. Dennoch greift Spinoza nicht auf diese Lösung zurück, aus den Gründen, die im vorherigen Abschnitt erläutert wurden: Es ist Freude, nicht Gleichmut, die Aktivität von Passivität radikal unterscheidet.

³⁷ So schon in: Trendelenburg, Friedrich Adolf: *Über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg*, Berlin: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 2001 (Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1849). Zu modernen Anhängern dieser These s. z. B.: Garrett, Don: *Teleology in Spinoza and Early Modern Rationalism*, in: Gennaro, Rocco J. and Huenemann, Charles (eds.): *New Essays on the Rationalists*, Oxford, New York: Oxford Univ. Press, 1999, S. 310–336.

Spinoza wenden.³⁸ Doch die Paradoxie der Selbsterhaltung geht, wie wir gerade gesehen haben, weit über eine bloße Inkonsequenz hinaus.

Eine andere Möglichkeit besteht, wie bereits angedeutet, darin, das *Conatus*-Prinzip in Analogie mit dem Trägheitsgesetz zu sehen. Tatsächlich ist diese zweite Linie der Argumentation sehr verlockend. Alle Schwierigkeiten, inklusive des oben angesprochenen Problems der Notwendigkeit von Freude und Trauer, die keine Spielräume kennen, scheinen auf diese Weise zu verschwinden. Wie die Einstellung des Menschen dem Geschehen gegenüber nicht verändert werden könne, so sei auch *conatus* bloß ein Effekt davon, dass jedes Ding in seinem Zustand bleibe, wenn nichts Äußerliches darauf einwirke, d. h. wenn kein anderes Ding eine Veränderung dieses Zustandes verursache. Und Spinoza gab sicherlich Anlass zu einer solchen Deutung (vgl. E, III, p 7 dem; E, III, p 9 schol).³⁹ Dennoch kann die Analogie mit dem Trägheitsprinzip, wie attraktiv sie auch sein mag, letztendlich nicht überzeugen. Denn die Selbsterhaltung ist bei Spinoza kein bloßer Nebeneffekt der bestehenden Kräftekonstellation. Sie ist viel mehr als das: Die Erhaltung, das Beharren, soll als Tugend und als Streben nach Steigerung gedacht werden. Und noch mehr: Das Seiende ist nicht gleichgültig gegenüber seinem Erfolg in diesem Beharren. Der *conatus* ist nicht bloß ein dynamischer Prozess. Er ist ein aktives und affirmatives Prinzip.⁴⁰ Denn er sorgt für Freude daran, dass man verharren *kann*, dass man nicht vergeht. Und nur solange das Angestrebte gelingt, kann die Freude darüber bestehen. Freilich kann auch diese Freude als Nebeneffekt des Gelingens angesehen werden. Jedoch zeigt gerade sie, dass das Seiende nicht indifferent gegenüber den

³⁸ Dazu s.: Rupschus, Andreas u. Stegmaier, Werner: »Inkonsequenz Spinoza's«? Adolf Trendelenburg als Quelle von Nietzsches Spinoza-Kritik in »Jenseits von Gut und Böse« 13, in: *Nietzsche-Studien*, 38 (2009), S. 299–308.

³⁹ Zur antiteleologischen Deutung von *conatus* s. Blumenberg, Hans: *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, Wiesbaden: F. Steiner, 1970, S. 39; Cook: *Der Conatus*, S. 157 ff.; auch Rupschus u. Stegmaier: »Inkonsequenz Spinoza's«?, S. 306 f., zusammenfassend: Boehm, Timon: *Nietzsches Wiederholung Spinozas*, S. 34 ff.

⁴⁰ Sowohl Blumenberg als auch Rupschus und Stegmaier deuten *conatus* an den oben angegebenen Stellen gerade als passiv. Auch Röd spricht dem *conatus* wie auch der Macht die Dynamik völlig ab, mit dem Hinweis, dass es sich um »die aktuelle Wesenheit« eines Modus handle (Röd, Wolfgang: *Benedictus de Spinoza. Eine Einführung*, Stuttgart: Reclam, 2002, S. 141). Die Frage ist jedoch, ob man diese Wesenheit bei Spinoza nicht vielmehr als Dynamik verstehen sollte. Der Deutung von *conatus* als Passivität kann ich darum nicht zustimmen. Zu seiner affirmativen Auslegung vgl. Wurzer, William S.: *Nietzsche und Spinoza*, Meisenheim a/Gl.: Hain, 1975, S. 196.

von ihm verfolgten Zwecken ist, genauso wenig wie Spinozas *Ethik*, mit der er den Menschen den Weg zu ihrem wahren Glück weisen wollte.

Die Paradoxie des Verharrens im Wachsen, das kein Zweck sein soll und dessen Gelingen dennoch Freude bereitet, kann also nicht geleugnet werden, ohne Grundunterscheidungen von Spinozas *Ethik* zusammenfallen zu lassen, vor allem Aktivität und Passivität, Freude und Trauer. Wir werden die Logik dieser Paradoxie im nächsten Abschnitt weiter verfolgen – an dem Faden des Machtbegriffs Spinozas. Denn das Seiende vermag nach ihm in seinem Sein nur dann zu verharren, wenn es seine Wirkungsmacht (*potentia agendi*) erweitern kann. Dies ist die wichtigste Konsequenz vom *Conatus*-Prinzip: Die Aktivität der Menschen sowie überhaupt jedes Einzelwesens wird damit anders als vorher gedeutet. Das Streben oder die Begierde erfordert nicht nur das Verharren, sondern auch die *Steigerung*. Die Dinge, die nach ihrer eigenen Erhaltung streben, *sind* nicht, sie *werden*, d. h. sie streben nach einem Überschuss und sie sind dieser Überschuss.

Dennoch, indem Spinoza den Begriff der Wirkungsmacht einführt und als steigernde Aktivität deutet, stellen sich neue Fragen: Wie können Spielräume für eine solche Steigerung in einer in ihrer Gegebenheit geschlossenen Natur überhaupt entstehen? Wie kann das Ganze, das in seiner Notwendigkeit schon immer da ist, ein Wachstum und eine Vermehrung der Aktivität fördern?

Die Allgegenwart der Macht

Es wurde längst bemerkt, dass der Machtbegriff nicht nur eine ganz prominente Rolle in Spinozas System spielt, sondern auch auf eine originelle Art und Weise von ihm gedeutet wurde.⁴¹ Umso erstaunlicher ist es, dass Macht in der *Ethik* nur indirekt und nebenbei definiert wird, und nicht gleich am Anfang in den Definitionen oder in den Axiomen des ersten Teils. Nur als Hilfsmittel zum dritten Gottesbeweis wird der Begriff zum ersten Mal erläutert: »Imstande sein nicht zu existieren, ist Ohnmacht, während imstande sein zu existieren, Macht ist (wie sich von selbst versteht).« (E, I, p II dem 3)⁴² Trotz der letzteren Bemerkung, die als ob nebenbei, in Klammern, gemacht wurde, wird hier ein nichttrivialer

⁴¹ Spinozas Machtbegriff wird in der schon erwähnten Untersuchung Saars ausführlich untersucht (Saar: *Immanenz der Macht*, S. 137 ff.).

⁴² Spinoza: *Ethik*, S. 25.

Gedanke angedeutet und zwar indirekt, als ob dies selbstverständlich wäre: Macht (*potentia*) sei nicht als eine Qualität zu verstehen, die dem Seienden zukomme, das ohnehin schon existiere, sondern sie sei das Sein des Seienden, die Existenz selbst. Das heißt: Alles ist Macht und ohne Macht ist nichts da, was als existierend beurteilt werden könnte.

Dennoch, wenn Macht alles wäre, wäre sie ein leerer Begriff, bloß ein Synonym zur Existenz. Nur wenn der Machtbegriff etwas Wesentliches in Spinozas Denken einbringt, ist er als sein Grundbegriff verständlich. Warum soll Existenz durch Macht beschrieben werden? Was ist bei der Bezeichnung »Macht« spezifisch?

Erstaunlicherweise wird Macht bei Spinoza fast allen Grundbegriffen gleichgesetzt: Gott, Kausalität, Vernunft, Tugend und schließlich dem *conatus*. Schauen wir die Stellen etwas genauer an. Jede von ihnen zeigt, wie prominent der Machtbegriff bei Spinoza bleibt. Gott selbst ist nichts anderes als Macht. Noch im ersten Teil der *Ethik* erfahren wir, dass »Gottes Macht [...] genau seine Essenz« ist (E, I, p 34).⁴³ Der Beweis gibt uns einen Fingerzeig, wie dies zu verstehen ist: Es wurde bereits bewiesen, dass Gott die Ursache seiner selbst ist (E, I, p 11) und folglich auch jene aller Dinge (E, I, p 16 cor 1). Mehr brauche man nicht, sagt uns Spinoza, um daraus zu schließen, dass Gottes Essenz und seine Macht zusammenfallen. Indem Gott als Macht gedeutet wird, wird also Macht auch als Kausalität verstanden. Gott bringt die Natur hervor, die Dinge, alles, was existiert. Und diese Tätigkeit des Hervorbringens ist genau seine Macht und ebenso seine Essenz, die auch seine Existenz bedeutet. Zu sein, zu wirken, sich selbst und die Dinge zu verursachen und Macht zu haben, ist für Gott einerlei.

Macht ist somit durch Gott, Kausalität und Existenz definiert, definiert aber diese ebenfalls. Das ist keine fruchtlose Kreisbewegung. Mit Hilfe des Machtbegriffs sind alle anderen Begriffe aufeinander bezogen und gleichzeitig voneinander graduell unterschieden worden. Nun kann Gott den Dingen, die er hervorbringt, nicht mehr gleichgesetzt werden. Nicht weil seine Natur anders wäre als die ihrige (das ist sie nicht), sondern weil er als *die größte* Macht verstanden wird – die Macht des Hervorbringens, dank der sie alle da sind (vgl. E, IV, p 4 dem). Er ist die pure Macht und die pure Existenz. Wie steht es mit den Einzeldingen? Auch sie können, und müssen sogar, Ursachen von den anderen Dingen sein, auch sie sind hervorbringend, folglich sind auch sie essentiell Macht. Aber sie sind ebenso Ohnmacht. Sie sind Macht, insofern sie

⁴³ Spinoza: *Ethik*, S. 77.

Gottes Macht zum Ausdruck bringen. Sie sind aber auch Ohnmacht, weil sie nicht notwendig existieren, weil sie vergehen. Sie sind göttlich und nichtgöttlich zugleich, weil die Macht bei ihnen, »durch die Gott ist und handelt« (E, III, p 6 dem),⁴⁴ mangelhaft ist. Macht ist zwar ein gemeinsamer Nenner für Gott und für seine Modi, die Dinge. Aber Macht ist auch das, was einerseits Gott, bei dem Essenz und Existenz zusammenfallen, und andererseits die Dinge, bei denen die Essenz und Existenz auseinanderzuhalten sind, unterscheidet – nach dem Grad von ihr, der jedem Ding zukommt.

Der Machtbegriff sichert somit die Differenzen, die vorher zweifelhaft schienen. Die Einzeldinge sind Macht, d. h. sie sind göttlicher Natur, aber nur in dem Grad, in dem sie tätig sind, in dem sie sich als aktiv bzw. göttlich begreifen. Ihre Macht ist ebenso Ohnmacht. Denn sie sind nicht nur aktiv, sondern auch passiv, sie bringen die anderen Dinge hervor, werden aber auch selbst hervorgebracht und erleiden die Wirkung, deren Ursache sie selbst nicht sind. Die Macht der Einzeldinge ist nicht nur ihre Existenz, sondern sie ist auch ihre Aktivität, die das Existieren ermöglicht. Es ist folglich zu erwarten, dass die Macht auch mit dem *conatus* wesentlich verbunden ist.

Tatsächlich taucht der Machtbegriff, nachdem er im ersten Teil nebenbei erwähnt bzw. bloß als Hilfsmittel zum dritten Gottesbeweis verwendet und am Ende des ersten Teils zur Definition der Essenz Gottes hinzugezogen wurde, nun prominent im dritten Teil an der Stelle auf, an der das Prinzip *conatus* eingeführt wird. Das Streben, sich zu erhalten und in seinem Sein zu verharren, sei »die wirkliche Essenz« der Einzeldinge (E, III, p 7). Um dies zu beweisen, braucht Spinoza den Machtbegriff, den er nun genau als dieses Streben definiert, mit dem ein Ding »handelt oder zu handeln strebt« (E, III, p 7 dem).⁴⁵ Das Streben ist auch die Macht (*potentia sive conatus*): Die Letztere kann durch das Erstere verstanden werden, genauso wie umgekehrt. Nun wird deutlich: Zu handeln, d. h. tätig zu sein, bedeutet eben zu sein. Der *conatus* kommt dem Seienden nicht zu, er ist keine Eigenschaft, genauso wenig wie Macht. Er ist das Sein des Seienden selbst, die Macht des Strebens, sich an diesem Sein zu erhalten. Paradoxerweise erhält man nicht, was man ist, sondern nur dieses Streben selbst. Denn man ist nichts über dieses Streben hinaus.⁴⁶

⁴⁴ Spinoza: *Ethik*, S. 239.

⁴⁵ Spinoza: *Ethik*, S. 241.

⁴⁶ Vgl. ein früheres Werk Spinozas, in dem dieser Gedanke deutlich zum Ausdruck kommt: »Man unterscheidet zwischen der Sache selbst und dem in jeder Sache enthalte-

Dieses Streben ist das Streben nach Macht – die göttliche Macht zur Erhaltung des Lebendigen.

Es sieht so aus, dass Spinoza allen Dingen in dem Maße Macht bzw. Existenz bzw. göttliche Essenz zuschreibt, in dem sie sich zu erhalten streben, und dies unabhängig davon, ob es sich um Menschen oder Steine oder Ideen handelt. Und tatsächlich ist die Teilnahme an Gottes Macht keinesfalls Privilegium des Menschen, sondern steht allem Seienden zu, dessen Sein das Streben nach Macht ist. Die Frage ist aber, ob den Menschen die Macht nicht in einer besonderen Art und Weise zukommt. Und das ist tatsächlich der Fall. Hier kommt die menschliche Einsicht wieder ins Spiel.

Das Streben kommt den Menschen zu, »insofern wir einsehen« (E, III, p 58 dem).⁴⁷ Die Einsicht ermöglicht nach Spinoza, dass der Mensch aus einem Sklaven, der sich ständig vor dem Tod fürchtet, zu einem freien Herrn seines Lebens wird. Dies sei die »Macht des Verstandes« (*potentia intellectus*) und lasse sich nun, im fünften und letzten Teil der *Ethik*, »allein von dem, was Einsicht ist, her definieren« (E, V, preaf).⁴⁸ In der Wirklichkeit fallen nun alle Begriffe, die Spinoza für das menschliche Begreifen nutzt, mit der Macht zusammen: *ratio* (E, IV, cap 3), *intellectus* (E, IV, cap 4) und *mens* (E, III, p 54). »[P]otentia seu ratio[]« (E, IV, cap 3) ist die neue Formel, die die Macht des Einsehens und so die Göttlichkeit des menschlichen Begriffsvermögens auf eine neue Art und Weise behauptet. Denn dank der Einsicht, dass der Mensch zu einer größeren Macht werden kann als alle anderen Dinge, wird er aktiv. Seine Macht, die Macht des Denkens (*cogitandi potentia*) (E, II, p 7 cor), zeigt, dass er ein privilegiertes Wesen ist, das sich seines Strebens, sich selbst zu erhalten, bewusst wird (E, III, p 9). Dieses Streben ist die Bestätigung seiner Macht. Sie ist aber auch gleichzeitig Zeugnis davon, dass nicht alles in ihm Macht ist, dass er nicht nur Macht, sondern auch Ohnmacht ist. Die Ohnmacht kann jedoch kraft der Macht seiner Einsicht wiederum in die Macht verwandelt werden. Nun wird die Macht nicht nur der Einsicht, sondern auch der Tugend (E, IV, def 8) und der Liebe gleichgesetzt.

nen Bestreben, ihr Dasein zu erhalten [...]. Beide Begriffe sind zwar [...] den Worten nach verschieden, was hauptsächlich irreführt hat, aber keineswegs der Sache nach.« (Spinoza, Baruch de: *Principiae philosophiae cartesianae*, zit. nach: Cook: *Der Conatus*, S. 157).

⁴⁷ Spinoza: *Ethik*, S. 331.

⁴⁸ Spinoza: *Ethik*, S. 533.

Der letztere Gedanke kommt indirekt zum Ausdruck, indem Spinoza von der Liebe Gottes zu sich selbst sagt, dass ihr nichts entgegengesetzt werden könne (E, V, p 37). Dabei macht er auf den Widerspruch mit einem Axiom aus Teil IV aufmerksam, laut dem zu jeder Macht eines Einzeldinges eine größere Macht zu denken sei (E, IV, a). Diesen Widerspruch löst er dann dadurch auf, dass es sich bei dem Axiom um Einzeldinge handle, die »in Relation auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort betrachtet werden« (E, V, p 37 schol).⁴⁹ Aber bereits sein Hinweis darauf, dass hier ein Widerspruch entstehen könnte, zeigt deutlich, dass er die intellektuelle Liebe Gottes zu sich selbst und die Macht gleichsetzt. Die Liebe Gottes lässt sich dabei vom Affekt der Liebe, der den konkreten Dingen zukommt, gerade in dem Grad unterscheiden, in dem diesen die Macht fehlt. Hier folgt ein wichtiger Schluss: Die Liebe ist das Streben nach mehr Macht, d. h. das Streben, die eigene Ohnmacht durch die einsichtige Tätigkeit in die Macht zu verwandeln.

Macht ist bei Spinoza eine aktive Tätigkeit, deren Ziel die Vermehrung der Macht ist. Dieser Satz ist nur scheinbar tautologisch. Denn »Macht« ist auch die Existenz, die Einsicht, das Streben, die Liebe usw. Jeder von diesen Begriffen könnte an jede Stelle gesetzt werden, z. B. »Die Existenz ist aktive Tätigkeit, deren Ziel die Steigerung des Strebens ist« und *vice versa* oder »Die Einsicht bedeutet aktive Tätigkeit, deren Ziel die Vermehrung der Liebe ist« und *vice versa*. Durch den Machtbegriff wird allerdings erst deutlich, dass das Wesen der Tätigkeit bei Spinoza die Zunahme der Tätigkeit selbst ist.⁵⁰ Wenn sie einen Zweck verfolgt, so nur in diesem Sinn: Der Zweck dieser Tätigkeit besteht darin, dass sie sich ständig erweitert, sie muss sich erweitern, um als Aktivität und nicht als passives Erleiden wirksam zu werden. Aber die Erweiterung bezieht sich auf keine Möglichkeiten, keine Potentialität. Wie oben bereits gesagt wurde, gibt es in Spinozas Welt nur die erfüllte Wirklichkeit. Aristotelische *dynamis* (das Vermögen) kann hier *energeia* (dem Wirklichen, dem Im-Werk-Sein) nicht entgegengesetzt werden.⁵¹ Spinoza lässt sie bewusst ineinanderfallen: Die Erweiterung der Tätigkeit, die die Macht ist, ist die aktuelle Existenz aller Dinge.

Mit dem Machtbegriff, der nun als Streben nach Selbststeigerung gedeutet wurde, als *potentia sive conatus* (E, III, p 7 dem), wird die

⁴⁹ Spinoza: *Ethik*, S. 583.

⁵⁰ Um die bleibende und die sich steigernde Seite der Macht zu unterscheiden, nutzt Spinoza zusätzlich den Begriff der Gewalt (*potestas*) (E, II, p 3 dem; E, IV, def 8; E, IV, cap 32), ebenso den Begriff der Kraft (*vis*) (E, I, p 11 schol).

⁵¹ Wir kommen auf diese Unterscheidung im Kapitel 3 zurück.

göttliche Natur unwiderruflich dynamisch verstanden. Da Macht auch Essenz Gottes ist, kann die Natur nun als Macht begriffen werden, d. h. als Streben nach Vergrößerung der eigenen Existenz, nach einem Über-sich-Hinaus. Das heißt: Sie birgt in sich Spielräume, jedoch keine Spielräume im Sinne der Möglichkeiten, auch nicht im Sinne eines Willens, der etwas hervorbringt, das früher nicht da war. Das Ganze ist notwendig und ist immer schon vorhanden. Aber es ist auch paradoxerweise immer mehr, als es ist. Es ist eben Gott und nicht bloß die Natur, oder anders formuliert: Es ist immer noch Natur, die aber zum Gott *wird*.

Die Natur, die zum Gott wird, ist unendlich, so wie seine Macht – die Macht, »unendlich vieles auf unendlich viele Weisen [zu] denken«, eine unendliche Macht (E, II, p 1 schol).⁵² Indem die Natur sich als göttlich begreift, wandelt sich ihre Ohnmacht in die Macht. Mehr noch: Das Ganze erfreut sich an diesem Umwandeln, weil es seinem wahren Wesen entspricht, weil es überhaupt die Art und Weise ist, auf die etwas existieren kann – indem es sich als Macht begreift. Auf die leibnizsche Hauptfrage der Metaphysik, warum etwas ist und nicht vielmehr nichts, würde Spinoza antworten können, dass es darum ist, weil es sich als Macht begreifen kann, dass es darum sich im Sein zu erhalten vermag, weil die Macht durch die menschliche Einsicht (*intellectus actu* (E, I, p 30–31)) sowohl wirksam als auch steigernd ist.

Realität als Vollkommenheit

Man sieht, wie grundlegend der Machtbegriff bei Spinoza ist. Er ist einerseits gemeinsamer Nenner aller seiner Grundbegriffe. Gleichzeitig dient er aber ihrer Unterscheidung. Macht als Essenz Gottes, als Existenz, Einsicht und Liebe, bedeutet die Steigerung der sonst in sich ruhenden, immer schon da gewesenen Natur und ein dynamisches Streben nach ihrer Zunahme. Als Ganze mag die Natur in dem immer schon Gegebenen eingeschlossen gedacht werden, aber als Gott ist sie ein unerlässlicher Kampf um die Steigerung – keine bloße Existenz, sondern ein unersättliches Streben, *mehr* zu wirken und *mehr* zu sein, um überhaupt zu *sein*. Wer sein Leben bloß erhalten will, der wird es verlieren, so stimmt Spinoza indirekt dem Wort des Evangeliums zu (vgl. Mt 16, 25; Lk 9, 24). Das Erhalten ist nur als Steigerung und das Verharren nur als Erweiterung möglich. Dem menschlichen Intellekt

⁵² Spinoza: *Ethik*, S. 103.

ist dabei eine Sonderstellung gesichert. Unter allen Naturdingen ist der Mensch kraft seiner Einsicht in die Göttlichkeit der Natur vielleicht allein imstande zu begreifen, dass das Erhalten nur als Steigerung möglich ist. Alle Dinge erfreuen sich an ihrer Macht und betrauern ihre Ohnmacht. Aber allein der Geist, der einer Einsicht fähig ist, kann die Ohnmacht in die Macht umwandeln.

In einer immanent-geschlossenen Welt wäre allerdings zu erwarten, dass die Steigerung der Macht bei einigen Einzeldingen zur Folge hat, dass sie bei den anderen sinkt. Spinoza lässt diese Frage offen. Der Mensch kann allerdings seine Macht nur dadurch vermehren, dass er mit anderen Menschen nicht kämpft, sondern sich, umgekehrt, mit ihnen zusammenschließt (E, IV, p 37; vgl. IV, p 73; V, p 20). Das ist ein bedeutender Punkt, um die Tugenden des Zusammenlebens aus dem Egoismus des Einzelnen zu begründen.⁵³ Was die anderen Lebewesen angeht, so ist diese Frage sekundär. Indem Spinoza nebenbei die Versuche, »das Schlachten der Tiere« zu untersagen, aus »eitlem Aberglauben und weichlichem Mitgefühl« erklärt und sie so herabwürdigt (E, IV, p 37 schol 1),⁵⁴ was uns heute vielleicht befremdlich vorkommt, deutet er sogar an, dass die Steigerung der Macht bei den Menschen ihre Verringerung an einer anderen Stelle tatsächlich in Kauf nehmen muss. Das wird aber nicht direkt gesagt. Denn nichts widerspricht der Annahme, dass auch Gottes Macht sich unendlich steigernd sein kann, und dass sie es dank menschlicher Einsicht sein muss. Nichts, außer einer stillschweigend angenommenen Prämisse, dass das Ganze als sich selbst immer gleich gedacht werden soll, weil es keine Zeit in sich trägt, weil jede Veränderung aus seinem Wesen ausgeschlossen sein soll. Eben das behauptet Spinoza, wenn er sagt, dass es »im Ewigen kein Wann, kein Vorher und kein Nachher« geben kann, dass dies Gottes Vollkommenheit widersprechen würde (E, I, p 33 schol 2).⁵⁵ Wir haben aber gesehen, dass es Spinoza nicht wirklich gelingt, die Zeit aus seinem System zu verbannen. Folglich steht

⁵³ Wie schon erwähnt, sieht Saar hier die ontologische Grundlage der Demokratie. Die »Macht der Menge« (*potentia multitudinis*) ist nach Spinoza Vergrößerung der ontologischen Macht des Einzelnen. Die Letztere könnte niemals in einem starken Sinn delegiert werden, sondern bleibt eine kollektive Macht, die nichtsdestotrotz jedem Einzelnen zukommt (Saar: *Immanenz der Macht*, S. 333 ff.). S. auch die Anm. 23 in der Einführung.

⁵⁴ Spinoza: *Ethik*, S. 441.

⁵⁵ Spinoza: *Ethik*, S. 73.

auch der Möglichkeit, Gott als sich steigernde Größe zu verstehen, nichts im Wege.⁵⁶

Die Macht des Seienden, die seine Existenz bedeutet, bezeichnet Spinoza nun auch als Realität (*realitas*) der Dinge:

»Denn, da imstande sein zu existieren, Macht ist, folgt, daß je mehr Realität der Natur eines Dinges zukommt, es umso mehr Kraft aus sich heraus hat zu existieren.« (E, I, p 11 schol)⁵⁷

In der Einführung haben wir bereits auf die Schwierigkeiten der Wortverwendung hingewiesen, dass *realitas* in der Scholastik (und Spinoza ist ihrer Begrifflichkeit noch verpflichtet) als fast das Gegenteil davon verstanden wurde, wie wir die Realität heute deuten: nicht als eine unabhängige Existenz, sondern als intelligible Bestimmung des Gegenstandes. Die objektive Realität ist noch nach Descartes die formale Realität einer Idee. Im Unterschied zu Descartes setzte Spinoza jedoch das Intelligible und die äußere Welt nicht entgegen. Der Dualismus ›Sein und Denken‹ ist ihm fremd gewesen, ja wurde von ihm von vorneherein durch seine Konzeption der göttlichen Natur überwunden. Darum ist die Realität als konsistente Bestimmung des Gegenstandes für ihn gleichzeitig dessen Existenz. Wozu braucht er dann noch einen Begriff? Ist Realität ein bloßes Synonym zur Existenz? Auf den ersten Blick scheint dem so zu sein, besonders wenn Spinoza beide gleichsetzt: »*realita[s] sive esse substantiae*«; »*realita[s] aut esse*« (E, I, p 10 schol).⁵⁸

Mit dieser neuen Gleichsetzung wird allerdings der Sinn der Existenz wieder verschoben und eine Besonderheit von Spinozas Realitätsauffassung deutlich, die durch seine Machtkonzeption ermöglicht wurde. Denn mit der »Existenz« (*existentia*) deutet man gewöhnlich eine bloße Dichotomie an – existieren und nicht existieren, sein und nicht sein –, wobei eins das andere ausschließen sollte. Die Existenz wurde aber nun bei Spinoza mit der Macht gleichgesetzt. Diese kennt nicht nur zwei Extremzustände, Ohnmacht und Allmacht, sondern auch viele Grade ihrer wirksamen Präsenz. Die Macht kann sich steigend oder sinkend

⁵⁶ Die Ewigkeit bedeutet nicht unbedingt den Ausschluss der Zeitlichkeit, denn der Begriff der Ewigkeit wird nicht aus dem Gegensatz zur Zeit gewonnen (vgl. E, I, def 8 ex). Gott soll paradoxerweise die Zeit in sich einschließen, denn sonst könnte die Zeit gar nicht sein, sie wäre bestenfalls bloß imaginär. Spinoza lässt die Frage offen, wie die Zeit überhaupt zu verstehen ist: als unendlicher Modus? Oder vielleicht als eins der unendlich vielen göttlichen Attribute?

⁵⁷ Spinoza: *Ethik*, S. 25.

⁵⁸ Die Realität definiert Spinoza auch als Essenz, die auf bestimmte Weise existiert und wirkend ist (E, IV, praef.).

sein, gerade weil sie mehr oder weniger sein kann. Folglich kommt auch die Existenz nicht bloß einem Ding zu oder nicht. Die Dinge existieren nicht bloß oder sie tun es nicht. Sie sind *mehr oder weniger* existent, d. h. sie sind mehr oder weniger real.

Im Unterschied zur Existenz lässt die Realität also Graduierung zu, man kann von »mehr Realität« sprechen. Eine solche Begriffsverwendung gab es schon längst vor Spinoza. Auch beispielsweise Descartes sprach im Anschluss an die scholastische Tradition von »mehr objektiver Realität« (»plus realitatis objectivae«).⁵⁹ Dennoch bezog Descartes diese komparative Form auf die Realität als das, was das Ding wesentlich konstituiert, nicht auf seine Existenz. Dank Spinozas Machtbegriff sowie seiner Gleichsetzung der Existenz und Realität wird nun auch die Graduierung der Existenz möglich. Zu existieren oder nicht zu existieren ist keine schlichte Dichotomie. Das Sein ist nicht bloß das Gegenteil vom Nicht-Sein. Wenn das Seiende Macht ist, die unzählige Grade der Ohnmacht und ebenso unzählige Übergänge von Ohnmacht wiederum zur Macht kennt, dann ist Natur keine Sammlung von allem, was existiert, sondern sie ist *eine Abstufung der Existenz und der Kampf um deren Realität*.

Je mehr Realität (*plus realitatis*) (E, I, p 11 schol) ein Ding besitzt, desto mehr Kraft zu existieren hat es, d. h. desto mehr Macht in dieser Existenz zu verharren und sie zu vermehren. Der tiefste Punkt der Realität wäre die vollkommene Ohnmacht, eine vollkommene Unfähigkeit, etwas zu bewirken, und das heißt auch: ein Nicht-Sein. Der höchste Grad wäre eine vollkommene Fülle der Realität und dementsprechend die Fülle der göttlichen Macht. Zwischen diesen zwei Polen ist das ganze Seiende, sind alle Dinge der Welt aufgespannt. Sie können mehr oder weniger real sein. Mit anderen Worten: Die Macht (bzw. die Einsicht bzw. das Streben) verleiht die Realität. Und sie tut es in dem Grad, in dem sie in einem konkreten Seienden sich steigernd ist, in dem das Seiende um die Vermehrung seiner Wirkungsmacht bzw. seiner Existenz kämpft. *Die Steigerung der Macht ist das Kriterium der Realität aller Dinge*, d. h. auch der Realität, wie wir den Begriff heute verstehen würden: Sie ist das Merkmal dafür, dass etwas existiert, und sie bestimmt, inwiefern etwas real ist.

Spinozas Machtbegriff führt also in eine dynamische Realitätskonzeption, in der den Menschen zwar eine besondere, aber nicht die

⁵⁹ Descartes: *Meditationes*, III; Descartes, René: *Meditationes de prima philosophia*, lateinisch-deutsch, übers. und hg. v. Christian Wohlers, Hamburg: Meiner, 2008, S. 80 f.

höchste Stufe der Realität zugewiesen wird. Nur Gott kann die Fülle der Existenz vollkommen genießen und niemals einzelne Dinge. Dass es sich tatsächlich um Genuss handelt, wird durch Spinozas Begriff der einsichtigen Liebe (*amor intellectualis*) deutlich. Es ist Freude oder Trauer, die einen Übergang zur größeren oder zur geringeren Realität zur Folge hat, und deshalb ist sie auch eine größere oder kleinere Vollkommenheit.⁶⁰ Die Realität und die Vollkommenheit sind dasselbe (E, II, def 6), weil auch der kleinste Grad der Realität Teilnahme am Genuss der Vollkommenheit bedeutet. Gott ist nach Spinoza nicht ein vollkommenes Ding (*ens perfectissimum*). Und seine Macht ist nicht die Macht eines Königs, der das, was ihm einfällt, verwirklichen kann (vgl. E, II, p 2 schol). Gott ist vollkommen real, weil er *alle möglichen Abstufungen* der Realität und Vollkommenheit in sich trägt. Und seine Macht besteht darin, dass er sich selbst über das Unvollkommenste und dessen geringe Macht freuen kann, weil er in ihr einen, wenn auch nur kleinsten, Grad der Realität erkennt (vgl. E, I, app). Das tut er kraft der Macht seines Denkens, seines Verstandes, die durch menschliche Einsicht ihrer selbst bewusst, wirksam und sich steigernd wird. Diese Einsicht ist die Liebe zu dem, was real ist, zu allem Seienden, in dem sie Vollkommenheit erblickt. Denn auch die geringste Vollkommenheit ist kein bloßer Mangel an ihr, sondern eine Stufe der Realität. Wenn die Realität als Vollkommenheit gedeutet wird, dann zeigen auch ihre niedrigsten Grade, dass sie vollkommen gut sind,⁶¹ d. h. nicht nur, dass sie fähig sind zu sein, sondern dass sie mächtig genug sind, ihr Sein zu vermehren.

Ziehen wir die Bilanz unserer Untersuchung der *Ethik* Spinozas. Die Realitätsauffassung, die Spinoza hier darlegt, ist nicht nur höchst originell, sondern vielleicht tatsächlich uns nicht so fremd, wie man zunächst denkt, wenn man seine *Ethik* aufschlägt. Das Ganze der Natur kennt zwar kein Draußen und ist immanent zu denken, in dem Sinne, dass alle Dinge nach ewigen Gesetzen miteinander notwendig verbunden und alle Veränderungen immer schon vorgegeben sind. Aber es ist auch

⁶⁰ Vgl. »Denn je größer die Freude ist, mit der wir affiziert werden, umso größer ist die Vollkommenheit, zu der wir übergehen, und umso mehr haben wir folglich Anteil an der göttlichen Natur.« (E, IV, cap 31; Spinoza: *Ethik*, S. 523).

⁶¹ Vgl. das Ende vom Teil I. (E, I, app), wo Spinoza von Gottes Schöpferkraft sagt, dass sie alle Dinge »vom höchsten Grad der Vollkommenheit bis zum niedrigsten« schafft (Spinoza: *Ethik*, S. 95). Darum gibt es auch Dinge, die aus unserer Sicht unvollkommen sind. Aber sie scheinen uns nur deshalb unvollkommen zu sein, weil wir Gott nicht begreifen und so ihm noch Vorwürfe machen, er könnte es besser tun.

sich steigernd und strebt danach, immer mehr zu sein und immer mehr zu wirken. Wenn es mit Hilfe des Machtbegriffs beschrieben wird, so ist es als ewiges Wachstum zu verstehen. Die Natur bleibt in sich immanent geschlossen, auch dann oder gerade weil zu sein und die Tätigkeit zu vermehren für sie das Gleiche bedeutet.⁶²

Aber wie ist es möglich, dass die unendliche Substanz, die seit Ewigkeit da ist, sich unendlich erweitert bzw. dass sie essentiell Macht ist, die ständig zunimmt? Wie ist es möglich, dass etwas, das keine Grenzen kennt, über sich hinaussteigt? Spinoza deutet indirekt auf eine originelle Lösung des Problems hin. Die Erweiterung des Ganzen, das kein Draußen kennt, ist denkbar, wenn sie eine Intensivierung bedeutet. Sie ist keine räumliche Vergrößerung, sondern *Steigerung der Realität*. Wenn alle Realität Macht ist und jede Macht auf mehr Macht hindeutet, ist die Realität nicht vorgegeben, sondern als das Real-Werden zu begreifen. Mehr noch: Würde die Macht aufhören sich zu steigern, dann würde sie abnehmen und mit ihr die Realität. Wie das Streben, sich am Sein zu erhalten, das Verlangen, immer mehr zu sein, bedeutet, so ist auch die Realität eines Dinges nur dann erhaltbar, wenn dieses Ding real *wird* bzw. danach strebt, *realer* und in diesem Sinne vollkommener zu werden. Das in sich immanent geschlossene Ganze wird somit als unendlich gedacht – als unendliche Steigerung der Realität. Diese kommt dem Seienden in mehreren Abstufungen zu, sie kann mehr oder weniger sein und dementsprechend sind die Dinge mehr oder weniger vollkommen, d. h. mehr oder weniger existierend. Aber auch diese Abstufungen sind keine ontologische Gegebenheit; sie werden erlangt, indem die Dinge mehr Realität, mehr Macht und mehr Vollkommenheit anstreben.

Die Realität ist somit nach Spinoza nicht (oder nicht nur) das Ganze im ontologischen Sinne, keine Gesamtrealität, die vorgegeben wäre. Sie ist *eine Bewegung* – von der Macht zur Ohnmacht und von dieser wiederum auf mehr Macht hin. Sie kennt Abstufungen und Grade, die auch nicht gegeben sind, sondern erreicht werden, indem die Macht zu- oder abnimmt. Spinozas Natur ist eine dynamische Offenheit, ein ewiger

⁶² Die Parallele zum heutigen kosmologischen Weltbild (das Weltall, das sich vergrößert, jedoch in sich geschlossen bleibt und kein Draußen kennt) und vor allem zum Erhaltungsgesetz (die ewige Energie des Hervorbringens, die sich selbst erhält) ist an dieser Stelle sehr verlockend. So verglich Russell die physikalische Energie mit der Macht, die zwischenmenschliche Beziehungen konstituiert (vgl. Russell: *Power*, S. 10 f.). Solche Vergleiche können allerdings auch irreführend sein. Sie verleiten bspw. zu einer Vorstellung von Macht als vorgegebenes Gut, das nur umverteilt werden kann. S. dazu die Anm. 36 im Exkurs 4).

Kampf um mehr Macht. Mehr noch: Sie ist *nicht gleichgültig* diesem Kampf gegenüber. Als Gott erfreut sie sich an der eigenen Macht; sie kann sich selbst lieben. Die einsichtige Liebe – die Macht des Verstandes – ermöglicht, dass Gott auch in den niedrigsten Stufen der Realität das Vollkommene erkennt. Dadurch – durch diese nicht gleichgültige, liebende Erkenntnis – wird die Natur immer vollkommener, göttlicher und realer.

Für unsere weitere Untersuchung ist Spinozas Realitätskonzeption von besonderer Bedeutung, weil er, vielleicht als Erster in der Geschichte des europäischen Denkens, mit ihr versuchte, die Realität als Macht zu begreifen. Gewiss war Spinozas Aufgabe, die Gesamtrealität in ihren logisch-gegebenen, zeitlosen Strukturen zu beschreiben. Die Paradoxien, die auf diesem Weg entstanden sind, weisen jedoch darauf hin, dass sie nicht als gegebene Summe alles Seienden verstanden werden kann, sondern als Dynamik und Steigerung zu deuten ist. Die Realität ist nach Spinoza weder eine Gegebenheit noch ein bloßes Gegenüber des Verstandes. Die Macht des Letzteren besteht darin, dass seine Einsicht die Dinge realer machen kann, wodurch auch er selbst realer wird. Somit wird das Kriterium der Realität sichtbar: die Steigerung der Macht, die von Freude, welche der menschlichen Einsicht entspringt, begleitet wird. Folglich ist die Realität nicht nur dynamisch zu verstehen, sie ist eine nicht gleichgültige Bewegung unter den Asymmetrien von Macht und Ohnmacht – die freudige Bewegung hin zur vollkommenen Fülle der Realität.