

## DIE FREIHEIT UND DAS „BÖSE“.

### Natürliche Freiheit

Es ist hilfreich zu überlegen, zu welchen extremen Konsequenzen ein angenommener universell freier Wille des Menschen führt, bevor eine Willensethik, - und damit ebenfalls eine Sollensethik, die nicht formuliert zu werden brauchte, fielen Sollen und Wollen in eins, - auf der Grundlage spinozanischer Philosophie, problematisiert wird. Als theoretische Grundlegung hierzu kann die anthropologische Kategorisierung de Sades fruchtbar gemacht werden, die zwar auf einer Triebtheorie basiert, jedoch nicht von der Präsupposition eines vernünftigen Normaltriebes und einer Pathologie ausgeht. De Sades Freiheitsbegriff entspringt einer Art negativen Rousseauismus', der die Rousseausche Theorie des vernünftigen Naturtriebes mit einer Theorie der natürlichen Selbsterhaltung durch Destruktion konterkariert. De Sades These lautet, spinozistisch formuliert, aber im zwei

ten Teilsatz unspinozistisch gedacht, daß der Mensch von Natur aus das Bestreben habe, „seine eigene Existenz zu erhalten, ganz gleich auf wessen Kosten“<sup>1</sup>.

Auch de Sade kennt den Begriff des Bösen nicht, nur eine naturgesetzliche Systematik des Lebens von Geburt und durchaus gewaltsamem Tod. Menschen sind Teil der Natur; Tiere zu töten und Menschen zu töten ist im Hinblick auf ihre Zugehörigkeit zum selben System von derselben Qualität. Die Natur selbst ist zerstörerisch. „Wenn aber in der Natur ewiges Leben der Individuen unmöglich ist, wird Zerstörung zum Naturgesetz.“<sup>2</sup> Die Natur aber wiederum schöpft aus dem aus ihrer zerstörenden Tätigkeit entstandenen Reservoir von Rohstoffen, in die alle Individuen letztlich zerfallen. Es „wird keine endgültige Vernichtung, die wir mit dem Tod verbinden“<sup>3</sup>, geben können. Daher ist der Tod nichts anderes als eine Transmutation, keine substantielle Veränderung. „Der Tod ist also, nichts als eine Änderung der Form, nichts als ein unmerklicher Übergang von einer Existenzform in eine andere, und das ist genau das, was Pythagoras Metempsychose nannte.“<sup>4</sup> Der Natur ist des Menschen Leben völlig gleichgültig. Daher übersteigt es „die menschlichen Kräfte, zu beweisen, die sogenannte Zerstörung eines Geschöpfes, welchen Alters, welchen Geschlechts, welcher Art auch immer, könne eine Verbrechen sein“<sup>5</sup>. Insofern der Mensch als Teil der Natur an ihrem zerstörenden und schaffenden Werk teilnimmt, ist der „Mensch der seinesgleichen tötet, für die Natur das gleiche wie eine Pest oder eine Hungersnot, alles kommt aus ihrer Hand, die sich aller möglichen Mittel bedient, um den Rohstoff der Zerstörung früher zu bekommen“<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Donatien Alphonse Francois Marquis de Sade: Franzosen, noch eine Anstrengung, wenn Ihr Republikaner sein wollt, in: Die Philosophie im Boudoir, Hamburg 1970 (fortan: de Sade: Franzosen), S. 229.

<sup>2</sup> de Sade: Franzosen, S. 258.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid., S. 259.

<sup>5</sup> de Sade: Franzosen, S. 260.

<sup>6</sup> Ibid, S. 260-261.

In dieser Begründung geht es nicht um einen Dualismus von Trieb und Vernunft, im Gegenteil: Rousseaus Gedanke des von Natur aus vernünftigen Menschen mündet mittels der Übersteigerung menschlicher Freiheit in eine Aporie. Wenn der Mensch von Natur aus nicht nur triebhaft sondern gleichzeitig aufgrund seiner natürlichen Triebhaftigkeit auch frei ist, frei in seiner Person und seinen Entscheidungen, hat ein metaphysisches Sittengesetz keine Geltung für ihn. Die „heilige Stimme der Natur“ führt, eben gegen Rousseau eingewandt, nicht zum „Guten“<sup>7</sup>. Intellektualität ist der substantiellen Physis unterworfen. Nicht die Vernunft befreit den Menschen, sondern Freiheit wird aus dem Feld gesellschaftlicher Konventionalität und Normativität herausgelöst und im Konzept der natürlichen Freiheit verabsolutiert. Mord ist eine der verabsolutierten natürlichen Freiheit des Einzelnen angemessene Tat. Mord kann schlechterdings nicht naturrechtlich begründet, noch kann darüber ethisch geurteilt werden. Jedes vermeintlich ethische Urteil ist angesichts der Freiheit aller einzelnen Individuen im Grunde ein politisches. Den Prototyp des politisch einzig möglichen Urteils hat Louis XV. über den Grafen von Charolais gefällt: „Ich gewähre Euch Gnade, aber ich gewähre sie auch dem, der Euch töten wird.“<sup>8</sup> Das staatliche Gewaltmonopol, aus dem sich das Ritual des Tötens ableitet, und die autokratische Gesetzgebung des natürlichen Menschen konfliktieren. Der natürliche Mensch und der Staat befinden sich in einem Kriegszustand, der Stirnerschen Variante des *bellum omnium contra omnes*.<sup>9</sup>

Für rechts- und staatsphilosophische Beurteilungen gilt dann im Perspektivenwechsel: Ein republikanischer Staat kann sich nur in einer Art permanenter Revolution erhalten, im ständigen „Aufruhr“<sup>10</sup>, der von de Sade als naturgeschichtliches *telos* gedacht wird.

Der Geist des Aufruhrs, der einen republikanischen Staat in der für seinen Erhalt notwendigen ständigen Kampfbereitschaft hält, kann nicht von friedlichen moralischen Bürgern erzeugt und bewahrt werden. „Je mehr ein Volk frei ist, desto mehr schätzt es den Mord“<sup>11</sup>, der sein Überleben garantiert. Rom gilt de Sade in diesem Zusammenhang als bestes Beispiel.

Überall also glaubte man mit Recht, der Mörder, das heißt ein Mensch, der seine Empfindsamkeit<sup>12</sup> so sehr eindämmte, daß er seinesgleichen tötete und der allgemeinen oder besonderen Rache trotzte, überall, sage ich, glaubte man, ein solcher Mensch müsse besonders mutig und infolgedessen sehr wertvoll für einen kriegerischen oder republikanischen Staat sein.<sup>13</sup>

De Sades Überlegungen führen einerseits Ethikkonzeptionen ad absurdum, die von einer naturhaften und vernunftgemäßen Verankerung normativ-sittlichen Handelns in einem Sittengesetz ausgehen. Andererseits zeigen de Sades Überlegungen deutlich, daß freiheitliches Handeln, wenn der Freiheitsbegriff konsequent zu Ende gedacht wird, keinen Beschränkungen unterworfen ist.

<sup>7</sup> Ibid, S. 278.

<sup>8</sup> Ibid, S. 270.

<sup>9</sup> Siehe: Max Stirner: Der Einzige und sein Eigentum. Stuttgart 1972, S. 219 u. 288.

<sup>10</sup> Vgl.: de Sade: Franzosen, S.230 und siehe: Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Die Phänomenologie des Geistes. Frankfurt (M.) 1970, S.438-439.

<sup>11</sup> de Sade: Franzosen, S. 264.

<sup>12</sup> Empfindsamkeit gilt de Sade und Rousseau als kulturell erworbener, dem ursprünglichen Egoismus kontraproduktiver Affekt. Für Spinoza ist sie nur einer von vielen Affekten, gleichgültig welchen Ursprungs.

<sup>13</sup> de Sade: Franzosen, S. 265 u. S. 269.

## Kausalität des „freien Willens“

Wie ist nun gegenüber der Ethikkonzeption de Sades, die auf dem Postulat der natürlichen Freiheit gründet, die Position Spinozas zu verstehen, die weder das „Böse“ noch einen freien Willen kennt?

Der Unterschied zwischen de Sades und Spinozas Konzeption liegt darin, daß de Sade den Freiheitsbegriff verabsolutiert, wogegen Spinoza ihn vollends verwirft. Daraus ergibt sich auch eine wesentliche Gemeinsamkeit: beide verwenden Freiheit als kritischen und nicht als affirmativen Begriff. Beide lassen sich gleichermaßen dahingehend deuten, daß für sie „losgelassene“ Freiheit, ganz gleich welcher ontologische Ort ihr in Freiheitstheorien zugeschrieben wird, nur eine begrifflich ideologische Verbrämung des *bellum omnium contra omnes* ist. Damit, daß beide behaupten, man könne weder das Gute noch das „Böse“ wählen, unterscheiden sie sich von allen dualistischen Ethiken.

Spinoza kennt kein „Böses“. *Malus*, sowohl im adjektivischen wie im substantivischen Gebrauch kann nur auf Spinozas Verständnis des Begriffs des Guten oder besser eines Gutes bezogen werden. „Unter gut verstehe ich das, von dem wir gewiß wissen, daß es uns nützlich ist.“<sup>14</sup> Wesentlich für das Verständnis dieser Definition sind der Begriff der Nützlichkeit und das sichere Wissen davon, was nützlich ist. Nützlich ist alles das, was den menschlichen Körper und Geist zur Tätigkeit anregt. Das Nützliche ist aber nach dieser Definition nur dann ein sicheres Gut, wenn wir sicher wissen, welche Affekte uns förderlich und welche uns hinderlich sind. Zu diesem Wissen gelangen wir nur qua sicherer Erkenntnis. Wir müssen also zwischen Nützlichem und Hinderlichem unterscheiden können. Damit aus dem Nützlichen ein sicheres Gut wird, müssen wir wissen können, welche Affektionen und Affekte uns nützlich und nicht hinderlich sind. Sicheres Wissen über die Beschaffenheit der eigenen Affektlage unterscheidet sich von vermeintlichem Wissen oder Glauben. Es kann nur durch eine präzise deduktive Methode gewonnen werden, wogegen vermeintliches Wissen oder Glauben durch ihnen eigentümliche Unsicherheiten begrenzt sind und keine Erkenntnis hervorbringen können.<sup>15</sup> Gut ist zunächst einmal alles, was unser Bestreben fördert, uns selbst zu erhalten. Gut ist deshalb auch die Kenntnis unserer Motivationslage und die Kenntnis der Umstände, die unsere Motivationen bestimmen. Daran, diese Kenntnis zu haben oder nicht zu haben sind unsere Leidenschaften wesentlich beteiligt. Die beiden grundlegenden Affekte nennt Spinoza *laetitia* und *tristitia*. Alle anderen Leidenschaften sind nur Mixturen oder Abschattungen dieser beiden: *laetitia* ist förderlich, *tristitia* hinderlich.<sup>16</sup>

In der zweiten Definition des IV. Teils der Ethik wird formuliert, was unsere klare Erkenntnis des sicheren Gutes einschränkt: „Unter schlecht aber verstehe ich das, von

<sup>14</sup> Baruch de Spinoza: Die Ethik, Stuttgart 1977 (fortan: E) 4. Def.1.

<sup>15</sup> Siehe: Baruch de Spinoza: Tractatus Theologico Politicus, 2. Auflage, Darmstadt 1989 (fortan TTP) 7,264,1: „Die Natur und der Vorzug dieses Lichts bestehen hauptsächlich darin, daß es Dunkles aus Bekanntem oder als bekannt Vorausgesetztem durch richtige Folgerungen ableitet und erschließt, und gerade das fordert auch unsere Methode.“

<sup>16</sup> Die sinnfälligste Übersetzung von *laetitia* und *tristitia*, gegen die Spinoza vermutlich nichts einzuwenden gehabt hätte, findet sich in den anglo-amerikanischen Begriffen 'to be in the mood' und 'to have the blues'. Beide Ausdrücke bezeichnen eine Grundstimmung, und weichen wohltuend von der Übersetzung Sterns von *laetitia* mit Lust und *tristitia* mit Unlust ab.

dem wir gewiß wissen, daß es uns hindert, ein Gutes zu erlangen.”<sup>17</sup> Für das Verständnis von *malus* gelten dieselben Bedingungen. Der rationale Prozeß der zum sicheren Wissen darüber führt, daß etwas für den menschlichen Geist und Körper nützlich ist, führt auch zu dem sicheren Wissen darüber, was für ihn hinderlich ist. *Malus*, ist alles das, was Körper und Geist daran hindert, sich etwas Gutes zu tun oder sichere Erkenntnis zu gewinnen. Wenn Körper und Geist nur diffus wahrnehmen, aber nicht klar erkennen, welchen Affektionen sie unterworfen sind, oder welchen Affektstürmen sie ausgesetzt sind, können sie sich über ihre Motivationslage keine Klarheit verschaffen. Sie können sich auch keine Klarheit über äußere Gegenstände oder Sachverhalte verschaffen. Unklarheit über die innere Motivationslage und Unklarheit über die äußeren Sachverhalte führt dazu, daß Geist und Körper sich über Affekte und Affektionen und folglich über interne und äußere Sachverhalte täuschen. Etwas Falsches halten sie für wahr. „Falschheit besteht aus einem Mangel an Erkenntnis, der inadäquate, verstümmelte oder verwirrte Ideen einschließt”<sup>18</sup>. Der Irrtum ist nun etwas, das uns ganz bestimmt daran hindert ein Gut, in diesem Falle sichere Erkenntnis, zu erlangen. Da Spinoza in den beiden zitierten Definitionen Gutes und Schlechtes nur definiert, läßt sich daraus weder die Realität des Guten oder Schlechten ableiten, noch die Art und Weise, wie das Gute erlangt und das Schlechte vermieden werden kann.

Der als anthropologische Grundkonstante gesetzte oder religiös motivierte freie Wille wird von Spinoza im folgenden Lehrsatz zurückgewiesen: „Der Verstand, mag er in der Wirklichkeit endlich oder unendlich sein, wie auch der Wille, die Begierde, die Liebe usw., müssen zur geschaffenen Natur, nicht aber zur schaffenden gerechnet werden.”<sup>19</sup> Alles was unter dem Begriff der erkennbaren, nicht nur physikalischen Natur subsumiert werden kann, ist von einem Initialprinzip, der *natura naturans* mit Notwendigkeit generierte *natura naturata*. Die *natura naturata* ist ein komplexes System interdependenter Sachverhalte, beruhend auf dem Kausalitätsprinzip, in dem der menschliche Körper sowie die Einsichtsfähigkeit des menschlichen Geistes bloß in den Kausalzusammenhang integrierte Teilchen sind. In der formalen Gleichsetzung *deus sive natura sive substantia* wird aber mehr ausgedrückt als nur, daß die *natura naturans* das Initialprinzip zur Generierung der *natura naturata* ist. Der zweite Begriff der Triade, *natura*, umfaßt sowohl die *natura naturans* als auch die *natura naturata*. Die Gleichsetzung der *natura naturans* mit der Substanz oder Gott verweist eindeutig auf ihre Funktion. Daß die *natura naturata* in der Gleichsetzung der Substanz oder Gott gleichgesetzt wird, heißt nur, daß in dem vom Initialprinzip generierten System die gleichen Bedingungen herrschen, wie für das Initialprinzip selbst. Die *natura naturans* kann mit anderen Worten auch als das Strukturprinzip zur Ordnung der Dinge, der *natura naturata* bezeichnet werden. Der Verstand, *intellectus*, finit oder infinit, bildet keine Ausnahme von der Kausalität. Er ist ein *modus* der Denkens, *cogitatio* oder anders ausgedrückt, von einem initialisierenden Strukturprinzip generiertes Phänomen, mögen ihm nun Grenzen gesetzt sein oder nicht.

Mit der Begierde, der Liebe und anderen Affekten gleichgesetzt, wird auch dem Willen keine Unabhängigkeit von Ursachen zugestanden. Wenn der Wille als Affekt gedacht wird, ist er abhängig von anderen Affekten oder äußeren Ursachen. Es ist einleuchtend, daß Affekte nicht zur generierenden Natur gehören können, sondern

<sup>17</sup> E 4Def.2.

<sup>18</sup> E 2LS.35 und Anm; siehe auch E 2LS17Anm.

<sup>19</sup> E 1LS31.

sich in einem multifaktoriellen, zeitlich nicht abschließbaren, Abhängigkeitsgefüge gegenseitig bedingen.

Spinoza geht aus von einem Parallelismus des denkenden Dinges, der *res cogitans* und des ausgedehnten Dinges der *res extensa*, analog der euklidischen Parallelen, die sich im Unendlichen schneiden. Also können Körper, einschließlich des menschlichen, weil sie zur *res extensa* gehören, keineswegs vom Denken sondern nur von anderen Körpern Impulse erhalten. Für die Ideen der Affektionen gilt ebenfalls, daß sie nur innerhalb der *res cogitans* vorzufinden sind und dort ein interdependentes Ideengefüge bilden<sup>20</sup>. Erschwert wird die Interpretation, was ein Affekt ist, durch Spinozas Definition, daß ein Affekt eine Affektion des Körpers und zugleich die Idee dieser Affektion ist. „Unter Affekt verstehe ich die Affektionen des Körpers durch die das Tätigkeitsvermögen der Körpers vergrößert oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird, zugleich (*simul*) auch die Ideen dieser Affektionen.“<sup>21</sup> Affektionen können nur durch andere Affektionen und Affekte durch andere Affekte eingeschränkt oder verstärkt werden.<sup>22</sup> Das Argument zu dieser Behauptung findet sich im Beweis zu Lehrsatz sieben des vierten Buches der Ethik. Die Handlungsfähigkeit des ausgedehnten menschlichen Körpers hängt von den Affektionen ab, denen er physisch ausgesetzt ist. Die Denkfähigkeit des Geistes hängt von den Affekten ab, denen er unterworfen ist. Affektion und Affekt betreffen Geist und Körper gleichzeitig. *Simul* deutet auf eine zeitliche und logische Gleichzeitigkeit hin. Wenn der menschliche Körper einen Gegenstand wahrnimmt oder von ihm berührt wird, hat der Geist zeitgleich eine Vorstellung davon, was im Körper vor sich geht. Eine Affektion des Körpers zieht einen Affekt des Geistes nicht nach sich. Daß der Geist überhaupt Ideen zu den Affektionen des Körpers bilden kann, ist nur möglich, weil Affektionen und Ideen der Affektionen auf dieselbe Weise in der Substanz verankert sind, nicht weil die Idee auf die Affektion reduzierbar wäre. Wenn es heißt, daß in der Substanz eine Idee aller jemals vorkommen könnenden geistigen und physikalischen Prozesse notwendig gebildet wird, bedeutet dies die Universalisierung des Kausalprinzips. *Res cogitans* und *res extensa* haben einen gemeinsamen Bezugspunkt nur in den universell gültigen Naturgesetzen. Der Wille, *voluntas*, ist abhängig von außerhalb seiner selbst liegenden in den Affektionen des Körpers und ihm selbst, da er als geistiger Affekt zu verstehen ist, konkret ausgedrückten Naturgesetzmäßigkeiten. Ein anzunehmender freier Wille des Menschen gehört genausowenig zum systemgenerierenden Moment wie eine mit einem Willen ausgestattete Substanz.

„Der Wille kann nicht freie, sondern nur notwendige Ursache genannt werden.“<sup>23</sup> Gewiß wird mit der Formel *deus sive natura sive substantia* das systeminitialisierende Prinzip *natura naturans* als durch sich selbst bestimmt begriffen. Das heißt aber nicht, daß es frei ist im Sinne eines freien Willens, sondern ausschließlich nur, daß das in der Ordnung der Dinge notwendig herrschende Gesetz für die *substantia* ebenfalls Gültigkeit hat. Damit sind sowohl freier Wille wie die *creatio ex nihilo* ausgeschlossen. Der Wille ist wie die Substanz selbst systemimmanent und der Wille Gottes auf die Funktionsweise naturgesetzlicher Abläufe reduziert.

<sup>20</sup> Siehe: E 3LS2.

<sup>21</sup> E 3Def3.

<sup>22</sup> Siehe: E 4LS7.

<sup>23</sup> E 1LS32.

Es gibt im Geiste keinen absoluten oder freien Willen; sondern der Geist wird dieses oder jenes zu wollen von einer Ursache bestimmt, die auch wieder von einer anderen bestimmt worden ist, und diese wieder von einer anderen, und so fort ins Unendliche.<sup>24</sup>

Wird ein allgemeiner freier Wille ausgeschlossen, bleiben nur noch einzelne Willensakte übrig, die durch das Kausalprinzip strukturiert werden. Ohne eine auf Körper oder Geist einwirkende Ursache, die einen Willensakt bedingt, kann überhaupt nichts gewollt werden. Körper oder Geist bedeutet aber, wie schon gesagt, gerade nicht, daß entweder der Geist den Körper oder der Körper den Geist beeinflusst, noch daß eine Art osmotischer Austausch von Informationen zwischen beiden stattfindet.

Es kann aber insofern von einem System von Körper und Geist gesprochen werden, als beide in ihrer Art und Weise des Operierens den gleichen Gesetzmäßigkeiten unterliegen. Den dieses System strukturierenden Kausalzusammenhang können wir einsehen, insofern wir fähig sind, mittels der Erkenntnis des Strukturprinzips zur Ordnung der Dinge, auch über die naturgesetzlichen Abläufe gedanklicher und körperlicher Prozesse, Klarheit zu gewinnen. Daran, dieses immer in gleichem Maße und mit gleichbleibendem Erfolg tun zu können, hindern uns die Affekte, denen wir ausgesetzt sind. Sofern der Wille zu den Affekten gerechnet wird, ist auch er als Gemütsbewegung Schwankungen unterworfen, so daß wir mal dieses, mal jenes wollen können, manches das uns hindert, manches das unserer Selbsterhaltung nützlich ist.

Aber, - um auf die Einsicht, einzugehen, - nicht nur unsere Affekte vermögen Einsicht in die Struktur unserer unmittelbaren Umgebung, uns selbst und die Genese der *natura naturata* zu vereiteln. Wir können auch die Affektionen unseres Körpers, die wir wahrnehmen, falsch deuten, mit Spinozas Worten: inadäquate Ideen haben. Ob adäquate oder inadäquate Ideen produziert werden, liegt an der Operationsweise der Einsichtsfähigkeit. Drei unterschiedliche Erkenntnisarten, die *imaginatio*, *ratio* und *scientia intuitiva* bedingen eindeutig die drei ihnen jeweils zuzuordnenden Erkenntnismethoden und die diesen entsprechenden Erkenntnisleistungen.<sup>25</sup>

*Imaginatio* liefert einen rudimentären Teil von Erkenntnis in Form analoger Verknüpfungen von Affektionen und mentalen Prozessen in Bildern und Vorstellungen. Analogieschlüsse bergen aber die Gefahr, daß nur vermeintlich Analoges gleichgesetzt wird, so daß Irrtümer, von Spinoza als Mangel an Erkenntnis definiert,<sup>26</sup> in der Erkenntnisart der *imaginatio* immer möglich sind. Der passive Charakter der *imaginatio*, schließt zwar nicht Möglichkeit aus, Bilder und Vorstellungen aus eigener Gestaltungskraft zu produzieren. Aber von Affektionen und Affekten bedrängt, muß die *imaginatio* die Produktion von Bildern und Vorstellungen in ihr selbst eher geschehen lassen, als daß sie in die Lage versetzt würde, sie rational zu entwickeln.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> E 2LS48.

<sup>25</sup> Siehe: E 2LS40Anm2.

<sup>26</sup> Siehe: E 2LS47Anm.

<sup>27</sup> *imaginari* wird im Gegensatz zu *imaginare* (dem *verbum activum*, Gellius) vorwiegend im medialen Sinne verwendet, daß nämlich bei einer Handlung, die durch ein Deponens oder mediales Verb ausgedrückt wird, das Individuum als Ganzes so involviert ist, daß keine Distanznahme zum eigenen Tun möglich ist. (Siehe: K.E. Georges: Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch, u.a. Basel 1969, S.53; Oxford Latin Dictionary, Oxford 1968: (*imaginor*); Forcellini: *Lexicon Totius Latinitatis*, o.A. 1949; S.717; *Thesaurus Linguae Latinae*, Bd. VII,1, S.403f.) Es bliebe zur endgültigen Interpretation des Verbs *imaginari* zu überprüfen, ob der mediale Charakter der Deponentia sich auch im Latein des 17. Jahrhunderts erhalten hat.

Wirklich erkenntnisrelevant sind die zweite und dritte Erkenntnisart. Die Rationalität der methodischen Deduktion allein ermöglicht einen Erkenntnisfortschritt bei dem Versuch, in komplexen Sachverhalten Ursache und Wirkung zu erkennen und zu unterscheiden. *Ratio* befähigt zur Strukturbildung in komplexen Sachverhalten, *scientia intuitiva* die Erkenntnis komplexer Sachverhalte selbst. Der, die *scientia intuitiva* begleitende, *amor dei intellectualis* vermittelt dem Erkennenden die Heiterkeit, - *bilaritas*, - angesichts der Erkenntnis eines wohlstrukturierten, notwendig bestehenden Universums einschließlich des wohlbestimmten Ortes der eigenen Person. Diese Heiterkeit hätte etwas zynisch Überhebliches, gäbe es die *imaginatio* nicht. Weil niemand fähig ist, ununterbrochen adäquate Ideen zu bilden, sofern jeder menschliche Körper und Geist äußeren Impulsen und den mit ihnen einhergehenden Affekten ausgesetzt ist, verhindert die *imaginatio*, daß die *scientia intuitiva* mehr als nur ein transitorisches Stadium ist. Ein Zurückfallen auf die Erkenntnisart der *imaginatio* ist jederzeit möglich. Aber es ist dem menschlichen Geist möglich, insofern er prinzipiell zu rationaler Erkenntnis befähigt ist, mittels rationaler Methodik die *imaginatio* temporär zu überschreiten.

### Kausalität der Einsicht

Aus der Analyse der drei Aspekte der Ausgangsfrage läßt sich nun folgender Argumentationsgang sowohl gegen die Konstruktion eines das „Böse“ frei wählenden Individuums als auch gegen das „Böse“ als anthropologische Grundkonstante ableiten. Zunächst läßt sich festhalten, daß *bonus* und *malus* in der Terminologie der Immanenz abweichend von der christlich-ethischen Begrifflichkeit verwendet wird. Es ist nicht sinnvoll, das spinozanische *malus* mit „böse“ zu übersetzen. Die Hinderlichkeit unvollständiger Erkenntnis bedeutet keineswegs, daß jeder, der nur unvollständig über sich selbst und seine Motivationslage informiert ist, automatisch „böse“ im traditionell christlich-ethischen Sinne oder im Sinne einer Willensethik sein muß, sondern nur, daß ihm etwas Nützliches ermangelt, nämlich eine vollständige Erkenntnis, die ihn gut durch das Leben brächte. Weder das „Böse“ noch das Gute kommen als anthropologische Grundkonstanten oder als metaphysische Entitäten bei Spinoza vor, sondern *malus* nur als ein uns hinderlicher Mangel, der durch Erweiterung der Einsichtsfähigkeit behoben wird, und *bonum* als ein per se Nützliches. Die Definitionen von *malus* und *bonus* sagen aber noch nichts darüber aus, wer, wann, wie und wo zwischen beiden unterscheiden kann und ebenso wenig darüber, wer, wann, wo und wie weiß, was ihm gut tut oder was ihn hindert, sich etwas Gutes zu tun. Erst die Einsichtsfähigkeit in die realen Bedingungen des Erkennens von gut und hinderlich macht das sichere Wissen aus. Aber diese Einsicht haben zu können, ist kein voluntativer Akt.

Der zentrale Satz, den Spinoza zur Klärung dieses Sachverhaltes anbietet, lautet: „Die Erkenntnis des Schlechten ist eine inadäquate Erkenntnis.“<sup>28</sup> Wenn wir erkennen, daß etwas schlecht ist, erkennen wir etwas, das uns hindert, ein Gut zu erlangen. Diese Erkenntnis ist deshalb inadäquat, weil sie unsere Fähigkeit aktiv zu sein behindert, indem sie uns mißmutig stimmt. Nur dann, wenn wir ausschließlich adäquat erkennen könnten, gäbe es nichts, das uns in unseren Aktivitäten hindern könnte. Diese Argumentation erscheint paradox. Denn eigentlich, müßte es uns doch gut tun, das uns Hindernde erkannt zu haben, damit wir zumindest versuchen können, das Hindernis zu beseitigen. Erst wenn der Versuch mißlänge, wäre das ein Anlaß zu *tristitia*. Dagegen steht, daß die Erkenntnis, etwas sei *malus* im Sinne von schlecht, ein Mangel

<sup>28</sup> E 4LS64.



an Einsicht in die kausalen Verkettungen von Denken, Handlungen und Ereignissen ist. Dieser Mangel an Einsicht selbst ist uns wiederum hinderlich. Er führt folglich, selbst inadäquat, nur zur Produktion von imaginativem und nicht sicherem Wissen.

Wenn nun die Einsicht in eine prinzipiell nicht abschließbare Kausalkette an einer Stelle abgebrochen wird, geschieht das nicht aus freiem Willen des Denkenden, sondern weil er weder innerhalb der, noch über die Kausalkette insgesamt, adäquate Ideen zu bilden vermag. Denn, könnten wir uns die Welt richtig und systematisch erschließen, begriffen wir die Zusammenhänge der einzelnen, uns begegnenden Sachverhalte. Dann stünde uns eine komplette Erklärung unserer gegenwärtigen Welt zur Verfügung. Dem ist aber nicht so, weil unsere Einsichtsfähigkeit an unsere Körperlichkeit gebunden ist. Nur durch unsere Körperlichkeit gewinnen wir Kontakte mit den Gegenständen außerhalb unserer selbst und erfahren etwas über unsere eigenen Körper. Nur so können wir uns sowohl über die Gegenstände als auch unsere Körper Gedanken machen, i.e. adäquate und inadäquate Ideen haben. Wenn wir nun einen Sachverhalt für uns als hinderlich oder schlecht interpretieren, heißt das nur, daß unser Erkenntnisprozeß über diesen Sachverhalt entweder unvollständig oder inadäquat verlaufen ist. Wir mögen zwar den Wunsch verspüren, nicht krank zu sein und Krankheit und Tod als etwas für uns Schlechtes zu interpretieren. Aber ohne unsere Krankheit und unseren Tod ginge das Leben nicht weiter. Damit soll nicht gesagt werden, Krankheit und Tod müsse als etwas Gutes für uns interpretiert werden. Es geht hierbei einzig und allein um den Wechsel der Perspektive.

Sofern aber die Ursache des Abbruchs der Einsicht nicht in der Inadäquatheit menschlichen Denkens gesucht wird, sondern als willkürlicher Akt interpretiert wird, entsteht eine Illusion von freier Entscheidung. Da aber die Möglichkeit eines willkürlichen Aktes dem Kausalprinzip widerspricht, wird Freiheit bloß imaginiert. Zwar liegt im Begehren, die *res singulares* in der dritten Erkenntnisart, der *scientia intuitiva*, zu erkennen, anscheinend eine Art freier Entscheidung. Dagegen ist aber einzuwenden, daß nur gemeint ist, daß freudiger Affekt und Erkenntnis sich gegenseitig bedingen. „Je besser ich ‘drauf bin, desto besser erkenne ich mich und meine Umgebung. Je besser ich mich und meine Umgebung erkenne, desto besser komme ich ‘drauf.“

Die bisherigen Überlegungen in einem Punkt zusammenfassend, kann gesagt werden, daß Freiheit in letzter Konsequenz als Einsicht in die Notwendigkeit konzipiert ist und weder als Wahl- noch Entscheidungsfreiheit ausgelegt werden kann. Auf der Ebene der *imaginatio* findet keine systematische Verknüpfung der einzelnen Erlebnisse und Gedanken statt. Dennoch können auch die Erkenntnisleistungen der *imaginatio* zufällig Wahrheitsgehalt haben, aber diese Wahrheit stellt sich dann ohne Zutun des Denkenden oder Träumenden her. Rationale Erkenntnis kondensiert Vereinzelter zu komplexen Strukturen. In höchster Stufe der dritten Erkenntnisart ist Freiheit das Verstehen, soweit möglich, der vom System Natur notwendig hervorgerufenen Einzeldinge.

Einsicht in den Affekthaushalt mag eine Affektregulierung bewirken, Einsicht in die Struktur gesellschaftlichen und politischen Handelns ein vernunftkalkuliertes Handeln unter Berücksichtigung des Affekthaushaltes, *scientia intuitiva* das Vermögen liefern, sich aus dem Spiel der Welt herauszuhalten, weil man es und sich selbst durchschaut. Aber keinerlei Art der Einsicht vermag menschliches Denken und menschliche Körper aus ihrem naturgesetzlichen Nexus zu befreien.

Denn einen infiniten Kausalnexus erkennen zu können, entzieht sich dem menschlichen Verstand.<sup>29</sup> Wenn ein prinzipiell nicht abschließbarer Kausalnexus nicht

<sup>29</sup> Siehe: TIE §30.



vollständig einsehbar ist, muß der Versuch, in einem intellektuellen *regressus ad infinitum* eine bestimmte Ursache eines bestimmten Sachverhaltes vollständig zu erkennen irgendwann abgebrochen werden, um überhaupt weiteres gedankliches Prozessieren zu ermöglichen. Folglich wird der menschliche Geist immer wieder imaginativ operieren müssen. Nur in Bereichen, in denen eindeutige Schlußfolgerungen aus präzisen Axiomen ableitbar sind, ist überhaupt universelle Erkenntnis möglich. Aber, um erfolgreich operieren zu können, ist es auch nicht immer nötig, alle Verkettungen präzise im Blick zu haben. Auch die inadäquaten Erkenntnisleistungen der *imaginatio* können, in einem angemessenen Umfeld organisiert, zu akzeptablen alltagspraktischen Ergebnissen führen.

Zwar mag es scheinen, als formuliere Spinoza einen Freiheitsbegriff in drei Abstufungen entsprechend der drei Erkenntnisarten. Auf der Ebene der *imaginatio* gäbe es dann aufgrund der Affektlage und der Bildung von inadäquaten Ideen keinerlei Freiheit. Auf der Stufe der zweiten Erkenntnisart, der *ratio* erwürbe der seine Affekte klug Disziplinierende die relative Freiheit, seinen Handlungsspielraum zu erweitern. Die dritte Art der Freiheit wäre die absolute Erkenntnisfähigkeit der dritten Erkenntnisart, der *scientia intuitiva*. Handelt es sich bei diesen Freiheitsbegriffen um ein Kontinuum, oder handelt es sich um drei unterschiedliche Qualitäten von Freiheit? Ohne das Problem hier endgültig klären zu können oder zu wollen, sei jedoch folgendes angemerkt. Es handelt sich zumindest nicht um Freiheit als Willkür, denn in diesem Falle bräuhete der Freiheitsbegriff nicht an die Einsicht gekoppelt zu sein. Es handelt sich ebenso wenig um die Freiheit des Naturzustandes, in dem es keinen Begriff von gut und schlecht geben kann.<sup>30</sup> Wenn der Vernunftbegriff stark gemacht wird, ergibt sich als interpretatorische Konsequenz ein metaphysischer emphatischer Freiheitsbegriff mit der Vernunft als *τέλος* menschlicher Entwicklung. Der Entwicklungsgedanke aber ist spinozanischer Systematik fremd.

Eine andere Konsequenz folgt aus der Interpretation der *ratio* als vernünftiger Kalkulation, also als eines schwachen Vernunftbegriffes. Spinozas Definition von Freiheit, „ein Ding wird frei genannt, das allein aus seiner Natur notwendig existiert, und allein durch sich zum Handeln bestimmt wird“<sup>31</sup>, schließt gerade den metaphysisch emphatischen Freiheitsbegriff aus. Freiheit in der zweiten Erkenntnisart bedeutet rationale Kalkulation. Freiheit gleich Einsicht in die Notwendigkeit ist ungleich subjektiver Freiheit. Dies ist zwar schon der Versuch einer Reduktion auf Freiheit, definiert als Freiheit von Fremdbestimmung, aber selbst der Gedanke der wesenhaft zum Menschen gehörenden gedanklichen Selbsttätigkeit unterschlägt die von Spinoza intendierte Verankerung des Denkens im Kausalitätsprinzip. Auf einer Ebene, Spinoza nennt sie *ratio*, ist Freiheit Einsicht in die Notwendigkeit gesellschaftlicher Regelung des Lebens und auf einer zweiten, Spinoza nennt sie *scientia intuitiva*, Einsicht in die naturgesetzlich notwendige Verfaßtheit menschlichen Lebens überhaupt. Wäre der Mensch Geist, könnte er vernünftig handeln, da er aber notwendig beides ist, Körper und Geist, machen ihm seine körperlichen Affektionen ständig einen Strich durch seine geistige Rechnung. Und bedauerlicherweise kann er ohne seinen Körper nicht existieren.

Spinoza und de Sades Ansätze zur Theorie einer Freiheit schließen einen Begriff von Moral nicht ein. Beide verstehen Freiheit als natürliche Freiheit, Spinoza versteht – deterministisch – Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit aller äußeren und eben-

<sup>30</sup> Siehe: E 4LS68.

<sup>31</sup> E IDef7.

so aller inneren Prozesse. De Sade versteht unter natürlicher Freiheit ebenfalls einen Prozeß, der dem Menschen als natürlicher inhärent ist.

## Naturgesetzlichkeit versus Moral

Insgesamt gesehen ist, spinozanisch gesprochen, die Denkfigur einer freien ethischen Entscheidung zwischen gutem und bösem Handeln selbst eine inadäquate Idee. Nicht nur, daß ein freier Wille eliminiert wird, nicht nur, daß Spinoza den Begriff des Bösen weder anerkennt noch implizit verwendet, nichts in der Welt kann so ungeordnet sein, daß sich nicht für unsere Vernunft und unsere Intuition, – von der Imagination einmal abgesehen – eine für unser Gesamtverständnis adäquate Relationierung von Sachverhalten ergäbe. Das komplexe System der Natur enthält prinzipiell keine Sachverhalte, die sich unserer Erkenntnisfähigkeit entziehen. Daß wir einige nicht erkennen können, andere noch nicht, beeinträchtigt unser Gesamtverständnis nicht. Wir würden zwar über diese Sachverhalte keine Aussagen treffen können, wir wüßten nicht einmal, daß wir keine Aussagen treffen können. Mithin konstruieren wir uns unsere Welt so, wie sie unserem jeweiligen Gesamtverständnis entspricht. Metaphysische Begriffe wie die Freiheit und das Böse finden aber in einem rationalen Gesamtverständnis keinen Platz.

Konsequenterweise folgert Spinoza, „daß der menschliche Geist, wenn er nur adäquate Ideen hätte, keinen Begriff des Schlechten bilden könnte“<sup>32</sup>. In die Terminologie einer Willens- oder Sollensethik übersetzt, heißt dies: Wenn wir meinen, das Böse oder Gute zu wählen oder ein Urteil der Qualität, x handelt „böse“ oder gut, treffen zu können, irren wir. Dieser Irrtum ist nichts als ein Mangel an adäquaten Ideen, wie gesagt, ein Mangel an Einsicht in die kausalen Verkettungen von Handlungen, Erkenntnissen und Denkweisen. Dieser Mangel an Erkenntnis ist zwar notwendig, aber auch notwendig behebbar.

Damit ist jedenfalls spinozanisch de Sades Auffassung zurückgewiesen. Was den umfassenden, nicht nur die physikalische Natur betreffenden, Naturbegriff angeht, sind de Sade und Spinoza vergleichbar. Aber de Sades Naturbegriff und die daraus gezogenen Schlüsse, differieren von Spinozas angenommenem Parallelismus von Leiblichkeit und Intellektualität. Indem de Sade die Intellektualität der angeblich freien, naturhaften Leiblichkeit unterordnet, verschafft er letzterer einen in seiner Wendung anticartesischen Primat. De Sades Konzeption eines von Natur aus freien Willens verdeutlicht, begrifflich und inhaltlich auf die Spitze getrieben, die zentrale Aporie der Aufklärung. Hegels Problem, wo die absolute Freiheit denn nun hin soll, ist bereits von Spinoza im Vorfeld dieser Frage geklärt worden. Ihm zufolge gibt es sie nämlich gar nicht.

Weil nun aber alle Menschen inadäquate Ideen aufgrund ihrer Affektlage produzieren, werden sie sich einbilden, sowohl einen Begriff der Freiheit und einen Begriff des „Bösen“ zu haben, als auch meinen, frei realiter, sogenanntes „Böses“ tun zu können. Für diesen Fall sieht Spinoza eine Regellösung vor. Religion und positives Recht, nicht die kalkulierende Vernunft, hindern die meisten daran, ihre affektiv geladenen Binneninszenierungen oder ihre ihnen selbst und anderen hinderlichen, also notwendig inadäquaten, Ideen als Taten in die Realität umzusetzen. Grundlage des positiven, die Mitglieder einer Gesellschaft und eines Staates sanktionierenden Rechts

<sup>32</sup> E 4LS64F. Die Sternsche Übersetzung ist inkonsequent. In der 2. Definition in Ethik IV wird malus mit schlecht übersetzt, hier mali mit des „Bösen“.

bildet ein Vertrag, keine *volonté générale*.<sup>33</sup> In der Diskussion, ob Spinoza Kontraktualismus im Sinne hatte oder nicht, sollte zwischen Vergesellschaftung und Staatsbildung unterschieden werden. Es ist wiederholt die Rede davon, daß Menschen ihr Leben gemeinsam besser regeln und sich unter dem Primat der gegenseitigen Nutzenbringung zusammentun, ohne daß dieser Zusammenschluß bereits als Staat zu bezeichnen wäre. Der staatliche Zustand zeichnet sich gegenüber einer losen Gruppierung von dieselben Interessen verfolgenden Individuen dadurch aus, daß in ihm statt einzelner Abkommen zum gegenseitigen Nutzen positives Recht gilt.

Daraus ergibt sich die politische Differenz zu de Sade. De Sades politische Theorie von der Zweckmäßigkeit der permanenten Revolution bezieht sich primär auf die außenpolitische Situation eines Staates, der die innenpolitischen Strukturen funktional unterzuordnen sind. Der innenpolitische Zusammenhalt eines Staates ergibt sich aus dem Druck, der außenpolitisch auf ihn ausgeübt wird. Spinozas politische Theorie zielt primär auf die Struktur innenpolitischer Verhältnisse. Dem im Außenpolitischen geltenden Naturzustand kann nur eine innenpolitisch geschlossene Formation entgegentreten. „Was zur gemeinsamen Gesellschaft der Menschen führt, oder was bewirkt, daß die Menschen in Eintracht leben, ist nützlich, dagegen ist das schlecht, was Zwietracht in den Staat bringt.“<sup>34</sup> Kontemplativer Rückzug aus der Welt, vernunftkalkuliertes Handeln, religiöser Gehorsam, Pflichterfüllung aufgrund der Internalisierung normativ-moralischer Sätze, – all dies hält einen Staat zusammen, der die Sanktionierung seiner Mitglieder so zu organisieren weiß, daß rechtliche Bestimmungen durchsetzbar sind. Ein Staat, so gestärkt, ist dann auch in der Lage, äußeren Feinden standzuhalten. De Sade und Spinoza haben allerdings beide gesehen, daß das „Böse“ eine Kategorie ist, die moralisch und religiös operationalisierbar ist, aber als Kategorie weder in einer politischen Theorie noch in einer auf dem Kausalprinzip basierenden Ontologie Platz haben kann. Der Seitenhieb Spinozas gegen Morus ist verallgemeinerungsfähig.<sup>35</sup> Ethiken, die von einem anthropologischen Konstrukt oder einer metaphysischen Idee ausgehen, sind keine Ethiken, sondern unfreiwillige Satiren.

Deutlich wird die Differenz zwischen einer theologisch motivierten und einer streng ontologisch deterministischen Ethik in Bezug auf den Stellenwert des „Bösen“. Bayle, einer der ersten Exegeten und Kritiker Spinozas, macht diese Differenz zu einem zentralen Punkt seiner Kritik, die er von der Perspektive einer religiös motivierten Willensethik her äußert. Mit seiner Kritik bereiten Gottsched und Bayle ebenfalls der Übersetzung von *malum* mit das „Böse“ den Weg:

denn wenigstens haben die Poeten den Göttern nicht alle Verbrechen, welche begangen werden, und alle Gebrechlichkeiten der Welt beigemessen: allein nach dem Spinoza ist kein ander wirkendes und leidendes Wesen als Gott, in Anschung alles desjenigen, was man das Böse des Verbrechens, und das Böse der Schuld, das physikalische und moralische Böse nennet<sup>36</sup>.

Das Verbrechen, die aktuelle Tat, und die Schuld des Sündenfalls, der prinzipielle Ungehorsam, müssen menschlichem Denken und Handeln zuschreibbar bleiben, wenn aus erklärtem Willen gegen den Willen eines vollkommenen Gottes gehandelt werden

<sup>33</sup> Siehe: TIP 16, 476, Baruch de Spinoza: Tractatus politicus, Hamburg 1994 (fortan: TP) 2/16 und 3/2.

<sup>34</sup> E 4LS40.

<sup>35</sup> Siehe: TP 1/1.

<sup>36</sup> Pierre Bayle: Art.: „Spinoza“, in: Historisches und Kritisches Wörterbuch, Leipzig, 1744, S.268.

kann. Ist dieser Gott aber eben bloß eine spinozanische Substanz, wird die Erbsünde, die *moralische Schuld*, als anthropologisches Prinzip obsolet. Es gibt nichts, gegen das gesündigt werden kann. Das ultimative „Böse“, der Mord und der Mörder, werden dann von der Erbschuld freigesprochen und müssen sich nicht einmal vor einer Gnadeninstanz verantworten. Die einzig gültige Instanz ist dann auch kein absolutes, sondern nur relatives positives Recht.

Was bleibt aber von einer ethischen Theorie übrig, wenn die Freiheit und das „Böse“ heraurationalisiert worden sind? Es bleibt eine einheitliche Methode zur Erklärung individueller, gesellschaftlicher und politischer Phänomene, die für sich im Gegensatz zu, von unterschiedlichen Voraussetzungen ausgehenden Einzeluntersuchungen, die Eleganz der Einfachheit beanspruchen kann. Hypothesen über die Struktur der genannten Phänomene können wohl intuitiv gebildet werden, aber eine Prüfung dieser Hypothesen auf ihre Gültigkeit erfordert ein streng deduktives Verfahren, wie es der Mathematik inhärent ist. Erklärtes Ziel Spinozas mathematisch-naturwissenschaftlicher Theorie nicht nur der physikalischen Sachverhalte, sondern auch der individuellen Binneninszenierungen, der gesellschaftlichen Verkehrsformen und der politischen Verhältnisse ist, die Zufallsfaktoren und metaphysischen Willkürlichkeiten, die in Einzeltheorien oft unhinterfragt vorausgesetzt werden, aus seinem eigenen Erklärungsansatz zu eliminieren. So kann aufgrund der mathematischen Vereinfachung ein allgemeingültiges Gesetz sowohl für physikalische Sachverhalte als auch menschliche Handlungsweisen gefunden werden. Anders als ein Konglomerat vieler separater Einzeltheorien über diese oder jene Kreise von Sachverhalten leistet eine wohldurchdachte vereinheitlichte Theorearchitektur einen größeren Beitrag zu einer effizienten Erkenntnis komplexer Strukturen.