

Spinoza und das Problem der Gleichheit

Dissertation

zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
am Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von

Ki-myung Kim

Berlin 2022

Erstgutachter/in: Prof. Dr. Anne Eusterschulte
Zweitgutachter/in: Prof. Dr. Martin Saar

Tag der Disputation: 29. April 2022

Ich erkläre gegenüber der Freien Universität Berlin, dass ich die vorliegende Dissertation selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Quellen und Hilfsmittel angefertigt habe. Die vorliegende Arbeit ist frei von Plagiaten. Alle Ausführungen, die wörtlich oder inhaltlich aus anderen Schriften entnommen sind, habe ich als solche kenntlich gemacht. Diese Dissertation wurde in gleicher oder ähnlicher Form noch in keinem früheren Promotionsverfahren eingereicht.

7. 2. 2022 Berlin

Inhaltverzeichnis

1. Einleitung: Spinoza, ein Philosoph der Gleichheit?	1
1.1 Das Problem der Gleichheit im modernen Denken	1
1.2 Debattenkontext	6
1.3 Theoretische Ausrichtung und Ziele dieser Arbeit	11
2. Ontologie als Theorie der Gleichheit	17
2.1 Univozität 1: Philosophie der Immanenz	17
2.1.1 Vom immanenten Gott	21
2.1.2 Äquivozität: Theologie der Transzendenz	22
2.1.3 Univozität: Philosophie des Ausdrucks	25
2.1.4 Die sich bejahende Immanenz	29
2.2 Transindividualität 1: Qualitative Gleichheit	31
2.2.1 Was ist Transindividualität?	32
2.2.2 <i>Potentia sive conatus</i> : Essenz der Dinge	37
2.2.3 <i>Conatus</i> : anti-teleologische Lesart	38
2.2.4 Immanenz der Macht	44
2.3 Univozität 2: Geistiger Körper/körperlicher Geist	48
2.3.1 Parallelismus	49
2.3.2 Tschirnhaus' Frage: Warum nicht unendlich viele Welten?	52
2.3.3 Metaphysik des Denkens?	55
2.3.4 Spinozas Antwort an Tschirnhaus	58
2.3.5 Idee Gottes (E2P3-E2P4)	59
2.3.6 Einssein von <i>Idea</i> und <i>Ideata</i> (E2P5-E2P7S)	61
2.3.7 Materialität in der Ewigkeit (E2P8-E2P8S)	64
2.3.8 Geistiger Automat oder Körperlichkeit des Geistes (E2P9-E2P13S)	66
2.3.9 Körper und Politische Theorie	72
2.4 Transindividualität 2: drei Erkenntnisgattungen und das Problem der intellektuellen Hierarchie	76
2.4.1 Bedingung der Individuation: Konstitutive Kraft des Externen	77
2.4.2 Prinzipien der Individuation: externe Teilung und interne Teilung	85
2.4.3 <i>Imaginatio</i> : Externalität und Inadäquation	90
2.4.4 <i>Ratio</i> : Internalität und Adäquation	94
2.4.5 Aktivität als adäquate Individuation und Passivität als inadäquate Individuation	101
2.4.6 Welche intellektuelle Hierarchie?	106
2.4.7 Über individuelle Selbsterhaltung hinaus	112
2.4.8 Weg zur <i>scientia intuitiva</i>	114

2.5 Ontologische Grundlage der Demokratie und Gleichheit	120
2.5.1 Univozität	120
2.5.2 Transindividualität	121
3. Gleichheit und Demokratietheorie	126
3.1 Demokratie: Spinoza gegen Hobbes	126
3.1.1 Ähnlichkeiten zwischen Hobbes und Spinoza	128
3.1.2 <i>Multitudo</i> und <i>Populus</i>	131
3.1.3 Hobbes' individualistische Theorie des Naturrechts und der menschlichen Gleichheit	136
3.1.4 Spinozas transindividualistische Theorie des Naturrechts	140
3.1.5 Naturrecht des Gemeinwesens	143
3.1.6 Gleichheit im Sinne von inklusiver Politik	151
3.2 Praxis der inklusiven Demokratie	155
3.2.1 Dialektik der Radikaldemokratie	155
3.2.2 Problem der Rechte der Frauen	160
3.3 Praxis der kollektiven Gleichheit	167
3.3.1 Gleichheit als Kunst der Organisation	167
3.3.2 Gleichheitspraxis in der Monarchie	170
3.3.3 Gleichheitspraxis in der Aristokratie	176
3.3.4. Praxis der Demokratisierung	182
4. Demokratie und Religion	184
4.1 Religion und Politik	184
4.1.1 Republikanische Lesart des <i>Theologisch-politischen Traktats</i>	185
4.1.2 Der <i>vulgus</i> und der religionspolitische Republikanismus	187
4.2 Aberglaube: Zwei Formen von Komplizenschaft zwischen Politik und Religion	192
4.2.1 Aberglaube, Affekte und das Imaginäre	193
4.2.2 Aberglaube als Herrschaftsideologie	194
4.2.3 Religiöser Widerstand	195
4.3 Theokratie: Ein Beispiel	198
4.3.1 <i>Respublica Hebraeorum</i>	198
4.3.2 Religion als Staatsideologie	199
4.3.3 Ungleichheit und Untergang der mosaischen Verfassung	206
4.3.4 Patriotismus und Fremdenhass	209
4.3.5 Lektionen aus dem Beispiel des hebräischen Reiches	210
4.4 Die Heilige Schriften oder „was die Bibel wirklich lehrt“	212
4.4.1 Hermeneutische Prinzipien	213
4.4.2 Historisch-kritische Methode	215
4.4.3 Praxis der freien Bibellektüre	217

4.4.4 Typologie der Eliten _____	220
4.4.5 Lehrer*innen-Modell und Gleichheitslehre _____	224
4.5 Wahre Religion und religionspolitischer Republikanismus _____	227
4.5.1 Reich Gottes _____	227
4.5.2 Demokratische Zivilreligion _____	230
4.5.3 Die Frage nach der Freiheit _____	231
4.5.4 Liebe deine andersglaubenden Mitbürger*innen _____	233
4.5.5 <i>Fides universalis</i> _____	235
4.5.6 Demokratie und religionspolitischer Republikanismus _____	240
5. Schluss: Spinoza, Philosoph der Gleichheit _____	244
Literaturverzeichnis _____	251

1. Einleitung: Spinoza, ein Philosoph der Gleichheit?

1.1 Das Problem der Gleichheit im modernen Denken

Obgleich es von Historiker*innen und Anthropolog*innen häufig kritisiert und hinterfragt wurde, wird für die Darstellung der Menschheitsgeschichte immer noch vielfach ein lineares, fortschreitendes Narrativ benutzt. Zu den beliebtesten Fortschrittserzählungen zählt sicherlich die zunehmende Gleichheit zwischen den Menschen. Darin wird die jahrtausendelange Geschichte von Sklaverei, Ständegesellschaft, Despotismus, Kastensystem und Patriarchat mit unserer egalitären, „demokratischen“ Gegenwart kontrastiert. Dieses Narrativ spiegelt eine grundlegende Überzeugung unserer Zeit wider: „Alle Menschen sind [...] gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der Brüderlichkeit begegnen“ (*Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, 1948). Auch wenn es nicht einfach zu definieren ist, was Gleichheit konkret bedeutet, stellt sie heute ein unbestreitbares Leitkonzept des menschlichen Lebens dar. Selbst viele der repressivsten und autoritärsten Staaten der Welt haben Verfassungen, die die grundsätzliche Gleichheit der Menschen festschreiben.

Diese Grundüberzeugung eines breiten Teils der Weltbevölkerung und ihr Progressivismus stehen heute jedoch vor zwei Herausforderungen. Auf der einen Seite lässt sich ein Rückgang der Gleichheit aufgrund des neoliberalen Wandels der globalen Ökonomie und die damit einhergehende Tendenz zu einer neuen meritokratischen Ständeordnung beobachten. Angesichts des Ausmaßes der globalen wirtschaftlichen Ungleichheit wird die Schere zwischen Anspruch (z. B. in der oben genannten *Allgemeinen Erklärung*) und Wirklichkeit immer größer. Auf der anderen Seite wird die Forderung nach Gleichheit über die Gleichheit der Menschen untereinander hinaus ausgedehnt. Diese Herausforderung beinhaltet verschiedene Aspekte. Ein universeller Begriff des Menschen wird zurzeit wegen seiner westlichen und bürgerlichen Prägung kritisiert. Die Kritik beinhaltet die Frage, ob der Begriff wirklich ‚alle‘ Menschen inkludiert und ob mit dem Begriff die Differenzen zwischen den Menschen ausreichend berücksichtigt werden können. Darüber hinaus geht die Forderung nach Gleichheit so weit, dass auch nicht-menschliche Lebewesen und sogar unbelebte Wesen (insbesondere in Bezug auf den

Klimawandel) in die Überlegungen zur Gleichheit einbezogen werden. Manche Zukunftstheoretiker*innen erwarten das Aufkommen neuer, nicht-menschlicher geistiger Subjekte wie der KI und denken über deren ethischen, sozialen und politischen Status im Hinblick auf Gleichstellung nach.

Die westliche politische Philosophie seit der Frühen Neuzeit und der Aufklärung, insbesondere die des Liberalismus nach Thomas Hobbes und John Locke, antizipierte und begleitete das Zeitalter der Gleichheit. Wie Dworkin (1983) und Tan (2008) hervorheben, geht es in der liberalen Tradition nicht nur um Freiheit, sondern grundsätzlich auch um Gleichheit. Der Liberalismus diente also als Legislator und Verfechter des Gleichheitsprinzips in der Moderne. Spätestens im späten 19. Jahrhundert erstreckte sich sein Einflussbereich über die europäischen Grenzen hinweg. In vielen Teilen der Welt fungierte das liberale Gleichheitsprinzip freilich als Waffe der westlichen Kolonialmächte, die die ‚archaischen‘, hierarchieorientierten Einstellungen und Wertesysteme von Gesellschaften außerhalb Europas und Nordamerikas als abschaffungswert ansahen und damit ihre eigene Herrschaft rechtfertigten. Gleichzeitig ermöglichte es aber auch die Legitimation von antikolonialen Widerstandsbewegungen zugunsten von ‚frei und gleich‘ geborenen Menschen.

Die Philosophie des Liberalismus scheint jedoch angesichts der beiden oben genannten Herausforderungen für die Gleichheit in der heutigen Welt an ihre Grenzen zu stoßen. Das liegt daran, dass sie, um die vielschichtige Denktradition grob und verallgemeinernd zu beschreiben, von zwei eng verflochtenen Prämissen ausgeht, die ich als Objekt-Prämisse und Subjekt-Prämisse bezeichne. Mit der Objekt-Prämisse meine ich das Postulat einer gemeinsamen Natur aller Menschen, d. h. die Auffassung, dass alle Menschen gleichbehandelt werden müssen, weil sie alle die gleiche Natur haben. Die Subjekt-Prämisse verweist auf den sogenannten ‚Besitzindividualismus‘ (Macpherson 1962), wonach jedes menschliche Subjekt Besitzer*in seines oder ihres Körpers, Geistes, Bewusstseins, Lebens, Handelns und schließlich seines oder ihres Eigentums ist.¹

Diese zwei Prämissen entstanden im Kontext von Theorien des Naturrechts und des Gesellschaftsvertrags im 17. Jahrhundert. Hobbes beweist im *Leviathan* (1651) zunächst die Gleichheit der Individuen im Naturzustand auf negative Weise, indem er feststellt, dass

¹ Macpherson (1962) zeichnet die Entstehung des europäischen Liberalismus anhand des Konzepts des Besitzindividualismus nach. Er führt den Begriff besonders auf Hobbes und Locke zurück und findet darin eine Wurzel der Übel der modernen Gesellschaft.

sie alle die gleiche Fähigkeit haben, sich gegenseitig zu töten. Einige Zeit später formuliert Locke in *The Second Treatise of Government* (1690) auf eine positive Weise die menschliche Gleichheit. Alle Menschen hätten das gleiche Naturrecht auf ihr Eigentum und ihre Freiheit. Während wir in Hobbes und Lock eine Betonung der Subjekt-Prämisse sehen können, findet sich bei anderen klassischen Vertragstheoretikern wie Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant eine Betonung der ersten Prämisse. Rousseaus *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* (1755) beschreibt einen egalitären, friedlichen und harmonischen Naturzustand der Menschen. Kant begründet durch den kategorischen Imperativ das Gleichheitspostulat der universellen Menschenwürde. Jeder Mensch ist für ihn gerade deshalb wertvoll, weil er ein Mensch ist. In seiner *Metaphysik der Sitten* (1797) argumentiert Kant für die Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung jedes vernunftbegabten Wesens und die damit einhergehende Freiheit jedes Individuums.

In den folgenden Jahrhunderten wurde der Liberalismus in der Regel mit individualistischen Gesellschaftsanalysen von beispielsweise John Stuart Mill, Herbert Spencer und Jeremy Bentham in Verbindung gebracht. Die (besitz-)individualistische Akzentuierung findet im 20. Jahrhundert ihre radikalste Form im Libertarismus und Neoliberalismus, denen es weitgehend gelang, die Idee der Gleichheit abzuwerten. Zur gleichen Zeit werden allerdings die zwei Prämissen der menschlichen Gleichheit im Liberalismus unter anderen von John Rawls wieder eng zusammengeführt. Statt einer transzendentalen Metaphysik der universellen menschlichen Würde wie bei Kant, führt Rawls Begriffe wie „*range property*“ and „*original position*“ ein, um denjenigen, die minimale moralische Bedingungen erfüllen, „gleiche“ Gerechtigkeit zu gewähren. Diese Bedingungen erfüllen die Individuen schon von Natur aus, indem sie die gleichen ursprünglichen Erwartungen an Grundgüter haben.

Die Subjekt- und die Objekt-Prämisse des Liberalismus haben unweigerlich egalitaristische Elemente. Sie sind unter anderem Produkte der nach dem verheerenden Dreißigjährigen Krieg einsetzenden kritischen Reflexion über die mittelalterliche, auf dem transzendenten Gottesbild beruhende hierarchische Ordnung. Statt der Gebote Gottes wurde jedes Individuum selbst zur letzten Instanz von Würde und Moral. Aber gleichzeitig stehen sie selbst in einem Spannungsfeld mit dem Begriff der Gleichheit. Auch wenn man die libertäre wie neoliberale Abwertung der Gleichheit zugunsten individueller Freiheit lediglich als ein extremes, außergewöhnlich anti-egalitäres Moment im Individualismus

des Liberalismus bewerten könnte, zeigen verschiedene Anwendungsaspekte des Besitzindividualismus (Subjekt-Prämisse) auch in gleichheitsbezogenen Debatten Probleme. Zurzeit ist es einerseits nicht außergewöhnlich zu sehen, dass sich Gegner der Gleichberechtigung bestimmter Personengruppen auf ihr „gleiches“ Recht auf freie Meinungsäußerung berufen. Gleichzeitig inszenieren sie sich als Minderheit, die in einer „Diktatur“ der *cancel culture* zu leben hat und sich den Ansichten von Vertreter*innen der *gender-* und *critical whiteness theory* beugen muss. Andererseits ist auch eine Selbstzentrierung der Identitätspolitik verschiedener Art zu beobachten. Die Identitätspolitik entstand zwar zugunsten einer ausnahmslosen Gleichberechtigung aller Menschen, aber sie wird nicht selten mit einem Anspruch der Individuen auf eine absolute Anerkennung ihrer eigenen Identitätsmerkmale identifiziert.

Die Objekt-Prämisse (natürliche Gleichheit der Menschen auf Grundlage ihrer gemeinsamen Natur) scheint auf den ersten Blick weniger problematisch, ist es in der Tat aber nicht. Denn vor allem die Bedeutung des Begriffs der „Natur“ ist niemals eindeutig. Dem Appell an die natürliche Gleichheit folgte in der neuzeitlichen Geschichte immer die Frage nach Abstufungen und Rechtfertigungen einer natürlichen Differenz. Die damit einhergehende Ambiguität des Naturbegriffs ermöglichte es, von Menschen zu reden, die von Natur aus gleich sind, während eine Reflexion über die Ausgrenzung derjenigen, die aufgrund einer vermeintlich mangelnden Bedingung, nämlich aufgrund ihres Geschlechts, ihrer *Race* oder ihrer Klasse, als minderwertig galten, verhindert wurde. Postkoloniale und feministische Kritiker*innen des Liberalismus wie Anne Phillips (2021) bemerken zurecht, dass diese Ausschlüsse und Abstufungen auch heute noch bestehen und die Rechtfertigung der Gleichheit im Liberalismus strukturell von diskriminierenden Vorbedingungen abhängt und schließlich zum Ausschluss führt. Wir sollten auch berücksichtigen, dass die Akzentuierung der gemeinsamen Menschennatur mit einem starken Anthropozentrismus einhergeht, der sich als hinderlich erweisen kann, um beispielsweise über Klimagerechtigkeit oder über die mit technologischen Innovationen verbundenen Probleme der Gleichheit nachzudenken.

Kritische Überlegungen zur liberalen Gleichheitstheorie und ihren beiden Grundprämissen gab es im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts nicht selten, wie sich an den zahlreichen Schriften republikanischer, kommunitaristischer, sozialistischer, anarchistischer und marxistischer Denker*innen ablesen lässt, die sich jedoch stark voneinander unterschieden. Auch in den Schriften im Bereich der *Gender Studies*, *Critical*

Race- und *Disability Theory* oder des Postkolonialismus finden sich eine Menge Auseinandersetzungen mit den liberalen Grundprämissen. Diese Kritiken begleiteten nicht nur die Entwicklung von Theorien der Gleichheit, die die Grundprämisse des Liberalismus nicht teilen, sondern sie führten auch zu verschiedenartigen Präzisierungen und Reformversuchen des liberalen Egalitarismus selbst.

Es ist jedoch nicht der Schwerpunkt der vorliegenden Dissertation, der Geschichte und Mannigfaltigkeit liberalismuskritischer Theorien in der Moderne oder den Erneuerungsversuchen des liberalen Egalitarismus angesichts der gegenwärtigen Infragestellungen seiner Grundprämisse nachzugehen. Stattdessen werde ich auf die Entstehungszeit des europäischen Liberalismus zurückgehen, nämlich auf die Gesellschaftsvertragstheorien des 17. Jahrhunderts, und zeigen, dass es bereits dort eine politische Philosophie der Gleichheit gab, die die Idee der gemeinsamen menschlichen Natur und des Besitzindividualismus bestritt. So steht am Anfang der Tradition des Kontraktualismus auch ein – aus Sicht des Liberalismus – häretischer Ursprung, den Antonio Negri (1982) eine „wilde Anomalie“ nennt: Die Philosophie von Baruch de Spinoza.

Das Unternehmen, in Spinozas Philosophie ein Gegenargument zu den oben genannten Subjekt- und Objekt-Prämissen und damit eine Alternative zum liberalen Egalitarismus herauszuarbeiten, muss dabei jedoch einige Thesen über Spinozas Philosophie herausfordern, die in der philosophischen Welt weitgehend oder teilweise akzeptiert sind. Diese lauten: 1) Spinoza distanziert sich vom Egalitarismus im Allgemeinen, indem er das (Natur-)Recht mit der Macht gleichsetzt. 2) Spinozas Rationalismus beinhaltet einen starken epistemologischen Individualismus. 3) Die ethischen und politischen Subjekte im Spinozismus sind menschliche Akteure, die sich von anderen Wesen durch ihre Natur unterscheiden. 4) Spinozas politische Philosophie gehört mit ihrer Emphase der Meinungsfreiheit zur Tradition des europäischen Liberalismus. In der vorliegenden Dissertation werde ich durch eine akribische, zum Teil aber abenteuerliche Lektüre von Spinozas Hauptwerken (*Ethik*, *Theologisch-politischem Traktat*, *Politischem Traktat*) und anderen Schriften diese Interpretationen in Frage stellen und den Spinozismus als eine facettenreiche, nicht-individualistische sowie anti-anthropozentrische Theorie der Gleichheit neu bestimmen, die dem heutigen Rückgang der Gleichheit und neuen theoretischen Herausforderungen entgegenkommen könnte. Bevor ich jedoch zu einer Einführung in die Hauptthesen und -argumente dieser Dissertation

übergehe, werde ich im Folgenden zunächst versuchen, meinen Forschungsansatz zu kontextualisieren, um einen Überblick über den aktuellen Forschungsstand zu liefern.

1.2 Debattenkontext

Spinozas politische Philosophie fand im 18. und 19. Jahrhundert kaum Beachtung, während seine Religionskritik und Metaphysik in fast allen intellektuellen Kreisen Europas auf harsche Reaktionen stießen. Erst in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde Spinoza als ein frühneuzeitlicher politischer Denker wahrgenommen und zunächst als ein liberaler Theoretiker. Diese Wahrnehmung wurde unter anderem von zwei deutschen Philosophen der Zwischenkriegszeit geprägt: Leo Strauss und Carl Schmitt. Beide sind sich darin einig, dass Spinoza ein liberaler Theoretiker ist, leiten daraus aber ganz unterschiedliche Bewertungen seiner politischen Philosophie ab. Strauss (1963 [1936] und 1996 [1930]) platziert Spinoza neben Hobbes in der Tradition der liberalen Staatstheorie und Religionskritik, in der Elemente der späteren liberalen Demokratie zu finden sind. Schmitt (1996 [1938]) hingegen findet in Spinozas *Theologisch-politischem Traktat* einen Gegensatz zu Hobbes' Betonung der unteilbaren, unbeschränkten Macht des Souveräns. „*In it [Spinoza] immediately recognized the telling inroad of modern liberalism, which would allow Hobbes' postulation of the relation between external and internal, public and private, to be inverted into its converse*“ (54). Rosenthal (2008) bemerkt, dass Schmitt in seiner Ablehnung des Liberalismus und in seinem Antisemitismus Spinoza als „den korrumpierenden Geist des modernen Liberalismus“ (101) betrachtet.

Die liberale Interpretation fand ihre Weiterentwicklung in der anglophonen Spinoza-Forschung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert durch eine starke Akzentuierung des Individualismus in Spinoza, die in Strauss' und Schmitts Interpretationen nicht explizit zu finden ist. In den 1970er Jahren wurden mehrere Aufsätze, in denen es um Spinozas politische Philosophie geht, in zwei Sammelbänden (Marjorie 1973; Freeman 1975) veröffentlicht. Darin ist trotz unterschiedlicher Interessen und Anliegen der verschiedenen Autor*innen (Hampshire 1973; Curley 1973; McShea 1975; Sacksteder 1975) eine gemeinsame Überzeugung zu finden, und zwar dass das epistemische, ethische und politische Subjekt im Spinozismus menschliche Individuen sind und dass die seiner Philosophie entsprechende politische Form die liberale Demokratie ist. Mcshea (1975) bemerkt beispielweise: „*For Spinoza, as a political and social thinker the ultimate approach is individualism; the ultimate unit is the single human type*“ (112). Für Hampshire

(1973) liegt der höchste Wert in Spinozas politischer Theorie in „*a defensible conception of individual freedom*“ und „*the individual's fulfilment and enjoyment of his active powers*“ (317).

Auf der anderen Seite des Atlantiks begann etwas früher eine neue, eigenartige Lektüre von Spinoza, die sich größtenteils auf sein politisches Denken stützte. Fast unbemerkt von der anglophonen Rezeption Spinozas veröffentlichten einige französische sowie italienische Denker*innen in der Atmosphäre der 68er Revolution und neuer sozialer Bewegungen wie der *Autonomia* intensive Reflexionen über Spinozas Philosophie (u. a. Deleuze 1968; Gueroult 1968, 1974; Matheron 1969; Althusser/Balibar 1971; Macherey 1979; Negri 1982). Was ihre Lektüren trotz all ihrer Unterschiedlichkeiten im Allgemeinen charakterisiert, ist ein Relationalismus und die Ablehnung des Humanismus. Anstelle des Individualismus wurden in Frankreich vor allem Spinozas immanente Ontologie und sein Differenzbegriff betont, insbesondere im scharfen Gegensatz zum Cartesianismus. Ein menschliches Individuum oder ein Bewusstsein kann kaum Ausgangspunkt der Philosophie sein, denn es zunächst etwas ist, das in einem – weitgehend mechanisch beschriebenen – immanenten Kausalnetzwerk hervorgebracht wird. Die relationale Produktion von Individuen und von Gesellschaften wurde von Gilles Deleuze (1968, 1981) und Alexandre Matheron (1969) durch die Begriffe der Affektivität und des Vermögens/der Macht (*potentia*) erläutert, die die Unterscheidung zwischen der körperlich-objektiven und der geistig-subjektiven Dimension des Seins verwischen.

Ein weiteres erwähnenswertes Merkmal der französischen Rezeption von Spinozas politischer Philosophie, das sie von der anglophonen Rezeption unterscheidet, ist die Tatsache, dass Spinoza in einem (post-)marxistischen Debattenkontext gelesen wurde (vgl. Diefenbach 2016 und Reitz 2014). Spinoza wurde von Althusser (Althusser/Balibar 1971) als Retter des Marxismus gefeiert, der eine Alternative zu dem von Hegel geprägten dialektischen Materialismus des Realsozialismus und dessen teleologischer Geschichtsauffassung liefert. In diesem Zusammenhang hat Macherey (1979) dem Hegel'schen Begriff des Widerspruchs den Spinoza'schen Begriff der Differenz gegenübergestellt und den Spinozismus aus dem „Abgrund der Substanz“ herausgeholt, der laut Hegel alles Seiende in der Welt zu einer „starre[n] Bewegungslosigkeit“ führt (Hegel 1986a, 166 f). Die postmarxistische Lesart von Spinoza wurde in den folgenden Jahrzehnten unter anderen von Étienne Balibar (1985, 1994 und 2020) und Antonio Negri (1982, 1994, 2013 und 2020) weiterentwickelt. Für Negri (auch Hardt/Negri 2001, 2005

und 2009) bietet Spinozas Philosophie ein radikaldemokratisches, kommunistisches Programm, das auf der konstituierenden Macht der *Multitude* beruht, die der konstituierten Macht, der Souveränität, entgegengesetzt ist. Balibar hingegen beschäftigte sich mit Spinozas Staatstheorie und betonte die Ambiguität der *multitudo*, die sowohl die Grundlage des Staates als auch ein wesentliches Konfliktpotenzial darstellt. Er führte die relationalistische Lesart von Spinozas Ontologie mit dem von Gilbert Simondon entlehnten Begriff „Transindividualität“ weiter aus und unterstrich den anti-anthropozentrischen Charakter von Spinozas Philosophie.

Die französische und italienische Rezeption von Spinozas politischer Philosophie, die sich von den oben genannten liberalen Prämissen distanzierte, fand seit den 1990er Jahren durch Übersetzungen ins Englische und in andere Sprachen eine breite Leser*innenschaft über die europäischen Grenzen hinaus. Wirft man einen Blick auf die aktuelle Literaturliste in diesem Bereich, kann man auch in der heutigen englischsprachigen Spinoza-Forschung einen starken Trendwechsel hin zur post-marxistischen, radikaldemokratischen Rezeption sehen (vgl. u. a. Gatens/Lloyd 1999; Montag 1999; Del Lucchese 2009; Sharp 2011; Read 2015; Field 2020; Taylor 2021), während im Bereich der Metaphysik und Epistemologie eine streng analytische Spinoza-Rezeption vorherrscht.

In der zeitgenössischen deutschsprachigen Spinoza-Forschung finden sich die Einflüsse der beiden großen Strömungen in Bezug auf den politischen Charakter des Spinozismus. Eine liberale, individualistische Rezeption findet sich unter anderem in Bartuschat (1992) und Renz (2018 [2010], 2019). Bartuschat (1992, vgl. auch 2014) rezipiert in seiner Untersuchung der anthropologischen Themen in Spinoza sowohl kontinentale als auch anglophone Interpretationen, argumentiert jedoch dabei für die individualistische Auffassung des menschlichen Geistes und die davon ausgehenden liberalen Politikvorstellungen (224-276). In Renz (2018, 2019), die sich größtenteils mit verschiedenen englischsprachigen analytischen Spinoza-Rezeptionen beschäftigt, lässt sich eines der stärksten Plädoyers für den moralischen und epistemologischen Individualismus der gegenwärtigen Spinoza-Forschung finden. In Ablehnung des französischen transindividualistischen Interpretationsmusters stellt sie Spinozas Theorie des epistemischen Subjekts auf eine Linie mit Cartesianismus und Kantianismus. Dem Spinozismus geht es für Renz (2018) in erster Linie um die Befreiung des menschlichen Individuums von der kognitiven Unfähigkeit und um die Entfaltung seiner politischen Mündigkeit (271); ohne diese liberale Annahme könnte die politische Theorie Spinozas auf

eine Theorie der Effizienz der staatlichen Maßnahmen reduziert werden (ebd., vgl. auch 58-61). Demgegenüber findet sich eine Reihe von vitalistischen und materialistischen Untersuchungen, die sich intensiv mit der französischen Lektüre von Spinoza beschäftigen (u.a. Diefenbach 2016, 2018; Mühlhoff 2018; Andermann 2020). In ihnen lässt sich eine bemerkenswerte Schwerpunktsetzung auf den Begriff der Affektivität finden. Dadurch, dass sie ihn als Mittelpunkt von Spinozas ganzem philosophischem bzw. politischem Projekt betrachtet, finden die Autor*innen in Spinoza eine Gegenmoderne, die von individualistischen Prämissen und politischem Liberalismus abweicht. Im Gegensatz zur rationalistischen Lesart stellen diese materialistischen Lesarten die Steigerung der körperlichen Handlungsfähigkeit und der freudigen Affekte bei der transindividualistischen Produktion von Subjektivität als das zentrale Projekt des Spinozismus dar.

Obwohl, wie ich bereits angedeutet habe, die letztgenannte Lesart in vielerlei Hinsicht mit der dieser Dissertation zugrundeliegenden Fragestellung übereinstimmt, gibt es meines Erachtens jedoch ein Problem mit der Zentrierung der Affekttheorie. Denn Spinoza unterscheidet in der *Ethik* scharf zwischen „menschlicher Knechtschaft oder Kräften der Affekte“ (vgl. E4, Titel) und der „Leitung der Vernunft“ (E4P24), zwischen Passivität und Aktivität, zwischen inadäquaten Ideen, die mit Vorstellungsbildern und – sei es freudigen oder traurigen – Affekten einhergehen, und adäquaten Ideen, die mit Gemeinbegriffen und der geistigen Gottesliebe verbunden sind. Die Steigerung der Handlungsfähigkeit und der freudigen Affekte allein ist nicht gleichzusetzen mit Aktivität, Tugend, Vernunft und Frömmigkeit (vgl. u. a. E4P26-P27). Um einen holistischen Überblick über Spinozas transindividualistische Ontologie und Anthropologie zu gewinnen, ist auch eine intensive Auseinandersetzung mit Begriffen wie Notwendigkeit, Vernunft und Einsicht (*intelligere*) erforderlich, die die rationalistische Lesart kennzeichnet. Insbesondere im Unterkapitel 2.4, in dem es um die drei Gattungen der Erkenntnis geht, werde ich eine Lesart vorschlagen, die weder individualistisch noch affektorientiert, jedoch zugleich materialistisch und rationalistisch ist.

Im Hinblick auf den Forschungsschwerpunkt der vorliegenden Dissertation ist unbedingt Saar (2013) zu erwähnen. Er versteht Spinozas Philosophie in erster Linie als eine Theorie der Macht, die das menschliche Zusammenleben, die Institutionen und die politische Ordnung auf einer Ebene der Immanenz der Macht begreift, und als eine Theorie des 17. Jahrhunderts, die jedoch große Relevanz in vielen gegenwärtigen

Diskussionsbereichen der sozialen und politischen Theorie hat – Themen wie Gouvernamentalität, Politik des Imaginären und des Emotionalen, Probleme der *Multitude* oder der radikalen Demokratie. Mit dem Begriff der Immanenz der Macht verweist Saar (2013) auf die Prozessualität und Dynamik des Politischen und das Prinzip eines politischen Denkens, das weder von einer transzendenten Autoritätsgrundlage noch von einer individualistischen Subjektauffassung ausgeht. In Anlehnung an diesen Ansatz und in Verbindung mit materialistischen Lektüren versuche ich in dieser Dissertation, eine machtontologische, immanenzorientierte Demokratieauffassung aus Spinozas Werken herauszuarbeiten. Ich bezeichne dabei die radikaldemokratischen, egalitaristischen Elemente der politischen Philosophie Spinozas mit dem Begriff der *inkluisiven Demokratie*. Anstelle eines statischen Bildes von der Gleichheit aller einzelnen Menschen betrachte ich den Gleichheitsbegriff in Hinblick auf die ontologische Interdependenz aller Seiender und auf die Dynamik ihres Anderswerdens in der kollektiven Praxis.

Trotz der umfangreichen und vielfältigen Forschungen zu Spinozas politischer Philosophie besteht ein Forschungsdesiderat, wenn es um sein Konzept der Gleichheit geht. Bisher gibt es nur wenige Aufsätze, die sich mit diesem Thema auseinandersetzen, und fragmentarische Betrachtungen in einigen monographischen Projekten. Die Überzeugung, dass Spinoza ein liberales Gleichheitskonzept befürwortet, findet sich in Jonathan Israels historischen Untersuchungen über die „radikale Aufklärung“ (Israel 2001, 2010). Er sieht in Spinoza und anderen „radikalen“ frühneuzeitlichen Denkern „*a moral and social theory [...] grounded on the principle that every person's happiness, and hence worldly interests, must be deemed equal* (92)“ und stellt diese dem rein theologischen, spirituellen Gleichheitsanspruch von Locke gegenüber. Diese radikalere Position in der liberalen Aufklärungstradition ist für Israel (2001) unter anderem durch das Konzept des „Naturrechts“ geprägt. Er betont den gleichen Status aller Menschen im Naturzustand, was ja aus dem *Politischen Traktat* und dem *Theologisch-politischen Traktat* abgeleitet werden könnte, aber meines Erachtens wenig von Spinozas eigenem Beitrag zur Gleichheitsdiskussion zeigt. Eine andere liberale Lesart von Spinozas Gleichheitskonzept wurde in Aufsätzen von Lord (2014, 2016) vorgeschlagen. Im Gegensatz zu Israels Interpretation steht sie der Idee der menschlichen Gleichheit im Naturzustand skeptisch gegenüber, was meiner Ansicht nach durchaus legitim ist. Das, was als Element des liberalen Egalitarismus in Spinozas Demokratietheorie zu finden ist, ist seine Hervorhebung der ökonomischen Gleichheit, die für Spinoza den Menschen im

Staatszustand ermutige, ethisch frei zu werden. Vardoulakis (2016, 2018) sieht im liberalen Egalitarismus durchaus ein Aristotelisches, „geometrisches“ Konzept der Gleichheit, das von der Idee der „Verteilungsgerechtigkeit“ ausgeht, und stellt dem Spinozas „ontologische“ Gleichheitsauffassung gegenüber. Während es im ersteren um eine staatstheoretische, normative Dimension der Gleichheit geht, geht es im letzteren um ihren prozessualen Charakter, der mit der Idee der Partizipation und Konflikthaftigkeit verbunden ist. Eine weitere ontologisch orientierte Betrachtung von Spinozas Egalitarismus findet sich auch bei Sharp (2011), die eine interessante, posthumanistische Perspektive auf Spinozas politische Theorie entwickelt. Nicht zu vergessen ist die Debatte um Spinozas Rechtfertigung der Diskriminierung und den Ausschluss von Frauen und anderen Menschengruppen – Menschen mit Behinderung, Kinder, Migrant*innen etc. – in seinem *Politischen Traktat* (u. a. TP 11:2-3, vgl. Montag 1999, 84-89; Gullan-Whur 2002; Matheron 2020, 260-279; Sharp 2012). Jeder der oben genannten Ansätze weist auf einen Aspekt von Spinozas Egalitarismus hin. Eine so detaillierte und systematische Untersuchung des Gleichheitsbegriffs, wie sie in der vorliegenden Dissertation vorgenommen wird, ist jedoch in der aktuellen Spinoza-Forschung nicht zu finden.

1.3 Theoretische Ausrichtung und Ziele dieser Arbeit

In den folgenden Hauptteilen dieser Dissertation beschäftige ich mich mit der Rekonstruktion von Spinozas egalitaristischer politischer Philosophie. Dabei unternehme ich eine systematische Lektüre seiner Werke, die aber abenteuerliche Interpretationen nicht vernachlässigt. In meiner Untersuchung wird der Begriff Gleichheit in drei Dimensionen behandelt. Erstens gibt es in Spinozas System eine grundlegende ontologische Gleichheit alles Seienden in dem Sinne, dass alles, was ist, gleichermaßen auf der Macht Gottes beruht. Zweitens hat der Begriff Gleichheit eine deskriptive Dimension, aber nicht im Sinne des Vergleichs der Identität oder Ähnlichkeit der Dinge, sondern im Sinne der Darstellung der Interdependenz alles Seienden. Drittens ergibt sich aus dieser Interdependenz eine normative Dimension der Gleichheit, bei der es um ein inklusives Anderswerden und eine Steigerung des Handlungsvermögens der Gemeinschaft geht. Die liberale, individualistische Auffassung der normativen Gleichheit wird von Spinoza jedoch nicht gänzlich zurückgewiesen, sondern fungiert als ein Instrument für diese kollektivistische Politik. Denn die Vorstellung, dass jeder Mensch gleichwertig sei, ist so lange „nützlich“ für das Zusammentreffen der Menschen, wie sie sich nicht von der imaginierten

Individualität und Menschlichkeit befreien können. Das Gesamtbild des spinozistischen Egalitarismus, das diese Dissertation zu bieten versucht, lässt sich nur durch eine dichte Analyse der Verwobenheit der drei Dimensionen der Gleichheit gewinnen.

Dieses Projekt ist in drei Kapitel gegliedert, die jeweils die *Ethik*, den *Theologisch-politischen Traktat* und den *Politischen Traktat* zum Untersuchungsgegenstand haben.

Im zweiten Kapitel behandle ich die *Ethik*, um zu erklären, inwiefern die immanenzorientierte Ontologie und Epistemologie als eine theoretische Grundlage des politischen Egalitarismus und der inklusiven Demokratie fungieren. Diese politiktheoretische Rekonstruktion der *Ethik* umfasst vier Stationen der Interpretation und Erläuterung.

In 2.1 werde ich demonstrieren, inwieweit Spinoza die mittelalterliche Dominanz der Transzendenz und der hierarchischen Weltordnung nach theologischen und teleologischen Kriterien konterkariert und sie durch einen immanenten Plan ersetzt. Dabei werde ich Deleuzes ausdrucksstheoretische Interpretation überprüfen, in der er den Begriff der Univozität von Duns Scotus heranzieht, um Spinozas Theorie der Immanenz und ihren antihierarchischen Aspekt zu erklären.

In 2.2 problematisiere ich fatalistische und akosmistische Interpretationen von Spinozas Metaphysik und Anthropologie, die im Spinozismus einen Totalitarismus sehen, in dem die Freiheit und Handlungsmacht (*agency*) des einzelnen Menschen schwer begreifbar sind. Dem stelle ich eine relationalistische Lesart gegenüber, die auf dem Begriff der Transindividualität beruht. Durch eine systematische Lektüre der Textstellen, in denen es um die Begriffe *conatus* und Handlungsmacht (*potentia agendi*) geht, erläutere ich die Interdependenz der Handlungsmacht der endlichen und unendlichen Entitäten und eine qualitative Gleichheit aller Seienden in Spinozas System. Verdeutlicht wird dabei der Charakter der politischen Immanenz, die weder totalitaristisch noch individualistisch noch anthropozentrisch ist.

In 2.3 werde ich erklären, auf welche Weise Spinoza im Univozitätsschema den Geist-Körper-Dualismus in Frage stellt. Im Spinozismus sehe ich einen epistemologischen Materialismus, der einen praktischen Primat des Körperlichen gegenüber dem Geistigen postuliert. Aus der Lektüre des zweiten Teils der *Ethik* leite ich politiktheoretische Implikationen dieses Materialismus ab, mit denen man eine nicht-dualistische, egalitäre Sozialontologie gestalten kann, die Hierarchien entgegenwirkt, die mit dem Geist-Körper-

Dualismus assoziiert sind – wie zum Beispiel zwischen Männern und Frauen, *weißen* Europäer*innen und People of Colour, Bourgeois und Arbeiterklasse, Kultur und Natur.

Spinozas kritischer Ansatz zur individualistischen Denkweise, die später die Tradition des Liberalismus prägen wird, und seine transindividualistische Theorie des epistemischen und ethischen Subjektes wird im längsten Unterkapitel 2.4 auf eingehende Weise behandelt. Dabei werde ich zeigen, dass ein Individuum, das für Spinoza ein Modus der Substanz ist, nichts anderes als ein Anderswerden, eine Mannigfaltigkeit oder eine Relationalität ist. Dementsprechend geht Spinozas Epistemologie, deren Gesamtbild durch eine Untersuchung von drei Erkenntnisgattungen – Vorstellung, Vernunft und intuitivem Wissen – zu gewinnen ist, mit einer differenzorientierten Ontologie des Individuellen einher,² die weder eine Eigenständigkeit und dauerhafte Identität des Individuums noch den Begriff einer allgemeinen Menschennatur zulässt. Spinozas Theorie der Transindividualität wird stattdessen von einem Egalitarismus begleitet, der auf der Interdependenz aller existierenden Entitäten und auf ihrem unaufhörlichen Anderswerden beruht. Bei dieser Untersuchung wird klar, dass die drei verschiedenen Erkenntnisgattungen kaum auf eine intellektuelle Hierarchie unter menschlichen Subjekten verweisen, sondern auf drei verschiedene Existenzweisen, in denen alles Seiende, von einer augenblicklichen Atombewegung bis hin zur ganzen Natur, denkt und handelt. In diesem Zusammenhang wird auch eine neue, politische Lektüre der Begriffe der Glückseligkeit (*beatitudo*) und der geistigen Gottesliebe (*amor Dei intellectualis*) angestrebt.

Im dritten Kapitel werde ich auf Spinozas Demokratietheorie im *Politischen Traktat* eingehen. Im Gegensatz zu ihrer formal klassischen Darstellungsweise zeigt diese Schrift ein kompliziertes Denkmuster für eine politikwissenschaftliche Theoretisierung der Demokratie. Denn die wesentlichen Termini – Politik, Souveränität, *multitudo*, absolute Herrschaft, Demokratie etc. – scheinen in den Darstellungen der politischen Ontologie in den einleitenden Kapiteln und der vergleichenden Institutionslehre in den späteren Kapiteln uneinheitlich behandelt zu werden. Indem ich diese Spannung im *Politischen Traktat* aufrechterhalte, versuche ich, den vielschichtigen Charakter der inklusiven Demokratie zu veranschaulichen.

² Dabei schließe ich mich der Überzeugung von Saar (2013) an: „Es ist unbestreitbar, dass Spinozas rationalistische Theorie eine maßlos anspruchsvolle Ontologie ist, die Einsicht in Notwendigkeit und Vollständigkeit der Erklärung zum Ziel hat“ (419).

In 3.1 werde ich eine vergleichende Lektüre von Spinozas und Hobbes' Gesellschaftsvertragstheorie und politischer Ontologie vornehmen, wobei ich mich vor allem auf den Gegensatz zwischen Hobbes' Individualismus und Spinozas Transindividualismus konzentrieren werde. Ich werde insbesondere einen Unterschied zwischen den beiden Vertragstheorien hervorheben, der in der bisherigen Spinoza-Forschung nicht besonders berücksichtigt wurde. In Hobbes' politischer Theorie gibt es nämlich einen prinzipiellen Ausschluss bestimmter Menschen, die die vorgestellte gemeinsame Menschennatur nicht teilen (können), während sich in Spinozas Theorie die Natur der Menschen in ihrer kollektiven Praxis des Gemeinsamwerdens verändern kann. Dies führt zu der ungewöhnlichen Schlussfolgerung, dass Politik für Spinoza in erster Linie ein Prozess der Inklusion ist, von dem aus sich der Begriff der Gleichheit neu definieren lässt.

Gefolgt von diesem vergleichenden Teil der Studie, gehe ich in 3.2 auf wesentliche Merkmale und die Funktionsweisen der Demokratie und von Gleichheitspraktiken im *Politischen Traktat* ein. Ich werde mich zunächst mit der Auslegung des notorischen, unvollständigen Kapitels über Demokratie (TP 11) befassen, in dem es hauptsächlich um den Ausschluss bestimmter Personengruppen – Frauen, Kinder, Migrant*innen, Menschen mit Behinderungen etc. – von der Souveränität geht. Dabei werde ich Spinozas dialektischen Gedankengang zur Demokratie herausarbeiten, dass sich die demokratische Herrschaft, die vermeintlich absolute Herrschaft der gesamten *multitudo*, keineswegs direkt manifestiert, sondern immer nur in unvollständiger Form durch die Institutionen ermöglicht wird, die die Macht der *multitudo* gleichzeitig beschränken und fördern. In dieser Hinsicht findet sich eine Lösung für das Problem der Ausgrenzung in Spinozas politischer Theorie. Ich zeige in dem Unterkapitel, dass die Demokratie ein offener Prozess sein soll, in dem und durch den die *multitudo* ständig, aber nicht immer problemlos transformiert wird, wodurch wir auf eine unaufhörliche, wenn auch nicht reibungslose inklusive Politik der *multitudo* hoffen können.

Anschließend erörtere ich in 3.3 die Institutionslehre im *Politischen Traktat*, insbesondere die Formen, Bedeutungen und Funktionsweisen von gleichheitsfördernden Institutionen in Spinozas Analyse der Monarchie und Aristokratie. Darin wird erläutert, wie die nicht-demokratischen Regierungsformen die Macht der *multitudo* durch die Institutionen und Regierungstechniken, die als „Kunst“ der Organisation bezeichnet werden können, integrieren und nutzbar machen können. Schließlich zeige ich auf,

inwieweit monarchische und aristokratische Gesellschaften einen Aspekt der Demokratisierung aufweisen, auch wenn dies nicht den Wandel hin zu einer demokratischen Regierungsform impliziert.

Im vierten Kapitel behandle ich Spinozas Auseinandersetzung mit Religion und religionsorientierten Gesellschaften im *Theologisch-politischen Traktat* im Rahmen der Gleichheitsproblematik. In dieser einzigen politischen Schrift, die zu seinen Lebzeiten veröffentlicht wurde, legt Spinoza meiner Auffassung nach eine theoretische Grundlage für die Demokratisierung des Staates und für die gesellschaftliche Integration der vom religiösen Imaginären geknechteten Bevölkerungsschichten. Anstelle des üblichen Interpretationsmusters, wonach es in diesem Traktat vor allem um die liberale Überzeugung von Religions- und Meinungsfreiheit jedes Individuums geht, werde ich eine republikanische oder inklusiv-demokratische Lesart des *Theologisch-politischen Traktates* vorschlagen. Dabei wird zur zentralen Thematik erhoben, dass diese Schrift ein eindrucksvolles Exemplar der Umgangsweise mit der undemokratischen affektiven und imaginären Lebenswelt der Menge (*multitudo* oder *vulgus*) bietet, die heute wiederum als ein wichtiges Problemfeld in die politische Debatte zurückkehrt.

Meiner Lektüre gemäß sucht Spinoza trotz seiner harschen Religionskritik (4.2) nach Möglichkeiten des demokratischen Zusammenhalts der *multitudo* und ihrer Demokratiebildung durch die Religion. In 4.3 zeige ich, dass Spinoza genau zu diesem Zweck die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte des antiken hebräischen Reichs analysiert. In dessen theokratischer Verfassung findet er Rationalisierungselemente der menschlichen Organisation aus einer merkwürdig egalitaristischen Ideologienpolitik heraus.

Diese politische Ausrichtung trifft auch auf die biblische Hermeneutik zu. In 4.4 wird erläutert, inwieweit im *Theologisch-politischen Traktat* das ungleiche Verhältnis zwischen Religionseliten und *multitudo* bei der Schriftenauslegung in Frage gestellt wird, indem Spinoza die protestantischen Prinzipien der Bibelauslegung weiter radikalisiert. Spinoza sucht nach einem Weg, die Macht der Kirche und Theologen zu schwächen und die engen Beziehungen zwischen kirchlicher Obrigkeit und *multitudo* zu demontieren, indem er für ein egalitäres und freies Bibellesen von allen einsteht.

Ein solches Prinzip der Gleichheit in der religiösen Meinungsbildung, das auch im Rahmen der staatlichen Politik gefördert und sorgfältig kontrolliert werden muss, kann zur Bildung demokratischer Bürger*innen aus der *multitudo* und zugleich zur Demokratisierung jeder Religionsgemeinschaft beitragen. Um das zu verdeutlichen, werde

ich mich in 4.5 mit der Spannung zwischen der autoritaristischen Stimmung im 19. Kapitel und der liberalen Stimmung im 20. Kapitel des *Theologisch-politischen Traktates* auseinandersetzen. Dabei wird festgestellt, dass die Verschiedenheit der Religionen und Bekenntnisse in der Bevölkerung keine bloße Ursache von Ungleichheit, Zwietracht und Konflikten im Gemeinwesen ist, sondern unter bestimmten Bedingungen umgekehrt ein Integrationsstifter sein kann.

2. Ontologie als Theorie der Gleichheit

2.1 Univozität 1: Philosophie der Immanenz

*„Religion gibt es immer dann, wenn es Transzendenz gibt, vertikales Sein, imperialen Staat im Himmel oder auf Erden, und es gibt Philosophie immer dann, wenn es Immanenz gibt, selbst wenn sie als Arena des Agon und der Rivalität dient.“
(Deleuze/Guattari 2000, 52)*

In einer Vorlesung über die politische Funktion der Ontologie erklärte Theodor Adorno (2008), dass man mit der Ontologie die statische Seinsordnung vergangener Zeit, die in Wirklichkeit bereits in die Krise geraten ist, aufrechtzuerhalten versucht (234 ff.). Als Beispiel führt er verschiedene mittelalterliche Ontologien an, die eine hierarchische Seinsordnung ergriffen hätten, die bereits von der sich Schritt für Schritt durchsetzenden städtischen Marktwirtschaft bedroht sei (ebd.). In der folgenden Ära entstanden andere Formen der Ontologie, die sich von den alten theologischen Ontologien unterschieden. Einige frühneuzeitliche Philosophen wie Hobbes, Suarez, Descartes und Leibniz bewahrten aber weiterhin die politische Funktion der früheren Ontologien. Sie versuchten nämlich, mit ihrer eigenen Ontologie eine neue statische Seinsordnung, sei es vom Absolutismus, sei es von den städtischen Aristokratien, zu unterstützen. Adorno (2008) bestätigt auch, dass der letzte Versuch, die Ordnung durch die Ontologie zu bewahren, im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert stattfand (237). Damit setzt er die ganze ontologische Tradition, deren moderner Vertreter Martin Heidegger ist, außer Geltung und findet deren rechtmäßige Kritik in der hegelschen Dialektik (230-245). Für Adorno ist die Ontologie nichts anders als ahistorischer und anachronistischer Konservatismus.

In der französischen Philosophie der Nachkriegszeit wurde der Charakter der Ontologie anders nuanciert. Dort haben viele Philosoph*innen des linken Spektrums den Hegelianismus als einen großen Ballast angeklagt. Denn es ist für sie eine vordringliche Aufgabe, der Versteifung des dialektischen Materialismus durch den Sowjetkommunismus entgegenzutreten. Die ontologische Denkweise lieferte dafür ein Gegenmodell. Statt Dialektik und Negation fungiert dort unter anderem die Idee immanenter Differenz als Katalysator der Veränderung und Transformation des Materialismus.

„Spinozismus“ war eine der Hauptfiguren dieser ontologischen Wende in Frankreich. Nicht eine statische Seinsordnung, sondern ein dynamisches, sich differenzierendes System, das nichts anders als die Krise der gegebenen Ordnung an sich ist, fanden die Pioniere der sogenannten Spinoza-Renaissance in seiner Ontologie. Ende der 1960er Jahren haben unter anderem Deleuze (1968) und Matheron (1969) ihre umfangreichen Untersuchungen über das Verhältnis der Ontologie Spinozas zur Politiktheorie veröffentlicht. In den folgenden Jahrzehnten wurde der Diskurs über die französische Grenze hinaus stetig erweitert und verdichtet (vgl. u. a. Negri 1981; Balibar 1985; Sharp 2011; Read 2015; Saar 2013; Diefenbach 2018).³ Dabei ist die Ontologie von Spinoza vor allem eine Theorie für die Demokratie und dynamische Realität der Masse. Die radikalste Position, in der sich direkt aus seiner Ontologie ein politisches Programm für die „absolute Demokratie“ ableiten lässt, findet man in Negris Spinoza-Untersuchungen (Negri 1981, 1992, 2013; vgl. auch Hardt und Negri 2003, 2004, 2010). Die metaphysischen Begriffe *natura naturans* und *natura naturata* werden dort mit konstituierender Macht der Menge und konstituierter Macht des Staates (oder globalen *Empires*) fast gleichgesetzt⁴. Für andere (moderatere) Autoren fungiert Spinozas Ontologie als Theoretisierung der Immanenzebene des Politischen.⁵ „Denn sie ist organisiert um ein grundlegendes Bewegungsprinzip, aus dem sich politische Problematiken und Möglichkeiten ergeben, nämlich um Macht“ (Saar 2015, 532). Darin sieht man eine Dynamik um Institutionen, Kollektivität und vor allem die Kräfte und Vermögen der Menge, aus deren Handlungen sich die politische Realität verschiedener Formen (also nicht nur die „absolute Demokratie“) konstituiert.

Auf der anderen Seite des Atlantiks ist ein solches politiktheoretisches Interesse an Spinozas Ontologie selten präsent. Dort war Spinoza lange hauptsächlich Gegenstand von sehr akribischen, analytischen Diskursen, bei denen es sich in erster Linie um Metaphysik und Theorie des Geistes handelt. Die geografische Demarkationslinie der Spinoza-Forschung wurde in den letzten Jahrzehnten Schritt für Schritt verwischt, indem sich immer mehr europäische Philosoph*innen an den analytischen Debatten beteiligten (u. a. Renz 2010; Viljanen 2011) und indem kritische politische Theoretiker*innen aus Nordamerika und vielen anderen Regionen des Globus durch ihre Lektüre der Werke der französischen Spinoza-Renaissance für neue theoretische Entwicklungen sorgten (u. a. Sharp 2011; Read

³ Für einen instruktiven Überblick über die französische materialistische Tradition, siehe Reitz (2014).

⁴ Zur Kritik dieser Position vgl. Saar (2013, 168-190) und Field (2012).

⁵ Vgl. unter anderem Balibar (1985) und – für die deutschsprachige Debatte maßstäbesetzend – Saar (2013).

2015; Gatens 1996, Diefenbach 2018, Jin 2006). Aber die beiden Adjektive „französisch“ und „anglophon“ bezeichnen immer noch zwei auffallend unterschiedliche Stile der Methodologie und Thematisierung in der Spinoza-Forschung.

In diesem Kapitel werde ich mich an das „französische“ Denken, den politischen und materialistischen Spinozismus anschließen und erläutern, inwiefern seine Ontologie eine Krise sowohl der mittelalterlichen als auch seiner zeitgenössischen Ordnungsvorstellung erweist und eine egalitäre, demokratische Ära der Menschheit vorwegnimmt. Mit anderen Worten werde ich untersuchen, was seine Ontologie über Gleichheit sagt. Methodisch erfolgt dies allerdings weitgehend (besonders in 2.3 und 2.4) in Anlehnung an die „anglophone“, analytischen Les- wie Darstellungsweise, wodurch ich versuche, die inhaltliche wie formelle Distanz zwischen beiden Lagern aufzuheben und die materialistische Interpretation mit einer neuartigen Präzision und Akribie zu versehen.

In Spinozas politischer Auffassung spielt das individualistische, bürgerliche Konzept der Gleichheit, das als eines der Hauptelemente verschiedener liberaler Politikvorstellungen in der westlichen Moderne gilt, zwar keine zentrale Rolle, allerdings folgt sie einem offensichtlich antihierarchischen und antiautoritären Programm und ist ein Plädoyer für die Emanzipation der Menschen in ihrer Gesamtheit durch Demokratie. Dabei erweist sich Spinoza als Realist. Das heißt, er wollte nicht von einem Ideal oder Manifest ausgehen, in dem sich die allgemeinen Prinzipien von Rechten und Gleichheit als Ideale politisch manifestieren, sondern von der gegebenen Wirklichkeit, die keine transzendente Autorität kennt. Diese Realität ist jedoch nicht mit der bestehenden Ordnung gleichzusetzen. Ganz im Gegenteil: Sie ist die ontologische Realität, die die Ideologie und Legitimität der bestehenden Ordnung ständig in Frage stellt. Ontologie ist für Spinoza Theorie der immanenten Differenz, die die Transzendenz sowohl aus der Philosophie als auch aus der Politik vertreibt. Sie ist die Beschreibung einer Realität, die aus den unaufhörlichen dynamischen Begegnungen, Relationen, Konflikten und Versöhnungen, Kollektivbildungen und -zerstörungen der Akteure in der Immanenzebene der Natur besteht.

Dieses Charakteristikum seines Immanenz- und Gleichheitsdenkens wird in den folgenden Unterkapiteln mit zwei Stichwörtern – *Univozität* und *Transindividualität* – ausführlich beleuchtet. In 2.1 und 2.2 werden zunächst die beiden Begrifflichkeiten erläutert. Diese wurden zwar nicht von Spinoza verwendet, sondern jeweils erst von Deleuze (1993) und Balibar (1997, 2020) als interpretative Modelle in die Spinoza-

Forschung eingeführt.⁶ Wir werden aber bald sehen, wie fruchtbringend diese sind, um seine Metaphysik und Erkenntnistheorie in Hinblick auf den Materialismus kohärent zu rekonstruieren und sie sowohl an seine eigene politische Theorie, als auch an unsere gegenwärtigen metaphysischen, naturphilosophischen sowie politiktheoretischen Debatten anzuschließen. Dabei wird nicht zuletzt die in der Natur grundlegende qualitative Gleichheit aller Seienden als zentrale Problematik seiner Machtontologie aufgezeigt.

In 2.3 findet sich eine Vertiefung der Univozitätsthematik als die Problematik von Geist und Körper. Das, was in der Spinoza-Forschung gewöhnlich, aber meiner Auffassung nach fälschlicherweise Parallelismus genannt wird, werden wir dabei als Theorie des körperlichen Geistes und geistigen Körpers, schließlich als Theorie der Gleichheit von Geist und Körper revidieren. Dort versuche ich das praktische Primat des körperlichen Standpunktes in Spinozas Erkenntnistheorie klarzustellen und dessen Implikationen für die politische Theorie und Praxis abzuleiten.

Im ausführlichsten Unterkapitel 2.4 setze ich mich mit dem Problem der drei Erkenntnisgattungen – Vorstellung, Vernunft (Gemeinbegriff) und intuitives Wissen – und ihrer vermeintlichen Hierarchie im transindividualistischen Problemaufriss auseinander. Dabei stelle ich eine etwas ungewöhnliche Lesart der *Ethik* vor, insofern die unterschiedlichen Erkenntnisarten unterschiedliche Individuationen/Individualitäten bedeuten, statt nur verschiedenartige Ideen in einem identischen und eigenständigen Individuum (oder individuellen menschlichen Geist) zu sein. Durch eine Relektüre relevanter Textstellen der *Ethik* (besonders E2P11C) werde ich klarmachen, dass ein Individuum, das für Spinoza ein *Modus* der Substanz ist, immer zugleich ein Anderswerden, eine Kollektivität, eine Relationalität bedeutet. Im Hinblick darauf wird auch erhellt, dass die Theorie der Erkenntnisgattungen und des adäquaten wie inadäquaten Wissens kaum mit einer hierarchischen Konzeption der Intellektualität der einzelnen Menschen oder Gruppierungen – etwa wie des in Imagination und Leidenschaft verhafteten *vulgus* und der vernunftbegabten, freien und weisen Individuen – zu tun hat, sondern vielmehr darauf gerichtet ist, die wesentliche Kollektivität und Interdependenz aller

⁶ Für eine kürzlich erfolgte, umfassende Untersuchung dieser Konzepte und ihrer immanenzphilosophischen Implikationen im deutschsprachigen Raum siehe Andermann (2020). Ihre Forschungsinteressen und -themen überschneiden sich mit dieser Dissertation, insbesondere mit diesem Kapitel. Leider konnte ihr Buch beim Verfassen dieses Kapitels nicht berücksichtigt werden, da es erst später veröffentlicht wurde.

Seienden in der Natur adäquat zu erfassen und das gemeinsame menschliche Leben dementsprechend zu erneuern.

2.1.1 Vom immanenten Gott

Der Titel des ersten Teils der Ethik, Spinozas Hauptwerk, lautet „*de Deo*“ (von Gott). Dort geht es darum, auf welche Weise Gott *ist* bzw. *existiert* und wie seine Beziehung zur Welt aussieht. Auf den ersten Blick scheinen Spinozas Argumentationen zum rein ontologischen oder metaphysischen Diskurs zu gehören, aber auch die politische Philosophie findet hier einen bedeutenden Bezugspunkt. Dazu bemerkt auch Spinoza selber in einer Anmerkung:

Unter Gottes Macht versteht das gewöhnliche Volk Gottes freien Willen und sein Recht auf alle Dinge, die es gibt und die deshalb gewöhnlich als zufällig angesehen werden, sagt man doch, Gott habe die Gewalt, alle Dinge zu zerstören und auf nichts herunterzubringen. Sehr oft vergleicht man auch Gottes Macht mit der Macht von Königen. Doch haben wir diese Ansicht in Folgesatz 1 und 2 zu Lehrsatz 32 des 1. Teils widerlegt, [...] [Ich könnte] hier noch zeigen, dass jene Macht, die das gewöhnliche Volk Gott andichtet, nicht nur eine menschliche ist (was zeigt, daß das gewöhnliche Volk Gott als Menschen oder als menschenähnlich versteht), sondern sogar Ohnmacht einschließt. [...] Den Leser bitte ich nur eindringlich, das im 1. Teil von Lehrsatz 16 bis zum Schluß dazu Gesagte immer wieder zu durchdenken. Denn niemand wird das, was ich meine, richtig auffassen können, wenn er sich nicht sehr davor hütet, Gottes Macht und die menschliche Macht von Königen, die ein Recht ist, durcheinanderzubringen (E2P3S).

Mit der Frage nach der Macht Gottes hängt hier auch eine weitere Frage im Rahmen der Politik zusammen. In der *Ethik* findet sich diese Artikulierung nur angedeutet, während Spinoza vor allem im *Theologisch-politischen Traktat* eine Komplizenschaft zwischen der Gottesvorstellung und autoritärer Herrschaftspolitik problematisiert. Der Begriff der „Monarchie“ im TTP hat neben der Definition einer bestimmten Verfassungsform auch eine weitere, spezielle Verwendung, insofern er in Bezug auf die ideologepolitische Problemstellung verwendet wird.⁷ Er bezeichnet eine Herrschaftstechnik, die die Menge durch die religiöse Vorstellung der Macht Gottes dazu bringen soll, dass „sie für ihre Knechtschaft kämpf[t]“ (TTP Prae: 7). Im 17. Kapitel des TTP führt Spinoza hierfür

⁷ Eine konkrete Erläuterung über dieses Thema findet sich in 4.5.

Alexander den Großen, Kaiser Augustus und Moses als Beispiele an.⁸ Die *imago* Gottes spielt nämlich in der soziopolitischen Psychologie und Praxis eine wichtige Rolle: Wenn man Gott als einen König ansieht, mag man umgekehrt menschliche Herrscher für Quasi-Götter halten.

Spinozas „Theologie“ steht von dieser politischen Theologie aus betrachtet am gegenüberliegenden Ufer. Im ersten Teil der *Ethik* versucht er, die Gottheit anders zu fassen, als es sich sowohl die damaligen Theolog*innen oder Philosoph*innen als auch die einfachen Menschen (*vulgus*) gemeinhin vorgestellt hatten. Welche Form nimmt also Spinozas Theologie an? Im Folgenden erläutere ich anhand des von Gilles Deleuze in die Spinoza-Forschung eingeführten Begriff der „Univozität des Seins“ den Immanenzcharakter der spinozistischen Theologie und den damit verbundenen Gleichheitsgedanken. Die Begriffe der Univozität (Eindeutigkeit) und der Äquivozität (Mehrdeutigkeit) tauchen schon in Aristoteles’ Metaphysik und Logik, insbesondere in seiner Theorie der Kategorien auf. Die Univozität verspricht eine einzige, nicht disjunktive Definition, die das Wesen der betreffenden Arten erfasst und wiedergibt. Aristoteles versteht diesen Begriff als Ausdruck eines statischen Weltbildes und einer statischen Wertvorstellung, mit denen Platon seine Schüler letztlich in die Irre führt. Um die platonische Behauptung zu untergraben, beruft er sich stattdessen auf den Begriff der Homonymie oder der Multivozität (Äquivozität). Dennoch wurde der Begriff der Univozität im Mittelalter unter anderem von Johannes Duns Scotus als ontologischer Grundbegriff wieder eingeführt, um das Verhältnis zwischen Gott und seinen Geschöpfen darzustellen. Endliches und unendliches Sein sind für ihn als gleichermaßen und eindeutig „im Sein“ anzusehen. Dieses theologische Projekt stand dem der Analogie gegenüber, für das insbesondere Thomas von Aquin einstand. Deleuze (1992, 1993) stellt auf seine Weise die Begriffsgeschichte der Univozität dar und setzt sie in einen modernen Kontext, um sein eigenes Immanenzdenken wie auch das Spinozas zu bekräftigen.

2.1.2 Äquivozität: Theologie der Transzendenz

Gilles Deleuze zeigt in seinem *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* (1993), wie sich Spinozas Gottesbegriff durch den Begriff *Ausdruck* von den bisher in der europäischen Philosophie wie Theologie tief verankerten Methodologien, von

⁸ Siehe 4.3.

Gott auszusagen, abgrenzt: Die sogenannte Positive Theologie und Negative Theologie. Die Worte ‚positiv‘ und ‚negativ‘ verweisen nicht auf Wertvorstellungen, sondern auf zwei gegensätzliche Aussageweisen (*via positiva / affirmativa* und *via negativa*).

Im ersteren ist Gottes Wesen durch positive Sätze bestimmt. Darin schreibt man Gott bestimmte Eigenschaften wie Güte und Weisheit zu, oder identifiziert ihn mit diesen Eigenschaften („Gott ist das Gute“). Dabei werden die Ideen, die aus der menschlichen Erfahrung kommen, auf Gott übertragen. Dies geschieht vor allem durch Analogie. In der aristotelischen Tradition der Metaphysik wurde diese Methode in der Lehre von der „*analogia entis*“ akribisch entwickelt. Besonders von Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert wird ein analoges Verhältnis von Gott und Geschöpf oder der Prädikationen, die auf Gott und auf Geschöpfe angewendet sind, systematisch vorgenommen. Die Negative Theologie, die aus der platonischen wie neuplatonischen Tradition stammt, hielt den positiven Weg für prinzipiell unmöglich, um Gottes Wesen zu berücksichtigen. „Niemand hat Gott je gesehen“ (Johannes 1,18). Für verschiedene Vertreter der Negativen Theologie wie Meister Eckhart und Nikolaus von Kues war die systematische Beseitigung irrtümlicher positiver Vorstellungen eine unabdingbare Voraussetzung für eine wirklichkeitsgemäße Beziehung zwischen Menschen und Gott.

Trotz der scheinbaren Polarität der beiden sieht Deleuze darin eine in ihrem Kern liegende Gemeinsamkeit. Denn die beiden Wege sind konsequent für die Äquivokität- und Transzendenzbehauptung entworfen. Die Tradition der positiven Theologie, so Deleuze, affirmiere, dass Gott sowohl die Ursache als auch das Wesen der Welt sei. Sie begreife mithilfe der Analogie die Kontinuität zwischen Gott und den Geschöpfen Gottes. Aber da spiele unter anderem die Hierarchie eine entscheidende Rolle. Gott sei also *formaliter eminenter* als die Welt. „[W]as wir in den Geschöpfen Güte nennen, ‚präexistiert‘ in Gott, nach einer höheren Modalität, die mit der göttlichen Substanz übereinstimmt“ (Deleuze 1993, 50). Gott ist nämlich das höchste Gut und die Geschöpfe sind als *inferiore* abgeleitet. Die negative Theologie räumt im Allgemeinen ein, dass Gott die Ursache der Welt ist, aber streitet ab, dass das Wesen der Welt mit demjenigen Gottes identisch ist. Die Welt ist zwar ein Ausdruck von Gott (Schöpfung), aber das Wesen Gottes übertrifft und transzendiert immer das der Ausgedrückten. „Gott als Substanz oder Wesen kann allein negativ definiert werden, unter Regeln der Transzendenz, wo man nacheinander zuerst die entferntesten Namen leugnet, dann die nächsten“ (49). Gott ist nämlich immer Nicht-etwas. Gott zu

bejahen ist ausschließlich durch Verneinungen möglich. In dieser Dialektik der Bejahung und Verneinung sieht Deleuze eine „schemenhafte Eminenz“ (ebd.).

Bei den beiden theologischen Konzepten wird so die *Äquivozität* von Gott und seinen Geschöpfen unterstellt: Sie haben nicht die gleiche Bedeutung, weisen keine gleiche Qualität auf. Die Äquivozität ist nicht ein rein metaphysisches Problem. Die Behauptung der ontologischen Distanz, Transzendenz und Äquivozität hat eine deutlich anthropologische und politische Implikation. Denn sie erfordert schließlich eine vermittelnde Autorität verschiedener Formen – bald die Autorität der Heiligen Schriften, bald die der Priester –, die die Distanz zwischen Gott und Menschen zu überbrücken vermag.

Im Anhang des ersten Teils der *Ethik* (EIApp.) erläutert Spinoza den Ursprung der theologischen und ferner abergläubischen Wert- und Ordnungsvorstellungen, die er als *Vorurteile* benennt. Dabei geht es hauptsächlich um die teleologische Vorstellung der Menschen und das sich daraus ergebende Bild des Schöpfergottes. Spinoza attestiert, dass die theologische Doktrin vom Schöpfergott, der nicht nur die Welt anhand seines freien Willens schafft, sondern auch die Geschöpfe mit ihren eigenen Zwecken versieht, von der Vorstellung des Menschen als freien Willenssubjekten (ebd.) stamme. Das Gottesbild ist also ein verkehrtes Menschenbild. Für Spinoza beginnt der Aberglaube erst ab dieser Verkehrung. Das Menschenbild allein ist also noch kein Aberglaube. Es ist nur eine inadäquate Idee, die daher kommt, dass die Menschen „die Ursachen, von denen sie veranlasst werden, etwas zu begehren und zu wollen, [...] nicht kennen“ (ebd.). An dieser Stelle herrscht eine relative und perspektivistische Auffassung der Qualitäten. Spinoza weist nämlich darauf hin, dass es in unserem täglichen Leben oft so ist, dass etwas, das einem als gut gilt, von einem anderen als böse angesehen wird (ebd.). Die Begriffe wie das Gute, Schönheit, Ordnung, Weisheit etc. sind nicht die Qualitäten, die zum Wesen eines Dinges oder Gottes gehören können. Sie sind stattdessen nur Vorstellungsbilder, die aus der menschlichen Erfahrung des freien Willens stammen. Und sie halten dabei „das für das vorzüglichste [...], was ihnen am nützlichsten ist, und all die Dinge als die wertvollsten [...], von denen sie in erfreulichster Weise affiziert wurden“ (ebd.).

Aber durch die Verkehrung des Menschenbildes zum Gottesbild verändert sich die Lage komplett. In einem kurzen Paragraphen schenkt Spinoza den zwischen Göttern und dem gewöhnlichen Volk vermittelnden Geistlichen seine Aufmerksamkeit.

Daher kommt es, daß einer, der für seltsame Ereignisse deren wahre Ursachen sucht und darauf aus ist, Dinge wie ein Gelehrter zu begreifen, nicht aber wie ein Narr zu bestaunen, allenthalben für einen Ketzer und gottlosen Menschen gehalten wird und von denen als ein solcher denunziert wird, *die das Volk als Interpreten der Natur und der Götter verehrt*. Denn diese Leute wissen, daß mit dem Schwinden von Unwissenheit auch das närrische Staunen dahinschwindet, d. h. ihr einziges Mittel, mit dem sie argumentieren und ihr Ansehen behaupten (E1App.).

Für Spinoza ist die Entstehung und der Erhalt der Religion nicht rein durch religiöse Vorstellungen der Menschen im Naturzustand erklärbar. Im *Theologisch-politischen Traktat* stellt er fest, dass die Religion auf einen ebenso sozio-politischen Zustand der Menschen verweist, der sich wie der Staatszustand vom Naturzustand unterscheidet (TTP16:19).⁹ Die Gottesvorstellungen von Menschen werden in den verschiedenen theologisch-politischen Regimen produziert und reproduziert. Dort definieren und verwesentlichen die Vertreter*innen Gottes Qualitäten wie Güte, Bosheit, Schönheit, Hässlichkeit und versehen sie mit einer Ordnung, die in der Tat doch lediglich „nach [ihrer] eigenen Sinnesart“ (E1App.) eingerichtet ist.

Die religiöse Sichtweise verdeckt die perspektivistische Auffassung der Qualitäten. Denn die Geschöpfe sollen nun bereits der göttlichen Ordnung nach qualifiziert sein – bald via negativa, bald via positiva – und die Qualitäten gelten als das, was die Wesenheit eines Dinges ausmacht. Der *Theologisch-politische Traktat* ist das Werk, das sich mit der politischen Dimension dieser theologischen Vorstellung beschäftigt. Dort lässt sich die Theologie im Grunde genommen als ein sozio-politisches Phänomen aufweisen, anhand dessen die hierarchische Ordnung der Individuen, Gruppierungen und Werte eingerichtet, verhärtet und verallgemeinert werden.

2.1.3 Univozität: Philosophie des Ausdrucks

Der theologischen Transzendenz stellt Deleuze Spinozas Philosophie des immanenten Ausdrucks gegenüber. Der Ausdrucksbegriff taucht zuerst in E1Def6 auf, um Gott zu definieren:

6. Unter Gott verstehe ich ein absolutes unendliches Seiendes, d. h. die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unendliche

⁹ Siehe 4.5.

Essenz ausdrückt (*Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit* - Hervorh. v. KK).

Für Deleuze durchzieht der Begriff die gesamte Philosophie Spinozas. Der Ausdruck (*exprimere*) weist, so Deleuze, auf *involvere* (in sich einschließen, einfallen) und *explicare* (erklären, entfalten) gleichzeitig hin: „Die Attribute drücken das Wesen der Substanz nicht nur aus, sie explizieren es einmal, und schließen es ein andermal ein. Die Modi schließen den Begriff Gottes ein, indem sie ihn zugleich ausdrücken, so dass sogar die entsprechenden Ideen selbst das ewige Wesen Gottes einschließen“ (Deleuze 1993, 19). Durch diese reziproke Ausdrucksrelation, so attestiert Deleuze, versucht Spinoza die Transzendenz, die den Theologien zugrunde liegt, aus der Ontologie auszuschließen.

Deleuze beteuert, dass es weder der positiven noch der negativen Theologie gelingt, die wahre Kenntnis von den Attributen Gottes zu gewinnen. Denn sie verwechseln Gottes *Propria* (Eigenschaften) mit seinen *Attributen* (50). In der Tat bemerkt Spinoza selbst in *Kurzer Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück* (KV), dass diejenigen, die als Gottes Attribute begriffen werden, das wahre Wesen Gottes nicht erklären, sondern lediglich dessen *Propria* darstellen, die entweder nur reine „Adjektive“ Gottes (46) oder sogar nur Geschöpfe menschlicher Einbildung sind.

6. Erstlich sehen wir nicht, daß sie uns hier irgendwelche Attribute geben, durch die das Ding als das erkannt wird, was es ist, sondern bloß einige Eigenschaften (*propria*), die zwar einem Ding zugehören, aber niemals erklären, was das Ding ist. Denn obwohl durch sich selbst existierend, Ursache aller Dinge sein, höchstes Gut, ewig und unveränderlich usw. Gott allein eigen ist, können wir doch durch diese Eigenschaften nicht wissen, was seine Essenz ist und welche Attribute er hat, denen diese Eigenschaften zugehören.

7. Es wird jetzt auch Zeit sein, daß wir einmal die Dinge ins Auge fassen, die sie Gott zuschreiben, und die ihm trotzdem nicht zugehören, als da sind allwissend, barmherzig, weise usw., welche Dinge, weil sie bloß bestimmte Modi der denkenden Substanz sind, keinesfalls weder bestehen noch begriffen werden können ohne die Substanz, deren Modi sie sind, und die darum auch nicht ihm zugeschrieben werden können, der ein Wesen ist, das nur durch sich selbst existiert (KV1 7/6-7).

Der Begriff des Ausdrucks ist entscheidend, um das Attribut vom Proprium zu unterscheiden. Während *Propria* Bezeichnungen, Adjektive und *nicht ausdrückend* sind,

sind Attribute „Verben, welche Wesen oder substantielle Qualitäten ausdrücken“ (46). Während zu den *Propria* Gottes Qualitäten wie „Unendlich, vollkommen, unbeweglich, ewig“ (ebd.), gehören, die auf eine absolute Ungleichheit oder Äquivokation zwischen Gott und Geschöpfen verweisen, gehören zu den Attributen Gottes eine andere Art der Wesenheit wie Denken (E2P1), Ausdehnen (E2P2) etc.¹⁰ Für Spinoza machen nur die Attribute das Wesen Gottes aus (E1Def4). Das heißt, dass Gott z. B. von seinem Wesen aus denkt, sich von seinem Wesen aus ausdehnt. Auffällig ist, dass die Ausdehnung für Spinoza, ähnlich wie in Descartes' *Prinzipien der Philosophie*, die Realität ist, die durchaus durch *Bewegung* darzustellen ist (E1P32C). Anders gesagt: Gott *denkt* und Gott *bewegt* sich. Diese Verben machen Gottes Wesen aus. Anders als die Adjektive Gottes, die den Geschöpfen keineswegs zugeschrieben werden können – wie allmächtig, allwissend, unendlich etc. –, werden die Verben auch den *Modi* zugesprochen: Der Mensch denkt (E2A2)¹¹ und der Mensch bewegt sich (E2P13A1).¹²

Für Deleuze (1993) liegt Spinozas Innovation in der Ontologie darin, dass er die Beziehung zwischen Gott und der Welt wie den Geschöpfen nicht durch die *Äquivokität der Propria*, sondern durch die *Univozität der Attribute* versteht (45). In Deleuze' Überlegung tritt der Begriff Univozität auf zwei verschiedenen, aber miteinander verbundenen Ebenen auf. Auf der einen Seite gibt es eine Univozität *unter den Attributen*. Sie ist in den ersten fünfzehn Lehrsätzen vom ersten Teil der *Ethik*, besonders unmittelbar in E1P10S, zu finden.

Hieraus ist offensichtlich, daß, wenn auch zwei Attribute als real unterschieden begriffen werden, also das eine ohne Hilfe des anderen [begreifbar ist]; wir daraus gleichwohl nicht schließen können, daß sie zwei Entitäten oder zwei verschiedene Substanzen ausmachen. Das hat nämlich die Natur einer Substanz an sich, daß jedes ihrer Attribute durch sich selbst begriffen wird, da ja alle Attribute, die sie hat, von jeher in ihr zugleich gewesen sind und ein Attribut nicht von einem anderen hat hervorgebracht werden können; jedes einzelne drückt vielmehr die Realität oder das

¹⁰ Es gibt unendlich viele Attribute Gottes (E1P11). Aber die Attribute, die ab dem zweiten Teil der *Ethik* behandelt werden, sind nur Denken und Ausdehnung. In 2.3 versuche ich eine adäquate Erklärung über den Grund dieser Abwesenheit anderer Attribute vorzulegen.

¹¹ Für Spinoza sind nicht nur Menschen, sondern alle Dinge in der Welt auf verschiedenen Niveaus beseelt (E2P13S), sodass man kann auch sagen, jedes Seiende denke. Dies behandle ich in 2.2 und 2.3 noch ausführlicher.

¹² Mühlhoff (2018) bietet eine ähnliche, dynamische Betrachtung der Substanz-Modi-Beziehung, ohne den Begriff der Univozität zu übernehmen. Stattdessen verweist er mit dem Begriff „Wirkungsmonismus“ auf die Inhärenz (oder das „In-Sein“) der Modi in der Substanz und erneuert ihre Interpretation auf eine überzeugende Weise (35f.).

Sein von Substanz aus. [...] Folglich ist auch nichts klarer; als daß ein absolut unendliches Seiendes zwingend als ein Seiendes zu definieren ist (wie wir es in E1Def.6 getan haben), das aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine bestimmte ewige und unendliche Essenz ausdrückt (E1P10S).

Jedes Attribut macht das Wesen der Substanz aus (E1Def4), es ist aber nicht ein Teil des gesamten Wesens der Substanz (vgl. E1P12, E1P13). Denn die Attribute sind nicht numerisch, sondern zueinander *real* unterschieden (vgl. Deleuze 1993, 29-38), d. h. jedes Attribut muss durch sich selbst begriffen werden genauso wie die Substanz selbst. Das Wesen der Substanz, das jedes Attribut ausmacht, ist nämlich für alle Attribute gleich und die Attribute sind daher *univok*. Jedes einzelne Attribut macht also ein einziges, ungeteiltes, gleiches Wesen Gottes aus. „Gottes Macht zu denken [ist] seiner aktuellen Macht zu handeln gleich“ (E2P7C). Über diese Gleichheit der Attribute, die zugleich ihre Vereinigung bedeutet, und das darauf basierende erkenntnistheoretische sowie ethische Programm der Geist-Körper-Gleichheit erläutere ich in 2.3.

Auf der anderen Seite besteht das Univozitätsschema auch zwischen Gott und seinen Geschöpfen. Alle Geschöpfe sind Affektionen (d. h. Modi) der Substanz in den unendlich vielen Attributen (E1Def5, P16, P29S). Die Attribute sind, so Deleuze, „Formen“, die Gott und den Geschöpfen „gemeinsam sind“ (Deleuze 1993, 44). Man könnte diese Aussage wie folgt ausführen: Dinge bewegen sich, weil Gott sich bewegt; Dinge denken oder haben Ideen, weil Gott denkt. Die Verben (Attribute) Denken, Ausdehnen usw. sind nämlich „univoke Seinsformen“ (45).

Lehrsatz 1: Denken ist ein Attribut Gottes, anders formuliert, Gott ist ein denkendes Ding.

Beweis: Einzelne Gedanken, d. h. dieser und jener Gedanke, sind Modi, die Gottes Natur auf bestimmte und geregelte Weise ausdrücken (E1P25C). Also kommt (E1D5) Gott ein Attribut zu, dessen Begriff alle einzelnen Gedanken in sich schließen und durch das sie auch begriffen werden. Somit ist Denken eines von Gottes unendlichen Attributen, das eine unendliche und ewige Essenz Gottes ausdrückt (E1Def.6); anders formuliert, Gott ist ein denkendes Ding. W. z. b. w. (E2P1)

Lehrsatz 2: Ausdehnung ist ein Attribut Gottes, anders formuliert, Gott ist ein ausgedehntes Ding.

Beweis: Der Beweis dieses Lehrsatzes wird in gleicher Weise geführt wie der des vorigen (E2P2).

Gott offenbart sich also weder durch die Bezeichnungen, noch drückt er sich in seinen besonderen *Propria* aus. Er schafft die Welt nicht aus seiner freien Entscheidung, stattdessen drückt sich Gott notwendigerweise und restlos durch seine Attribute aus, in denen die Modi Gottes aus derselben Notwendigkeit und in den univoken Formen hervorgebracht werden. „Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur“, so Spinoza, „muß unendlich vieles auf unendlich viele Weisen folgen“ (E1P16).¹³ Deleuze beteuert, dass das, was Spinoza in seiner Ontologie zeigt, ein Protest ist gegen die Hierarchie und Transzendenz, die sich auf „drei Begriffen der Äquivokation, der Eminenz und der Analogie“ stützen (Deleuze 1993, 45). Das Schema von Gott und Geschöpfen wird dort somit durch das von „*Natur naturans*“ und „*Natur naturata*“ ersetzt, das durchaus von der Immanenz ausgeht.

2.1.4 Die sich bejahende Immanenz

Spinoza deutet selber im ersten Teil der *Ethik* einen bestimmten soziopolitischen Zusammenhang seines Immanenzdenkens an. Darin problematisiert er die Willensfreiheit und Allmacht Gottes.

Ich glaube jedoch klar genug gezeigt zu haben (siehe E1P16), daß aus Gottes höchster Macht, d. h. aus seiner unendlichen Natur, unendlich vieles auf unendlich viele Weisen, also alles, notwendigerweise geflossen ist, anders formuliert, immer mit derselben Notwendigkeit und auf dieselbe Weise folgt, wie aus der Natur eines Dreiecks von Ewigkeit her und in Ewigkeit folgt, daß seine drei Winkel gleich zwei rechten sind. Daher ist Gottes Allmacht von Ewigkeit her wirklich gewesen und wird in Ewigkeit in derselben Wirklichkeit verbleiben. So wird man Gottes Allmacht, nach meiner Ansicht wenigstens, in höherem Maße gerecht. Ja (wenn ich offen reden darf), es sieht so aus, als ob meine Gegner Gottes Allmacht leugnen, sind sie doch gezwungen zuzugestehen, daß Gott unendlich vieles erkennt, das sich erschaffen läßt, er aber niemals wird erschaffen können. Denn sonst (wenn er alles, was er erkennt, erschüfe) würde er ihnen zufolge seine Allmacht ausschöpfen und sich selbst unvollkommen machen. Um Gott als vollkommen hinzustellen, sehen sie sich also genötigt, zugleich zu behaupten, er könne nicht alles, worauf seine Macht sich erstreckt, auch zuwege bringen. Ich sehe nicht, daß sich etwas ersinnen ließe, das widersinniger wäre oder Gottes Allmacht mehr zuwiderliefe (E1P17S).

¹³ Auch in E1P29: „In der Natur gibt es nichts Zufälliges, sondern alles ist aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, in einer bestimmten Weise zu existieren und etwas zu bewirken.“

„Gottes Allmacht“ verweist auf den notwendigen und bereits vollkommenen Ausdruck Gottes in der Welt. Dieser Gedanke stellt jegliche Qualitäts- und Wertvorstellung, die in den verschiedenen theologisch-politischen Strukturen ins Menschenleben eingeführt wurden und Dingen mit verschiedenen Hierarchien versieht, in Frage. Denn jedes Ding, egal ob es aus der menschlichen Sicht hässlich, böse und ungerecht scheint, soll in jedem Moment nichts anders als ein vollkommener Ausdruck Gottes sein. „Schönheit, hochansehnlicher Herr, ist nicht sowohl eine Eigenschaft des angeschauten Objekts als vielmehr eine Wirkung in dem Anschauenden. [...] Die schönste Hand, durchs Mikroskop gesehen, erscheint schrecklich. Manches ist von ferne gesehen schön und von nahe angeschaut häßlich. So sind die Dinge, an sich betrachtet oder auf Gott bezogen, weder schön noch häßlich (EP54).“

In diesem Sinne sei, so Deleuze (1993), die Philosophie Spinozas eine „Philosophie der reinen Bejahung“ (55). In der Bejahung der Welt, die selber als Gottes vollkommener Ausdruck keine höhere Instanz braucht, vertreibt die Theorie der Univozität sowohl den transzendenten, befehlenden Gott als auch die auf die Transzendenz gestützte Autorität seiner vermeintlichen Vertreter*innen aus der Natur und dem politischen Leben.

2.2 Transindividualität 1: Qualitative Gleichheit

Die Theismuskritik und Behauptung der Univozität allein können die hierarchische Ordnungsvorstellung zwischen Göttlichkeit und Geschöpfen nicht vollkommen außer Kraft setzen. Eine merkwürdige Opposition zum ontologischen Egalitarismus Spinozas kann man z. B. in Hegels „Akosmismuskritik“ finden. Dabei werden vor allem die Realität und das Handlungsvermögen (*agency*) der Modi verneint, während die Substanz allein als das Reale und das Handelnde betrachtet wird. Alle Besonderheiten der Modi verschwinden, so Hegel, in Spinozas Systemdenken ins Allgemeine, also in die Substanz.

„In die eine Substanz gehen alle Unterschiede und Bestimmungen der Dinge und des Bewußtseins nur zurück; so, kann man sagen, wird im Spinozistischen System alles nur in diesen Abgrund der Vernichtung hineingeworfen. Aber es kommt nichts heraus; und das Besondere, wovon er spricht, wird nur vorgefunden, aufgenommen aus der Vorstellung, ohne daß es gerechtfertigt wäre. Sollte es gerechtfertigt sein, so müßte Spinoza es deduzieren, ableiten aus seiner Substanz; sie schließt sich nicht auf, das wäre die Lebendigkeit, Geistigkeit. Was diesem Besonderen nun widerfährt, ist, daß es nur Modifikation der absoluten Substanz ist, nichts Wirkliches an ihm selbst sei; die Operation an ihm ist nur die, es von seiner Bestimmung, Besonderung zu entkleiden, es in die eine absolute Substanz zurückzuwerfen. Dies ist das Unbefriedigende bei Spinoza. Der Unterschied ist äußerlich vorhanden, bleibt äußerlich, man begreift nichts davon. Bei Leibniz werden wir das Entgegengesetzte, die Individualität zum Prinzip gemacht sehen, so daß das Spinozistische System so äußerlich integriert ist durch Leibniz. Es ist das Großartige der Denkungsart des Spinoza, auf alles Bestimmte, Besondere verzichten zu können und sich nur zu verhalten zu dem Einen, nur dies achten zu können; es ist ein großartiger Gedanke, der aber nur die Grundlage aller wahrhaften Ansicht sein muß. Denn es ist starre Bewegungslosigkeit, deren einzige Tätigkeit ist, alles in den Abgrund der Substanz zu werfen, in dem alles nur dahinschwindet, alles Leben in sich selbst verkommt; Spinoza ist selbst an der Schwindsucht gestorben. - Dies ist das Allgemeine“ (Hegel 1986a. 166 f.).¹⁴

Das Interpretationsmuster bleibt auch in den gegenwärtigen Diskussionen (vgl. Della Rocca 2008, 154-274; Melamed 2009). Dort wird den Modi „Inferiorität zur selbstsubsistierenden, selbstdarstellenden und wohl zu definierenden Substanz“ (Melamed

¹⁴ Siehe auch Hegel (1986b, 317): „Spinoza sagt: was ist, ist die absolute Substanz; das andere sind nur Modi, denen er keine Affirmation, keine Realität zuschreibt. So kann man selbst von der Substanz des Spinoza vielleicht nicht sagen, daß sie so genau pantheistisch sei als jener Ausdruck, denn die einzelnen Dinge bleiben bei ihm sowenig noch ein Affirmatives als das Dasein bei Parmenides, welches bei ihm unterschieden vom Sein nur Nichtsein ist und so ist, daß dies Nichtsein gar nicht ist.“

2009, 91, Übers. v. KK) oder eine unvollkommene Existenz wie Handlungsvermögen der Modi (Della Rocca 2008) festgestellt.

Wenn man Spinozas Gedanken als Gleichheitsdenken charakterisieren will, kommt es hingegen darauf an, in der Immanenzthematik einen Weg zu finden, die Wirklichkeit, Realität, Handlungsvermögen der endlichen Modi und der Substanz ohne eine hierarchische Platzierung zusammenzudenken. Im Weiteren werde ich durch eine transindividualistische Interpretation des Begriffes *conatus* eine materialistische Lesweise der *Ethik* vorschlagen, auf der sich die Macht der Substanz durchaus von der Relationalität und Macht der endlichen Modi ausgehend erläutern lässt. Darüber hinaus wird der Gedanke der Transindividualität zu einer Infragestellung ontologischer Hierarchie unter den Geschöpfen, nämlich den endlichen Individuen führen, indem er das essentialistische Verständnis der Essenz der Einzeldinge wie den Begriff der Gattungsessenz problematisiert.

2.2.1 Was ist Transindividualität?

In E1P26 und E1P28, in denen Spinoza die Gestalt seines Kausalitätsbegriffes zu verdeutlichen versucht, begegnen wir zwei scheinbar widersprüchlichen Aussagen.

Lehrsatz 26: Ein Ding, das dazu bestimmt ist, irgendetwas zu bewirken, ist von Gott notwendigerweise so bestimmt worden; und ein Ding, das von Gott nicht bestimmt ist, kann sich nicht selbst dazu bestimmen, etwas zu bewirken (E1P26).

Lehrsatz 28: jedes Einzelding, d. h. jedes Ding, das endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, kann weder existieren noch zu einem Wirken bestimmt werden, wenn es nicht von einer anderen Ursache zum Existieren und Wirken bestimmt wird, die ebenfalls endlich ist und eine bestimmte Existenz hat; und auch diese Ursache kann wiederum weder existieren noch zu einem Wirken bestimmt werden, wenn sie nicht von einer anderen, die ebenfalls endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, zum Existieren und Wirken bestimmt wird, und so weiter ins Unendliche (E1P28).

Im ersten Lehrsatz wird gesagt, dass Gott die Wirkursache jedes Dinges (jeder Wirkung) ist; im zweiten hingegen, dass jedes endliche Ding von einem anderen endlichen Ding zum Existieren und Wirken bestimmt wird. Um den Widerspruch zwischen den beiden zu erläutern, könnte man zunächst zwei verschiedene Kausalsysteme in Spinozas System unterstellen, die jeweils durch E1P26 und E1P28 ausgedrückt werden. Die

angebliche Verschiedenheit der Kausalsysteme soll auf E1P18 beruhen, in dem festgestellt wird, Gott sei die *immanente Ursache* aller Dinge, nicht die *transitive Ursache*: Während es im E1P26 also um eine „immanente Kausalität“ zwischen Substanz und Modi gehe, drücke sich im EP28 eine „transitive Kausalität“ zwischen endlichen Modi aus;¹⁵ während der Letztere die sukzessive Kette von Ursache und Wirkung ($A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow \dots \rightarrow \infty$) in der endlichen Dimension erläutere, illuminiere der Ersterer eine mystische, emanative Kausalität in der unendlichen Dimension (Gott \rightarrow jedes Geschöpf).

In dieser Lesart sind drei Probleme zu erwähnen. Erstens, es gibt eine gewisse Gefahr, dass eine Art Theologie wiederum in den Spinozismus einberufen werden kann. Bestünde Gott dann dieser Interpretation nach nicht in einer höheren Dimension gegenüber den Geschöpfen, die nur durch seinen Beschluss handeln und existieren, auch wenn das kein Willensakt ist? Wird die „immanente Ursache“, auch wenn sie keine transzendente Ursache wäre, nicht als ein theologisches Grundprinzip für all die endlichen Kausalitäten (E1P28) ausgesagt? Zweitens, die angeblich transitive Kausalität, also die Verursachungskette der Modi sollte in dieser Lesart als eine im Vergleich zu jenem höheren Prinzip sekundäre, deterministische Kausalität interpretiert werden, mit der keine eigene Handlungsmacht (*agency*) der endlichen Dinge zu erklären ist. Drittens ist es fragwürdig, ob der Begriff der transitiven Ursache, die Spinoza im E1P18 erwähnt, tatsächlich auf die Kausalbeziehungen im E1P28 verweist. Wie Schmid (2010, 249) und Albiac (1998, 127 f.) sehr wohl illustrieren, ist dieser Begriff aus dem scholastischen Wortschatz geliehen. Spinoza verweist auf die Äußerlichkeit der Ursache, in seinem Kontext, des Schöpfergottes (vgl. EP73). Für die Scholastik, so Albiac (1998), stellt dieser Begriff die vervollständigte Variante der aristotelischen Finalursache dar (127). Spinoza benutzt außerdem nirgendwo in der *Ethik* den Begriff der transitiven Ursache erneut. Sondern: „Die Erkenntnis einer Wirkung hängt von der Erkenntnis der Ursache ab und schließt diese ein“ (E1A4).

Es ist daher vonnöten, eine andere Maßnahme einzuführen, um die beiden Lehrsätze zu verbinden. Man kann nämlich davon ausgehen, dass in E1P26 und E1P28 tatsächlich ein und derselbe Sachverhalt lediglich auf zwei unterschiedliche Weisen behandelt wird. Das macht Spinoza selber in EP28D mit *quatenus* offenkundig: „Für sein Folgen bleibt also nur, daß es zum Existieren und Wirken von Gott hat bestimmt werden müssen oder

¹⁵ Siehe z. B. Gilead (1990, 456): „The links in the transient causal chain constitute an aggregate of causes at the most, whereas those of the immanent causal chain constitute the coherent total System. Both chains [...] are infinite. However, infinity has different meanings.“ Della Rocca (1996, 123f.) und Morrison (2014, 40-62) setzt auch die Kausalbeziehungen in E1P28 mit der transitiven Verursachung gleich.

vielmehr von irgendeinem seiner Attribute, *insofern* dieses von einer Modifikation modifiziert ist, die endlich ist und eine bestimmte Existenz hat.“ Das heißt, die angebliche transitive Kausalität zwischen den endlichen Modi sei zugleich die immanente Kausalität Gottes, insofern die Modi Modifikationen Gottes sind. Wenn man so E1P26 und E1P28 im Einklang einsieht, kann man erkennen, dass das, was E1P28 aussagt, eine weder fatalistische noch lineare Ursachenkette ist¹⁶.

Étienne Balibar (1997) erklärt die Kausalität der Modi anhand des von Gilbert Simondon geliehenen Begriffes „Transindividualität“. Obwohl Simondon selbst ähnlich wie Hegel an Spinoza kritisiert, dass sein Substanzmonismus individuelle Realitäten verneint,¹⁷ findet Balibar im Simondon’schen Begriff eine völlig spinozistische Metaphysik, die auch für die politische Theoriebildung nach Spinoza eine entscheidende Rolle spielt (siehe 2.2.4). Er beteuert, dass es beim E1P28 um keine lineare Kausalität (wie „*A ,causes‘ B which ,causes‘ C which etc.*“) ginge, vielmehr um ein unendliches „Netzwerk“ der sich verändernden singulären Modi und eine dynamische Einheit der modifizierten/modifizierenden Aktivitäten (wie „*the action of B upon any A is itself modulated by some Cs, which itself is modulated by some Ds, etc.*“, Balibar 1997, 14). Mit dem Begriff Transindividualität kann man den Sachverhalt in Betracht ziehen, dass jeder einzelne Modus, nämlich jedes Individuum, nicht wie in einer atomistischen Vorstellung als eigenständig gegenüber den anderen Individuen, sondern ausschließlich in bestimmten Relationen mit den anderen existiert und betrachtet wird.¹⁸

Ferner verrät der Begriff ein noch wesentliches Merkmal des Individuums, dass es nicht nur „in“ der Relation besteht, sondern selber die Relation an sich ist. Dieses Charakteristikum der Individualität deutet Balibar bereits in der oben zitierten Aussage an, indem er dort C und D im Plural geschrieben hat. Für Spinoza ist ein Individuum auf keinen Fall ein atomistisches Ding, sondern immer eine zusammenhängende Re(lation)alität. Im zweiten Teil der Ethik skizziert er seine innovative Individualitätstheorie. Zunächst findet man in E2Def.7 eine Definition des Individuums:

¹⁶ Siehe auch E2P9: „Die Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges hat Gott zur Ursache, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er als von einer anderen Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges affiziert angesehen wird, deren Ursache ebenfalls Gott ist, insofern er von einer anderen dritten [Idee] affiziert ist, und so weiter ins Unendliche.“

¹⁷ Balibar (1997, 10f.), Del Lucchese (2009b).

¹⁸ Eine noch ausführlichere wie systematische Überlegung der Transindividualität findet sich in 2.4.

7. Unter Einzeldingen verstehe ich Dinge, die endlich sind und eine bestimmte Existenz haben. Wenn mehrere Individuen so zu einer einzigen Handlung sich zusammenfinden, daß sie alle zusammen die Ursache einer einzigen Wirkung sind, sehe ich sie in diesem Maße alle als ein einziges Einzelding an (E2Def.7).

Was die Aussage „mehrere Individuen so zu einer einzigen Handlung sich zusammenfinden“ bedeutet, kann man anhand der sogenannten *Kurzen Physik*, die den Text aus den vom Textfluss von E2 unabhängigen Axiomen, Hilfssätzen, Definitionen, Anmerkungen und Postulaten nach E2P13S bezeichnet, erläutern. Nach der *Kurzen Physik* unterscheiden sich alle körperlichen Individuen voneinander oder setzen sich zusammen „aufgrund von Bewegung und Ruhe sowie von Schnelligkeit und Langsamkeit“ (E2P13SL2). Gleichzeitig ist jeder Körper schon eine Zusammensetzung mehrerer Körper, die „aneinander liegen“ oder „mit demselben Grad oder auch mit verschiedenen Graden von Geschwindigkeit, sich so bewegen, daß sie ihre Bewegungen nach einer bestimmten Regel (*ratio*, Verhältnis) untereinander verknüpfen“ (E2P13SDef.). Diese Individuen, d. h. die zusammengesetzten Körper, bilden unaufhörlich divergierende Mannigfaltigkeiten verschiedener Stufen, indem z. B. einem Individuum in der ersten Stufe durch Begegnungen mit anderen mehrere Teilchen hinzugefügt oder weggenommen bzw. vergrößert oder verkleinert werden (E2P13SL4, E2P13SL5), oder indem es sich in der zweiten Stufe mal mit anderen zusammengesetzten Individuen vereinigt oder mal in einer antagonistischen Begegnung zerstört wird. Schließlich, „wenn wir so weiter ins Unendliche fortfahren, werden wir leicht begreifen, daß die ganze Natur ein Individuum ist, dessen Teile, d. h. alle Körper, auf unendlich viele Weisen sich verändern, ohne daß sich dabei das ganze Individuum irgendwie veränderte“ (E2P13SL7S).¹⁹

¹⁹ In Bezug auf die Auslegung der *Kurzen Physik* gibt es eine Debatte um den Status der „einfachsten Dinge (*corpora simplicissima*, E2P13SA3, E2P13SL7S). Spinoza bemerkt in E2P13SL7S, dass es in der *Kurzen Physik* lediglich um den Begriff eines Individuums, „das bloß aus solchen Körpern zusammengesetzt ist, die sich untereinander allein nach Bewegung und Ruhe und dem Grad ihrer Geschwindigkeit unterscheiden, das also aus einfachsten Körpern zusammengesetzt ist“. Unter den Kommentatoren herrscht Dissens über die Wirklichkeit eines einfachsten Dinges, die eine Art Atomismus nahelegen könnte. Matheron (1969) z. B. beschreibt das einfachste Ding wie wirklich existierende mikroskopische Partikel, deren Essenz durch ihre einfache Geschwindigkeit definiert wird und die in Konflikt mit den anderen einfachsten Dingen stehen (28).

Deleuze (1993) hält eine solche Behauptung für absurd (183). Aber er scheint trotzdem davon auszugehen, dass sie nicht als Einzelding, sondern als dessen Teile bestimmte Wirklichkeit haben. „Sie haben keine eigene Existenz, sondern setzen die Existenz zusammen: Existieren heißt, in Wirklichkeit unendlich viele extensive Teile haben (ebd.)“. Auch Gueroult (1974) affirmiert die Wirklichkeit der einfachsten Dinge als Teile einer Zusammensetzung: „sie [die einfachsten Dinge] sind, obwohl sie niemals isoliert, d.h. außerhalb der zusammengesetzten Körper, die allein in der Natur existieren, wirklich sind, nicht weniger wirklich in dieser als ihre Teile (160).“

Hier scheint Spinozas Ausdruck „ohne dass sich das ganze Individuum in irgendeiner Weise verändert“ irreführend zu sein. Denn damit könnte man eine Hierarchie zwischen dem Ganzen und den Teilen einführen und das Ganze als ein Unbewegliches betrachten. Das, was Spinoza hier vorlegt – und was ich gerade „divergierende Mannigfaltigkeit“ genannt habe – ist aber keine unbewegliche, identische Ganzheit, sondern ein unendlicher Modus der Substanz, der selber eine dynamische Realität ist.²⁰ Auch in E2P13SL4, bei dem es um Trennung und Ersetzung der Teile geht, in E2P13SL5, bei dem es um Veränderungen in Größe der Teile, und in E2P13SL6, bei dem es um Richtungswechsel der Teile geht, formuliert Spinoza diesen Ausdruck um: „dann wird das Individuum seine Natur wie zuvor ohne irgendeine Veränderung seiner Form behalten (*retinebit itidem individuum suam naturam absque ulla formae mutatione*)“. Die Erhaltung der Form und Natur eines endlichen Individuums²¹ findet doch niemals so statisch statt, sondern immer durch unaufhörliche Veränderungen – Teilungen, Ergänzungen, Richtungswechsel etc. Die Essenz eines individuellen Dinges kann sich daher nur in einem dynamischen Bestehens- und Änderungsverfahren in den und durch die komplexen Relationen in sich selbst und im Verursachungsnetzwerk finden, das ebenso nicht als etwas Statisches zu begreifen ist. Sie kann also auf keine intrinsische Eigenschaft des Individuums hinweisen. Die Erhaltung der Individualität ist nur möglich, wenn die kontinuierlichen Differenzierungen sowohl innerhalb als auch außerhalb eines Individuums stattfinden: „Der menschliche Körper bedarf zu seiner Erhaltung sehr vieler anderer Körper, von denen er beständig gleichsam neu erzeugt wird“ (E2P13Post.4).

Das Individuum ist folglich *Individuierung*. Und alle modalen Individuierungen sind *Transindividuierungen*.²² Ein menschlicher Körper beispielsweise existiert und handelt

Kommentatoren wie Adler (1996), Lachterman (1977) und Jin (2006) halten hingegen die einfachsten Dinge eher für eine reine Hilfskonstruktion, mit der man die physikalische Realität methodisch abstrahiert, um eine Erläuterungsweise zu finden. Adler (1996) z. B. attestiert, sie seien keine „unteilbaren“, sondern „unanalysierbare Körper“ und nur „begrifflich einfach“ (255). Jin (2006) verbindet diese rigide antiatomistische These mit Spinozas Ablehnung von jeglichem leeren Raum und jeglicher Art des Ursprungs der Dinge wie Schöpfung. Für ihn hat die Relation der Dinge immer logischen Vorrang vor ihrer Individualität. Hier und in 2.4, wo ich noch ausführlicher die Bedingungen und Prinzipien der Individuation erläutern werde, möchte ich an die letzte Position anknüpfen.

²⁰ Siehe E1P21, P22, P23; in einem Brief an Schuller (Ep. 64) präzisiert Spinoza die beiden Typen der unendlichen Modi der Substanz: „Die Beispiele endlich, die Sie verlangen, sind: von der ersten Art im Denken der schlechthin unendliche Verstand, in der Ausdehnung aber Bewegung und Ruhe; von der zweiten Art aber *das Angesicht des ganzen Weltalls, das zwar in unendlichen Modi sich ändert, aber immer dasselbe bleibt*; siehe hierüber E2P13SL7S (Hervorh. v. KK)“.

²¹ In der *Ethik* stellen sich Form, Natur und Essenz oft als ein und dasselbe dar. In EP32 verwendet Spinoza für das Gleiche das Wort „Gesetze (*leges*)“. Dazu vgl. Sangiacomo (2019, 118–126). Er betrachtet jedoch die Gesetze eines Dinges eher als etwas Statisches, nicht wie ich es hier skizziere.

²² Siehe auch 2.4.

trotz (oder genau anhand) des ständigen Absterbens und Neuentstehens seiner Körperzellen, Bewegungen und Veränderungen der Mikroorganismen etc. als ein Individuum.²³ Ohne diese Veränderungen kann er nicht in seiner Existenz fortdauern. Ferner kann er nur dadurch als Individuum existieren, dass er in jedem Moment in unendlich verschiedene Relationen mit anderen äußeren Körpern steht, von ihnen affiziert wird und sich dadurch ständig modifiziert. Würde man das Individuum als eine Substanz betrachten, könnte man nicht sagen, dass es von einem Moment zum anderen dasselbe Individuum bleibt. Das Individuum als Modus ist in diesem Sinne das Differenzielle.²⁴ Jedes Individuum steht als ein differentielles in den mannigfaltigen und komplexen Relationen und erlebt unaufhörlich Veränderungen und Affizierungen. Das Universum oder „*facies totius universi*“ (EP64) ist in dieser Hinsicht ein Individuum, das selbst ein unaufhörliches Transindividierungsverfahren ist. In der so betrachteten Welt gibt es also keine hierarchiebegleitende Unterscheidung zwischen dem unendlichen, unbeweglichen Ganzen und seinen sich verändernden Teilen. Im Begriff der Transindividualität gibt sich Spinozas Natur als eine dynamische Realität, die auf den ständig affizierenden wie affizierten Modi beruht.

2.2.2 *Potentia sive conatus*: Essenz der Dinge

Trotz solcher transindividualistischen Ansätze bleibt die Frage bezüglich des Handlungsvermögens (*agency*) jeden Einzeldinges unbeantwortet. Bedeutet die Tatsache, dass ein Individuum seine Essenz nur in den Relationen behält, nicht, dass dem Individuum keine Subjektivität und eigene Handlungsfähigkeit zugeschrieben werden kann? Inwiefern ist dann bei Spinoza Politik und Ethik möglich?

Im vorigen Abschnitt sind Gottes Attribute im Argumentationszusammenhang mit dem Begriff Ausdruck erläutert worden. Sie sind „die unendlichen vielen Weisen“, auf die

²³ In Perler (2015, 512) kann man eine einleuchtende Darstellung von solchem Individuationskonzept finden: „Angenommen, Romeo küsst Julia. Dann kann der ganze Mensch als Einzelding bezeichnet werden, weil Romeos Gliedmaßen so kooperieren, dass sie zusammen eine einzige Wirkung – den Kuss – hervorbringen. Aber auch Romeos Herz kann als Einzelding bezeichnet werden, weil der Herzmuskel und die Herzklappen so kooperieren, dass sie zusammen eine einzige Wirkung – einen stabilen Blutkreislauf – hervorbringen. Sogar eine einzelne Zelle in Romeos Herzen kann als Einzelding bezeichnet werden, weil Zellmembran, Zellflüssigkeit u. a. so kooperieren, dass sie zusammen eine einzige Wirkung – etwa den Transport von Sauerstoff – hervorbringen. Je nach der Wirkung, die wir in den Blick nehmen, können wir also unterschiedliche Einzeldinge bestimmen; und da es Wirkungen auf verschiedenen Ebenen gibt, von der Zelle bis zum ganzen Menschen, lassen sich auch verschiedene Einzeldinge bestimmen.“

²⁴ Das werde ich in 2.4 noch konkreter behandeln.

Gott aus seiner Notwendigkeit unendlich Vieles erzeugt (E1P16). Mit dieser Einsicht stellt Spinoza die individuelle Willensfreiheit zugunsten von Gottes Macht infrage und verbindet die Macht des Individuums mit dem objektiv und notwendig zu Gott gehörigen Vermögen der Existenz und Erzeugung. Im E1P11D3 bemerkt Spinoza: „Imstande sein, nicht zu existieren, ist Ohnmacht, während imstande sein zu existieren, Macht ist (*Posse non existere impotentia est, et contra posse existere potentia est*)“. Darüber hinaus definiert er in den letzten Lehrsätzen im ersten Teil der *Ethik* Macht als die Essenz Gottes. „Aus der bloßen Notwendigkeit der Essenz Gottes folgt nämlich, daß Gott die Ursache seiner selbst (nach E3P11) und (nach E3P16 und E3P16C) aller Dinge ist. Folglich ist Gottes Macht, durch die er und alles ist und handelt, genau seine Essenz.“ (E1P34D).

Wie ich bereits gezeigt habe, bedeutet die Tatsache, dass Gott existiert, dass die Modi in der Natur auf unendliche Weise existieren. Daraufhin, wenn die Essenz Gottes seine Macht ist, ist die Essenz der Modi auch ihre jeweilige Macht. „Was auch immer existiert, drückt Gottes Natur oder Essenz auf bestimmte und geregelte Weise aus [...], d. h. (nach E1P34), was auch immer existiert, drückt Gottes Macht, die die Ursache aller Dinge ist, auf bestimmte und geregelte Weise aus“ (E1P36D). Das heißt: Die Existenz und Erzeugung jedes Einzeldinges sind Ausdruck der Macht Gottes.

Freilich scheint es ungereimt, dass die Macht Gottes mit der Macht eines Dinges gleich ist. Sie ist ein *Teil* der Macht Gottes: „Des Menschen Macht ist also, insofern sie sich durch seine wirkliche Essenz erklären läßt, Teil von Gottes oder der Natur unendlicher Macht, d. h. (nach E1P34) Essenz“ (E4P4D). Man kann jedoch nie von der Macht Gottes reden, ohne von der Macht eines Einzeldinges zu reden. Denn selbst eine winzige Affektion eines singulären Dinges an einer kleinen Ecke der Natur ist schon eine bestimmte Affektion Gottes. Jede Affektion eines singulären Dings, die durch komplexe Trans-Individuierungen entsteht, ist schon eine Affektion Gottes. Ein singuläres Ding weist in der und durch die Transindividuation also die ihm zugehörige Existenz- wie Handlungsmacht Gottes auf. Von dieser Auffassung her sind sowohl eine totalitäre Vorstellung der Politik als auch ein Fatalismus, die beide von der Ohnmacht und Unfreiheit der Subjekte ausgehen, undenkbar; Gott gestaltet jedes Ding und seine Affektionen nur insofern, als es gleichzeitig Gott gestaltet, worauf auch der Begriff „immanente Ursache“ hinweist. Wir sehen hier ein gegenseitiges Dekret von Gott und seinen Modi.

2.2.3 Conatus: anti-teleologische Lesart

Spinoza charakterisiert die Macht der Dinge mit dem Begriff *conatus* (Bestrebung). Hierbei handelt es sich um die „aktuelle Essenz“ (*essentia actualis*) eines Einzeldinges (E3P7). Die Interpretation dieses Begriffes ist mit der Frage nach Subjektivität und Handlungsvermögen der Individuen unmittelbar verbunden. Auf den ersten Blick scheint *conatus* ähnlich wie Trägheit zu sein. Denn Spinoza erwähnt diesen Begriff unter anderem in dem Ausdruck „*potentia sive conatus, quo in suo esse perseverare conatur* (Macht oder Bestrebung, mit der es in seinem Sein zu verharren zu streben)“ (E3P7).²⁵ Dabei liegt aber eine Schwierigkeit darin, dass der Machtcharakter des *conatus* selbst unklar ist. Denn es gibt in den Lehrsätzen des dritten Teils zwei scheinbar unvereinbare Darstellungen des *conatus* der Individuen.

In den Lehrsätzen E3P6 bis E3P9 wird die Macht oder *conatus*, wie oben gezeigt, zunächst statisch ausgesagt.

Lehrsatz 6: Jedes Ding strebt gemäß der ihm eigenen Natur in seinem Sein zu verharren (E3P6).

Lehrsatz 8: Das Streben, mit dem jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, schließt keine endliche, sondern eine unbestimmte Zeit in sich (E3P8).

Lehrsatz 9: Der Geist strebt, sowohl insofern er klare und deutliche, als auch insofern er verworrene Ideen hat, auf eine unbestimmte Dauer in seinem Sein zu verharren, und seines Strebens in dieser Form ist er sich bewußt (E3P9).

Doch in den Lehrsätzen von E3P11 bis E3P13 fügt Spinoza weitere, mit dem ersteren scheinbar unvereinbare Topoi hinzu, die aber in seiner gesamten Affektenlehre in E3 und E4 eine wesentliche Rolle spielen: Vermehrung und Verminderung der Macht.

Lehrsatz 12: Der Geist strebt, soviel er kann, sich das vorzustellen, was die Wirkungsmacht des Körpers vermehrt oder fördert (E3P12).

²⁵ Carriero (2005) beispielsweise schließt daraus eine Trägheitsthese des *conatus*: „*The main idea behind Spinoza's account of agency is to take the picture of agency that he finds in simple situations in the new science and to apply it systematically. Simple bodies, when not interfered with by other bodies, just continue to do what they are already doing through a metaphysical inertia. Their motive tendencies are not structured about ends*“ (134).

Lehrsatz 13: Wenn der Geist etwas vorstellt, das die Wirkungsmacht des Körpers vermindert oder hemmt, dann strebt er, soviel er kann, sich an Dinge zu erinnern, die dessen Existenz ausschließen (E3P13).

Um die beiden zusammenzubringen, entwickelten einige Kommentatoren eine meiner Auffassung nach vollkommen nicht-spinozistische Lesart, in der sie eine Art Teleologie in Spinozas System einführten. Hier ist damit freilich nicht die einer aristotelischen Ontologie gemeint, die Spinoza in der *Ethik* ausdrücklich ablehnt (vgl. E1App, E4Prae), sondern „a certain scheme of explanation in which items are explained by citing their (beneficial) future effects“ (Viljanen 2011, 113 Hervorh. im Originaltext). Curley (1990) z. B. unterscheidet den Diskurs zum menschlichen Motivierungsprozess und den zur göttlichen (natürlichen) Kausalität (40) in der *Ethik* und interpretiert so die *conatus*-Doktrin in E3P12 und E3P13, als würde dort ein menschlicher (oder intellektueller) Geist dasjenige unter den möglichen Optionen wählen, was er in der Antizipation der Zukunft für das Beste hielte, während andere „natürliche“ (d. h. weniger kompliziert zusammengesetzte) Dinge mit keiner Absicht, keiner Zukunftsperspektive, die in Verbindung mit dem Begriff „Begierde“ und „Trieb“ zu denken wären, handelten (49 f.). Curley (1988) interpretiert ferner die *conatus*-Doktrin in E3P6 ebenso teleologisch, indem er P6 als „If A would help x, x will do it“ umformuliert (199). Während der erstere „bewusste Teleologie“ heißt, heißt der letztere „unbewusste Teleologie“ (Garrett 1999, 326; Viljanen 2011, 116).²⁶ Eine ähnliche Lesart findet sich auch in Bartuschat (1992), für den der *conatus* „die unterschiedliche Fähigkeit des Individuums [ist], Bezüge, in denen es steht und in denen es Äußerem ausgesetzt ist, im Denken eigens auf sich zu beziehen und darin diese bewußt zu gestalten“ (137).

Ein fundamentales Problem dieser Lesart liegt aber darin, dass das Ding und dessen *conatus* als zwei unterschiedliche Entitäten betrachtet werden. Von daher ergibt sich auch die Vorstellung, dass sich die Begierde und das *Subjekt* der Begierde unterscheiden. Das steht jedoch im deutlichen Gegensatz zu Spinozas Aussage über *conatus*.

²⁶ In Garrett (1991) findet sich eine abenteuerlich durchgeführte Affirmation der Teleologie Spinozas. Abenteuerlich vor allem deswegen, weil der Autor Spinozas Teleologie im Vergleich zu der von Leibniz und Descartes für am nächsten an der aristotelischen Teleologie hält, obwohl Spinoza selbst sie aber in E1App offenbar und konsequent ablehnt. Garrett beteuert nach Curley (1990), dass Spinoza nur die göttliche Teleologie ablehnt (327ff.), während er durch seine *conatus*-Doktrin sowohl bewusste als auch unbewusste teleologische Entscheidungen der Individuen affirmiert. Ähnliche Auffassungen kann man auch in Nadler (2006), Lin (2006) und Manning (2002) finden.

Diejenigen, die eifrig nach einem metaphysischen Guten suchen, das ohne alle Relation zu anderem ist, geraten durch eine falsche vorgefaßte Annahme in Bedrängnis, daß sie nämlich eine rationale Unterscheidung²⁷ mit einer realen oder modalen Unterscheidung durcheinander bringen (*nempe quòd distinctionem rationis cum distinctione reali vel modali confundant*). So unterscheiden sie zwischen dem Ding selbst (*rem ipsam*) und dem in jedem Ding enthaltenen Streben (*conatum*) nach Selbsterhaltung, mögen sie sich auch nicht im klaren darüber sein, was sie unter ‚Streben‘ verstehen. Ein Ding und sein Streben sind nämlich der Sache nach nicht verschieden, wenn sie sich auch von der Vernunft oder besser mit bloßen Worten (hier liegt der Hauptgrund des Irrtums dieser Leute) unterscheiden lassen (CM2/6).

Spinoza zeigt hier den Grund, warum der *conatus* im Grunde genommen mit keiner Zukunftsperspektive oder Auswahlmöglichkeit in Verbindung stehen kann. Denn der *conatus* kann vom Ding nicht separat betrachtet werden. Die Selbsterhaltung soll kein Zweck eines Dinges sein. Sondern *ein Ding ist dasselbe wie dessen Selbsterhaltung*²⁸. Spinoza warnt hier davor, dass nur eine winzige Teleologie wie die Auffassung von der Selbsterhaltung als Zweck eines endlichen Dinges zu einer Metaphysierung der Werte wie Gut und Böse und Hierarchisierung der Dinge wie die zwischen Geschöpfen und dem transzendenten Gott führen kann.²⁹ In der folgenden Aussage (CM2/6) veranschaulicht Spinoza seine antiteleologische Individuumstheorie, indem er, wie in der *Kurzen Physik* (E2P13S), das Individuum rein physisch / physikalisch darstellt. Ein Individuum ist nun eine bestimmte „Bewegungsgröße“.

In welcher Weise sich die Dinge und ihr Streben, in ihrem Zustand zu verharren, unterscheiden. – Um dies klar zu machen, wollen wir uns das Beispiel eines sehr einfachen Dinges vor Augen führen. Die Bewegung hat eine Kraft, im eigenen Zustand zu verharren, welche Kraft gewiß nichts anderes ist als die Bewegung selbst, der Tatbestand, daß die Natur der Bewegung eben so ist. Wenn ich nämlich sage, daß in diesem Körper A nichts anderes ist als *eine bestimmte Bewegungsgröße*, folgt daraus klar, daß ich, solange ich auf Körper A achte, immer sagen muß, *daß er sich bewegt*. Sagte ich nämlich, er verliere aus sich heraus seine Kraft sich zu bewegen, dann schreibe ich ihm zwangsläufig noch etwas anderes zu, als wir der Voraussetzung nach angenommen haben, durch das er seine Natur verliert. Sollte dieses Argument noch nicht hinreichend klar sein, wollen wir zugestehen, daß jenes Streben sich zu bewegen

²⁷ In Barthuschats Übersetzung (2005): „Unterscheidung der Vernunft“.

²⁸ Spinozas antiteleologische Überlegungen zu *conatus* und Begierde lassen sich anhand von E4P60 noch klarer darstellen. Über die Lektüre dieses Lehrsatzes siehe 2.4.

²⁹ Bewusst oder unbewusst laden sie zudem einen Dualismus des Geistes und Körpers (oder Dinges) ein und entgehen dadurch der Spinoza’schen Lehre zur Leib-Seele-Beziehung. Diese Thematik, über die gewöhnlich im Namen vom Parallelismus diskutiert wird, werde ich im nächsten Abschnitt ausführlich behandeln.

etwas sei, das neben den Bewegungsgesetzen selbst, d. h. neben der Natur von Bewegung, besteht; wenn du nun annimmst, dieses Streben sei ein metaphysisches Gutes, dann wird ein so verstandenes Streben auch zwangsläufig ein Streben haben, in seinem Sein zu verharren, und dieses wiederum ein anderes und so ins Unendliche – ich wüßte nicht, was man sich Widersinnigeres ausdenken könnte. Der Grund, warum diese Leute das Streben eines Dinges von dem Ding selbst unterscheiden, liegt darin, daß sie in sich selbst ein Verlangen nach Selbsterhaltung verspüren und sich *vorstellen*, daß ein solches Verlangen in jedem Ding sei (CM2/6, Hervorh. v. KK).

Die Selbsterhaltungsbestrebung hängt in seinem System mit keinem Verlangen zusammen, sondern ist mit der (Regel von) Bewegung, Kraft, Macht oder sozusagen mit „dem Grad der Geschwindigkeit“ (E2P13L1) gleichgesetzt. Diese sind in Wahrheit die Essenz des Individuums. Keine sonstigen Merkmale oder Eigenschaften hat ein Ding als seine Essenz. Carriero (2011) stellt diesbezüglich zurecht fest:

„A thing just is a coherent collection of motive tendencies—it is not defined in terms of some perfection that its activities ought to reach (if all goes well). For that reason, Spinoza is especially adamant about rejecting the traditional notion of a privation, which involves the idea that a thing lacks some reality that it ought to have. A thing—a coherent collection of motive tendencies—is what it is. There is no particular level of reality it ought to reach“ (89).

Diese Begriffe wie Grad der Geschwindigkeit, Regel der Bewegung, Kraft sowie *motive tendencies* verweisen uns darauf, dass das, was man Ding nennt, kein Seiendes ist, das statisch, unabhängig, substantiell oder atomistisch zu betrachten ist, sondern eine dynamische Relation und Transindividualität.³⁰ Während der *conatus* der körperlichen Dinge sich als Kraft, Geschwindigkeit etc. ausdrückt, nennt Spinoza den *conatus* dessen,

³⁰ Renz (2018) bestreitet sehr streng, dass sich eine Art dynamische Physik in Spinoza finden lässt (177), und lehnt auch ab, in Spinozas physikalischer Lehre ein einzig entscheidendes erkenntnistheoretisches Funktionsprinzip zu finden (176-180). Im Gegensatz dazu finden einige Kommentatoren in Spinozas Physik und Theorie der Kausalität eine gewaltige Distanzierung zu Descartes' Physik und eine Vorwegnahme des neuen Modells dynamischer Physik. Zum Beispiel Balibar (1997) attestiert, dass Spinoza mit der Idee des Verhältnisses der Bewegung und Ruhe eine dynamische Erklärung der Natur anbietet, aber in der Erklärung eine noch statisch-teleologische Sprache beibehalten. Siehe auch Jin (2006) und Matheron (1969).

Spinozas kritische Haltung gegenüber Descartes' statischer Physik findet sich übrigens unter anderem in EP81: „Aus der Ausdehnung sodann, wie Descartes sie auffaßt, nämlich als ruhende Masse, die Existenz der Körper zu demonstrieren, ist nicht nur schwierig, wie Sie sagen, sondern vollkommen unmöglich. Denn die ruhende Materie wird, soweit es an ihr liegt, in ihrer Ruhe verharren und nicht zur Bewegung angetrieben, es sei denn durch eine äußere, stärkere Ursache. Aus diesem Grunde habe ich kein Bedenken getragen, seinerzeit es auszusprechen, daß die Prinzipien der natürlichen Dinge bei Descartes unbrauchbar, um nicht zu sagen, widersinnig sind.“

was sowohl als körperlich als auch als geistig betrachtet wird, Begierde und Trieb.³¹ Hinzu kommt, da „die Ordnung und Verknüpfung von Ideen dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung von Dingen [ist]“ (E2P7), sollen die Begriffe Kraft/Bewegungsgröße und Begierde/Trieb eines Dinges genau ein und denselben Sachverhalt darstellen.³² Von einfachsten Dingen über leblose Dinge, Pflanzen, Tiere bis hin zu Menschen verhält es sich ebenso. Die aktuelle Essenz eines Dinges kann nämlich schon durch die transindividuell bestimmte Bewegungsgröße oder Grad der Begierde vollkommen dargestellt werden. Denkkakte wie diejenigen, die in den Lehrsätzen E3P12 und E3P13 beschrieben sind, nämlich die Vorstellung von den die Macht des Körpers vergrößernden Dingen und andere hilfreiche Dinge, welche die Existenz der die Macht des Körpers hemmenden Dinge ausschließen, sind dann keine Willensakte oder Entscheidungen im teleologischen Sinne, sondern Re-präsentationen der Veränderungen der körperlichen Bewegungsgröße/Geschwindigkeit/Kraft.³³ In E3P11S, unmittelbar vor den E3P12 und E3P13, spricht Spinoza schon von diesem Verhältnis zwischen Körper und Geist.

In E2P17S haben wir gezeigt, daß die Idee, die die Essenz des Geistes ausmacht, die Existenz des Körpers so lange in sich schließt, wie der Körper selbst existiert. Aus dem,

³¹ Vgl. E3P9S, Sollte man nur den geistigen Bereich eines Dinges betrachten, können diese physikalische Begriffe als „Wille“ übersetzt werden (ebd.). Begierde wie Trieb soll man stattdessen zugleich auf Körper und Geist beziehen (ebd.). Sie sind alle nur rational zu unterscheiden. Siehe auch E3Aff.Def.1: „Begierde ist des Menschen Essenz selbst, insofern diese begriffen wird, von irgendeiner ihrer gegebenen Affektionen dazu bestimmt zu sein, etwas zu tun.“

³² Vom sog. Parallelismus zwischen den geistigen und den körperlichen Entitäten ist in 2.3 die Rede.

³³ In Schmid (2010, 245-270) findet sich eine ausführliche und intensive Auseinandersetzung mit den teleologischen wie anti-teleologischen Lesweisen in der Spinoza-Forschung. Im Gegensatz zu meiner Lesart behält Schmid bei seiner Schilderung des Spinoza'schen Systems das Wort „Teleologie“, obwohl er die Individuationstheorie ebenso aus der oben genannten *Kurzen Physik* ableitet. Er konzeptualisiert den Selbsterhaltungs- und Machtsteigerungscharakter der Individuen noch in einem teleologischen, wenn auch nicht aristotelisch-ätiologischen Rahmen. Dort werden der Übergang eines Dinges zur größeren Vollkommenheit (Machtversteigerung) als eine extern ungehinderte Realisierung der Essenz (wie Natur bzw. Definition) dieses Dinges verstanden. Er nennt solche Teleologie eine naturalistische-konstitutive Teleologie. Eine ähnliche Auffassung kann man in Viljanen (2011, 105-144) finden, der den Begriff der göttlichen Teleologie, die aber nicht mehr einer theistischen Metaphysik zugerechnet wird, wieder ruft, um die Macht oder *conatus* eines Dinges nicht rein physikalisch, sondern auch in einem Zusammenhang vom Wesen und dessen Realisierung zu betrachten. Ihr Unterschied von meiner streng anti-teleologischen Lesart ergibt sich m. E. daraus, dass bei den beiden das Transindividualitätskonzept fehlt.

Diefenbach (2018) findet in vermögenstheoretischen Lesarten z. B. von Negri und Deleuze eine physikalische, kritische Teleologie in Bezug auf einen Antihumanismus, die aber m. E. als eine vollkommene Absetzung der teleologischen Gedanken zu interpretieren ist: „[...] *telos*, [...] das etwas zutiefst Kritisches darstellt: insofern es 1. aus dem Nichtsinn differenzieller Bewegungen und Existenzkräfte hervorgeht, 2. in seinen sinnhaften Verfestigungen auf einem stets vorläufigen Zusammenspiel dieser Existenzkräfte (körperlicher und geistiger Art) basiert, die sowohl veränderlich als auch von imaginären Identifizierungen nicht frei sind, ergo 3. als regionales nie mit dem Sinn des Seins oder seinem Generaltelos zusammenfällt. [...] Die Modi [...] produzieren Ziele, unterbrechen aber auch die ihrer Produktion zugrunde liegenden imaginären Identifizierungen.“

was wir in E2P8C einschließlich P8S dargelegt haben, folgt des weiteren, daß die gegenwärtige Existenz unseres Geistes allein darauf beruht, daß der Geist die wirkliche Existenz des Körpers in sich schließt. Schließlich haben wir gezeigt, daß die Macht des Geistes, mit der er Dinge vorstellt und sich ihrer erinnert, ebenfalls darauf beruht, *daß er die wirkliche Existenz des Körpers in sich schließt* (E2P17, E2P18, P18S). Daraus folgt, daß die gegenwärtige Existenz des Geistes und seine Macht des Vorstellens aufgehoben werden, sobald der Geist aufhört, die gegenwärtige Existenz des Körpers zu bejahen (E3P11S, Hervorh. v. KK).

Die Begierde eines Dinges ist für Spinoza keine Begierde nach etwas, sondern setzt sich mit der Kraft eines Dinges selbst gleich, das Veränderungen durch verschiedenartige Begegnungen mit anderen Körpern erlebt und dadurch seine eigene individuelle Natur behält, es sei denn, die äußeren Dinge stehen ihm komplett antagonistisch wie zerstörerisch gegenüber. In derselben Anmerkung sagt Spinoza von den Veränderungen wie Erhaltung des individuellen Geistes, dass er „bald zu einer größeren, bald zu einer geringeren Vollkommenheit übergehen kann“ (ebd.); diese Veränderungen re-präsentieren jeweils die Zunahme und Abnahme der Wirkungsmacht (*potentia agendi*) des individuellen Körpers, die jeweils, so Spinoza, zugleich die Grundaffekte Lust und Unlust erzeugen (ebd.).

2.2.4 Immanenz der Macht

Mit solchen materialistischen, physikalischen Überlegungen ist der Gedanke zur Univozität wiederum in Betracht zu ziehen. Denn die Essenz aller Dinge ist im qualitativen Sinne ein und dasselbe: die Macht Gottes. Jedoch scheint Spinoza an manchen Stellen ziemlich gattungsmäßig „Menschen“ von anderen „vernunftlosen Lebewesen“ zu unterscheiden. Z. B. in E3P57S bemerkt Spinoza:

Hieraus folgt, daß die Affekte der Lebewesen, die vernunftlos genannt werden (denn daß die niederen Lebewesen empfinden, können wir keinesfalls bezweifeln, nachdem wir den Ursprung des Geistes kennen), von den Affekten der Menschen so verschieden sind, wie deren Natur von der menschlichen Natur verschieden ist. So wird das Pferd wie der Mensch von einem Drang sich fortzupflanzen angetrieben, doch jenes von einem pferdhafte Drang, dieser aber von einem menschlichen. Ebenso müssen der Geschlechtsdrang und die Triebe von Insekten, Fischen und Vögeln untereinander variieren. [...] so weicht das Frohgestimmtsein eines Individuums von dem Frohgestimmtsein eines anderen der Natur nach in dem Maße ab, wie die Essenz des einen Individuums sich von der Essenz des anderen unterscheidet (E3P57S).

Auch im Vorwort des 4. Teils der Ethik, wo es um die Vergrößerung und Verkleinerung der Vollkommenheit eines Dinges geht, scheint Spinoza diese Unterscheidung zu bestätigen: Die Vergrößerung wie Verkleinerung der Vollkommenheit eines Dinges schließe nicht eine Essenzen- wie Formveränderung dieses Dinges *wie Wandel von einem Pferd zu einem Menschen oder Insekt* in sich aus. Führt er somit in sein System einen Begriff wie *Gattungssensenz* ein? Manche Interpret*innen wie Martin (2008), Lord (2014), Hallett (2013) und Hübner (2014, 2016) neigen dazu, das zu affirmieren, indem sie den Begriff formale Essenz (*essentia formalis*)³⁴ als, oder in Bezug auf, eine gemeinsame Essenz der Individuen gleicher Art oder Gattung betrachten.³⁵

Diese Position ist jedoch in einem breiteren Zusammenhang nicht haltbar,³⁶ denn Spinoza dekonstruiert zugleich die Unterscheidungslinien der Gattungen. In 2P40S2 rechnet er Begriffe wie „Mensch“, „Pferd“, „Hunde“ etc. der Kategorie der *Allgemeinbegriffe* zu. Sie sind nur Vorstellungsbilder, die sich jeweils aus unzählbaren, sich im Affizierungsgrad ähnelnden Individuen ergeben. Spinoza legt aber nahe, dass dieser Affizierungsgrad bei verschiedenen Körpern kaum völlig gleich ist. Das bedeutet, dass streng genommen jeder Mensch die allgemeinen Begriffe auf unterschiedliche Weise bildet. Je nach Unterschiedlichkeiten im Affiziertsein und der Disposition jedes Körpers soll sich jede*r z. B. „Menschen“ verschiedentlich vorstellen.³⁷ In E4 Prae., wo er zwar den

³⁴ Vgl. E2P8, P8S und E2P40S2; Sangiacomo (2019) hat jedoch zurecht darauf hingewiesen, dass sich der Terminus „formale Essenz“ in Spinoza auf den anderen Begriff „objektive Essenz“ bezieht, um die Beziehung zwischen *idea* und *ideata* zu erklären: „*Ideas are representative beings; that is, they are defined by the fact of being about something. Using scholastic jargon already adopted by Descartes, Spinoza phrases this point by distinguishing between the object about which the idea is, and the idea itself. The 'formal essence' of something is the way in which a thing exists in reality. The formal essence of an object of thought is the object really existing outside the mind, while the formal essence of an idea is the fact that the mind conceives of that idea. The objective essence of something is instead the way in which something exists as the object of an idea. Thus, the objective essence of an object existing in the real world is the object as conceived through an idea of it, while the objective essence of an idea is the fact that this idea serves as the object for another (second-order) idea*“ (41).

An diese Überlegung anschließend, schlage ich zudem vor, die Bedeutung der Begriffe *esse formalis* und *essentia formalis* in Bezug auf *extra intellectum* („außerhalb des Verstandes“ E1P4D, E1P8S2) zu verstehen.

³⁵ Ein ausführlicher Einwurf gegen Martin und Hübner findet sich in Sangiacomo (2019, 124).

³⁶ In Macherey (2011) findet sich auch eine strenge Ablehnung einer Gattungssensenz: „A man dies from the fall of a tile carried by the wind, which falls on his head at the exact moment that he is meeting with his friends. His existence is eradicated by the concurrence of exterior circumstances, which explains itself through an interminable sequence of determinations, all external to each other, without any immanent connection. But because of his own essence, exactly not because of his common belonging in the human race, but this actual and singular form that causes him to exist in person, nothing destines him to endure that which must thus be designated, in the strong sense, as an accident, that is, something that happens to him outside all predestination, outside all internal tendency, because this by contrast opposes it (174, Hervorh. v. KK).“

³⁷ E2P18S: „Ein Soldat z. B., der im Sand Pferdespuren gesehen hat, wird von dem Gedanken eines Pferdes auf der Stelle in den Gedanken eines Reiters und von diesem in den Gedanken von Krieg usw.“

Menschen seiner Essenz nach vom Pferd oder Insekt zu unterscheiden scheint, nagelt Spinoza aber fest, dass die Idee des Menschen ein Musterbild der menschlichen Natur ist.

Denn weil wir eine Idee des Menschen bilden möchten (*formare cupimus*), gleichsam als ein Musterbild der menschlichen Natur, auf das wir hinschauen sollten, wird es für uns von Vorteil sein, an diesen Wörtern in der genannten Bedeutung festzuhalten. Unter gut werde ich daher im folgenden das verstehen, wovon wir mit Sicherheit wissen, daß es ein Mittel ist, dem Musterbild der menschlichen Natur, das wir uns selbst vor Augen halten, näher und näher zu kommen; unter schlecht dagegen das, wovon wir mit Sicherheit wissen, daß es uns im Wege steht, diesem Musterbild zu entsprechen. Des weiteren werde ich Menschen in dem Maße vollkommener oder unvollkommener nennen, wie sie dem genannten Musterbild mehr oder minder nahekommen (4Prae).

In Spinozas System ist eine Wesensbeschreibung weder Benennung noch Zuschreibung von Eigenschaften. Weder „gut“ und „schlecht“ noch „Mensch“, „Pferd“. Aber diese Vorstellungen sind dennoch keine Irrtümer und sogar „für uns von Vorteil“, insofern man diese Alltagsvorstellungen, Symbolen und Zeichen nicht mit der ontologischen Realität verwechselt.³⁸ Denn wir können nicht ohne diese Vorstellungsbilder leben (E4P1S).³⁹ Aber wenn man strikt dasjenige ontologisch definieren will, was Mensch, Pferd, Insekt etc. heißt, ist es in der Tat kaum möglich, von der, sei es formalen, sei es aktuellen, allgemeinen Essenz einer Art oder Gattung auszugehen. Eine solche Dekonstruktion der Gattungssensenz in der Ontologie lässt sich auch in Spinozas Gebrauch

verfallen. Ein Bauer dagegen wird von dem Gedanken eines Pferdes in den Gedanken eines Pfluges, [dann] eines Ackers usw. verfallen; und so wird ein jeder von einem Gedanken in diesen oder jenen Gedanken verfallen, je nachdem er gewohnt ist, die Vorstellungsbilder von Dingen so oder so zu verbinden und zu verketten.“

E2P40S2: „Wer z. B. häufiger die Statur der Menschen mit Bewunderung betrachtet hat, wird unter dem Wort »Mensch« ein Tier von aufrechter Statur verstehen; wer dagegen gewohnt ist, an Menschen etwas anderes ins Auge zu fassen, wird sich ein anderes allgemeines Vorstellungsbild bilden, etwa der Mensch sei ein Tier, das lachen kann, ein federloses zweifüßiges Tier oder ein vernünftiges Tier. Und so wird auch bei anderen Dingen ein jeder sich je nach der Disposition seines Körpers allgemeine Vorstellungsbilder bilden.“

³⁸ Vgl. 2P17S. Irrtümer ergeben sich nur daraus, dass man die Vorstellungsbilder etc. mit der Realität verwechselt. Und: „Kein Wunder also, daß unter den Philosophen, die natürliche Dinge durch bloße Vorstellungsbilder von Dingen haben erklären wollen, so viele Streitereien entstanden sind (2P40S)“.

³⁹ „Wenn wir z. B. die Sonne anschauen, stellen wir sie als ungefähr zweihundert Fuß von uns entfernt vor; hierin täuschen wir uns so lange, wie wir ihre wahre Entfernung nicht kennen. Ist ihre Entfernung bekannt, wird der Irrtum natürlich aufgehoben, nicht aber die Vorstellung, also nicht die Idee der Sonne, die ja deren Natur nur in dem Maße erklärt, wie der Körper von ihr affiziert wird; selbst wenn wir ihre wahre Entfernung kennenlernen, werden wir sie mithin nichtsdestoweniger als uns nah vorstellen. Denn wie wir in E2P35S gesagt haben, stellen wir die Sonne nicht als so nah vor, weil wir ihre wahre Entfernung nicht kennen, sondern weil der Geist die Größe der Sonne in dem Maße begreift, wie der Körper von ihr affiziert wird. [...] Und so ist es auch mit den anderen Vorstellungen, von denen der Geist getäuscht wird, ob sie nun den natürlichen Zustand des Körpers oder eine Mehrung oder Minderung seiner Wirkungsmacht anzeigen: dem Wahren sind sie nicht entgegengesetzt und verschwinden nicht bei dessen Gegenwart (E2P13S).“

des Wortes „Mensch“ oder „menschlich“ in der *Ethik* bestätigen. Denn wenn er dort von einem menschlichen Geist oder menschlichen Körper spricht, ist in der Tat von jedem beliebigen individuellen Geist oder Körper die Rede: „[W]as wir bisher aufgezeigt haben, ist ganz allgemein und gilt für die Menschen nicht mehr als für die übrigen Individuen, die alle, wenn auch in verschiedenen Graden, beseelt sind“ (E2P13S).⁴⁰ Es gibt keinen deutlichen Beweis in der *Ethik*, dass Begriffe wie Mensch, menschlicher Körper und Geist sowie menschliche Natur strikt auf die Menschengattung hinweisen.

Es gibt also schließlich nur eine Essenzialität in Spinozas Ontologie. Sie ist die *Macht Gottes*, dessen Grad in einer Individuation relativistisch aus dem transindividuellen Verhältnis von Bewegung und Ruhe auszuloten ist. In der Ontologie von Spinoza herrscht daher eine *qualitative Gleichheit* aller Seienden, die zugleich der absolute Plan ihrer quantitativen Differenzen ist. Vardoulakis (2018), einer der wenigen, die sich mit dem Thema der Gleichheit in Spinozas Philosophie beschäftigen, vergleicht diesen ontologischen Charakter der Gleichheit mit dem Gleichheitskonzept in der europäischen philosophischen Tradition, die grundlegend von der aristotelischen geometrischen Gleichheit geprägt ist. Der Begriff „geometrische Gleichheit“ weist laut Vardoulakis auf ein normatives, staatstheoretisches Gleichheitskonzept auf, das von einer „Verteilungsgerechtigkeit“ ausgeht (14). Die so verstandene Gleichheit braucht aber eine absolute Autorität als die den Verteilungen rechtgebende Instanz, die selber außerhalb des Politischen steht („*ante-political space of absolute equality*“, 26). Dagegen rührt Spinozas Überzeugung der Demokratie und der damit verbundenen Gleichheit von einem wesentlich unterschiedlichen ontologischen Standpunkt her. „*Even though—or, rather, because—the power dynamics are never in a state of equilibrium, Spinoza still insists on a sense of equality. Spinoza’s is an equality in the participation and engagement of contestation*“ (16). Bezogen auf meine Lektüre heißt das, dass das, wovon dieses partizipative Gleichheitskonzept ausgeht, nämlich die Machtdynamik, sich aus der ontologischen Gleichheit ergibt.

⁴⁰ In der *Kurzen Physik* spricht Spinoza in Axiomen und Hilfssätzen von „einem Körper“, „jedem Körper“ sowie „mehreren Körpern“. Aber in den die gesamte *Physik* zusammenfassenden Postulaten spricht er wieder von „dem menschlichen Körper“, als ob das Adjektiv „menschlich“ keine besondere Bedeutung hätte.

2.3 Univozität 2: Geistiger Körper/körperlicher Geist

Allerdings, was der Körper kann, hat bislang noch niemand determiniert (Etenim, quid corpus possit, nemo hucusque determinavit, E3P2S).

Seit Leibniz wird die Thematik des Körpers und Geistes (oder das sogenannte Leib-Seele-Problem) in Spinozas Philosophie gewöhnlich als „Parallelismus“ bezeichnet. Die berühmte Formel des sogenannten Parallelismus taucht erstmals in E2P7 auf. „Die Ordnung und Verknüpfung von Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung von Dingen (*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*).“ Sie allein scheint zwar nicht unmittelbar die Beziehung zwischen dem Geist und dem „Körper“ anzugehen, aber in E5P1D macht Spinoza die Bedeutung jenes Lehrsatzes etwas deutlicher:

Lehrsatz 1: Gerade so wie sich Gedanken und Ideen von Dingen im Geist ordnen und verketteten, so ordnen und verketteten sich, genau entsprechend, die Affektionen des Körpers oder die Vorstellungsbilder von Dingen im Körper.

Beweis: Die Ordnung und Verknüpfung von Ideen ist dieselbe (2P7) wie die Ordnung und Verknüpfung von Dingen, und umgekehrt ist die Ordnung und Verknüpfung von Dingen dieselbe (2P6C und 2P7) wie die Ordnung und Verknüpfung von Ideen. Daher gilt: *So wie die Ordnung und Verknüpfung von Ideen im Geist gemäß der Ordnung und Verknüpfung von Affektionen des Körpers geschieht (2P18), so geschieht umgekehrt (3P2) die Ordnung und Verknüpfung von Affektionen des Körpers gerade so, wie Gedanken und Ideen von Dingen sich im Geist ordnen und verketteten.* W. z. b. w. (E5P1, E5P1D, Hervorh. v. KK)

Was Spinoza mit diesem Gedanken ausdrücken möchte, ist schon in der Vorrede desselben Kapitels, dessen Titel *Über die Macht des Verstandes oder die menschliche Freiheit* lautet, dargestellt: Descartes entgegenzustehen. Gegen ihn, der laut Spinoza das Vermögen des Geistes über den Körper affirmiere, verneint Spinoza jegliche Geist-Körper-Interaktionen, und behauptet stattdessen eine Gleichheit zwischen Geist und Körper. Dieses Gegeneinander wäre wohl eine jedem bekannte These, der jemals eine Vorlesung wie „Einführung in die Philosophie“ besucht hätte, wenn auch nur zwei, drei Sitzungen. Aber was wollte Spinoza tatsächlich durch die Descartes-Kritik herausstellen? Was bedeutet dann „die Macht des Verstandes“, wenn sie nicht das Vermögen ist, den Körper wirken zu lassen oder körperliche Affekte zu kontrollieren?

In diesem Unterkapitel werde ich durch eine Relektüre der ersten Hälfte vom zweiten Teil der *Ethik* der ethischen wie politischen Dimension von Spinozas Erkenntnisthematik nachgehen. Darin werde ich erstens die ontologische Facette der Körper-Geist-Problematik in der *Ethik* erhellen und die Körperlichkeit der Erkenntnis klarmachen und dadurch verdeutlichen, dass die Erkenntnistheorie Spinozas nicht im angeblichen Parallelismus-Schema zu ergreifen ist, und zweitens die Vormacht des Geistes, Intellekts und der Vernunft gegenüber Körper, Affekt und Emotion zurückweisen, was fundamental ist, um seine politische Theorie im TTP und TP zu verstehen. Der Einbezug des letzteren lohnt sich zudem für eine kritische Lesart deswegen, weil die Vormacht des Geistes historisch mit bestimmten kolonialen wie patriarchalen Epistemen eng verbunden ist.

2.3.1 Parallelismus

Bekanntlich hat Spinoza selbst nie den Begriff „Parallelismus“ benutzt. Es war Leibniz, der ihn erfand, aber nicht, um Spinozas Theorie darzustellen, sondern um seine eigene vorzustellen (Yakira 2014, 61f.). Von dieser Etikettierung her entsteht jedoch ein gängiges Interpretationsmuster der Spinoza'schen Erkenntnistheorie. Dabei geht es hauptsächlich um eine gewisse Barriere zwischen den geistigen Entitäten und den physikalischen Entitäten und um ihre Korrelation. Bennett (1984) fasst beispielsweise die Grundthese des Parallelismus so zusammen: „*the doctrine that there is a one-one relation correlating mental items with physical ones, mapping similarities onto similarities and causal chains onto causal chains*“ (129). Begriffe wie „Isomorphismus“ (der geistigen und körperlichen), „Eins zu Eins (Kor)Relation“ und „Mapping“ werden gewöhnlich auf den Parallelismus zurückgeführt.⁴¹ Leibniz' Interesse bei der Einführung des Begriffes Parallelismus liegt darin, eine Harmonie zwischen den vollkommen unterschiedlichen und autonomen Substanzen zu denken. Das war eigentlich eine Antwort auf das Problem, das Descartes' unklarer Dualismus verursacht hat. Für Descartes, der die Definition der Substanz der rationalistischen Tradition geprägt hat, sind die ausgedehnte Substanz und die

⁴¹ Vgl. Della Rocca (1996): „*the idea enters into causal relations with other ideas that match the causal relations the corresponding thing enters into with other things. The networks of ideas and of things are causally isomorphic*“ (18); auch Melamed (2013): „*I take parallelism to be a relation of isomorphism in the strict sense of the term, i.e., one-to-one and onto mapping. This relation preserves the causal structure among the relata. In the current paper I try to avoid formalization in order to keep it as accessible as possible*“ (637); Deleuze (1993) und Yakira (2014) weisen zurecht darauf hin, dass diese Wörter eigentlich von der Leibniz'schen Theorie stammen. Mehr oder weniger benutzen verschiedene Kommentatoren diese Begriffe, um Spinozas Theorie zu erläutern, aber das heißt nicht, dass sie alle diese problemlos annehmen und Spinozas „Parallelismus“ durchweg in Leibniz'schen Fragestellungen interpretieren.

denkende Substanz einander inkommensurabel und autonom. Dies gilt aber nicht für die Geist-Körper-Beziehung. Denn die alltagsintuitive Tatsache, dass der Körper durch den Willen des Geistes handelt, muss erklärt werden. Die notorische Zirbeldrüse und Lebensgeister, durch die sich die Interaktion ermöglichen lässt, war Descartes' Lösung, die aber schon damals als naiv empfunden wurde.

Leibniz verstärkt den Aspekt der substanziellen Unterscheidung. Es gibt für ihn keine Interaktionen zwischen den verschiedenen Substanzen, sondern eine harmonische Korrespondenz.

§79. Die Seelen handeln gemäß den Gesetzen der Zweckursachen durch Appetition, Zwecke und Mittel. Die Körper handeln gemäß den Gesetzen der Wirkursachen oder der Bewegungen. Die beiden Reiche, dasjenige der Wirkursachen und dasjenige der Zweckursachen, sind miteinander harmonisch (Leibniz 2002).

Leibniz kritisiert Spinozas Standpunkt über Geist und Körper deswegen, weil er denkende Substanz und ausgedehnte Substanz, bzw. Geist und Körper, für ein und dasselbe hält.⁴² Obwohl feststeht, dass Leibniz' Spinoza Interpretation in vielen Fällen unfair und ungenau ist, zeigt diese Kritik zurecht einen wichtigen Unterschied zwischen ihm und Spinoza in der Geist-Körper-Problematik. Für Spinoza kommt es dabei nicht auf die Unterscheidung zwischen den autonomen Substanzen⁴³ und ihrer parallelen Korrespondenz an, sondern darauf, klarzustellen, dass der Geist und der Körper *eine und dieselbe Realität* darstellen und Descartes' Theorie der Interaktionen ein Unfug ist. Das bestätigt Spinoza in E3P2S.

Dies läßt sich noch klarer aus dem in der Anmerkung zu Lehrsatz 7 des 2. Teils Gesagten verstehen, daß nämlich der Geist und der Körper ein und dasselbe Ding sind, das bald unter dem Attribut Denken, bald unter dem Attribut Ausdehnung begriffen wird. Das macht es, daß die Ordnung oder Verknüpfung von Dingen ein und dieselbe ist, ob nun die Natur unter diesem oder unter jenem Attribut begriffen wird, und folglich daß die Ordnung der Aktivitäten und des Erleidens unseres Körpers mit der Ordnung

⁴² „Spinoza sagt (E3P2S), dass Geist und Körper dasselbe sind, nur auf zwei verschiedene Arten ausgedrückt, und (E2P7S), dass die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz ein und dieselbe Substanz sind, die man entweder unter dem Attribut des Denkens oder unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet [...] Ich bestreite das. Geist und Körper sind nicht dasselbe, nichts anders als das Prinzip der Aktivität und das der Leidenschaft.“ Leibniz, *Réfutation inédite de Spinoza*, S. 25; zit. n. Yakira (2014, 62), übers. v. KK.

⁴³ In Spinozas Wort: „Attribute Gottes“.

der Aktivitäten und des Erleidens des Geistes von Natur aus zugleich ist. [...] [S]o fest sind sie überzeugt, daß der Körper bloß auf Geheiß des Geistes bald sich bewegt, bald ruht und daß er sehr vieles verrichtet, was allein von dem Willen des Geistes und dessen Erfindungskunst abhängt. *Allerdings, was der Körper kann, hat bislang noch niemand definiert*; d. h., die Erfahrung hat bislang niemanden darüber belehrt, was der Körper bloß nach Gesetzen der Natur, insofern diese allein als körperlich angesehen wird, verrichten kann und was allein dadurch, daß er von dem Geist bestimmt wird (E3P2S).

Bei seiner epistemologischen und ethischen Theoriebildung zeigt Spinoza kaum ein Interesse an der angeblichen Parallelität. Wichtig ist für ihn vielmehr, aus der Kongruenz und Gleichheit des Geistes und Körpers eine Körperlichkeit der Erkenntnis festzustellen. In der oben zitierten Stelle kritisiert er in erster Linie die Menschen, die davon überzeugt sind, der Körper handele auf Diktat des Geistes. Und er bemerkt: „[W]as der Körper kann, hat bislang noch niemand bestimmt“. Diese Aussage fasst meines Erachtens die Grundthese seiner gesamten Epistemologie und ethischen Philosophie nach dem ersten, ontologischen Teil der *Ethik* (E1) zusammen: Wir sollen Körper verstehen, oder besser gesagt, wir sollen körperlich verstehen. Auffällig ist, dass in der *Ethik* die Rede vom Geist in fast allen Fällen durch die Rede vom Körper ersetzt werden kann. Was ist „*die Natur und der Ursprung des Geistes*“ (E2)?: Körper. Was ist „*der Ursprung und die Natur der Affekte*“ (E3)?: Körperliche Affektionen. Was bestimmt „*die menschliche Knechtschaft und Kräfte der Affekte*“ (E4)?: Körperliche Relationen. Was garantiert „*die Macht des Verstandes und menschliche Freiheit*“ (E5)?: Körperliche Aktivitäten, also Handeln.⁴⁴

Daraufhin will ich die Thematik, die gewöhnlich unter dem Begriff Parallelismus behandelt wird, die Doktrin der *Gleichheit des Körpers und Geistes* nennen.⁴⁵ Sie verweist zugleich auf den geistigen Körper und körperlichen Geist. Bevor wir uns anschauen, wie

⁴⁴ Vgl. auch KV AppII:3 „Um nun zu begreifen, was diese Modifikation, die wir Seele nennen, ist und wie sie *ihren Ursprung vom Körper* hat und auch, wie ihre *Veränderung nur vom Körper abhängt* (was für mich die Vereinigung von Seele und Körper ist), muss bemerkt werden“

Eine extrem konträre Interpretation zu dieser körperorientierten Auffassung findet sich vor allem bei Renz (2018), nach deren Interpretation es in der Ethik hauptsächlich darum geht, die Erklärbarkeit der subjektiven Erfahrung des Menschen (im strengen Sinne) und ihre Nützlichkeit für ein weises und ethisches Leben zu begründen (xi f.). Sie weist sogar zurück, trotz E2P13S, den Geist allen körperlichen Modi zuzuschreiben, und behält so die Besonderheit der Menschen streng bei (169f.).

⁴⁵ In Jaquet (2018) findet sich ein ähnlicher Vorbehalt gegenüber dem Begriff „Parallelismus“ und Versuche, ihn durch „Gleichheit“ zu ersetzen: „*This concept, which a more attentive reading of the text should have brought to light long ago to avoid getting lost in the twists and turns of parallelism and its traps, is equality. This is the exact word Spinoza uses to express the fact that God's power of thinking goes hand in hand with his power of acting. [...] The presence of the adjective ‚aequalis‘ is no accident, because the author uses the same word when he compares the mind's power of thinking and the body's power of acting: ‚But the Mind's striving, or power of thinking, is equal to, and at one in nature with (aequalis et simul natura) the Body's striving, or power of acting.‘*“ (Hervorh. im Orig.)

Spinoza dieses Denkmuster in der *Ethik* entwickelt und wozu er damit beiträgt, ist eine kritische Frage zu beantworten: Warum können wir denn keine anderen Dinge als Körper und Geist empfinden (E2A5)?⁴⁶ Wo sind denn die anderen (unendlich viele) Attribute außer Denken (Geist) und Ausdehnung (Körper) (E1P16)?⁴⁷ Spinoza hat selber im Vorwort des zweiten Teils der *Ethik* diesbezüglich bemerkt:

Ich gehe nun zu der Erörterung dessen über, was aus der Essenz Gottes, d. h. des ewigen und unendlichen Seienden, notwendigerweise folgen mußte. Freilich [behandle ich] nicht alles, muß doch aus ihr unendlich vieles auf unendlich viele Weisen folgen, wie wir in Lehrsatz 16 des 1. Teils bewiesen haben, sondern nur das, was uns zu der Erkenntnis des menschlichen Geistes und seiner höchsten Glückseligkeit, gleichsam an der Hand, leiten kann (E2Prae.)

Da diese Bemerkung unklar war, warf sie schon früher Fragen auf. Diese kamen zuerst von Spinozas Freund Ehrenfried Walther von Tschirnhaus (1651-1708), der in seinen Leserbriefen an ihn in respektvollem Ton die schärfsten und feinsten Fragen aller Briefpartner Spinozas aufgeworfen hat. Hiermit will ich die Korrespondenz zwischen Spinoza und Tschirnhaus berücksichtigend unter anderen zwei durchaus plausible, jedoch meines Erachtens ein ähnliches Problem mit dem Parallelismus aufweisende Interpretationen von Yitzhak Melamed und Gilles Deleuze überprüfen.

2.3.2 Tschirnhaus' Frage: Warum nicht unendlich viele Welten?

Der Grund dieser Fragestellung sowohl von Tschirnhaus als auch der beiden modernen Leser liegt vor allem darin, dass Spinoza zwei unterschiedliche „Parallelismen“ gebildet zu haben scheint. Der erste (E2P7) lautet:

Lehrsatz7: Die Ordnung und Verknüpfung von Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung von Dingen (*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*) (E2P7).

⁴⁶ E2A5: „Andere Einzeldinge als Körper und Modi des Denkens empfinden wir nicht und nehmen wir nicht wahr.“

⁴⁷ E1P16: „Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muß unendlich vieles auf unendlich viele Weisen folgen (d. h. alles, was unter einen unendlichen Verstand fallen kann).“

Dort ist von der Beziehung zwischen den Ideen und den Dingen die Rede. Der zweite findet sich in der Anmerkung dieses Lehrsatzes:

Mögen wir somit die Natur unter dem Attribut Ausdehnung oder unter dem Attribut Denken oder unter irgendeinem anderen [Attribut] begreifen, immer werden wir ein und dieselbe Ordnung, nämlich ein und dieselbe Verknüpfung von Ursachen finden, d. h. daß es dieselben Dinge sind, die [in Gott] unter diesen Aspekten folgen (E2P7S).

Hier geht es nicht um die Parallelität zwischen einem Ding und dessen Idee, sondern um die zwischen den kausalen Strukturen der (unendliche vielen) verschiedenen Attribute. Die beiden werden von Deleuze als „epistemologischer Parallelismus“ und „ontologischer Parallelismus“ (Deleuze 1993), von Melamed „Idee-Körper-Parallelismus“ und „Inter-Attributen-Parallelismus“ (Melamed 2013) bezeichnet. Sowohl bei Tschirnhaus als auch bei den modernen Kommentatoren ist der letztere, ontologische, Inter-Attributen-Parallelismus besonders problematisch, weil man nirgendwo in der *Ethik* eine Spur der Modi anderer Attribute außer Denken und Ausdehnung findet. Somit fragt Tschirnhaus (zunächst über den gemeinsamen Freund der beiden, G. H. Schuller) Spinoza aus einem meta-physischen Standpunkt heraus.

Ob es Ihnen beliebt möchte, uns durch einen direkten Beweis, aber nicht durchs Zurückgehen aufs Unmögliche (*reductio ad absurdum*) zu überzeugen, daß wir von Gott nicht mehr Attribute erkennen können als Denken und Ausdehnung; ferner ob sich daraus nicht ergibt, daß Geschöpfe, die aus anderen Attributen bestehen, ihrerseits keinen Begriff von der Ausdehnung haben können, und *ob so nicht anscheinend ebenso viele Welten anzunehmen sind, als es Attribute Gottes gibt* (EP63).

Diese Frage geht von einem Gedanken aus, der Leibniz' Parallelismus ähnlich ist: Es geht um die verschiedenen Realitäten („Welten“).⁴⁸ Insofern unser Geist keine Modi anderer Attribute erkennen kann, könnten unendliche viele andere Welten existieren, die mit uns, also mit der Ausdehnungswelt nichts zu tun haben. Spinoza antwortet auf diese Frage, aber deutlich nicht ausgehend von Tschirnhaus' Problemstellung.

⁴⁸ Wir sollten in dieser Hinsicht bemerken, dass Tschirnhaus sich im Jahr 1675 mit Leibniz befreundet. Leibniz' Notiz (1676) über die *Ethik* einschließlich dieser Thematik entsteht aus dem Gespräch mit Tschirnhaus. Er konnte aber damals das Manuskript der *Ethik*, das Tschirnhaus schon besaß, nicht lesen, weil Spinoza Tschirnhaus das nicht erlaubte (EP72).

In bezug auf den ersten Punkt sage ich, daß der menschliche Geist nur das in seiner Erkenntnis erfassen kann, was die Idee eines wirklich existierenden Körpers in sich schließt oder was aus eben dieser Idee erschlossen werden kann. Denn das Vermögen eines jeden Dings wird allein durch sein Wesen definiert (3P7), das Wesen des Geistes aber besteht (2P13) allein darin, daß er die Idee eines wirklich existierenden Körpers ist, und darum erstreckt sich das Erkenntnisvermögen des Geistes nur auf das, was diese Idee des Körpers in sich befaßt oder was aus ihr folgt. *Nun aber schließt die Idee des Körpers keine andren Attribute Gottes in sich* noch drückt sie andre aus als Ausdehnung und Denken. Denn ihr Gegenstand [*ideatum*], nämlich der Körper, hat (2P6) Gott zur Ursache, sofern er unter dem Attribut der Ausdehnung und nicht sofern er unter einem anderen Attribut betrachtet wird, und somit schließt diese Idee des Körpers (1A6) die Erkenntnis Gottes in sich, sofern er bloß unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet wird. Ferner hat diese Idee, sofern sie ein Modus des Denkens ist, ebenfalls (2P6) Gott zur Ursache, sofern er eine denkende Sache ist; und nicht, sofern er unter einem anderen Attribut betrachtet wird; und somit schließt (1A6) die Idee von dieser Idee die Erkenntnis Gottes in sich, sofern er unter dem Attribut des Denkens und nicht sofern er unter einem andren Attribut betrachtet wird. Es geht daraus hervor, daß der menschliche Geist oder die Idee des menschlichen Körpers außer diesen beiden keine andren Attribute Gottes in sich schließt oder ausdrückt. Übrigens kann aus diesen beiden Attributen oder aus ihren Affektionen (1P10) kein andres Attribut Gottes erschlossen noch begriffen werden. Ich schließe also, daß der menschliche Geist kein Attribut Gottes außer diesen in seiner Erkenntnis erfassen kann, wie es von mir gelehrt worden ist. Wenn Sie aber hinzufügen: ob man dann ebenso viele Welten annehmen müsse, als es Attribute gibt, so verweise ich auf E2P7S (EP64).

Spinoza stellt hier seine These noch härter fest: Der menschliche Geist ist nichts anderes, als die Idee eines aktuell existierenden Körpers und wir können daher aus den Ideen der Körper keine Erkenntnis über andere Attribute haben, weil jedes Attribut nach E1P10 gemäß sich selbst begriffen werden muss. Über seines Freundes eigene Frage, warum das nicht unendliche verschiedene Welten andeutet, sagt Spinoza gar nicht viel, sondern verweist lediglich auf die oben zitierte E2P7S. Die Antwort überzeugt Tschirnhaus wohl nicht. Er wiederum stellt diese Frage, aber diesmal in Spinozas Problemstellung, also im epistemologischen Rahmen: Die E2P7S stelle die unendlich vielen Weisen des Ausdrucks „einer und derselben Modifikation“ Gottes dar, mal durch das Denken, mal durch die Ausdehnung, mal durch ein anderes Attribut. Wieso kenne dann der Geist (Modus des Attributes Denken) keine anderen Ausdrücke derselben Modifikation außer dem Körper (EP65)? Spinozas Antwort darauf ist unglaublich kurz im Vergleich zu dem

Gewicht der Frage und scheint nicht das Problem zu lösen, sondern es sogar zu verkomplizieren.

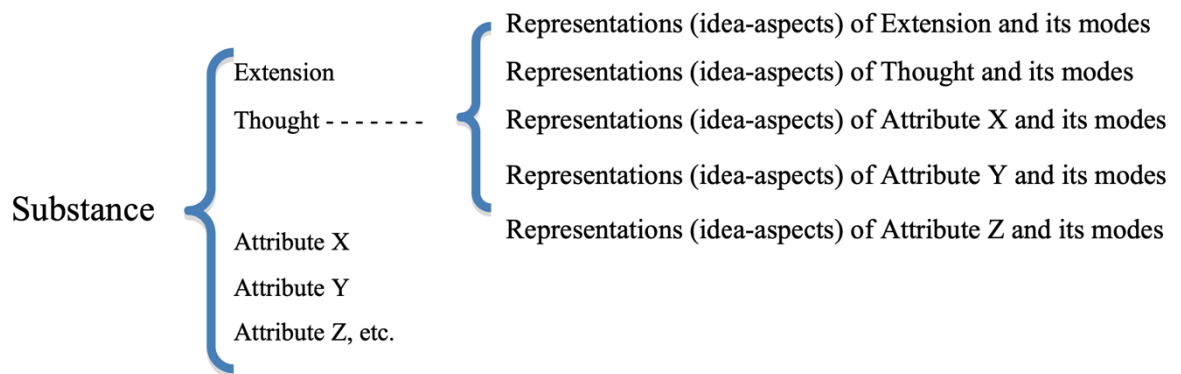
Um übrigens auf Ihren Einwand zu antworten, sage ich, daß zwar jedes Ding im unendlichen Verstande Gottes auf unendliche Weisen ausgedrückt ist, daß aber jene unendlichen Ideen, durch die es ausgedrückt wird, *nicht einen und denselben Geist des Einzeldinges* ausmachen können, sondern *unendliche, da einmal alle diese unendlichen Ideen keine Verknüpfung untereinander haben*, wie ich in der 2P7S auseinandersetze und wie es aus 1P10⁴⁹ hervorgeht. Wenn Sie darauf ein wenig achthaben wollen, werden Sie sehen, daß keine Schwierigkeit mehr bleibt usw. (EP66).

Er deutet hier eine Möglichkeit der unendlich mannigfaltigen Geister für ein einziges Einzelding an, also diejenigen, die jeweils einem einzelnen Attribut entsprechen. Die richtige Frage wäre dann, ob das Attribut Denken eine weit komplexere ontologische Struktur hätte als alle anderen Attribute. Diese Frage hat Tschirnhaus in EP70 in der Tat gestellt. Aber Spinoza äußert sich gegenüber seinem jüngeren Freund über diese Theorie der unendlichen Mannigfaltigkeit des Geistes leider nicht weitergehend und die Erklärung findet sich nirgend woanders.

2.3.3 Metaphysik des Denkens?

Diese Unklarheit lässt einen Raum für eine metaphysische Spekulation offen. Melamed (2013) rekonstruiert daraus „Spinozas Metaphysik des Denkens“. Sein Ziel dabei ist, aus den beiden separaten Parallelismen (*Idee-Körper-Parallelismus* und *Inter-Attributen-Parallelismus*) eine „facettenreiche Struktur der Ideen“ herauszustellen. Es geht bei diesem metaphysischen Verständnis der Idee um den unendlichen Verstand Gottes (Vgl. 2P7S), der sich nicht mit der Gesamtheit aller Geister, die nur die Repräsentation der Körper sind, identifizieren kann. Durch eine intensive Lektüre aller relevanten Lehrsätze und auch der oben zitierten Briefe legt Melamed ein plausibles Diagramm vor (653).

⁴⁹ E1P10: „Jedes Attribut ein und derselben Substanz muß durch sich selbst begriffen werden.“



Der unendliche Verstand Gottes, welcher der unendliche Modus des Denkens ist (E1P21), besteht aus genauso unendlich vielen Aspekten der Ideenreihe, wie die gesamten Attribute Gottes. Denn so wie der Geist als Idee des Körpers $a(I\{a(\text{Ausdehnung})\})$ mit diesem Körper $a(a(\text{Ausdehnung}))$ übereinstimmt, stimmt in einem anderen Aspekt des Denkens z. B. eine Idee des Modus a im Attribut X ($I\{a(X)\}$) mit diesem Modus a im X ($a(X)$) überein, und dies gilt ebenso für alle anderen Aspekte der Ideenreihe und die ihnen jeweils entsprechenden Modiketten (661). Dabei fällt es auf, dass das Attribut Denken unendlich komplexer als alle anderen Attribute erscheint. Denn in einem einzigen Attribut Denken werden unendlich viele Modiketten der jeweiligen Attribute durch jeweilige Ideenreihen repräsentiert und diese verschiedenen Repräsentationen sind auf die gleiche Weise ein und dasselbe, genauso wie alle verschiedene Modiketten ein und dasselbe sind.

Deleuze (1993) kommt zu einer ähnlichen Schlussfolgerung, nämlich dass in Spinozas System das Attribut Denken einen dreifachen Vorrang vor allen anderen Attributen hat. Erstens, im Attribut Denken sind die unendlichen Ideen, die jeweils ein unendliches Attribut objektiv vorstellen, inbegriffen. Diese konstituieren die komplexe Struktur des Attributs Denken. Zweitens, ein Modus in einem bestimmten Attribut ($a(X)$) wird durch eine Idee im Denken ($I\{a(X)\}$) begriffen und ein von diesem Modus nach dem Attribut differenzierter Modus, also ein gleicher Modus in einem anderen Attribut Y ($a(Y)$), durch eine andere Idee ($I\{a(Y)\}$), und so ins Unendliche. Letztlich wird ein Modus des Denkens, nämlich eine Idee, auch durch eine Idee begriffen und diese Idee wird auch durch eine Idee begriffen und so ins Unendliche (109-114).⁵⁰

Ein solches Gesamtbild der komplexen Struktur des Denkens scheint sich wohl zunächst aus Spinozas Texten folgern zu lassen. Das will ich nicht unmittelbar bestreiten.

⁵⁰ Seine gesamte Argumentation zu dieser Problematik führt Deleuze (1993, 89-114) aus.

Das Problem, das ich darin sehe, ist, dass Spinoza in seinem eigenen Text kaum auf solche Weise eine „Metaphysik des Denkens“ illustriert und so nicht argumentiert, um die Macht des Geistes bzw. das Erkenntnisvermögen zu erläutern und daraus die ethische Lebensweise herauszuziehen, was er in der gesamten *Ethik* unternimmt (der Titel dieses Buches ist nicht *Metaphysica* oder *Philosophia*).

Ein weiteres Problem, das die beiden in ihrer Parallelismusinterpretationen auf ähnliche Weise aufweisen, ist ihre Annahme eines attribut-neutralen, oder besser gesagt, genauso unendlich viele Aspekte enthaltenden Modus wie die Idee. Für Deleuze heißt dieser eine „Modifikation“, was ein in Spinozas Texten eher selten benutzter Terminus ist (E1P8S2, 1P22 und 23, 2P10C). In Bezug auf den Parallelismus spielt er eine Hauptrolle in Deleuzes Interpretation: „Die Modi verschiedener Attribute sind eine und dieselbe *Modifikation*, die lediglich im Attribut verschieden ist“ (Deleuze 1993, 97 Hervorh. v. KK). Also gibt es eine Modifikation *a*, die sich je nach Attributen von *a*(*Ausdehnung*), *a*(*Denken*), *a*(*X*), *a*(*Y*)... differenziert. Ein grundlegendes Problem seiner Interpretation besteht darin, dass er ferner neben der Substanz, den Attributen und Modi der Modifikation eine eigene metaphysische Instanz zuschreibt, was Spinoza überhaupt nicht vorgenommen hat (vgl. ebd., 9).⁵¹ Wie es der koreanische Spinoza-Forscher Tae-won Jin (2012) zurecht bemerkt, neigt seine Interpretation dazu, eine Art Substrat in Spinozas Metaphysik einzuführen. Das heißt, dass Deleuze, obwohl Spinoza deutlich aussagt, der Mensch bestehe aus dem Geist und dem Körper, eine dritte, neutrale Instanz ergänzt, um die Einheit der beiden zu sichern. Jin hält daraufhin Deleuzes Verwendung des Modifikationsbegriffs für eine dialektische Synthese, die sich von Spinoza himmelweit entfernt (142f.).

Melamed (2013) weist zwar Deleuzes Verwendung des Terminus Modifikation zurück, weil sie in der Tat in der *Ethik* nichts anderes als der Modus selbst ist (648). Stattdessen führt er jedoch den Begriff „*modes of God*“ (Gottes Modus) an dieser Stelle ein, um die trans-attributalen Entitäten zu bezeichnen. Diesen stehen die einzel-attributalen Entitäten wie Modi von Ausdehnung, Denkens, X, Y, etc. gegenüber. Für ihn sind die Attribute *Aspekte* des Gottes und die Modi der verschiedenen Attribute auf gleiche Weise verschiedene Aspekte von Gottes Modi (646). Deren Repräsentationen, nämlich die Ideen

⁵¹ Deleuze (1993, 9): „Wir müssen also eine zweite Ebene des Ausdrucks unterscheiden, so etwas wie einen Ausdruck des Ausdrucks. Zuerst und vor allem drückt sich die Substanz in ihren Attributen aus, und jedes Attribut drückt ein Wesen aus. Sodann aber drücken sich die Attribute ihrerseits aus: sie drücken sich in den von ihnen abhängigen Modi aus, und jeder Modus drückt eine Modifikation aus“. Mit diesem Begriff konnte Deleuze jedoch seine eigene ausdrucksphilosophische Rekonstruktion des Spinozismus vervollkommen, deren größten Teil man für zweifellos plausibel und zugleich kreativ halten sollte.

dieser Modi der jeweiligen Attribute, wiederum konstituieren die Aspekte des Denkens (oder des unendlichen Verstandes Gottes, 659f.), wie das obenstehende Diagramm zeigt. Jins Kritik an Deleuze scheint sich meiner Ansicht nach ebenso an Melamed richten zu lassen; hierbei zeigt sich der Substratcharakter der angeblichen Modi Gottes sogar noch deutlicher. Ferner will ich hinzufügen, dass Deleuze und Melamed die Parallelismus-Thematik nicht durch die eigentliche Problemstellung von Spinoza, sondern eher von Tschirnhaus (und später Leibniz) einzusehen versuchen, wobei die vollkommen unterschiedlichen Entitäten und deren Harmonie oder Korrespondenz Hauptsache sind, auch wenn sich die beiden offensichtlich darum bemühen, Spinozas Position von derjenigen Leibniz' zu differenzieren. Was hat Spinoza denn mit diesen beiden Parallelismen vor?

2.3.4 Spinozas Antwort an Tschirnhaus

Der Briefwechsel mit Tschirnhaus könnte immer noch einen guten Hinweis geben. Anders als Melamed sehe ich darin nicht einen konstruktiven Dialog, aus dem sich endlich eine klare Antwort auf die Frage ergibt, sondern zwei unversöhnbare Standpunkte: Der eine basiert auf dem menschlichen Geist,⁵² der andere auf der Metaphysik. Spinozas Antworten, besonders in EP64 zeigen entweder seine absichtliche Ignoranz gegenüber der metaphysischen Frage seines Freundes oder sein schlichtes Unverständnis, weil er die sogenannten Parallelismus-Lehrsätze wie E2P7 und E2P7S niemals auf diese Weise hätte denken können. Denn die Aussage in E2P7S, also der angebliche Inter-Attributen-Parallelismus (ontologischer Parallelismus), der anscheinend die Spekulationen über die anderen unendlichen Attribute als Denken und Ausdehnung eröffnet, benutzt Spinoza ganz umgekehrt, um solche Spekulationen abzuweisen.

Das wird noch in Bezug auf seinen Verweis auf E1P10 („Jedes Attribut ein und derselben Substanz muß durch sich selbst begriffen werden“) in EP64 und EP66 deutlicher. Melamed (2013) sieht darin, wie oben gesehen, eine konzeptuelle Barriere zwischen den Attributen (661f., 678). Damit hebt er zurecht hervor, dass die Metaphysik des Denkens nicht mit einer Art von Idealismus gleichzusetzen ist, weil diese Barriere keine Reduzierung der Attribute zu einem Attribut wie Denken erlaubt. Insofern er dennoch die

⁵² Über die Bezeichnung „menschlich“ in Spinozas System siehe das vorige Unterkapitel. Die ist nicht z. B. von den „tierischen“, „pflanzlichen“ oder „steinigen“ zu unterscheiden ist.

Begriffe wie den (attribut-neutralen) Modus Gottes oder die Idee der größeren Dimension des Denkens aufgreift, besteht die Gefahr der Reduzierung immer noch. Er scheint den EP64 in Hinblick auf den EP66 zu lesen (vgl. 661f.). Aber mir scheint es noch plausibler, den letzteren in Hinblick auf den ersteren zu lesen, weil EP64 direkt an die Argumentationen in der *Ethik*, besonders die zwischen E2P3 und E2P13, anknüpft, wo es um die Feststellung des Geistes als die Idee des Körpers geht. In dieser Hinsicht gewinnt die angebliche Barriere eine noch radikalere Nuance: *Wolltest du weiterhin die Metaphysik unternehmen, ich sage nur, dass, du das, was auch immer die Modi anderer Attribute als Denken und Ausdehnung sind, nicht wissen kannst und nicht zu wissen brauchst.*

Was man also in Spinozas Verweis auf den E1P10 in beiden Briefen in erster Linie betrachten sollte, ist nicht das Dasein unendlich vieler, miteinander inkommensurabler Ideenketten für je nach Attribut verschiedene Ding-Welten, sondern schlicht die Unmöglichkeit und Nutzlosigkeit des Erkennens der Dinge außer Körper und Geist. Und daraus lässt sich die Bedeutung von E2P7S so zusammenfassen: *Lass uns nun ruhig nur den Körper anschauen. Denn die anderen Modi sind alle schlechthin eine und dieselbe Welt wie unsere Körper-Geist-Welt und Körper verstehen ist zugleich Geist zu verstehen.*

Zum Schluss seines Artikels hebt Melamed (2013) die Bedeutung Spinozas metaphysischer Rekonstruktion des Denkens hervor:

For Spinoza, Thought belongs not only to God and human beings, not only to all living beings, and not even to all extended things (rocks included), but rather accompanies everything that is, whether it is accessible to our minds or not. What we, human beings, understand by the term 'Thought' (i.e., ideas of extended things) is just a tiny fraction of Thought's actual realm (678, Hervorh. v. KK).

Das, was Spinoza aber als ein Wissensdesiderat betrachtet hat, ist meiner Auffassung nach etwas ziemlich anderes: „Allerdings, was der Körper kann, hat bislang noch niemand definiert (E3P2S).“ Für Spinoza kennen die Menschen selbst den Körper nicht und das ist der Ausgangspunkt des Philosophierens. Über andere Welten zu spekulieren scheint nicht seine Aufgabe sein. Diese Spekulation aus der viel zu kurzen und vagen Aussage in EP66, d. h. die metaphysische Erweiterung der Theorie des Geistes halte ich nicht für vielversprechend, um Spinozas Beitrag in der Philosophie des Geistes zu verfolgen.

2.3.5 Idee Gottes (E2P3-E2P4)

Im Weiteren werde ich die Beweisführungen zwischen E2P3 und E2P13, in denen die Parallelismen (E2P7 und P7S) wie eine Türschwelle fungieren, überprüfen und klarstellen, was Spinoza damit macht.

Im E2P3 und P4 ist von der Idee Gottes / Gottes Verstand die Rede. Der E2P3 zeigt den allumfassenden Charakter der Idee Gottes: „In Gott gibt es notwendigerweise eine Idee sowohl seiner Essenz wie all dessen, was aus seiner Essenz notwendigerweise folgt“. Im E2P4 geht es um die Einzigkeit der Idee Gottes: „Die Idee Gottes, aus der unendlich vieles auf unendlich viele Weisen folgt, kann nur eine einzige sein“. Da auf den E2P4 niemals in anderen Stellen verwiesen wird, könnte die Frage gestellt werden, was für eine Funktion er aufweist. Für Melameds Ansatz spielt dieser Lehrsatz eine gewaltige Rolle, weil er von den verschiedenen Aspekten ausgeht. Für ihn seien die „unendlich vielen Weisen“, auf die jede Idee aus der Idee Gottes folge, die unendlich vielen Aspekte der selbigen Idee in Gottes Verstand und diese Idee könne unendlich viele Modi der verschiedenen Attribute repräsentieren (670). Dass Spinoza aber auf solche Weise E2P4 versteht, ist fragwürdig. Denn, wenn es so wäre, hätte er E2P4 einfach in die Debatte mit Tschirnhaus eingebracht. Auch wenn die Verschiedenheit der Attribute hier angedeutet scheint, ist in erster Linie nicht davon die Rede. Statt der Verschiedenheit geht es darin um die Einzigkeit der Idee Gottes, um in den folgenden Lehrsätzen Spekulationen über die Ideen anderer Attribute außer Denken und Ausdehnung beiseite zu schieben, wie er im Vorwort dieses Teils angekündigt hat.

Darüber hinaus weist E2P4 mit E2P3 zusammen eine weitere Funktion auf – was ich in dem Kontext der Beweisführung bis E2P13 für noch entscheidender halte –, nämlich die *Univozität* der Idee Gottes und der verschiedenen Ideen zu bestätigen.⁵³ Denn die unendlich vielen Ideen, die aus der Idee Gottes (Gottes Verstand) folgen, gehören genau zu dieser einen und einzigen Idee Gottes. In dieser Hinsicht sind nicht die unendlich vielen Weisen (*in finitis modis*) in diesem Lehrsatz, sondern eher „unendlich vieles (*infinita*)“ das Hauptthema. Keine Idee kann also außerhalb der Idee Gottes vorhanden sein, und somit kann Gottes Verstand keine Idee so betrachten, als wäre sie außerhalb von sich selbst, als wäre sie also ein äußerer Gegenstand. Und umgekehrt verweist die Einzigkeit der Idee Gottes darauf, dass sie kein Gegenstand unseres Geistes sein kann. Dieses Konzept der Univozität der Ideen taucht vor allem in E2P11C wieder auf („Hieraus folgt, daß der

⁵³ Siehe 2.1.

menschliche Geist ein Teil von Gottes unendlichem Verstand ist“), dessen Bedeutung wir in 2.4 behandeln werden.

2.3.6 Einssein von *Idea* und *Ideata* (E2P5-E2P7S)

In den E2P5 und E2P6 (auch E2P6C) werden zwei Arten des Irrtums in der Erkenntnistheorie bestritten.

Lehrsatz 5: Das formale Sein der Ideen erkennt Gott als Ursache an, sofern er nur als denkendes Ding betrachtet wird, nicht aber sofern er durch ein anderes Attribut erklärt wird. Das heißt, die Ideen sowohl der Attribute Gottes als auch der Einzeldinge erkennen nicht das Gedachte selbst oder die wahrgenommenen Dinge als wirkende Ursache an, sondern Gott selbst, sofern er ein denkendes Wesen ist (E2P5).

Lehrsatz 6: Die Modi eines jeden Attributes haben Gott nur insofern zu ihrer Ursache, als er unter dem Aspekt des Attributes angesehen wird, dessen Modi sie sind, und nicht insofern er unter dem Aspekt irgendeines anderen Attributes angesehen wird (E2P6).

Im ersten Fall würde man so sagen: „Der Tisch verursacht / affiziert den Geist, eine Idee zu bilden. Der Tisch ist also die Ursache der Idee des Tisches“. Im zweiten etwa: „Gott erkannte den Tisch vorher, damit er in Wirklichkeit geschafft werden konnte. Gottes Idee vom Tisch ist also Ursache des Tisches“. Die erste ist eine alltagsintuitive Einstellung, die zweite eine theologische. Gegen den ersten Satz wendet Spinoza in E2P5 ein, dass der denkende Gott (das Attribut Denken) die Ursache (des formalen Seins) der Idee des Tisches ist, nicht der Tisch selbst. Nach E2P3 ist das evident, weil die Idee als ein Modus des Attributes Denken aus dem Wesen Gottes folgt und in der Idee Gottes ist. Als einen zweiten Beweis erwähnt Spinoza die Tatsache, dass die Ideen als Modi des Denkens keine Begriffe anderer Attribute in sich einschließen (*involvere*). Hier spielt E1P10, also die Barriere, die entscheidende Rolle. Sie bezieht sich wiederum auf E1A4: „Die Erkenntnis einer Wirkung hängt von der Erkenntnis der Ursache ab und schließt diese ein (*involvere*)“. Also eine Idee vom Tisch hängt von der Idee Gottes als ihrer Ursache ab und schließt die Idee Gottes ein, aber nicht direkt den ausgedehnten Tisch. In der Antwort gegen den zweiten Irrtum geht es darum, *welcher Gott* die Ursache des ausgedehnten Tisches ist. Der E2P6 bietet eine allgemeine Grundlage an. Die Modi eines Attributes Gottes folgen nicht aus dem Wesen Gottes, das unter einem anderen Attribut angesehen wird. Das ist durch das gleiche

Argument wie im zweiten Beweis vom E2P5 bewiesen: die Barriere (E1P10). Dann präzisiert Spinoza die Bedeutung des E2P6 in E2P6C:

Folgesatz: Hieraus folgt, daß das formale Sein der Dinge, die nicht Modi des Denkens sind, nicht deshalb aus der göttlichen Natur folgt, weil [Gott] die Dinge vorher erkannt hat. Vielmehr gilt: Dinge als Gegenstand von Ideen folgen und werden gefolgert aus ihren Attributen in derselben Weise und mit derselben Notwendigkeit, in der und mit der, wie wir gezeigt haben, Ideen aus dem Attribut Denken folgen (E2P6C)

Man könnte im E2P6 Elemente des angeblichen Inter-Attributen-Parallelismus finden, weil dort viele verschiedene Attribute angedeutet zu sein scheinen. Aber diese Elemente fungieren in der Tat als eine Brücke zu E2P6C, in dem es nämlich um das Verhältnis zwischen *Ideen* und *Dingen als Gegenstand von Ideen* (*res ideatae*: gedachte Dinge) geht. Und hier wird der Sinn des Begriffes Gegenstand von Ideen so vorgestellt, dass er nichts anderes als dieselbe Realität wie die Idee (*Idea*) darstellt, die in derselben Weise und aus derselben Notwendigkeit vorkommt. Eine kausale Beziehung zwischen den Ideen und Gegenständen ist dadurch ausgeschlossen.

Im E2P7 und dessen Folgesatz und Anmerkung ist der Sinn der E2P6C noch ausführlicher behandelt. Im E2P7 findet ein kleiner Perspektivwechsel statt und dadurch kommt die oben genannte Parallelismus-Formel vor. Während im vorigen Lehrsatz das Verhältnis der Ideen und Dinge nämlich aus der Perspektive der Substanz („in derselben Weise und aus derselben Notwendigkeit aus Substanz folgen“) dargestellt wurde, geht es im E2P7 um eine Perspektive von Unten: „Die Ordnung und Verknüpfung von Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung von Dingen (*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*)“. Dessen sehr kurzer Beweis, in dem Spinoza nur auf E1A4 („Die Erkenntnis einer Wirkung hängt von der Erkenntnis der Ursache ab und schließt diese ein.“) als befriedigende Erhellung referiert, bestätigt diesen Perspektivwechsel.⁵⁴ Denn dort werden strikt aus den kausalen Beziehungen der Dinge ihre Beziehungen zu den Ideen dargestellt. Wir sollten aber darauf achten, dass mit den kausalen Beziehungen nicht ausschließlich die zwischen den Dingen (E1P28), sondern auch die zwischen Gott und den

⁵⁴ Einige Kommentator*innen sind der Meinung, dass der Verweis auf E1A4 fürs Beweisen nicht genügend sei. Über die Debatte um E2P7D vgl. Bennett (1984, 127-130), Della Rocca (1996, 22 f.), Melamed (2013, 643 f.) und Morrison (2014, 53-57).

Dingen zu berücksichtigen sind, weil er die immanente Ursache aller Dinge ist (E1P18, E1P26). Der letztere Aspekt wird in E2P7C mit einem anderen Vokabular dargestellt.

Folgesatz: Hieraus folgt, daß Gottes Macht zu denken seiner aktuellen Macht zu handeln gleich ist. D. h., was auch immer aus der unendlichen Natur Gottes formal folgt, das alles folgt in Gott objektiv aus der Idee Gottes in derselben Ordnung und mit derselben Verknüpfung (E2P7C).

Gottes Macht zu Denken (*cognitandi potentia*) und Gottes aktuelle Macht zu Handeln (*actuali agendi potentia*) sind genau eine und dieselbe produzierende Kraft. Die beiden sind aber nicht sofort mit den Attributen Denken und Ausdehnung (oder einem anderen beliebigen Attribut) gleichzusetzen. Denn den Dingen als Gegenstand der Ideen gehören auch die Ideen selbst (vgl. das Konzept „Idee der Idee des Körpers“ in E2P20, E2P22). Es geht im Parallelismus nämlich nicht um das Verhältnis zwischen beiden (oder unendlich vielen) Attributen, sondern strikt um die Gegenstände und Ideen und ihre Vereinigung. Die „formal“ aus Gottes Natur folgende Kausalität der Gegenstände ist nichts anders als die „objektiv“ aus Gottes Idee folgende Kausalität der Ideen. Das heißt, wenn ein Ding gegeben ist, gibt es auch eine Idee dieses Dinges, von der Ganzheit der ewigen Notwendigkeit Gottes bis zum kleinsten Einzelding.

Den sogenannten Inter-Attributen Parallelismus in E2P7S⁵⁵ sollte man in diesem Sinne als eine ergänzende Doktrin für die „Vereinigung“ von Idee und Gegenstand (später Geist und Körper, vgl. E2P13S) lesen.

[...] Das scheinen einige Hebräer, gleichsam durch Nebel, gesehen zu haben, wenn sie dafürhalten, Gott, Gottes Verstand und die von ihm eingesehenen Dinge seien ein und dasselbe. Zum Beispiel sind ein in der Natur existierender Kreis und die Idee dieses existierenden Kreises, die ebenfalls in Gott ist, ein und dasselbe Ding, das sich durch verschiedene Attribute erklären läßt. Mögen wir somit die Natur unter dem Attribut Ausdehnung oder unter dem Attribut Denken oder unter irgendeinem anderen begreifen, immer werden wir ein und dieselbe Ordnung, nämlich ein und dieselbe Verknüpfung von Ursachen finden, d. h. daß es dieselben Dinge sind, die [in Gott] unter diesen Aspekten folgen (E2P7S).

⁵⁵ „Mögen wir somit die Natur unter dem Attribut Ausdehnung oder unter dem Attribut Denken oder unter irgendeinem anderen begreifen, immer werden wir ein und dieselbe Ordnung, nämlich ein und dieselbe Verknüpfung von Ursachen finden, d. h. daß es dieselben Dinge sind, die [in Gott] unter diesen Aspekten folgen.“

Dies besagt nur, dass der Sachverhalt zwischen der Idee und ihrem Gegenstand bei allen Attributen (und deren Verhältnis mit dem Denken) eine und dieselbe Realität ist. Damit steht fest, wie oben gezeigt, dass keine weitere Spekulation zu anderen Attributen außer Ausdehnung und Denken nötig ist.

2.3.7 Materialität in der Ewigkeit (E2P8-E2P8S)

Dann folgt der notorische Lehrsatz E2P8 und dessen *Corollarium* über die „nichtexistierenden Einzeldinge“. Die sollte man direkt an E2P7S anschließend begreifen (E2P8D).

Lehrsatz 8: Die Ideen von Einzeldingen oder von Modi, die nicht existieren, müssen in der unendlichen Idee Gottes so einbegriffen sein, wie die formalen Essenzen von Einzeldingen oder von Modi in Gottes Attributen enthalten ist (E2P8).

Folgesatz: Hieraus folgt, daß, solange Einzeldinge *nur insofern existieren, als sie in Gottes Attributen einbegriffen sind*, [auch] ihr objektives Sein, also ihre Ideen, nur existieren, insofern die unendliche Idee Gottes existiert. Und sobald es von Einzeldingen heißt, daß sie nicht nur insofern existieren, als sie in Gottes Attributen einbegriffen sind, sondern auch insofern, als man ihnen Dauer zuspricht, werden auch ihre Ideen die Existenz in sich schließen, die es macht, daß man ihnen Dauer zuspricht (E2P8C, Hervorh. v. KK).

Wir müssen beachten, dass hier weiterhin vom Problem der Vereinigung der Gegenstände und ihrer Ideen die Rede ist. Wir dürfen die „nicht existierenden Einzeldinge“ mit den Dingen, die kein *Sein* haben, nicht verwechseln, weil in Spinozas System, wie in 2.1 gesehen, kein Nichts, kein Mangel, keine Verneinung zu finden ist. Die nichtexistierenden Dinge können nicht außerhalb der Kausalität betrachtet werden. Es geht nämlich um Ideen und Dinge ohne Dauer. „Nicht existieren“ im E2P8 heißt laut des E2P8C *eine andere Art der Existenz*. Die nicht in der Dauer existierenden Dinge existieren also in der Ewigkeit, genauer gesagt, in der ewigen notwendigen Kausalität, die keine extensive Unterscheidung zwischen den Dingen kennt (vgl. E2P8S⁵⁶). Aus der Perspektive von Dauer

⁵⁶ Diese Idee hat Spinoza bereits in E1P15S erwähnt: „Denn unter Substanz würden sie das verstehen, was in sich selbst ist und durch sich selbst begriffen wird, d. h. das, dessen Erkenntnis nicht der Erkenntnis

und zeitlicher Existenz könnten sie diejenigen sein, die schon vergangen sind, und auch diejenigen, die sich noch nicht in einer bestimmten Dauer aktualisierten, und auch diejenigen, die niemals in der zeitlichen Dimension existieren.

Wo und *Wie* existieren sie denn, wenn nicht in der Dauer? Das ist die Frage hinter E2P8, E2PC und E2P8S. Sind sie rein ideelle Formen im Geist, in Gottes Verstand? Spinoza bemüht sich hier darum, eine solche Zurückführung der nichtexistierenden Dinge auf die rein geistige wie ideelle Existenz zu bestreiten. Sie existieren stattdessen in einem Attribut Gottes einbegriffen, genauso wie die aktuell existierenden Dinge, die aber „nicht nur insofern existieren, als sie in Gottes Attributen einbegriffen sind, sondern auch insofern, als man ihnen Dauer zuspricht“ (E2P8C). In der ewigen, formalen Dimension gibt es keine extensiven Trennungen und Differenzen der Dinge, indem sie in der notwendigen Gesamtordnung der Natur einbegriffen sind. Die extensiven Differenzen, Trennungen und Vergleiche kommen erst in der zeitlichen Dimension vor (E2P8S).⁵⁷ Die beiden Formen der Existenz der z. B. ausgedehnten Einzeldinge machen die gesamte notwendige Kausalität in der Ausdehnung aus. Und die Ideen als das objektive Sein der sowohl aktuell existierenden als auch in der Ausdehnung einbegriffenen existierenden Dinge konstituieren genau dieselbe notwendige Kausalität in der Idee Gottes, die einzig und ewig ist (E2P3). Auch wenn E2P8 und E2P8C ebenfalls in anderen Kontexten z. B. bei der Doktrin der Ewigkeit des Geistes ihre Anwendung finden,⁵⁸ vermitteln sie in ihrem eigenen Kontext von E2P3 bis zu E2P13 eine klare Botschaft: „Wenn sogar die Idee eines nichtexistierenden Gegenstandes in einem Attribut und dieser Gegenstand selbst eine und dieselbe Realität in

eines anderen Dinges bedarf; und unter Modifikationen das, was in einem anderen ist, Dinge also, deren Begriff von dem Begriff des Dinges her, indem sie sind, gebildet wird. Deshalb können wir auch von nichtexistierenden Modifikationen wahre Ideen haben, da ja, auch wenn sie außerhalb des Verstandes nicht aktuell existieren, ihre Essenz so in einem anderen einbegriffen ist, daß sie durch dieses begriffen werden können.“

Um eine idealistische Auffassung zu vermeiden, sollten wir den engen Zusammenhang zwischen dem Ausdruck „extra intellectum (außerhalb des Verstandes)“ und „essentia formalis“ genau einsehen.

⁵⁷ In KV App.II:11 findet sich eine frühere Betrachtung zu diesem Thema: „Es ist aber noch zu bemerken, dass die Modifikationen, selbst wenn keine von ihnen wirklich [aktuell] ist, trotzdem schon unterschiedslos in ihren Attributen enthalten sind. Weil es in den Attributen wie den Essenzen der Modifikationen keine Form von Ungleichheit gibt, kann es angesichts dessen, dass diese Modifikationen in der Natur nicht existieren, in der Idee keine Besonderheit geben. Wenn aber einige dieser Modifikationen ihre besondere Existenz annehmen und sich dadurch in bestimmter Weise von ihren Attributen unterscheiden (weil in diesem Fall ihre besondere Existenz, die sie im Attribut haben, das Subjekt ihrer Essenz ist), dann erscheint eine Besonderheit in den Essenzen der Modifikationen und folglich in deren objektiven Essenzen, die notwendigerweise in der einen Idee enthalten sind.“

⁵⁸ Z. B. die Doktrin der Ewigkeit des Geistes nach der Existenz oder dem Sterben im letzten Teil der *Ethik* (vgl. E5P22, E5P23) lässt sich nur in Bezug auf E2P8 und E2P8C richtig verstehen. Das, was in der Ewigkeit bleibt, ist nicht nur der Geist, sondern auch eine bestimmte Körperlichkeit, bestimmte Materialität, die nun in der Ausdehnung (Gottes unendlicher Bewegung, siehe 2.2.2) einbegriffen und auf formale Weise existiert.

der Ewigkeit darstellt, steht die Gleichheit der Idee des in der Dauer existierenden Dinges und dieses Dinges außer Frage.“

Yakira (2014) behauptet, die Beweisführungen in den ersten Lehrsätzen in E2, die man gewöhnlich Parallelismus nennt, sollen zu einem anderen Themenfeld gehören, das schon in der mittelalterlichen Scholastik bekannt war, nämlich der *Noetik*. Dieser Begriff weist auf eine lange Tradition der Untersuchung über das Sein des Denkens, Intellektes und der Vernunft (75) hin. Yakira definiert das Feld spezifisch als „Ontologie des Intellektes“ (86), also die Wissenschaft über Sein und Ort des Denkens. Laut Yakira steht Spinoza in der Tradition von Maimonides und der Averroisten in dem Sinne, dass die beiden eine „unpersönliche Natur des rationalen Denkens“ affirmieren: „Das scheinen einige Hebräer, gleichsam durch Nebel, gesehen zu haben, wenn sie dafürhalten, Gott, Gottes Verstand und die von ihm eingesehenen Dinge seien ein und dasselbe“. Er erweitert ferner diesen noetischen Gedanken und die scholastischen Begriffe des formalen und objektiven Seins sowie ihres Einsseins auf die Dimension jedes Einzeldinges. Yakira (2014) fasst die Lehre in E2P8 und E2P8C wie folgt zusammen.

(1) It effects a full reduction of the objective being to ideas. This is most explicitly and conspicuously spelled out in the corollary to EIIp8, where we read “esse objectivum, sive idea.” The Latin sive usually designates for Spinoza the full equivalence or synonymy of terms. The formal being becomes the object of the idea.

(2) But the idea does not belong to an inner space of thought, and its object is not part of an external physical world. As is best seen in the case of the circle, the thought, idea, or objective being of a (mathematical, ideal) object, as it is in God (that is, not in the thought of an individual geometrician), is one and the same thing as the object.

(3) But this is not only the case concerning ideal objects (which are to some extent, and insofar as they are constructed, the work of the imagination) but also, indeed first of all and in particular, the case of the concrete body and soul: the soul is an idea (or objective being); it is the idea of the body, which is its object (or formal being, or ideatum) (Yakira 2014, 150).

2.3.8 Geistiger Automat oder Körperlichkeit des Geistes (E2P9-E2P13S)

Ein fundamentaler Perspektivwechsel von der Substanz zu den Modi, von der Unendlichkeit zu der Endlichkeit, vom Sein zur Existenz findet erst im E2P9 und E2P9C statt. Der E2P9 steht in totaler Resonanz mit E1P28.

Lehrsatz 9: Die Idee eines aktuell existierenden Einzeldinges hat Gott zur Ursache, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er als von einer anderen Idee eines aktuell existierenden Einzeldinges affiziert angesehen wird, deren Ursache ebenfalls Gott ist, insofern er von einer anderen dritten [Idee] affiziert ist, und so weiter ins Unendliche (E2P9).

Lehrsatz 28: Jedes Einzelding, d. h. jedes Ding, das endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, kann weder existieren noch zu einem Wirken bestimmt werden, wenn es nicht von einer anderen Ursache zum Existieren und Wirken bestimmt wird, die ebenfalls endlich ist und eine bestimmte Existenz hat; und auch diese Ursache kann wiederum weder existieren noch zu einem Wirken bestimmt werden, wenn sie nicht von einer anderen, die ebenfalls endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, zum Existieren und Wirken bestimmt wird, und so weiter ins Unendliche (E1P28).

Die Einzeldinge sind in der Zeit, Dauer und Aktualität, also Endlichkeit nicht als in Gott einbegriffen betrachtet, sondern stehen mit-, zu-, aus-, und gegeneinander. Erst dort kennen die Dinge extensive Differenzen (E2P9D), die durchaus von ihren transindividuellen kausalen Beziehungen bestimmt werden. Dies gilt ebenso für Ideen als Einzeldinge (E2P6). Eine Idee ist ohne Ausnahme im transindividualistischen Kausalnetzwerk, d. h. in Spinozas Worten, in derselben Ordnung und Verknüpfung der Dinge zu bestimmen und betrachten. Solch kausale Produktion der Ideen nennt Spinoza in der *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes* „geistiger Automat“ (TIE 85). Die „Seele“ bei Spinoza ist nicht diejenige Einheit, die Imagos und körperliche Wahrnehmungen sammelt, analysiert, zusammensetzt und dann dem Körper zu handeln befiehlt, sondern eine ständig sich produzierende Verknüpfung der Ideen, die mit der Verknüpfung der *ideatas*, also den Affektionen in der z. B. Ausdehnung, identisch ist. E2P9C bestätigt das Funktionsprinzip dieses Automaten: „Was auch immer in dem einzelnen Objekt einer jeden Idee sich ereignet, davon gibt es in Gott nur insofern Erkenntnis, als er die Idee ebendieses Objektes hat.“ Aus diesem Folgesatz erklärt sich, dass die kausale Beziehung zwischen einem Ding und den Ereignissen in ihm identisch mit der Kausalität zwischen der Idee dieses Dinges und den Ideen der Ereignisse in ihm ist. Wenn dieses Ding also irgendwie affiziert wird, erlebt die Idee dieses Dinges dieselbe Affektion.⁵⁹

⁵⁹ In KVAPP.II:7 findet sich eine noch deutlichere Aussage über den Vereinigungscharakter des Geistes und dessen Objekt als in der *Ethik*: „Angesichts dessen, dass die Idee aus der Existenz des Objekts hervorgeht, muss, wenn das Objekt sich verändert oder vernichtet wird, in demselben Maße auch seine Idee sich verändern oder vernichtet werden; und weil es so ist, ist sie mit dem Objekt vereinigt.“

Eine konkrete Theorie der „Seele“ ist aber noch nicht aufgetaucht. Erst ab E2P10 werden die ontologischen Termini wie Idee, Gegenstand und Einzelding Schritt für Schritt durch anthropologische Begriffe wie Menschen, Geist und Körper ersetzt. Dafür hat Spinoza noch eine Sache zu erklären: Zum Menschen gehört keine Substantialität (E2P10). Denn die Substantialität setzt eine notwendige, unabhängige und unbestimmte Existenz voraus (vgl. E1Def.3, E1P5, E1P7, E1P9). Der Mensch (und dessen Essenz) ist eine bestimmte Affektion Gottes (E2P10C), der in dem transindividuellen Netzwerk eine bestimmte Existenz eingeräumt wird. Woraus besteht aber diese Affektion „Mensch“?

Spinoza sagt in E2P11 nicht, dass das, was die menschliche Essenz konstituiert, Körper und Geist seien, als wären sie zwei verschiedene Teilwesen im Menschen. Sie sind die ausschließlichen „Modi des Denkens“ (E2P11D), nämlich Ideen. Denn schon sie *allein* bilden das Ganze des Menschen – genauso wie die körperlichen Affektionen *allein* dasselbe Ganze ausmachen, wie wir bald sehen werden. Und all diesen Ideen geht eine bestimmte Idee voran.

Lehrsatz 11: Das erste, was das aktuelle Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts anderes als die Idee eines aktuell existierenden Einzeldinges (E2P11).

Im Beweis sehen wir eine vergleichbare Konzeption zu Descartes' *Cogito* als die erste Geistigkeit oder Subjektivität. Ähnlich wie das *Cogito* geht die erste Idee bei Spinoza allen anderen Ideen voran, die den Geist gemeinsam ausmachen. Nach E2A3 gehen die Ideen wie Liebe, Begierde etc. – also die Affekte (*affectus animi*) – zwar immer mit den „Ideen des geliebten, begehrten usw. Dinges“ einher, aber es könnte auch eine Idee geben, die allein keiner Idee eines äußeren Dinges bedarf. Diese Konzeption nuanciert Spinoza aber weiter dahingehend, dass die erste Idee weder Idee eines nichtexistierenden Dinges, noch eines unendlichen Dinges sein kann (E2P11D). Die erste Idee des Geistes ist jedenfalls Idee eines aktuell existierenden Dinges, das auch schon die Existenz der anderen Dinge im transindividuellen Netzwerk voraussetzen soll. Sie kann nicht unabhängig, atomistisch oder substantiell sein; „ist sie gegeben, müssen die übrigen Modi in demselben Individuum sein“ (Ebd.). So wandelt Spinoza die Subjekttheorie von Descartes drastisch um und weist das *Cogito* zurück. Statt „*Cogito* (Ich denke)“, sagt er „*Homo cogitat* (Der Mensch denkt)“ (E2A2). Der Mensch ist wie alle anderen Einzeldinge ein zusammengesetztes Individuum, das zu seiner Erhaltung sehr vieler anderer bedarf

(E2Def.7, E2P13Post.4).⁶⁰ So relativiert er den menschlichen Geist als „ein Teil von Gottes unendlichem Verstand“ (E2P11C) und bringt ihn ins Spiel der kosmologischen Relationen.

Daraufhin ist die Idee, „die den menschlichen Geist ausmacht (*ideae humanam mentem constituentis*)“ (E2P12), ein pluraler Singular.⁶¹ Der Geist ist also ein Nexus der Ideen zahlreicher Ereignisse und Affektionen. Wessen Ereignisse und Affektionen denn? Des mit dem Geist univoken Einzeldinges, das als derselbe Nexus besteht, aber durch das Attribut Ausdehnung betrachtet wird, nämlich des Körpers.

Lehrsatz 12: Was auch immer in dem Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, sich ereignet, muß von dem menschlichen Geist wahrgenommen werden; anders formuliert, davon wird es notwendigerweise eine Idee in dem Geist geben. D. h.: Wenn das Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, ein Körper ist, dann wird in diesem Körper nichts sich ereignen können, was von dem Geist nicht wahrgenommen wird (E2P12).

Lehrsatz 13: Das Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper, d. h. ein bestimmter wirklich existierender Modus von Ausdehnung und nichts anderes (E2P13).

Die Bedeutung der Begriffe, die geistige Akte wie wahrnehmen (*percipere*), empfinden (*sentire*), begreifen (*concupere*), ersehen (*intelligere*), verstehen (*concipere*), Denken (*cogitare*) etc. bezeichnen, wird erst hier verdeutlicht. Die Denkakte sollen diejenigen sein, die jeweils mit bestimmten körperlichen Ereignissen, Handlungen und Affektionen korrespondieren. Das bedeutet aber nicht, der Körper beeinflusse den Geist. Das hat Spinoza schon in E2Def.2 festgelegt:

2. Unter Idee verstehe ich einen Begriff des Geistes, den der Geist bildet, weil er ein denkendes Ding ist. Erläuterung: Ich sage lieber Begriff als Wahrnehmung, weil der Ausdruck „Wahrnehmung“ anzuzeigen scheint, daß der Geist von dem Gegenstand etwas erleidet. Begriff drückt dagegen offensichtlich eine Aktivität des Geistes aus (E2Def.2).

⁶⁰ Jason Read (Balibar 2020) kommt zu einem ähnlichen Schluss, dass Spinozas *homo cogitat* eine Antithese von Descartes' *Cogito* ist und er damit eine Möglichkeit der transindividualistischen Subjektivität andeutet (xix).

⁶¹ Vgl. E2P15: „Die Idee, die den menschlichen Geist in dessen Sein ausmacht, ist nicht einfach, sondern aus sehr vielen Ideen zusammengesetzt.“

Obwohl er diese Präferenz in seiner Wortwahl in den Lehrsätzen nicht durchhält und das Wort „wahrnehmen“ oder „empfinden“ auch gern benutzt, ist seine Botschaft klar. Der Geist ist genauso ein Denkautomat, wie der Körper ein Automat ist. Die beiden sind in demselben Verursachungsnetzwerk und drücken dasselbe Sein aus. Trotz der ontologischen Barriere zwischen den Attributen Denken und Ausdehnung *ist* der Geist daher paradoxerweise Körper und auch umgekehrt. Der Geist denkt nichts anderes als den Körper; der Körper erlebt nichts anderes als den Geist. Schließlich können wir zu sagen wagen: „Wir empfinden den Körper und das heißt, dass wir denken.“ Auffällig ist, dass Spinoza in der Anmerkung zu E2P12 auf E2P7S verweist als auf einen alternativen, noch besseren Beweis von E2P12. Der angebliche Inter-Attributen-Parallelismus wird in der *Ethik* nämlich weder für die Konzeptualisierung der Parallelität zwischen Körper und Geist, noch für die metaphysische Pluralität der Substanzen, sondern fürs Einsehen der Gleichheit des Geistes und Körpers verwendet.

Diese Feststellung scheint jedoch im Kontext von E2P20 bis E2P23 einem Einwand des Autors selbst zu begegnen, weil er dort dem Geist durch die Theorie der Idee der Idee (*idea ideae*) eine bestimmte unabhängige Realität zuzusprechen scheint.

Lehrsatz 20: Von dem menschlichen Geist gibt es ebenfalls in Gott eine Idee oder Erkenntnis, die in Gott auf dieselbe Weise folgt und auf Gott auf dieselbe Weise bezogen ist wie die Idee oder Erkenntnis des menschlichen Körpers (E2P20).

Lehrsatz 21: Diese Idee des Geistes ist mit dem Geist auf dieselbe Weise vereinigt, wie der Geist mit dem Körper vereinigt ist (E2P21).

Hierbei steht fest, dass es in Gott, da der Geist ebenso ein Modus Gottes ist, auch die Idee des Geistes geben soll. Und auch von dieser Idee des Geistes soll es eine Idee in Gott geben, und so ins Unendliche. So kennt der Geist den Körper, und zugleich weiß er, dass er weiß, dass er weiß... Diese unendlich vielschichtige Repräsentationsstruktur des Geistes scheint die Denkakte mehr oder weniger von der Körperlichkeit zu entfernen und einen Ausgang für ein pures Bewusstsein zu öffnen. Doch ist es in der Tat ganz umgekehrt. Wir müssen unsere Aufmerksamkeit darauf lenken, dass er für E2P21 nochmals E2P7S, also den Inter-Attributen-Parallelismus, als Beweis anführt.

Dieser Lehrsatz läßt sich weit klarer aus dem verstehen, was in der Anmerkung zu Lehrsatz 7 dieses Teils gesagt worden ist. Dort haben wir nämlich gezeigt, daß die Idee des Körpers und der Körper, d. h. (E2P13) der Geist und der Körper, ein und dasselbe Individuum sind, das bald unter dem Attribut Denken, bald unter dem Attribut Ausdehnung begriffen wird; deshalb sind die Idee des Geistes und der Geist selbst ein und dasselbe Ding, das unter ein und demselben Attribut, nämlich Denken, begriffen wird. Die Idee des Geistes, sage ich, und der Geist selbst folgen in Gott mit derselben Notwendigkeit aus derselben Macht des Denkens [...] (E2P21S).

Was Spinoza nach wie vor durch E2P7S hervorhebt, ist nicht der Unterschied (oder Barriere) zwischen den Attributen, sondern ihre Gleichheit. So schließt Spinoza mit dem Begriff Idee der Idee die Möglichkeit einer reinen Geistigkeit oder eines reinen Bewusstseins aus, anstatt sie zu suggerieren:⁶² Bewusstsein ist nichts anderes als Denkakte selbst, die *ebenso nichts anderes* als Empfindungen der körperlichen Affektionen sind (E2P23). Das bestätigt er in E2P43S mit einem sehr interessanten Gegenbeispiel.

Eine wahre Idee haben bedeutet nämlich nichts anderes, als eine Sache vollkommen oder bestens erkennen; hieran kann sicherlich niemand zweifeln, es sei denn, er glaubte, eine Idee sei etwas Stummes wie ein Gemälde auf einer Tafel und nicht ein Modus des Denkens, nämlich der Akt des Einsehens selbst (E2P43S).

Was bedeutet, dass man die Idee als „etwas Stummes wie ein Gemälde auf einer Tafel“ vorstellt? Das heißt, dass man die Übereinstimmung zwischen der Idee und deren Gegenstand als eine äußerliche versteht wie: „Meine Idee eines Apfels stimmt mit dem Apfel überein“. Für Spinoza gibt es aber kein Übereinstimmungsverhältnis zwischen meiner Idee des Apfels und dem Apfel selbst. Die Idee des Apfels, die mein Geist hat, ist also nichts anderes als die Affektion meines Körpers durch den Körper des Apfels (vgl. E2P17, E2P17C und E2P17S). Auf eben dieselbe Weise macht die Idee der Idee dieser körperlichen Affektion meinen Geist aus, die aber nichts anderes als die Idee der

⁶² Das Bewusstsein ist kein viel diskutiertes Thema in Spinozas Werken. Er benutzt selber den Begriff Bewusstsein sehr selten, und niemals in Bezug auf die Theorie des Geistes.

Sangiaco (2011) gesteht aber zu, es sei noch möglich, die Theorie des Bewusstseins in Spinoza zu finden, ohne das Bewusstsein selbst als von Intentionalität geprägt zu begreifen. Daher ist eine objektive Darstellung des Bewusstseins darauf ausgerichtet, es als etwas Notwendiges und bis zu einem gewissen Grad Mechanisches oder, in Spinozas Worten, als einen *automa spirituale* zu begreifen.

Ein großer Einwand gegen diese Lesart kommt aus Renz (2018), die die eigene Funktion der „reflexiven Idee“ (Idee der Idee) und sogar die Kausalbeziehung zwischen einer Idee eines Dinges und einer reflexiven Idee eines anderen Dinges affirmiert (232-239), was m. E. schwer mit Spinozas scharfer Ablehnung der Intentionalität und seiner Doktrin der Gleichheit des Körpers und Geistes einhergehen kann.

körperlichen Affektion selbst ist. Eine Idee kann daher nicht „etwas Stummes“ sein. Wo es eine körperliche Aktivität gibt, dort gibt es immer dieselbe Aktivität des Geistes, wie „Gottes Macht zu denken seiner aktuellen Macht zu handeln gleich ist“ (E2P7C). Geist stellt in diesem Sinne Körper dar und nichts anderes. Gleiches gilt für die Idee des Geistes. Sie sind „dasselbe Individuum“.

Aus dieser Gleichheit entwickelt Spinoza den Grundsatz seiner ethischen Philosophie: einen Körper aufzubauen, der auf vielfältige Weisen handelt. Und dafür muss man vor allem verstehen, was ein Körper kann (E3P2S). Und dieses Verstehen ist in der Ausdehnung nichts anderes als eine bestimmte körperliche Handlung wie alle andere Ideen. Wir sollen dann also *körperlich* verstehen. Statt eines attribut-neutralen Modus ist uns nur der Körper gegeben, um das Ganze zu verstehen, auch wenn wir keine anderen Einzeldinge als Körper und Modi des Denkens empfinden oder wahrnehmen können (E2A5).

Je fähiger, verglichen mit anderen, ein Körper ist, vieles auf einmal zu tun oder zu erleiden, desto fähiger ist, verglichen mit anderen, sein Geist, vieles auf einmal wahrzunehmen; und je mehr die Tätigkeiten eines Körpers von ihm allein abhängen und je weniger andere Körper bei seinem Tätigsein mitwirken, desto fähiger ist sein Geist zu deutlicher Einsicht (E2P13S).

Die *Kurze Physik* im Zentrum des zweiten Teils der *Ethik* (zwischen E2P13S und E2P14), die ich schon in 2.2.2 behandelt habe, besteht in diesem Sinne genau darin, die *Natur und den Ursprung des Geistes* zu erläutern, was selber der Titel dieses Kapitels ist. Vom Geist reden, bedeutet für Spinoza immer, vom Körper reden. Es gibt also nur ein einziges transindividuelles Netzwerk. Der Körper ist der einzige Ausgangspunkt der Ethik und der Ort der Politik an sich.

2.3.9 Körper und Politische Theorie

Was bedeutet diese Gleichheit oder der (praktische) Vorrang des Körpers dann für die politische Theorie? Einen unmittelbaren Bezug finden wir im ersten Kapitel des *Politischen Traktates*. Dort problematisiert Spinoza das Versagen der „Theoretiker und Philosophen“ im politischen Denken, weil sie sich vor allem auf „die menschliche Natur, die es nirgendwo gibt“, als Basis der Politik berufen und „diejenige, wie sie wirklich ist“, herabsetzen (TP 1.1). Demgegenüber stehen die „Politiker“, die eher „schlau“ mit der

wirklichen Natur der Menschen umgehen, nämlich mit den *Affekten* (TP 1.2). Daraus erfolgt eine Gegenüberstellung zwischen Ideal und Wirklichkeit, reiner Theorie und Praxis, Moral und Erfahrung. Die „Philosophen“ werden hierbei wie ohnmächtige Melancholiker dargestellt. Sie können nicht die Bosheit der Wirklichkeit ertragen und distanzieren sich vom Körper der Menschenmenge (*multitudo*). Ihre politischen Werke seien laut Spinoza wie Satire, ihre Theorie wie eine Chimäre. Die Politiker hingegen haben gern „Laster (*vitia*)“ und „[G]eleitet von der Erfahrung, haben [sie] nichts dargetan, das sich vom praktischen Leben entfernt hätte“ (TP 1.2). Die wahre politische Theorie (*politica*) lässt sich für Spinoza nur aus den praktischen Auseinandersetzungen mit der gegebenen affektiven Konstellation der Gesellschaft her schreiben (TP 1.3).

Die Affekttheorie, die so die Grundlage für Spinozas Politiktheorie ausmacht, sei genau die Theorie, die sich mit der Einheit von Körper und Geist befasst: „Unter Affekt verstehe ich Affektionen des Körpers, von denen die Wirkungsmacht des Körpers vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird, und zugleich die Ideen dieser Affektionen“ (E3Def.3). In der körpertheoretischen Umkehrung der politischen Philosophie sehen wir vor allem die Abschaffung der *top-down* Perspektive, die auf dem hierarchischen Dualismus des Geistes und Körpers beruht. In ihr blickt der Geist auf die körperliche Welt wie durch eine Vogelperspektive herab. Der Geist gehört nicht den Massen (*multitudo*), denen in erster Linie die Körperlichkeit zugeschrieben wird, sondern plant, entwirft, beobachtet, analysiert und steuert die körperliche Welt. Die Perspektive des Geistes, also die der „Philosophen“ ist nämlich wie diejenige von Monarchen und Gott. Es gibt zwischen den denkenden Eliten und den handelnden, körperlichen Massen einen *qualitativen* und *ontologischen* Unterschied.⁶³ Spinoza widerspricht dem jedoch.

⁶³ In Abdo Ferez (2007) findet sich eine ideengeschichtliche Skizze dieses dualistischen, hierarchischen Konzeptes der geistigen Eliten und körperlichen Massen. Besonders auf die neustoische Politiktheorie im 16. Jahrhundert verweist sie als Ursprung dieser Idee (161-170): „Der Neustoizismus gab, den Spuren der Renaissance folgend, jede Anspielung auf das Mitwirken von Gott in der Geschichte auf, welche als ein Werden, das der instabilen menschlichen Natur unterworfen ist, dargestellt wird. Die Bürgerkriege selbst seien das Resultat der Unfähigkeit der Masse, ihre Affekte einzudämmen, wie auch der Machtsucht der Elite, die sich bei der Suche nach Beistand an eben diese Masse wende und sie dabei manipulierte und umschmeichle. Machiavellis Begriffspaar *fortuna-virtu* wird im Neustoizismus zu den Paaren *Trieb-Triebbeherrschung* oder *Leidenschaft-Vernunft*, und diese verhalten sich entgegengesetzt zueinander, d. h., je mehr die Vernunft in der Seele herrscht, desto weniger beherrschen die Leidenschaften den Körper. Diese Paare setzen einen Vorrang der Seele vor dem Körper voraus: während die erste als Sitz der Vernunft bestimmt wird, ist letzterer der Sitz der Leidenschaften. Dieser Vorrang des Geistes sollte bei den tugendhaften Menschen, d. h. bei der Elite, zu einer exklusiven Herrschaft der Seele über den Körper führen.“ (166).

Weil schließlich alle Menschen, mögen sie ungebildet oder gebildet sein, allenthalben sich zu geselligem Umgang verbinden und immer schon irgendeinen staatlichen Zustand herstellen, sind die Ursachen und natürlichen Grundlagen des Staates nicht den Lehrsätzen der Vernunft zu entnehmen; sie sind vielmehr aus der gemeinsamen Natur oder Verfaßtheit der Menschen herzuleiten (TP 1.7).

Die einzig wahre Perspektive der politischen Philosophie ist laut Spinoza also die von unten. Darin ist die politische Theoriebildung eines Theoretikers schon die Durchführung seiner körperlichen Aktion. Er blickt nicht nach Unten, sondern *seitwärts*.⁶⁴ Er handelt auch seitwärts. Er partizipiert am Verhältnis von Bewegung und Ruhe der Massen, interveniert darin und transformiert so die Körperwelt, der er selbst angehört. Jeder Mensch kann umgekehrt ein potenzieller politischer Theoretiker sein, wenn er „schlau“ handelt. Es gibt nämlich nur einen *quantitativen* und *praktischen* Unterschied zwischen Eliten und Massen, nicht in dem Sinne, dass die Eliten numerisch in der Minderheit sind, sondern insofern es um den Vermögensgrad der Handelnden geht. In der politischen Philosophie Spinozas ist so wiederum von der Immanenz (qualitative Gleichheit und quantitative Differenz) die Rede.⁶⁵

Dieser Ansatz führt darüber hinaus zu einer Infragestellung der in der europäischen Moderne tief verankerten Dualismen. Denn das Schema der geistig Superioren und körperlichen Inferioren, d. h. rationalen Herrschenden und tierischen Beherrschten wiederholte und wiederholt sich immer noch in vielen Machtkonstellationen und deren Vorstellungen. Kant, der größte westliche Philosoph aller Zeiten, zum Beispiel wird oft als „Vorreiter“ des rassistischen Diskurses kritisiert. In mehreren Schriften hat Kant nicht nur damalige Vorurteile wiederholt, sondern auch seine eigene Rassentheorie entwickelt. Er kategorisierte die Menschheit in vier verschiedene Rassen und behauptete, dass nicht-weiße, „Rassen“, insbesondere die „schwarze Rasse“ weniger rational und weniger ethisch verantwortungsvoll sind (Biskamp 2017, 276).⁶⁶ So wurde der von Descartes entworfene neuzeitliche Dualismus in der praktischen Philosophie verankert. Und in vielen rassistischen, völkischen, fremdenfeindlichen, misogynen, queer-feindlichen Überfällen und Diskursen in der neuen Geschichte wurde dieses Schema wieder und wieder im Gang gesetzt. Während sich Männer, Kolonialmächte, weiße Europäer*innen, Kapitalist*innen und White Collars im dieser Art sozialem wie politischem Imaginären als rationale,

⁶⁴ Vgl. Certeau (1988, 175-209).

⁶⁵ Siehe 2.2.

⁶⁶ Zur Debatte um Kants Rassentheorie siehe auch Kerner (2009, 65-70) und Mills (2017).

vernünftige, geistige wie ethische Subjekte darstellen, sollen Frauen, Indigene, People of Colour, Blue Collars davon sehr verschiedene Körperlichkeiten repräsentieren – Hysterikerinnen, übersexuelle Gefährder, unzivilisierte Hundefresser, gewalttätige Hooligans, Krankheitsüberträger*innen, sexsüchtige Schwule etc. Dieses Imaginäre ist wohlgernekt anthropozentrisch und wirkt mittlerweile als große Belastung für unseren Globus.

Auch wenn Spinozas Philosophie von Kant in die Kategorie des Rationalismus eingeordnet wurde, rückte er in der Tat den Körper in den Mittelpunkt der Philosophie schon am Anfang der europäischen Moderne. Vor und neben zahlreichen feministischen wie postkolonialen Theorien, vitalistischen wie poststrukturalistischen Philosophien des Körpers, mit ihren ökologischen und posthumanistischen Ansätzen, gehört der Spinozismus zu einer Gegenmoderne, die sich auf den Körper und die Körperlichkeit stützt und die dualistische Hierarchie an sich in Frage stellt. Anstelle eines rational denkenden Individuums findet man in den genannten theoretischen Strömungen in erster Linie begehrende, körperliche Kollektivsubjekte und deren zugrundeliegende Relationalität, deren spinozistische Version ich im nächsten Unterkapitel behandeln werde.

2.4 Transindividualität 2: drei Erkenntnisgattungen und das Problem der intellektuellen Hierarchie

„Wir wissen nichts von einem Körper, wenn wir nicht wissen, was er vermag, das heißt, welche Affekte er hat, wie sie sich mit anderen Affekten, den Affekten eines anderen Körpers, verbinden können oder nicht, um ihn entweder zu zerstören oder von ihm zerstört zu werden, um entweder zu handeln oder zu leiden, oder um mit ihm einen Körper zu bilden, der noch mehr vermag als er.“ (Deleuze/Guattari 1992, 350).

Das letzte Thema, mit dem ich mich im Gebiet der Ontologie und Gleichheit befasse, ist das Problem der drei verschiedenen Erkenntnisgattungen: *imaginatives, vernünftiges und intuitives Wissen*, und ihrer vermeintlichen Hierarchie. Der Grund, warum das ein ontologisches Thema ist, liegt darin, dass die Erkenntnis in Spinoza, wie wir schon in 2.3 gesehen haben, überhaupt nicht in einem reinen psychologischen oder geisttheoretischen Bereich angesiedelt ist, sondern in erster Linie von einem körperlichen wie materialistischen Standpunkt aus betrachtet wird, und dies wiederum, wie in 2.2 gesehen, streng mit dem Problem der Individuation verbunden ist. Dies ist nämlich mit zwei Grundsatzfragen verbunden: 1. *Was* bedeuten inadäquate Ideen (Vorstellung) und adäquate Ideen (Vernunft und intuitive Erkenntnis) im Zusammenhang mit Körpern? 2. *Wer* hat die adäquaten, *wer* die inadäquaten Ideen, und *wie*? Der Grund, warum es sich dabei auch um Gleichheit handelt, kann durch eine weitere Frage erklärt werden: Weisen die drei Erkenntnistypen in Spinozas ethischer wie politischer Philosophie auf drei verschiedene Menschentypen mit unterschiedlichen intellektuellen Graden hin, etwa wie die gewöhnlichen Menschen (*vulgus*, E1App.), die freien Menschen (*homo liber*, E4P67) und die Weisen (*sapiens*, E5Prae., E5P42S)?

Meine Antwort auf die letzte Frage lautet: Ja und Nein. Ja, man könnte sie drei verschiedenen Arten von Menschen zuordnen, aber nein, denn die „Menschen“ sind hier nicht von der gleichen Art von Körpern, die wir gewöhnlich als „menschliche Körper“ bezeichnen, die sich dann durch ihren Grad an Intellektualität unterscheiden würden, sondern „Menschen“ von *verschiedenen Arten* von Körperlichkeiten, Individualitäten, Kollektivitäten und Subjektivitäten. Die Theorie der drei Erkenntnistypen hat wenig damit zu tun, eine Hierarchie an der Intellektualität unter den einzelnen Menschen einzuführen oder sie zu rechtfertigen. Sondern eher damit, den menschlichen Geist auf eine kollektivistische, ferner eine nicht- oder post-menschliche Weise zu begreifen, was in

Spinozas politischen Traktaten eine ontologische Grundlage für eine auf dem kollektiven Subjekt („Menge“, *multitudo*) orientierte Politiktheorie darstellt.

In diesem Unterkapitel will ich genauer von der transindividualistischen Auffassung der Dinge/Menschen (siehe auch 2.2) ausgehend erläutern, was für menschliche Körper Gegenstände (*ideatas*) der Ideen von drei Erkenntnisgattungen sind, indem ich unter anderem meine eigene Interpretation der Gemeinbegriffe (*notiones communes*) vorlege. Dabei weise ich besonders auf zwei merkwürdige, aber von der Forschung selten zur Kenntnis genommene Lesewarnungen in den Anmerkungen E2P11S und E4P39S hin, in denen Spinoza sich zu den erheblichen Schwierigkeiten beim Verstehen seiner Individuationstheorie äußert. Er stellt dadurch klar, dass seine Theorie (der geistigen Individuation in E2P11C, des Körperlichen in E4P39S) in ziemlichem Abstand zur gewöhnlichen Auffassung über Individuum und Individualität seiner Zeit, einschließlich derjenigen des Cartesianismus, verstanden werden sollte. Aus diesen Lesewarnungen und den sie betreffenden Argumentationen in der *Ethik* leite ich eine Grundbedingung, und zwei Prinzipien für die Erläuterung der verschiedenartigen Transindividualitäten in der Natur ab, die zur Erläuterung der für Spinozas ethische Vision entscheidenden Begriffe wie Gemeinbegriff und Aktivität vonnöten sind.

2.4.1 Bedingung der Individuation: Konstitutive Kraft des Externen

Lesewarnung 1: „Um aber den Abergläubischen nicht Stoff für neue Fragen zu liefern, will ich hier lieber abbrechen“ (E4P39S).

In 2.2 versuchten wir es erläutern, was Spinoza von Einzeldingen (*res singulares*) oder Individuen hält. Ein Individuum ist für sich eine Transindividuation und konstituiert eine divergierende Mannigfaltigkeit. Laut den Hilfssätzen in der *Kurzen Physik* nach E2P13S behalte es zwar seine „Natur wie zuvor ohne irgendeine Veränderung seiner Form“, aber das ergibt sich nur durch unendlich viele und komplexe Veränderungen, Interaktionen, Zusammenbindungen mit und Entfernungen von den unzähligen anderen Individuen etc.

Hilfssatz 4: Wenn von einem Körper als einem Individuum, das aus mehreren Körpern zusammengesetzt ist, einige Körper getrennt werden und zugleich ebensoviel andere derselben Natur an ihre Stelle treten, dann wird das Individuum seine Natur wie zuvor ohne irgendeine Veränderung seiner Form behalten (E2P13SL4).

Hilfssatz 5: Wenn die Teile, die ein Individuum zusammensetzen, größer oder kleiner werden, aber in einem solchen Verhältnis, daß unter ihnen allen die Regel von Bewegung und Ruhe dieselbe bleibt wie zuvor, dann wird das Individuum gleichfalls seine Natur wie zuvor ohne irgendeine Veränderung seiner Form behalten (E2P13SL5).

Hilfssatz 6: Wenn einige Körper, die ein Individuum zusammensetzen, gezwungen werden, die Bewegung, die in eine Richtung geht, in eine andere zu lenken, aber so, daß sie ihre Bewegungen fortsetzen und sie nach derselben Regel wie zuvor untereinander verknüpfen können, dann wird das Individuum gleichfalls seine Natur ohne irgendeine Veränderung seiner Form behalten (E2P13SL6).

Hilfssatz 7: Außerdem behält ein so zusammengesetztes Individuum seine Natur, mag es als ganzes sich bewegen oder ruhen oder mag es in dieser oder jener Richtung sich bewegen, wenn nur jeder Teil seine Bewegung behält und sie wie zuvor mit den anderen verknüpft (E2P13SL7).

Was heißt aber genau diese Gleichzeitigkeit der Veränderungen und Bewahrung der Form? Wie können wir damit z. B. unser Alltagsleben verstehen? Erklären diese Hilfssätze in der *Kurzen Physik* Phänomene wie die Homöostase des eigenen Körpers (Leibes) oder irgendeines Organismus durch z. B. Ernährung (Jonas 1965)? Daran schließt sich unmittelbar die Frage an, was das Subjekt des *conatus* und Triebes ist, die die aktuelle Essenz eines Dings markieren (2.2). Ist es ein eigener Körper mit seiner eigenen Psyche, der von seinem biologischen Zurweltkommen bis zu seinem Tod in seiner Existenz zu verharren strebt, der mal isst, trinkt, handelt und nach etwas Nützlichem begehrt oder mal unter etwas leidet?⁶⁷ In E4P39S wird wohl gezeigt, dass Spinoza damit einen ganz

⁶⁷ Deleuze (1993) affirmiert zwar die gründliche Relationalität und Immanenz des Körpers, aber scheint zugleich mehr oder weniger die Idee von *body proper*, der trotz seines sich in den raumzeitlichen Konstellationen verändernden Handlungsvermögens eine Wesenskonstanz und -identität als ein Einzelkörper behält, wieder in den Spinozismus einzuführen (84). Mühlhoff (2018) lehnt zwar auf überzeugende Weise den Begriff der Homöostase als ein Interpretationsmuster von *conatus* ab, er zeigt aber ein ähnliches Problem, indem er den Begriff der „Virtualität“ einführt, der in Deleuzes Spinoza-Lektüre (1993, 1988) zwar selten vorkommt, aber der Hauptbegriff in *Differenz und Wiederholung* (Deleuze 1992) ist, um die Deleuze'sche Interpretation des Einzelkörpers und dessen Vermögens zu verstärken. Dabei geht es um ein Individuum, das seine virtuelle *Potentia* als seine Essenz hat, die ein rein kraftartiges Vermögen ist, dessen Aktualisierung auf ein Immanenzfeld von Relationen bezogen bleibt. Ob dieses Verständnis mit Spinozas Theorie der Körper in Einklang steht, bleibt für mich fragwürdig. Die im Folgenden ausgeführte Lesart kann ein alternatives Modell von Spinozas relationalistischer Ontologie der Individualität zeigen.

gegenläufigen Sachverhalt darstellt.⁶⁸ Denn hier wird die Idee einer festgelegten Identität (oder Konstanz) und Eigenständigkeit des individuellen Körpers und seines *conatus* von der Geburt bis zum Tod radikalerweise abgelehnt.

Hier sei jedoch bemerkt, wie ich das Sterben des Körpers verstehe: es liegt vor, wenn seine Teile so disponiert werden, daß sie *eine andere Regel von Bewegung und Ruhe untereinander erhalten*. Denn ich wage nicht abzustreiten, daß der menschliche Körper, selbst wenn die Zirkulation des Blutes und andere [Anzeichen], derentwegen der Körper für lebend gehalten wird, fort dauern, sich doch zu einer anderen Natur verändern kann, die von der eigenen ganz verschieden ist. Denn kein Grund zwingt mich zu behaupten, der Körper sterbe nur, wenn er sich in einen Kadaver verwandelt. Gerade die Erfahrung legt offenbar etwas anderes nahe, kommt es doch mitunter vor, daß ein Mensch solchen Veränderungen unterliegt, daß ich kaum gesagt hätte, er sei noch derselbe Mensch. [...] Mag dies unglaublich klingen, was sollen wir dann von Kindern sagen? Deren Natur hält ein Erwachsener für so verschieden von der eigenen, daß ihm gar nicht glaubhaft gemacht werden könnte, er selbst sei einmal ein Kind gewesen, schlosse er nicht von anderen, [die er heranwachsen sieht,] auf sich selbst (E4P39S, Hervorh. v. KK).

Sterben heißt für Spinoza nicht, sich von einem lebenden Organismus in einen Leichnam zu verwandeln. Es tritt ein, wenn die Körperteile „eine andere Regel von Bewegung und Ruhe untereinander erhalten“. Eine bestimmte Regel der Bewegung und Ruhe haben, ist das einzige Merkmal, durch das sich ein Körper oder Individuum von anderen unterscheidet (E2P13SDef. und E2P13SL1). Das Problem ist, dass streng genommen kein Körper, den wir uns gewöhnlich als Körper vorstellen, nur in einem einzigen Bewegungsverhältnis bleiben kann, weil 1) „alle Weisen, auf die ein Körper von einem anderen Körper affiziert wird, aus der Natur des affizierten Körpers und zugleich aus der Natur des affizierenden Körpers [folgen]“ (E2P13SL3A1),⁶⁹ 2) die Natur sowohl

⁶⁸ Neben dem Problem der Teleologie, das ich in 2.2. behandelt habe, sind die Schwierigkeiten um *conatus* und dessen Subjekt von vielen anglophonen Forscher*innen diskutiert worden. Garrett (2002) z. B. bewertet die Conatus-Lehrsätze in E3 so als höchst problematisch in der Geschichte der frühneuzeitlichen Philosophie, dass sie in der kürzesten Beweisführung die größte Zahl von Irrtümern aufweisen (128). Maison (2008) (und auch Benett [1984], 231-240) weist auf suizidale Triebe oder Phänomene der Entropie als Gegenbeispiele zum Conatus-Prinzip hin. Garber (1994) kritisiert Spinoza, dass er von der Beweisführung der Essenz auf der logischen Ebene zum Problem der Bewahrung und Resistenz auf der physikalischen Ebene überspringt. Diese kritischen Überlegungen zum *conatus*-Prinzip teilen bewusst oder unbewusst eine Voraussetzung, nämlich dass das Individuum ein einfaches Individuum ist, das seine Eigenständigkeit und Einheit behaupten kann.

⁶⁹ E2P13SL3A1: „Alle Weisen, auf die ein Körper von einem anderen Körper affiziert wird, folgen aus der Natur des affizierten Körpers und zugleich aus der Natur des affizierenden Körpers, so dass ein und derselbe Körper auf verschiedene Weise bewegt wird, je nach der Verschiedenheit der Natur der bewegenden Körper, und umgekehrt, dass verschiedene Körper von ein und demselben Körper auf verschiedene Weise bewegt werden.“

des affizierten als auch affizierenden Körpers in sich „verschieden“ ist und 3) sich alle so „auf verschiedene Weise“ bewegen. Nehmen wir Spinozas Behauptung ernst, dass sich ein Erwachsener so sehr von seiner eigenen Kindheit unterscheidet, dass man das als Tod bezeichnen kann, dann sollten wir folgerichtig daraus schließen, dass diese Person jeden Augenblick stirbt.

Spinoza selbst müsste eingestehen, dass diese These so außerordentlich skandalös erscheine, dass er angesichts der möglichen Verunglimpfungen aufhören sollte, sie weiter zu konkretisieren. Vermutlich traute er selbst den Cartesianern seiner Zeit nicht zu, sie richtig verstehen zu können. Diese Spannung zwischen der *Kurzen Physik* und E4P39S unterstreicht die Schwierigkeit und Komplexität der Theorie der „Modi“ in der *Ethik*. Denn in derselben transindividuellen Realität werden zwei scheinbar gegensätzliche Sachverhalte dargestellt. Ein Individuum behält seine Natur in den und durch die vielfältigen Affizierungen/Affiziertwerden auf der einen Seite, aber erfährt – wie die Beispiele in E4P39S – zugleich *wesentliche* Veränderungen seiner Natur, nämlich Todesfälle oder Zerstörungen auf der anderen Seite. Ist es für ein und dasselbe Individuum nicht unmöglich, gleichzeitig Leben und Tod, Bewahrung und Veränderung seiner Natur zu erfahren?

Darin sieht Spinoza jedoch keinen Widerspruch, weil es kein Individuum in der Natur gibt, das nur eigenständig, also durch sich selbst zu begreifen ist (E4P2). Ein eigenes wie eigenständiges Sein eines Modus ist für Spinoza von seiner Definition her unmöglich. „Zur Essenz des Menschen“, bemerkt Spinoza in E2P10, „gehört nicht das Sein von Substanz, anders formuliert, Substanz macht nicht die Form des Menschen aus“. Mit dem substanziellen Sein meint er „in sich Sein und durch sich selbst begriffen [werden]“ (E1Def.3). Durch diese Überlegung über Modi setzt Spinoza sich gegen Descartes' Konzept des Körpers ab. Wenn wir einen individuellen Körper als eine geschlossene Einheit oder einen diskreten Organismus mit einer ontologischen Grenzziehung zu anderen begreifen, halten wir den Körper für eine Substanz, aber nicht für einen Modus (vgl. E4P4 und E4P5).⁷⁰

Die Identität des eigenen Körpers oder Leibs, oder meines eigenen, der von Descartes „aufgrund eines besonderen Rechts“ (*speciali quodam jure*) als „mein“ genannt wird

⁷⁰ In Andermann (2015) findet sich eine ähnliche Überlegung, die Modalität des Körpers bei Spinoza von der Substantialität des Körpers bei Descartes zu unterscheiden und damit das Problem der Individuation in den Mittelpunkt von Spinozas Ontologie zu stellen (23-27).

(Descartes 1996), lässt sich für Spinoza also nie als selbstverständlich garantieren. Auch wenn sich eine Identität („ohne irgendeine Veränderung seiner Form“) im Individuierungsprozess, wie E2P13SL4-7 andeutet, herausbilden würde, dürfen wir keinesfalls den Schluss ziehen, dass sie die Identität des „eigenen Körpers (*body proper*)“ ist. Eun-ju Kim (2016) weist hier zurecht darauf hin, dass es in der *Ethik* interessanterweise keine physiologische Überlegung über das Ganze und die Teile des menschlichen Körpers gibt wie bei Hobbes oder Descartes (64). Für Descartes z. B. ist der menschliche Körper eine Art der Maschine, die mit Knochen, Nerven, Muskeln, Venen, Blut und Haut ausgestattet ist. Für Spinoza hingegen zählen zu Körperteilen lediglich die harten, weichen und flüssigen (E2P13SA3), deren Unterschiedlichkeit schließlich mit unterschiedlichen Bewegungsverhältnissen zu erklären ist (E2P13SL1). Für Spinoza ist ein Körper also nicht mit einem „Klumpen der Natur, der durch die Grenze der Haut richtig eingezäunt ist“ (Damasio 2003), gleichzusetzen, sondern das, was sich unter einer bestimmten Regel der Bewegung und Ruhe von anderen differenziert. Genauso sind die Körperteile für Spinoza nicht die Organe oder Gliedmaßen, sondern diese verweisen eher auf bestimmte Bewegungsverhältnisse, die verschiedene Richtungen oder Geschwindigkeit haben (E2P13SDef.). Kim (2016) schließt daraus, dass die Körperteile in Spinoza „Ereignisse“ sind, die in Bezug auf äußerliche Dinge stattfinden, nämlich die Affektionen des Körpers (ebd.).

Die Körperteile verweisen für Spinoza weniger auf räumlich ausgedehnte Mengen (Descartes 1983), aus denen sich der ganze Körper zusammensetzt, sondern vielmehr auf die Affektionen, die einerseits den Körper unter einem bestimmten Bewegungsverhältnis durchqueren und deren Teile zugleich ihre Bewegung von dem Körper getrennt „mit anderen Körpern nach einer anderen Regel verknüpfen können“ (E2P24D, vgl. E2P13SA3). Auf die gleiche Weise müsste dieser Körper auch ein Teil, also eine Affektion, eines anderen Individuums unter einem bestimmten gemeinsamen Bewegungsverhältnis sein. So ins Unendliche, bis wir in der letzten Instanz das Weltall als ein unendlich zusammengesetztes Individuum begreifen, das trotz der unendlichen Veränderungen der unendlich vielen Teilkörper (Affektionen) „in seiner Gesetzlichkeit immer sich gleich bleibt, ewig und essentiell unveränderlich ist“ (Schmitt 1910).

Mit seiner modalen Körpertheorie affirmiert Spinoza also eine *konstitutive Macht des Externen* (E2P13SA1, E2P16). Das bedeutet, dass wir die Essenz oder Natur der modalen Dinge niemals nur mit ihrer eigenen Bestimmtheit oder Identität (wie Gene, organische

Struktur oder ontologische Isolation usw.) verwechseln dürfen, die es für Spinoza eigentlich überhaupt nicht geben kann. Die Essenz oder Form eines Dinges ist für Spinoza eher etwas, das in Bezug auf die Existenz unbestimmt sowie undefiniert ist (vgl. deLire, in Erscheinung). Die Existenz der Dinge hingegen wird durch unendlich vielfältige Affektionen (Affizierungen/Affiziertwerden), von denen jede die Natur der äußeren Körper enthält, bestimmt, konstituiert und „regeneriert“. Die Affektionen sind „jedweder Zustand der Essenz (*essentiae constitutio*)“ (E3Def.Aff.1Ex.), der die Natur dieses Dinges und der äußeren Dinge zugleich ausdrückt.

Das ist der Grund, weshalb wir unseren Körper an sich niemals erkennen können: „Der menschliche Geist erkennt den menschlichen Körper selbst und weiß um dessen Existenz lediglich durch Ideen der Affektionen, mit denen der Körper affiziert wird“ (E2P19) und „Die Idee einer jeden Weise, von welcher der menschliche Körper durch äußere Körper affiziert wird, muß die Natur des menschlichen Körpers und zugleich die Natur des äußern Körpers in sich schließen (E2P16).“ Diesem Gedanken zufolge stößt man immer auf differenzierte/differenzierende Individualitäten, wenn man versucht, ein Ding oder auch sich selbst als ein identisches Individuum zu erfassen. Damit vertreibt Spinoza auch den Begriff eines Subjektes aus der Philosophie, das stabil und dauerhaft in einem geschlossenen Körper und Geist besteht und nach der Bewahrung seiner Subjektivität und seines individuellen, unabhängigen Seins strebt. Stattdessen nimmt das konstitutive Vermögen (*potentia*) der Affektionen, die ihrerseits jeweils einen eigenen *conatus* haben, die Stelle der stabilen Subjektivität ein. Diese Macht der Affektionen bestimmt und konstituiert den Zustand der Essenz des Individuums, das Verhältnis der Bewegung und Ruhe, d. h. den *conatus* seines Körpers, d. h. die Begierde seines Geistes: „Begierde ist des Menschen Essenz selbst, insofern diese begriffen wird, von irgendeiner ihrer gegebenen Affektionen dazu bestimmt zu sein, etwas zu tun (E3Def.Aff.1).“

In E4P60 zeigt Spinoza den konstitutiven Charakter des Äußerlichen und die sich daraus ergebende Komplexität der Individuation in einer sehr anschaulichen Weise.

Lehrsatz 60: Eine Begierde, die einer Freude oder Trauer entspringt, die sich auf einen oder einige, nicht aber auf alle Teile des Körpers bezieht, hat nicht den Vorteil des ganzen Menschen im Blick.

Beweis: Nimm z. B. an, daß Teil A des Körpers von der Kraft irgendeiner äußeren Ursache so gestärkt wird, daß er die anderen Teile überwiegt [3] (E4P6);⁷¹ bei diesem Sachverhalt wird dieser Teil nicht streben, seine Kräfte aufzugeben, damit die übrigen Teile ihre Funktion erfüllen können. Er müßte nämlich eine Kraft oder Macht haben, seine Kräfte aufzugeben, was (E3P6)⁷² widersinnig ist [1]. Also wird jener Teil, und folglich (E3P7⁷³ und E3P12)⁷⁴ auch der Geist [4], streben, jenen Status zu erhalten [2]; mithin hat die Begierde, die einem solchen Affekt der Freude entspringt, nicht das Ganze im Blick. Wird andererseits angenommen, daß Teil A gehemmt wird, so daß die anderen Teile überwiegen, dann läßt sich in gleicher Weise beweisen, daß auch die Begierde, die einer Trauer entspringt, nicht das Ganze im Blick hat. W. z. b. w. (E4P69, E4P60D; Nummerierung von KK)

Im E4P60D führt er ein Beispiel eines freudigen Affektes (Freude A) an, den die Stärkung eines Teils (A) des Körpers (K) durch eine externe Verursachung begleitet. Er weist darauf hin, dass die Affektion A auch als ein Individuum ihren eigenen *conatus* hat [1], d. h. ihren Status zu erhalten strebt [2], und angenommen wird ein Fall, dass der *conatus* von A alle anderen Affektionen überwiegt [3]. Auffällig ist hier, dass die *partielle* Affektion A dadurch mit dem Zustand des *ganzen* Geistes dieses Körpers K gleichgesetzt wird („*illa pars, et consequenter mens etiam*“) [4]. Der ganze Geist K begehrt also nun in dieser Freude A genauso zu bleiben (Begierde A), wie der Körper in seinem Zustand, in dem die Affektion A die anderen überwiegt (etwa bis eine andere äußerliche Ursache eine stärkere Affektion B prägen wird [E4P7, E4P7C]).⁷⁵ Die Freude A beruht jedoch nicht auf den ganzen Teilen, sondern auf der Affektion A, das heißt, dass sie für ihren eigenen *conatus* (Begierde A) den *conatus* der anderen Teile schwächen und, in einem Extremfall, den des ganzen Körpers K zerstören könnte (E4P60). Anders gesagt, sie könnte das Verhältnis der Bewegung und Ruhe, das der Körper K zu diesem Zeitpunkt aufweist, also seine „Natur“, in ein anderes (Ka) verwandeln (E4P39). Ein Sterben im Sinne von E4P39S.

Wir müssen aber zugleich davon ausgehen, dass z. B. Affektionen B, C, D auch auf ähnliche Weise wie Affektion A durch äußerliche Ursachen im Körper K entstehen und die Natur des Ganzen K verändern. So wird jeweils aus den Affektionen A, B, C, D etc. eine neue Ganzheit Ka, Kb, Kc, Kd etc. erneut konstituiert. Wir können auch den Fall ins Auge

⁷¹ E4P6: „Die Macht irgendeines Affektes und Leidens kann die übrigen Handlungen des Menschen oder sein Vermögen so übertreffen, dass der Affekt dem Menschen hartnäckig anhaftet.“

⁷² E3P6: „jedes Ding strebt (*conatur*), soviel es an ihm liegt, in seinem Sein zu verharren.“

⁷³ E3P7: „Das *conatus*, mit dem jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, ist nichts anderes als die aktuelle Essenz ebendieses Dinges.“

⁷⁴ E3P12: „Der Geist strebt, soviel er kann, sich das vorzustellen, was die Wirkungsmacht des Körpers vermehrt oder fördert.“

⁷⁵ Über die Vereinigung und Kongruenz des Geistes und Körpers siehe 2.3.

fassen, dass die verschiedenen Ganzheiten gleichzeitig koexistieren, da der Körper K aus mehreren Affektionen zusammengesetzt ist. Und ferner sollten wir auch sogar schließen, dass ein Teil von K (z. B. Affektion A) gleichzeitig mit anderen äußeren Körpern ein weiteres Individuum (La) konstituiert, sofern die Bewegung von A auch mit Bewegungen dieser anderen „nach einer bestimmten Regel untereinander verknüpf[t]“ ist (E2P13SDef.).

Diese Komplexität und Koexistenz der verschiedenen Ganzen K und die Transindividualität geben uns einen Anhaltspunkt dafür, die scheinbar widersprüchlichen Aussagen der *Kurzen Physik* und E4P39S aufzulösen. 1) Auf der einen Seite bleibt die Natur des Ganzen K in dem Sinne unberührt, dass es weiterhin *irgendwie* – wir werden jedoch später sehen, dass dies nicht nur *irgendwie*, sondern auch notwendigerweise geschieht – als Ganzes konstituiert wird. Die Vereinigung oder Identität eines zusammengesetzten Körpers (*in corporum unione consistituere*, E2P13SL4D) ist so als etwas Loses, Vorläufiges, Relatives und Relationales zu ergreifen: „Denn da ja hier [bei dem komplexen Individuum] jeder Teil aus mehreren Körpern zusammengesetzt ist, wird jeder Teil in der Lage sein, sich ohne irgendeine Veränderung seiner Natur bald langsamer, bald schneller zu bewegen und folglich seine Bewegungen schneller oder langsamer mit den anderen zu verknüpfen (E2P13SL7S).“ 2) Auf der anderen Seite bemerken wir gleichzeitig die ständigen Veränderungen der Natur und des Umfangs vom Körper durch äußerliche Ursachen, also schließlich von sich selbst differenzierte Ganzheiten. (E4P39S). Diese Betrachtung führt zunächst zu einem seltsamen Schluss: Aus der Perspektive von Identität sehen wir kontinuierlich ein und dasselbe Ganze, aus der Perspektive von Differenz in jedem Augenblick differenzierte Ganzheiten.

Die wesentliche Diskontinuität zwischen einem Erwachsenen und seiner eigenen Kindheit, also das „Sterben“, ist für Spinoza kein Problem. Die Idee eines in der Dauer konstanten identischen, eigenen Körpers, sei es unseres, sei es eines äußeren, ist für Spinoza eher eine inadäquate Idee *par excellence*, wie er feststellt: „Von der Dauer unseres Körpers können wir nur eine ganz inadäquate Erkenntnis haben“ (E2P30); „[v]on der Dauer der Einzeldinge, die außerhalb von uns sind, können wir nur eine ganz inadäquate Erkenntnis haben“ (E2P31). Sein epistemologisches, ethisches wie politisches Programm setzt also nicht auf ein solches identisches und eigenständiges Subjekt, sondern vielmehr auf ein unaufhörliches *Anders-Werden* des Subjektes im Rahmen der Transindividualität.⁷⁶

⁷⁶ Hervet (2019) weist zurecht darauf hin, dass Spinozas Begriff der Essenz nicht auf eine Identität,

Die entscheidende Frage für sein Programm würde dann lauten: „Wie anders?“ Jetzt ist es an der Zeit, das „irgendwie“ loszuwerden.

2.4.2 Prinzipien der Individuation: externe Teilung und interne Teilung

Lesewarnung 2: „Hier werden meine Leser zweifellos innehalten, und es wird ihnen mancherlei in den Sinn kommen, was sie zögern läßt. Daher bitte ich sie, mit mir langsam weiterzugehen und kein Urteil darüber zu fällen, bis sie nicht alles durchgelesen haben“ (E2P11S).

Die konstitutive Macht des Externen als Bedingung der Individuation scheint zu einem Reich der reinen Zufälligkeit zu führen: „Hieraus folgt, daß alle besonderen Dinge zufällig und vergänglich sind“ (E2P31C). Wir sollten auch davon ausgehen, dass, wenn die Dinge nur vom Außen bestimmt und konstituiert existieren und zu existieren aufhören, nicht nur die Existenz, sondern sogar die Essenz der Dinge nur zufällig wäre, weil es in einem Ding keinen inneren Grund für das, was das Ding ist, gibt. Die beiden Feststellungen scheinen doch unmittelbar Spinozas gründlicher Feststellung des Nezzessarismus zu widerstehen: „Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muß unendlich vieles auf unendlich viele Weisen folgen (d. h. alles, was unter einen unendlichen Verstand fallen kann)“ (E1P16); „Nachdem ich mit diesen Lehrsätzen klarer als das Sonnenlicht gezeigt habe, daß es in den Dingen überhaupt nichts gibt, dessentwegen sie zufällig genannt werden könnten“ (E1P33S1). Außerdem spricht Spinoza nicht nur von der Zufälligkeit und rein äußerlichen Bestimmung der Natur eines Individuums, sondern im Ernst von einer Art Eigenheit und Interiorität der Natur eines Individuums, besonders wenn er den Begriff der Tugend behandelt: „... Tugend, bezogen auf den Menschen, ist genau des Menschen Essenz oder Natur, insofern es in seiner Gewalt steht, etwas zuwege zu bringen, das durch *die Gesetze seiner Natur allein* eingesehen werden kann“ (E4Def.8). Wie können wir dann in der Bedingung der konstitutiven Macht des Externen die Zufälligkeit der Individuation und die göttliche Notwendigkeit der Hervorbringung der Individuen versöhnen? Wie lassen sich die individuellen Essenzen über die rein äußerlichen Bestimmungen hinaus bejahen,

sondern auf Anders-Werden und die konstitutive Macht des Externen ausgerichtet ist. Aber sie versteht den *conatus*, das Handlungsvermögen/-macht eines Dinges lediglich in Bezug auf eine Resistenz gegenüber dem Außen und dadurch verliert der *conatus* den Bezug zur Adäquation, Vernunft und zum Internalisieren/Gemeinsamwerden eines Dinges oder Subjektes, den wir im Folgenden anschauen.

obwohl sie keine Substantialität haben?⁷⁷Diese Fragen sind in der *Ethik* unmittelbar ins Problem der drei Erkenntnisgattungen eingebunden. Im Weiteren zeige ich, dass die drei Gattungen – *imaginatio*, *ratio*, *scientia intuitiva* – in der Tat auf zwei Individuationsprinzipien verweisen, mit denen sich die unterschiedlichen Arten und Weisen des *Anders-Werdens* der Individuen erläutern lassen. Die zufällige Individuation wird nur dem ersten zugeschrieben, aus dem nur inadäquate und partielle Ideen eines Individuums hervorgehen. Aber in den andren beiden wird ein adäquates und ganzheitliches Erkennen eines Individuums und seiner Essenz ermöglicht. In der *imaginatio* erscheint ein Individuum immer als ein passiver Körper verschiedener Arten und in der *ratio* und *scientia intuitiva* verhält er sich als aktiver Körper. Nur durch den letzteren ist ein Körper nicht mehr das, was „irgendwie als ein Ganzes konstituiert“ (siehe oben) ist, also in die reine Zufälligkeit gerät, sondern das, was allein aus seiner Essenz *notwendig* handelt und betrachtet wird. Den letzteren will ich mit dem Prinzip der *internen Teilung*, den ersteren mit dem der *externen Teilung* erfassen. Die beiden Prinzipien taucht erst in E2P11C auf, dem die oben zitierte Lesewarnung (E2P11S) folgt:

Folgesatz: Hieraus folgt, daß der menschliche Geist ein Teil von Gottes unendlichem Verstand ist. Wenn wir daher sagen, der menschliche Geist nimmt dieses oder jenes wahr, so sagen wir nichts anderes, als daß Gott, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er durch die Natur des menschlichen Geistes erklärt wird, d. h. insofern er die Essenz des menschlichen Geistes ausmacht, diese oder jene Idee hat. Und wenn wir sagen, Gott hat diese oder jene Idee, nicht insofern er nur die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, sondern insofern er zusammen mit dem menschlichen Geist auch die Idee eines anderen Dinges hat, dann sagen wir, daß der menschliche Geist das Ding nur zum Teil, anders formuliert inadäquat, wahrnimmt. (E2P11C)

E2P11C legt uns zunächst nahe, dass für Spinoza das Problem der Individuation vor allem das der Mereologie ist, also des Verhältnisses zwischen den Teilen und dem Ganzen. Eine individuelle Idee oder ein Geist ist ein Teil vom unendlichen Verstand. Das ist nicht

⁷⁷ In Macherey (2011) findet sich eine ähnliche Überlegung über das rein mechanische Prinzip der Individuation, die ich Konstitution durch das Außen nennen würde. Er verbindet aber die Existenz eines Individuums so strikt mit der Exteriotität, dass er alle innerliche Darstellungsweise der endlichen Existenz als etwas Imaginatives und Teleologisches abspricht und dadurch zu einer absoluten Distanzierung der Existenz und Essenz (interne Singularität) eines Individuums kommt. Sein Ansatz würde auf eine extrem erfolgreichen Weise teleologische Interpretationen jeder Art in der Spinoza-Forschung eliminieren, aber könnte nicht die Definition von Tugend (E4P8) erläutern, weil er eine innerliche Notwendigkeit eines Individuums jenseits der aktuellen Existenz, nur auf der Ebene der Gott-Individuum-Beziehung findet. Im Folgenden werde ich die interne Notwendigkeit als eines der beiden Prinzipien der individuellen Existenz aufgreifen.

zu schwer zu begreifen, wenn wir die Definition von Gott (E1Def.6) und die These der aus der Notwendigkeit der Natur Gottes erfolgenden Produktion der Modi (E1P16) in Betracht ziehen; insofern sind alle Ideen, alle Geister notwendigerweise ein Teil von Gottes Verstand. Wo kommen denn die Endlichkeit, Zufälligkeit und Bestimmung von Außen, die die Existenzbedingung der endlichen Modi darstellen? Das ist die Frage, die sich in E2P11C beantworten lässt. Demnach gibt es zwei Arten und Weisen der Teilung, die mit zwei „insofern (*quatenus*)“-Nebensätzen beschrieben werden. Der erste Fall lautet: „insofern [Gott] die Essenz des menschlichen Geistes ausmacht, diese oder jene Idee hat“. Was das genau heißt, kann man eher durch das zweite „insofern“ begreifen: „Gott hat diese oder jene Idee, [...] insofern er zusammen mit dem menschlichen Geist auch die Idee eines anderen Dinges hat“. Spinoza geht davon aus, dass sich erst aus dem zweiten Fall inadäquate Ideen im menschlichen Geist ergeben Und erst mit den inadäquaten Erkenntnissen verbindet er die Zufälligkeit. „Alle besonderen Dinge“, wie ich schon oben zitierte, sind zwar „zufällig und vergänglich“ (E2P31C), aber es gibt dafür eine Bedingung: „denn wir können von ihrer Dauer keine adäquate Erkenntnis haben“ (ebd.). Also geht es hier um Gegenüberstellung zwischen adäquater, notwendiger Individuation und inadäquater, zufälliger Individuation der besonderen Dinge.

Was stellt das Gegeneinander zwischen den beiden *quatenus*-Nebensätze dar? Es sind äußerliche Dinge, die im ersten Fall nicht auftauchen, sondern nur im zweiten Fall. Im ersten *quatenus* („insofern er die Essenz des menschlichen Geistes ausmacht, diese oder jene Idee hat“) ist das Sein äußerlicher Dinge komplett ausgeschlossen. Es gibt hierin also nur einen menschlichen Geist (X), dessen Essenz eine Modifikation von Gott ausmacht. Von den übrigen Teilen Gottes ist hier überhaupt nicht die Rede. Im zweiten Fall hingegen gibt es nicht nur das Individuum (X), sondern auch ein anderes Individuum (Y) und von ihm wird angenommen, dass es eine andere Modifikation von Gott als (X) ist.

Im ersten Fall ist das, was von (X) gedacht wird, also eine Idee (a), nichts Anderes als das Selbsterkennen von (X), weil keine anderen Dinge außerhalb von (X) gegeben sind. Es gibt keine *externe Teilung* zwischen (X) und (a); (a) ist also ein *interner Teil* von (X), wobei die Verneinung ihres Seins zur Zerstörung vom ganzen (X) führt (Bild 1).

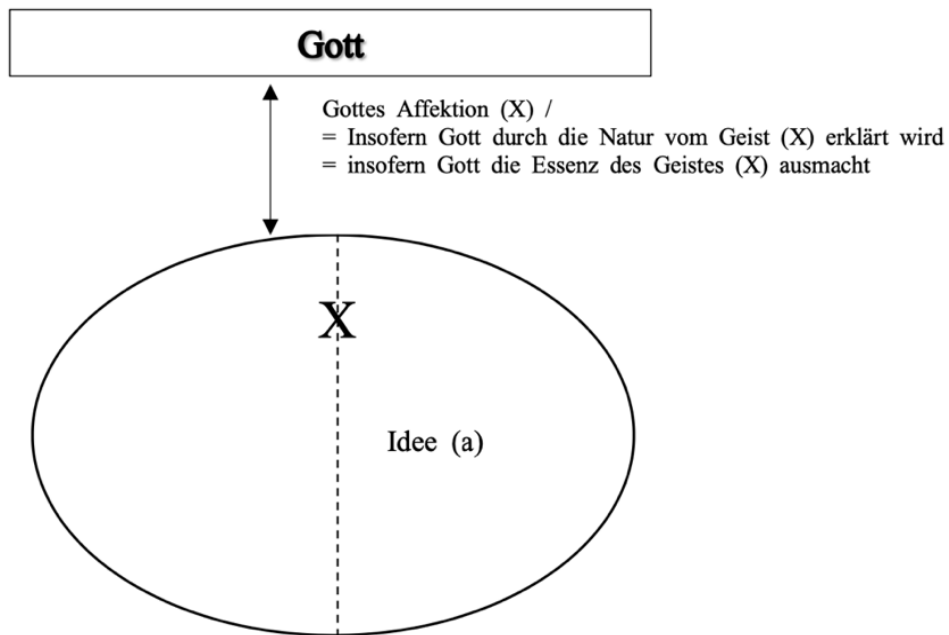


Bild 1: Interne Teilung

„X nimmt sich selbst vollkommen wahr / X hat die adäquate Idee (a)“

- : Die Idee (a) ist das Selbsterkennen von (X)
- : Die Idee (a) ist adäquat und vollkommen im (X)

Im zweiten Fall hingegen ist diese Internalität nicht möglich. Denn die Idee (a') wird nicht allein aus der Essenz von (X) her begriffen, sondern auch aus der Essenz von (Y), weil Gott eine Idee (a') hat, sofern er sowohl (X) als auch (Y) denkt. Es fällt auf, dass Spinoza die Idee (a') so beschreibt, dass der Geist (X) das Ding (Y) „nur zum Teil, anders formuliert inadäquat, wahrnimmt“ (E2P11C). Die Idee (a') ist für Spinoza nämlich die Idee vom äußeren Individuum (Y) im Geist (X) (Bild 2).

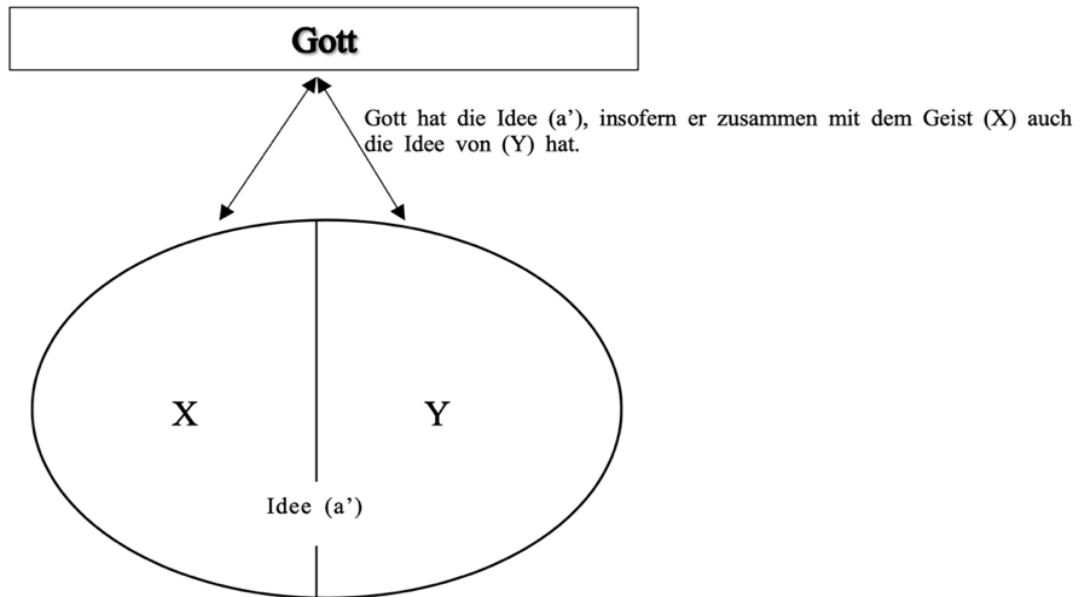


Bild 2: Externe Teilung

X nimmt Y nur zum Teil wahr / X hat die partielle, inadäquate Idee (a').

- : Die Idee (a') ist die Idee von (Y)
- : Die Idee (a') ist auf inadäquater und partieller Weise im (X)
- : (Y) ist ein äußerliches Ding von (X)

Aber wir sind damit noch nicht bei dem wirklichen Gegeneinander angekommen, das nach Spinozas Vermutung in E2P11S bei den Lesenden Verzweiflung auslösen würde. Erst wenn wir aus der Schlussfolgerung des zweiten Falls, also aus der Partialität der Idee (a') und der Externalität des Individuums (Y), die Idee (a) im ersten Fall erneut auslegen, gelangen wir zu dem, was Spinoza durch das Gegeneinander in E2P11C klarzustellen versucht: Die Idee (a) ist, anders als die partielle Idee (a'), eine adäquate und vollkommene Idee von (Y) im Geist (X). Und das heißt, das Einzelding (Y) sei ein *interner Teil* von (X). So ist zwischen (X) und (Y) keine externe Teilung.

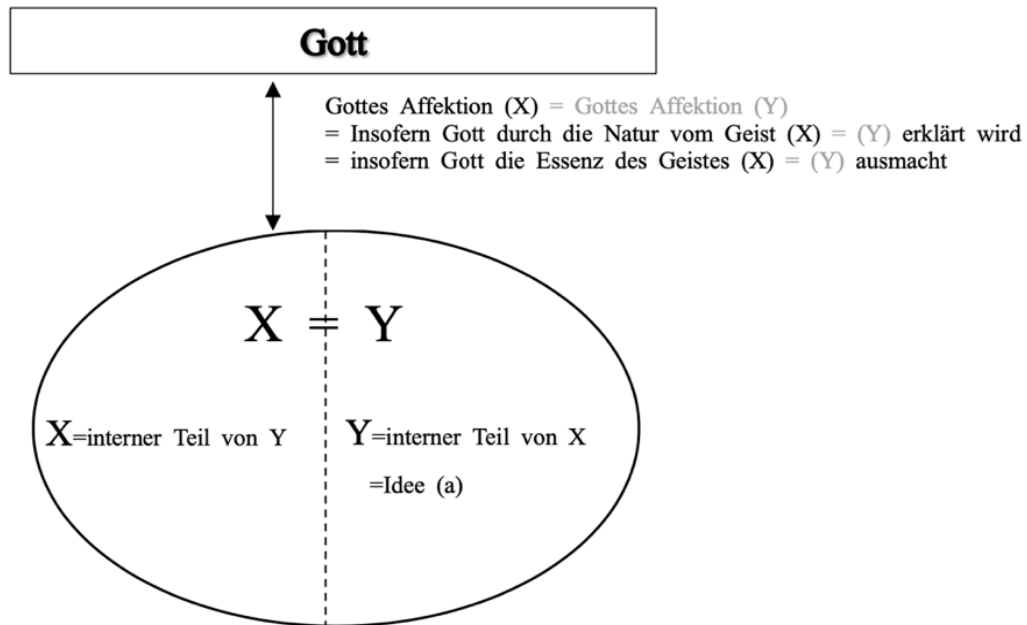


Bild 3: Interne Teilung (Gemeinbegriff)

X nimmt Y vollkommen wahr / X hat die adäquate Idee (a)

- : Die Idee (a) ist die Idee von (Y) und zugleich das Selbsterkennen von (X)
- : Die Idee (a) ist adäquat und vollkommen im (X)
- : Die Idee (a) ist Gemeinbegriff von (X) und (Y) → E2P39

Wahrscheinlich sollte auch ich zunächst darum bitten, „mit mir langsam weiterzugehen und kein Urteil darüber zu fällen, bis sie nicht alles durchgelesen haben (E1P11S).“ Ich will hier zuerst darauf hinweisen, dass sowohl das, was Spinoza in den folgenden Lehrsätzen im zweiten und dritten Teil beschreibt, also die ganz unterschiedlichen Erkenntnisqualitäten: *inadäquat* (E2P16-E2P19, E2P24-E2P31C, E2P35-E2P36) und *adäquat* (E2P32-E2P34), als auch das Konzept des Gemeinbegriffes als Vernunftquelle (E2P37-E2P40S2), als auch die Lehre über Aktivität und Passivität (E3Def.1, E3Def.2. E3P1-E3P3S), die der Hauptschwerpunkt in den übrigen Teilen der *Ethik* sind, als auch die Theorie der *amor dei intellectualis*, die ganz am Ende der *Ethik* auftritt, auf den in E2P11C eingeführten Individuationsprinzipien gründet: *Externalisierung* und *Internalisierung*.

2.4.3 *Imaginatio*: Externalität und Inadäquation

In 2. 3 haben wir erläutert, dass für Spinoza Geist und Körper ein und dasselbe Individuum bilden, zwischen denen nur rationale Unterscheidung möglich ist. Das heißt,

all das, was im Geist geschieht, soll auch körperlich geschehen (E2P12 und E2P13).⁷⁸ Dass in E2P11C die Geister (X) und (Y), mal als ein Geist (X), mal als zwei äußerlich geteilte Geister (X) und (Y), individuiert werden, sollte auch so körperlich erklärbar sein, dass die Körper (X) und (Y), mal einen einzigen Körper (X), mal zwei gegeneinanderstehende Körper (X) und (Y), sind. Die beiden Individuationen müssen nicht unbedingt in unterschiedlichen, oder gar sich einander ausschließenden zeitlichen Momenten stattfinden, sondern können auch zeitgleich geschehen. In EP32 (an Oldenburg, 1965) zeigt Spinoza diesen Sachverhalt mit einem interessanten Beispiel eines Würmchens im Blut.

Da z. B. die Bewegungen der Teile der Lymphe, des Chylus usw. sich entsprechend ihrer Größe und ihrer Gestalt aneinander anpassen, so daß sie vollkommen unter sich übereinstimmen und alle zugleich eine Flüssigkeit ausmachen, insofern nur betrachtet man Chylus, Lymphe usw. als Teile des Blutes; sofern wir uns aber vorstellen, daß die Lymphteilchen hinsichtlich ihrer Gestalt und ihrer Bewegung von den Chylusteilchen verschieden sind, insofern betrachten wir sie als Ganzes, nicht als Teil.

Nehmen wir etwa einmal an, im Blute lebe ein Würmchen, das mit Sehkraft begabt wäre, um die Teilchen des Blutes, der Lymphe usw. zu unterscheiden, und mit Vernunft begabt, um zu beobachten, wie jedes Teilchen im Zusammenstoß mit einem anderen entweder zurückprallt oder diesem einen Teil von seiner eignen Bewegung mitteilt usw. Dieses Würmchen würde immer im Blut leben, wie wir in diesem Teile des Universums, und es würde jedes Blutteilchen als ein Ganzes, aber nicht als einen Teil betrachten und nicht wissen können, wie alle Teile von der gemeinsame Natur des Blutes beherrscht werden und gezwungen, sich so wie die gemeinsame Natur des Blutes erfordert, einander anzupassen, um in gewisser Weise miteinander übereinzustimmen (EP32).

⁷⁸ Renz (2019) unterscheidet bei ihrer Interpretation von Spinozas Individualitätstheorie scharf zwischen dem physischen Transindividualismus und dem epistemischen Individualismus und legt dadurch einen harten Einwand gegen verschiedene körpertheoretische, auf die Transindividualität bezogene Spinoza-Rezeptionen seit Matheron (1969) vor. Das Grundmotiv ihrer Spinoza-Interpretationen (Renz 2010, 2015, 2019) liegt darin, das individuelle, epistemische wie ethische, Subjekt in den Vordergrund von Spinozas Philosophie zu stellen.

Sie führt dabei in mehreren Texten ein merkwürdiges Beispiel eines Seminarraums an, in dem eine Vorlesung stattfindet, um das Konzept wie den gemeinsamen Geist aus mehreren Menschensubjekten zu bestreiten. Sie behauptet, dass die Professorin und Studierenden dort ein gemeinsames Verhältnis der Bewegung und Ruhe haben und im Sinne von Spinoza dadurch ein körperliches Individuum zusammensetzen. Aber ihre individuellen Geiste seien alle auf verschiedene Sache ausgerichtet, z. B. Studentin A auf ihre Müdigkeit, Student B auf das Verständnis der lateinischen Syntax der *Ethik*, die Professorin selbst auf ihr Englisch usw., und ihre Geister seien insofern nicht in gleicher Weise geeint und können nicht ein kollektives Individuum konstituieren. Aber nach unserer Interpretation durch die Begriffe Externalisierung und Internalisierung finden sowohl die Vereinzelnung der Individuen und als auch die Zusammensetzung körperlich und zugleich geistig statt. Im Weiteren wird es ferner deutlich, dass z. B. nicht nur der Seminarraum, sondern selbst ein kleines Partikel einen gemeinsamen, kollektiven Geist hat.

Gibt E2P11C einen *top-down* Blick auf die zwei unterschiedlichen Teilungsprinzipien, findet sich in EP32 eine *bottom-up* Beschreibung derselben Individuationsprozesse. Wie am Beispiel des Blutes, der Blutteilchen und des Würmchens wohl demonstriert wird, ist jeder Körper zugleich ein eigenes Ganzes und Teil eines größeren Ganzen. Hier gibt es ebenso zwei „sofern“: 1. Sofern die Bewegungen der Teile sich entsprechend ihrer Größe und ihrer Gestalt aneinander anpassen (*sese accomodat*) und vollkommen unter sich übereinstimmen (*inter se consentiant*), 2. Sofern ein Teil *sich vorstellt*, dass ein Teil vom ganzen Blut und den übrigen Blutteilchen verschieden ist. So sieht sich das Würmchen als Ganzes, das den anderen Blutteilchen gegenübersteht, seine Bewegung als seine eigene Bewegung, die sich von den Bewegungen der anderen unterscheidet. Während das erste Sofern der internen Teilung in E2P11C entspricht (sofern Gottes Intellekt die Essenz des Geistes des Blutes ausmacht), lässt sich das zweite mit der externen Teilung in E2P11C gleichsetzen (sofern Gott nicht nur den Geist des Blutes, sondern auch den des Würmchens wahrnimmt). Aber eine Frage kann einem sofort in den Kopf kommen: Beruht die Eigenheit oder Authentizität der Bewegung des Würmchens auf der „Vorstellungskraft“, widerspricht sie dann nicht dem Parallelismus?

Nein. Denn das, wovon Spinoza hier redet, ist nicht eine Illusion, sondern es sind verschiedenartige Körperbewegungen vom Würmchen in den beiden Fällen. Das Würmchen bewegt sich auf der einen Seite mit den anderen Körpern übereinstimmend und hat auf der anderen Seite zugleich seine eigene Bewegung, zu der es von den anderen Körpern äußerlich bestimmt ist, in diesem Beispiel, „sehen“.⁷⁹ Die Vorstellung, in der es sich als Ganzes betrachtet, entsteht durch die bestimmte Körperbewegung, also das visuelle Affiziertwerden durch die anderen und *vice versa*. So erkennt das Würmchen sowohl seinen Körper als auch die übrigen Körper als auch das ganze Blut nur *partiell*, während es sich durch das Affiziertwerden vom gesamten Mechanismus seiner Bewegungen und deren

⁷⁹ Sangiacomo (2019) auch unterstreicht die besondere Bedeutung von EP32 und der Mereologie für das Verständnis von Spinozas Gedankengang zum Gemeinbegriff und dadurch eliminiert er einige abstrakte Konzeptionen des Gemeinbegriffes wie die von Renz (2018). Das bedeutet nicht, dass seine Interpretation von EP32 problemlos ist. Das, was er verfehlt, ist meiner Auffassung nach die Idee der Aktualität und Simultaneität der verschiedenen modalen Verhältnisse. Im Gedankenexperiment von Spinoza bestehen die Individuation vom Würmchen als Ganze und als dessen Teil im Blut (Anpassung mit den anderen Teilen) in einer gleichen Aktualität. Sie sind nicht mögliche, sich ausschließende Optionen, von denen das Würmchen dort nur eine wählen kann, wie er impliziert: „*This account entails that Spinoza’s conception of the laws or nature of finite things has a modal connotation: the laws that define the nature of a thing also define what the thing can do and how it can operate. A law determines a range of possible effects and ways in which these effects can be brought about. However, the actual way in which the thing operates and brings its effects about is further (and necessarily) determined by the other things with which it interacts. For instance, a particle of lymph can behave in such a way to become part of the blood, but it could also operate in the opposite way (in which case it would constitute a whole in itself).*“

Übereinstimmung mit dem Ganzen in einem bestimmten Maße externalisiert. Das, was der mit solchen externalisierenden Affiziertwerden entstehende Zustand des Geistes ist, ist die erste Gattung der Erkenntnis, *imaginatio*. Mit den Vorstellungsbildern in seinem Geist einhergehend, verhält sich ein Körper tatsächlich als ein Ganzes, als ein separates Individuum. Es ist keineswegs rein geistig oder gar illusorisch.

Während wir ein Ding als einen Gegenstand wahrnehmen, steht unser Körper diesem Ding äußerlich gegenüber und wird von dieser äußerlichen Ursache affiziert. So demonstriert die Idee, die wir von dem äußeren Ding haben, „eher den Zustand unseres Körpers“ (E2P16C2). Selbst wenn das äußere Ding zu existieren aufhört, könnte unser Geist weiterhin die Idee des äußeren Dinges haben, weil sie in der Tat eine Idee des affizierten Zustandes unseres Körpers ist (E2P17C). Noch auffälliger ist, dass er nicht nur von äußerlichen Dingen (E2P25), sondern auch von den Teilen seines eigenen Körpers (E2P24) partielle wie inadäquate Ideen hat, insofern sie auf gleicher Weise als Gegenstände vorgestellt werden, weil sie vom ihm in Wirklichkeit ‚externalisiert‘ werden und jeweils als ein ganzes Individuum fungieren (E2P24D).

Die den menschlichen Körper zusammensetzenden Teile gehören zur Essenz gerade dieses Körpers nur, insofern sie ihre Bewegungen nach einer gewissen bestimmten Regel untereinander verknüpfen (siehe E2P13SDef.), und nicht, *insofern sie als Individuen ohne Beziehung auf den menschlichen Körper angesehen werden können*. Die Teile des menschlichen Körpers sind nämlich (E2P13SPost1.) höchst komplexe Individuen, *deren Teile* (E2P13SL4) *sich von dem menschlichen Körper, während dieser seine Natur und seine Form ganz behält, trennen und ihre Bewegungen* (E2P13SA1) mit anderen Körpern nach einer anderen Regel verknüpfen können [...] (E2P24D, Hervorh. v. KK)

Dieser Beweis (E2P24D) bietet einen noch theoretischeren Einblick ins Beispiel des Würmchens im Blut an. Die Übereinstimmung des Teils mit dem Ganzen und die Trennung vom Ganzen stellen hier auch nicht unbedingt zwei einander ausschließende Sachverhalte dar, etwa wie „erst als Teile, dann als separates Individuum“. Sondern unterscheiden vielmehr – ebenfalls! – zwei „*quatenus*“ die beiden Wirklichkeiten auch im gleichen Moment: Internalisierung („insofern sie [die Teile] ihre Bewegungen nach einer gewissen bestimmten Regel untereinander verknüpfen“) und Externalisierung („insofern sie als Individuen ohne Beziehung auf den menschlichen Körper angesehen werden können“). Sehe ich z. B. einen meiner Finger als diesen Finger an sich, soll der Finger insofern nicht

nur geistig, sondern auch körperlich nicht Teil meiner Individualität sein, sondern außerhalb davon stehen. Nur sofern, als der Finger und der Rest meines Körpers ein gemeinsames Verhältnis der Bewegung und Ruhe haben, wird er als interner Teil meiner Individualität ins Ganze integriert.

In solchen Vorstellungen der äußerlichen Dinge, seiner eigenen Körperteile und schließlich seines Körpers als solchen gerät unser Geist (und Körper) in eine zufällige Existenz (E2P31C), deren Schicksal von äußerlichen Ursachen abhängt. Den notwendigen Mechanismus seiner Existenz, seines Verhältnisses der Bewegung und Ruhe, erkennt der Geist unseres Körpers so nur partiell, d. h. inadäquat. Das körperliche Vermögen (*potentia agendi*) wird von äußerlichen Körpern mal vergrößert und mal verkleinert, und damit geht das geistige Vermögen (*potentia cognitandi*) in der Passivität mal zu einer „größeren“ und mal zu einer „kleineren“ Vollkommenheit (E3P11) über. Aus diesem passiven Übergehen des Körpers und Geistes resultieren die Affekte Freude und Trauer. Und der gesamte Affektenkomplex, den Spinoza in E3 beschreibt, entsteht im Grunde genommen aus unzähligen Externalisierungen der Individuen und deren äußerlichen, zufälligen Begegnungen und Veränderungen. Gleichgültig, ob es zu einer größeren Vollkommenheit übergeht oder zu einer kleineren Vollkommenheit, entgeht ein Individuum nicht der Inadäquation, also seinem Getrenntsein von äußerlichen Individuen. Und insofern kann es nie in seiner eigenen Natur und Macht leben: „Es ist unmöglich, dass der Mensch nicht der Teil der Natur ist und dass er nur Veränderungen erleiden kann, die allein aus seiner Natur begriffen werden können und deren adäquate Ursache er selbst ist“ (E4P4). Dementsprechend äußert sich Spinoza im *Politischen Traktat* (TP) über das politische Schicksal des als einzeln und unabhängig angesehenen Menschen so abwertend:

[...], ist das natürliche Recht des Menschen, solange es durch die Macht eines einzelnen bestimmt wird und dieser ein auf sich gestellter einzelner ist, folgerichtig so gut wie nichts; es besteht eher in der Einbildung als in Wirklichkeit, fehlt doch jegliche Sicherheit, seiner inne zu sein (TP 2:15).

2.4.4 Ratio: Internalität und Adäquation

Die Inadäquation allein stellt jedoch nicht das Gesamtbild der Transindividualität dar. Um seiner eigenen Macht inne zu sein, darf ein Individuum ironischerweise nie unabhängig sein und in seiner eigenen (vorgestellten/externalisierten) Identität bleiben.

Vielmehr braucht es immer noch andere, äußerliche Dinge, aber diesmal auf eine ganze andere, „adäquate“ Weise. Die Adäquation, das vernünftige Anderswerden, entsteht aus der Internalisierung des Äußeren, um in Spinozas Wort zu sagen: Übereinstimmung (*convenientia*).

Wie wir in EP32 und in E2P24D sehen, verknüpft Spinoza das Wort Übereinstimmung mit dem internen Teilsein eines Körpers. Ein Körper als ein unabhängiges Individuum kann nie mit den anderen Körpern übereinstimmen; ein Körper kann dagegen nur insofern mit den anderen Körpern übereinstimmen, als er als ein Teil seine Bewegungen den der weiteren Teile anpasst. Das Teilsein und die Übereinstimmung im Ganzen scheint jedoch lediglich die Definition vom Individuum (E2P13SDef.) zu wiederholen, in der man, wie oben gesehen, noch keinen notwendigen Mechanismus dieser Übereinstimmung finden kann. Und die Notwendigkeit der Individuationen scheint infolgedessen nur aus dem oberen Prinzip wie Substanz oder Gottes Verstand her zu kommen. Hat Hegel dann recht (Siehe 2. 2)? Nein. Denn Spinoza stellt dagegen fest, dass das Notwendigkeitsprinzip endlicher Individuationen bereits auf der Ebene der Endlichkeit selbst zu finden ist und die Individuen somit mit ihrem eigenen Vermögen (*potentia*) die Zufälligkeit verlassen und zur Adäquation übergehen können sollen. Er versucht, das durch die Theorie des Gemeinbegriffs (*notio communis*) und der Aktivität zu erläutern.

Das Konzept des Gemeinbegriffes wird zuerst in E2P29S nahegelegt, nachdem Spinoza das Schicksal von in Zufälligkeit, Inadäquatheit und Externalität verfallenen Individuen beschrieben hat.

Anmerkung: Ich sage ausdrücklich, daß der Geist weder von sich selbst, noch von seinem eigenen Körper, noch von äußeren Körpern eine adäquate, sondern nur eine verworrene Erkenntnis hat, sooft er Dinge von der gemeinsamen Ordnung der Natur her wahrnimmt, d. h. sooft er *von außen*, nämlich von der zufälligen Begegnung mit Dingen her, bestimmt wird, dieses oder jenes zu betrachten, nicht aber, sooft er von innen, nämlich dadurch, daß er mehrere Dinge zugleich betrachtet, bestimmt wird, an ihnen Übereinstimmungen, Unterschiede und Gegensätze (*convenientias, differentias et oppugnantias*) einzusehen; wenn er nämlich so oder auf andere Weise *von innen her* disponiert ist, dann betrachtet er Dinge klar und deutlich, wie ich weiter unten zeigen werde (E2P29S).

Erst hier führt Spinoza das Begriffspaar ein, das wir bereits in E2P11C angedeutet gesehen haben: Externalität und Internalität. Eine „klare und deutliche“, und daher nicht

mehr zufällige Idee der Dinge wird dadurch zuwege gebracht, dass der Geist die Dinge „zugleich betrachtet“ und „das Übereinstimmende, das Verschiedene und Gegensätzliche an ihnen“ versteht. Diesen Sachverhalt nennt Spinoza „innerliche“ Disponierung des Geistes. Auffällig ist, dass er hier nicht nur das Übereinstimmende an den Dingen, sondern auch das Verschiedene und Gegensätzliche als das erwähnt, was zu verstehen ist. Dies deutet an, dass die Integrität und die Notwendigkeit eines einzelnen Geistes, wie er ist, nicht einfach etwas ist, das vom Oberen oder Äußeren garantiert ist, sondern selber ein Prozess ist, sich mit Differenzen und Antagonismen unter den Individuen oder Teilen auseinanderzusetzen, ein Prozess, die Externalität zur Internalität umzuwandeln. Eine hier wohl aufzuwerfende Frage wäre, was dieser Prozess dann für die körperliche Realität heißt, die nicht anders als die geistige Realität sein soll.

In E2P38 und E2P39 bietet Spinoza ein Hinweis darauf, wie die Externalität der Verhältnisse der Individuen zur Internalität übergeht.

Lehrsatz 38: Merkmale, die allen Dingen gemeinsam (*communia*) ist und die gleichermaßen (*aeque*) im Teil wie im Ganzen ist, können nur adäquat begriffen werden (im menschlichen Geist) (E2P38).

Lehrsatz 39. Was dem menschlichen Körper und einigen äußeren Körpern, von denen der menschliche Körper gewöhnlich affiziert wird, gemeinsam und eigentümlich (*commune et proprium*) ist und was gleichermaßen in dem Teil eines jeden dieser äußeren Körper wie im Ganzen ist, auch dessen Idee wird im Geist adäquat sein (E3P39).

Im ersteren geht es um die Idee dessen, was *allen Dingen gemeinsam* ist und gleichermaßen im Teil wie im Ganzen ist, im letzteren um die Idee dessen, was dem „menschlichen Körper“ und „äußeren Körpern“, von denen der menschliche Körper gewöhnlich affiziert wird, „gemeinsam und eigentümlich (*commune et proprium*)“ ist und was gleichermaßen im Teil eines jeden der externen Körper wie im Ganzen ist. In den Beweisen der beiden Lehrsätze weist Spinoza merkwürdigerweise auf E2P11C hin.

E2P38D: [...] Der Geist nimmt demnach (E2P11C) A [was allen Dingen gemeinsam ist und gleichermaßen im Teil wie im Ganzen ist] notwendigerweise adäquat wahr, und zwar sowohl insofern er sich selbst, als auch insofern er seinen eigenen Körper oder irgendeinen äußeren Körper wahrnimmt; und A kann auf keine andere Weise begriffen werden.

E2P38C: Hieraus folgt, daß es einige Ideen oder Begriffe gibt, die allen Menschen gemeinsam sind. Denn alle Körper kommen (E2P13SL2) in einigem überein, das (E2P38) von allen adäquat, also klar und deutlich wahrgenommen werden muß.

E2P39D: [...] Von A wird es dann in Gott eine adäquate Idee geben (E2P7C), sowohl insofern er die Idee des menschlichen Körpers, als auch insofern er die Ideen jener äußeren Körper hat. Nun nehme man an, daß der menschliche Körper von einem äußeren Körper durch das affiziert wird, was er mit ihm gemeinsam hat, also von A. Dann wird die Idee dieser Affektion die Eigenschaft A in sich schließen (E2P16); mithin wird (E2P7C) die Idee dieser Affektion, insofern sie die Eigenschaft A in sich schließt, in Gott adäquat sein, insofern er von der Idee des menschlichen Körpers affiziert ist, d. h. (E2P13) insofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht. Mithin ist (E2P11C) diese Idee auch im menschlichen Geist adäquat.

In beiden Fällen gibt es Ausdrücke wie „äußere Körper“, die in E2P11C eigentlich als die Quelle der Inadäquation beschrieben werden, aber hier nicht mehr. Der Geist nimmt das Gemeinsame an allen Dingen „notwendigerweise adäquat“ wahr, „auch sofern [er] seinen eigenen Körper oder irgendeinen äußeren Körper wahrnimmt“. Laut E2P11C ist eine adäquate Wahrnehmung, wie gesagt, nur möglich, insofern [Gott] durch die Natur des menschlichen Geistes allein erklärt wird. Das heißt, dass der endliche, individuelle Geist auch äußere Körper, sofern es um das allen, sowohl im Teil als auch im Ganzen, Gemeinsame geht, auf dieselbe Weise wahrnimmt, wie er sich selbst und seinen eigenen Körper wahrnimmt. Der Geist also internalisiert dabei die Geister der äußeren Körper in seine eigene Natur (und der Körper auf dieselbe Weise die äußeren Körper in seine eigene Natur). Durch den Verweis auf E2P13SL2 in E2P38C verdeutlicht Spinoza, was das Gemeinsame ist: „Alle Körper kommen nämlich darin überein, [...], daß sie sich bald langsamer, bald schneller bewegen können“. Es verweist nämlich auf die Tatsache an sich, dass alle körperliche Seienden im Attribut Ausdehnung ausnahmslos gewisse Bewegungsverhältnisse haben.

In E2P39D wird der Internalisierungsmechanismus in einem noch konkreteren Kontext dargestellt. Spinoza erwähnt eine Eigenschaft (A), die sowohl der menschliche Körper und der äußere Körper gemeinsam haben, und bemerkt darüber, dass es in Gott eine adäquate Idee von A gibt, „sowohl insofern er die Idee des menschlichen Körpers, als auch insofern er die Ideen jener äußeren Körper hat“. Laut E2P11C hätte der menschliche Geist in einem solchen Fall nur eine inadäquate, externalisierte Idee von (A). Aber die *gemeinsame Eigenschaft* verändert die Lage wesentlich. Am Ende des E2P39D nimmt der

Geist des menschlichen Körpers die Idee von (A) nur adäquat wahr, das heißt, – nochmals E2P11C – die Idee von (A) sei in Gott adäquat, „insofern Gott die Natur des menschlichen Geistes ausmacht“. Um die beiden Aussagen zu versöhnen, gibt es eine Kondition. Der menschliche Körper wird von dem äußeren Körper durch die *gemeinsame Eigenschaft* affiziert. Was ist hier die Eigenschaft, die als gemeinsam betrachtet wird?

Wir sollten darauf achten, dass Affizierung und Affiziertwerden hier auf keine zufällige Begegnung hinweisen, in und nach der der menschliche Körper als der menschliche und der äußere Körper als der äußere verbleiben. Wenn wir uns an E2P38C erinnern, sollten wir zunächst eingestehen, dass Spinoza den Begriff des Gemeinsamen („*quod commune est*“) strikt mit einem gemeinsamen *Bewegungsverhältnis* verbindet (siehe auch EP32, „Bewegungsanpassung“), aber hierbei nicht mehr an das allgemeinste Gemeinsame denkt wie in E2P38C (und E2P13SL2), sondern ein konkretes Gemeinsames zwischen den Körpern in ihrer Affizierung/Affiziertwerden meint. Die gemeinsame Eigenschaft ist nicht eine Eigenschaft, die vor und nach der Begegnung irgendwie schon vorhanden ist und die unabhängig von der Affizierung betrachtet werden kann, sondern diejenige, die allein in und durch die Affizierung entsteht. Die ist ihre gemeinsame Bewegung an sich.

Daraus sollten wir schließen, dass die Affizierung in E2P39D eine bestimmte Internalisierung des menschlichen Körpers und des äußeren Körpers durch deren gemeinsame Bewegung ist. Darin wird also ein weiteres Individuum hervorgerufen, dessen Natur sich jedoch durch die Natur des menschlichen Körpers allein darstellen lässt, weil es nicht seine getrennte, unabhängige Natur, sondern die gemeinsame Natur ausdrückt. Der äußere Körper ist nun ein interner Teil vom menschlichen Körper und *vice versa* ist der menschliche Körper ein interner Teil vom (nicht mehr) äußeren Körper. Und nur in diesem Verhältnis des Gemeinsamwerdens hat der Geist adäquate Ideen von sich selbst, von (nicht mehr) äußeren Individuen und zugleich von ihrem Gemeinsamwerden (E2P40 und E2P40D), weil in dem Verhältnis keine Negation, die die Schranke des individuellen Geistes bzw. seine Passivität darstellt, stattfindet (vgl. E3P3S).⁸⁰ Nur in dieser Weise bringt

⁸⁰ E3P3S: „Wir sehen also, daß Formen des Erleidens dem Geist nur insofern zukommen, als er etwas hat, das eine Verneinung in sich schließt, anders formuliert, insofern er als ein Teil der Natur angesehen wird, der durch sich selbst, ohne die anderen Teile, nicht klar und deutlich wahrgenommen werden kann. Darauf gestützt könnte ich zeigen, daß Formen des Erleidens sich in gleicher Weise auf Einzeldinge wie auf den Geist beziehen und nicht auf andere Weise aufgefaßt werden können. Meine Absicht ist jedoch, nur von dem menschlichen Geist zu handeln.“

Hier könnte der Ausdruck „ein Teil der Natur“ uns etwa irreführen, weil das Teilsein hier nicht ein

der Mensch paradoxerweise „etwas [hervor], [...] das durch die Gesetze *seiner Natur allein* eingesehen werden kann“ (E4Def.8, „Tugend“).

Noch wichtiger, wie wir es oben in der Auslegung von E2P29S überlegt haben, ist die Übereinstimmung für Spinoza ein Prozess des Gemeinsamwerdens, in dem sich sogar die Entgegenlaufenden in Übereinstimmung umwandeln. In E3P5 definiert er, was die „entgegengesetzte Natur“ der Dinge ist: „Dinge sind *soweit* von entgegengesetzter Natur, d. h. können nicht *soweit* in demselben Subjekt sein, *als* das eine das andere zerstören kann (*Res eatenus contrariae sunt naturae, hoc est eatenus in eodem subjecto esse nequeunt, quatenus una alteram potest destruere*)“ (Hervorh. v. KK). Er führt hier den Begriff Subjekt ein, der selten in der *Ethik* zu finden ist, und schreibt ihm einen merkwürdigen Charakter zu: Ein Subjekt ist eine Ganzheit, die von Natur aus unterschiedliche Dinge in sich einschließt, wofür aber eine Kondition gilt, dass die Unterschiede nicht zerstörend sein sollen. Das, was ein Subjekt zerstören kann, müsse außerhalb von ihm sein (E3P4). Aber die Demarkationslinie zwischen dem Innen und dem Außen ist für Spinoza kaum etwas Solides. Wie sich aus dem oben Beschriebenen wohl schließen lässt, sind das Innen und Außen nicht der Grund der Entgegensetzung und Zusammensetzung (oder Zerstörung und Übereinstimmung), sondern eher das Ergebnis davon. In E5A1, wo sich auch einer der seltenen Fälle der Verwendung des Subjektbegriffs befindet, verdeutlicht Spinoza die Prozessualität im Innen-Außen-Schema:

1. Wenn in demselben Subjekt zwei entgegengesetzte Handlungen hervorgerufen werden, wird notwendigerweise entweder in beiden Handlungen oder in einer allein eine Veränderung eintreten müssen, bis sie nicht mehr einander entgegengesetzt sind (E5A1).

Dieses Axiom stellt die Relativität der Entgegensetzung der Modi noch klarer, die in E3P5 mit dem Ausdruck „soweit...als (*eatenus...quatenus*)“ impliziert wurde.⁸¹ Keine

Merkmal der Übereinstimmung, sondern der Passivität und Inadäquation zu sein scheint. Wir sollten aber drauf achten, dass Spinoza den Begriff Teil (*pars*) zweideutig in verschiedenen Kontexten verwendet. In meinem Wort beschreibt Spinoza hier mit dem Begriff das ‚externe‘ Teilsein eines menschlichen Geistes in der Natur (siehe auch E4P4), während er in anderen Zusammenhängen wie in EP32, E2P11C und E2P29S das interne Teilsein als Merkmal der Adäquation und Aktivität vorschlägt.

⁸¹ Siehe Kim (2016). Sie schenkt auf den Begriff Subjekt in E3P5 zwar wenig Aufmerksamkeit, aber hebt eine ausschlaggebende Rolle von E3P5 in Bezug auf Individualität und *conatus* hervor und kritisiert einige Interpretatoren wie (Curley 1988; Della Rocca 1996), die E3P5 im Kontext von E3P4 bis E3P7 für eher redundant halten.

modalen Seienden können sich für Spinoza im absoluten Sinne einander entgegensetzen, weil sie alle „in einigem übereinkommen“ (E2P13SL2). Genau wie die Übereinstimmung hat auch die Entgegensetzung gewisse Grade, die sich durch die Prozesse der Externalisierung und Internalisierung erkennen lassen.⁸² Ein Subjekt ist daher immer eine Subjektivierung, in der die Entgegensetzungen verschiedener Grade neutralisiert werden und ein Gemeinsames entsteht. Und so ist das Ausmaß eines Individuums, eines Subjektes, immer vorläufig, flüssig und plastisch zu bestimmen. Der Grad der Anpassung (EP32), Internalisierung und des Gemeinsamwerdens der Gegensätze stellt die Größe der internen Vermögen und der Macht (*conatus*) eines Subjektes dar (E3P6), die seine aktuelle Essenz ist (E3P7).

Dieses Vermögen der internalisierenden Individuation, Subjektivierung und der Bildung der Gemeinbegriffe nennt Spinoza „Vernunft“, also die Erkenntnis der zweiten Gattung. Vernunft ist nicht ein Vermögen von einem von seiner Umwelt unabhängigen, separaten Individuum, sondern immer das Vermögen zur Partizipation, d. h. der körperlichen wie geistigen Vergrößerung. „Hieraus folgt, daß der Geist umso fähiger ist, mehr Dinge adäquat wahrzunehmen, je mehr Eigentümlichkeiten sein Körper mit anderen Körpern gemeinsam hat (E2P39C).“ Die Vernunft ist für Spinoza nichts anders als eine praktische Vernunft, die nur in ihren aktuellen, situativen Ausübungen vorhanden ist. Ein Wissen über externe Gegenstände jeglicher Art, auch wenn es korrekte Informationen über sie einschließt, ist für Spinoza noch eine inadäquate Idee, ein Vorstellungsbild. Egal ob wir unsere Distanz zur Sonne als 200 Fuß wahrnehmen oder korrekterweise als durchschnittlich 149,6 Millionen Kilometer erkennen (vgl. E2P17S und E2P35S), sind wir lediglich in Inadäquation verschiedener Grade, sofern die Sonne schlechthin als ein Gegenstand außerhalb von uns steht. Die Vernunft, das Vermögen der Adäquation ist stattdessen immer ein aktuelles Können.⁸³ Der Akt des vernünftigen Einsehens, der das

Eine weitere Lektüre, die die Entgegensetzung in E3P5 nicht im Rahmen des logischen Prinzips des Widerspruchs, sondern in dem des modal-extentiellen, relativen Verhältnisses betrachtet, findet sich in Macherey (2011, 170-185).

⁸² Siehe auch Sangiacomo (2019, 150-155)

⁸³ Das Können, aber nicht im Sinne von Möglichkeit. Bereits in E1P31S behauptet Spinoza die reine Aktualität des Verstandes und Wissens: „Der Grund, weshalb ich hier von einem wirklichen Verstand rede, ist nicht, weil ich einräume, daß es einen bloß möglichen Verstand gibt, sondern weil ich, um alle Verwirrung zu vermeiden, von etwas reden wollte, das von uns so klar wie möglich erfaßt wird, nämlich von dem Akt des Einsehens selbst, den wir klarer erfassen als alles andere. Wir können nämlich nichts einsehen, ohne daß dies uns dazu brächte, dieses Aktes zunehmend innezuwerden.“

In E4P62 bestätigt er die Aktualität und Vollkommenheit der zweiten Gattung der Erkenntnis sogar in Bezug auf Vergangenheit und Zukunft: „Insofern der Geist Dinge nach dem Gebot der Vernunft begreift,

Hauptthema von E5 ist, verweist niemals auf eine reflexive, distanzierte Spekulation über die Lage der Gegenstände, sondern schließt immer aktuelles Engagement, Partizipation und das sich-Einstellen auf die Lage, in die Produktion eines vergrößerten Individuums, nämlich in die Aktivität Gottes ein, insofern Gott die Natur unseres Geistes allein ausmacht.⁸⁴

2.4.5 Aktivität als adäquate Individuation und Passivität als inadäquate Individuation

So können wir die Theorie der Aktivität in der *Ethik* im Rahmen der Individuationsthematik fassen. Dabei sollten wir darauf achten, dass die Begriffe „Aktivität“ und „Passivität“ für Spinoza nicht die Bedeutung haben, die man diesen Wörtern gewöhnlich zuschreibt. Spinoza setzt Aktivität und Passivität nämlich nicht mit Ursache und Wirkung gleich. Wie Jin (2006) in seiner relationalistischen Interpretation der Philosophie Spinozas zurecht deutlich gemacht hat, zeigt Spinozas Theorie der Aktivität und Passivität einen grundlegenden Unterschied zu der cartesianischen. Für Descartes sind Aktivität und Passivität zwar etwas ontologisch Gleiches, unterscheiden sich aber subjekt-perspektivisch folgendermaßen: Wenn eine Ortsbewegung in der Natur vorkommt, würde sie aus der Perspektive des bewegten Dinges (*in moto*) als Passivität erfahren, aus der

wird er gleichmäßig affiziert, mag die Idee die eines zukünftigen, gegenwärtigen oder vergangenen Dinges sein“; die zukünftigen, gegenwärtigen und vergangenen Dinge sollen im vernünftigen Erkennen keine äußerlichen Gegenstände der Vorstellungsbilder im Geist, kein Mögliches, sondern interner Teil des Körpers sein.

⁸⁴ Sangiacomo (2019) hat rechtlich zwei textuell und logisch unbestreitbaren Bedingungen für die Bildung des Gemeinbegriffes erklärt: „i) *adequate ideas cannot be derived from inadequate ideas, and (ii) since the mind is nothing but the human body expressed under the attribute of thought, adequate ideas in the mind must have some correlate modification in the human body* (136).“

Dort teilt er verschiedene Lesweisen vom Gemeinbegriff in zwei Kategorien – Empirismus und Innatismus – und kritisiert beide Positionen auf der Grundlage der genannten Bedingungen. Empiristen wie Messeri (1990) und James (2011) würden zwar zurecht die Rolle der Körper in der Bildung von Gemeinbegriff und Vernunft hervorheben, aber, die Bedingung i) verstoßend, imaginative Erkenntnisse als Quelle von Gemeinbegriffen betrachten. Innatisten wie Marschall (2014) würden diesem Irrtum entgehen, aber damit fänden sie Vernunft, die Bedingung ii) verletzend, unabhängig von aktuellen physikalischen Kausalbeziehungen. Als Alternative führt er den Begriff „nomologische Struktur“ der jeweiligen Individuen ein als die Natur sowie (formale) Essenz eines Dinges. Der Gemeinbegriff beruht in dieser Auffassung auf der Übereinstimmung in der Struktur mehrerer interagierender Individuen.

Für ihm würde meine Lesart einen noch strengeren Empirismus zeigen, weil ich *imaginatio* wie *ratio* als Praxis unterschiedlicher Arten betrachte und die aktuellen Ausübungen der beiden hervorhebe. Aber in meiner empiristischen Interpretation sind die beiden Bedingungen sicherlich erfüllt, indem ich *imaginatio* und *ratio* gleichzeitig mit unterschiedlichen aktuellen körperlichen Individuationen verbinde.

Meiner Ansicht nach ist Sangiacomos Ansatz unzureichend, weil er die nomologische Struktur eines Individuums für etwas Mögliches hält, verglichen mit der aktuellen, notwendigen Bestimmung des Individuums in kausalen Interaktionen.

Perspektive des bewegenden (*in movente*) hingegen als Aktivität (350, vgl. AT III 454f.). Darin versteckt sich die Auffassung, dass die Aktivität Ursache, die Passivität Wirkung ist. In Hinblick auf meine Interpretation findet sich in dieser perspektivischen Unterscheidung ein externes Verhältnis zwischen dem Bewirkenden und dem Bewirkten. Spinoza erfasst zwar auf eine scheinbar ähnliche Weise Verursachungsverhältnisse der Modi mit den Ausdrücken „Affizieren“ und „Affiziertwerden“, aber setzt diese nicht mit Passivität und Aktivität gleich (351).⁸⁵ Denn für ihn repräsentiert eine Affektion, also ein Ergebnis der Interaktion unseres Körpers und eines äußeren Dinges, nicht nur die Natur des äußeren Dinges, sondern auch die unseres Körpers. Daher soll eine Affektion sowohl Passivität als auch Aktivität beinhalten und die perspektivische Unterscheidung des Bewirkenden und Bewirkten findet nicht wie in Descartes statt. Was bei Spinoza das Begriffspaar Aktivität und Passivität betrifft, geht es stattdessen um Adäquation und Inadäquation ein und desselben Verursachungsverhältnisses, nämlich Affektion/Affiziertwerden:⁸⁶

Lehrsatz 1: Unser Geist bringt einiges aktiv hervor, anderes erleidet er jedoch; insofern er nämlich adäquate Ideen hat, bringt er notwendigerweise einiges aktiv hervor, und insofern er inadäquate Ideen hat, erleidet er notwendigerweise anderes (E3P1).

In den Definitionen von E3 lässt sich klarer sehen, was die adäquaten Ideen und inadäquaten Ideen bedeuten und auf welche Weise sie jeweils mit Aktivität und Passivität verbunden sind.

1. Adäquat nenne ich diejenige Ursache, deren Wirkung durch sie klar und deutlich wahrgenommen werden kann. Inadäquat oder partial nenne ich dagegen diejenige, deren Wirkung nicht durch sie allein eingesehen werden kann (E3Def.1).

2. Ich sage, wir sind aktiv, wenn etwas in uns oder außer uns geschieht, *dessen adäquate Ursache wir sind*, d. h. (nach E3Def.1), wenn aus unserer Natur etwas in uns oder außer uns folgt, das durch sie allein klar und deutlich eingesehen werden kann. Dagegen, sage ich, erleiden wir etwas, wenn in uns etwas geschieht oder aus unserer Natur etwas folgt, *wovon wir nur eine partiale Ursache sind* (E3Def.2, Hervorh. v. KK).

⁸⁵ Deleuze (1993) denkt auf ähnliche Weise Aktivität und Passivität in einem einzigen „Affiziertseinkönnen“, das das gesamte Vermögen sowie die Essenz eines Dinges darstellt und er verbindet den ersteren mit einer Externalität und den letzteren mit einer Internalität (84).

⁸⁶ Vgl. auch Mühlhoff (2018, 67f.).

3. [...] Wenn wir also die adäquate Ursache irgendeiner dieser Affektionen sein können, verstehe ich unter dem Affekt eine Aktivität, im anderen Fall eine Passivität (E3Def.3).

Aktivität bedeutet, selbst die „adäquate Ursache“ zu sein, d. h. in voller, genauer Kenntnis dessen zu handeln, was ich da bewirke. Wenn ich bei einer Handlung im üblichen Sinne das genaue Resultat und dessen Notwendigkeit nicht kenne, sondern nur mögliche Wirkungen antizipierend handle, bin ich tatsächlich nicht „aktiv“ im spinozistischen Sinne. In einer solchen Verursachungssequenz stelle ich vielmehr meinen Körper, äußere Dinge und die möglichen Ergebnisse nur als zufällig vor, und dadurch bin ich nur eine partielle Ursache dieser Handlung, also passiv. Wie kann ich dann allein die adäquate Ursache werden? Wie kann ich genau wissend handeln? E3Def.2 und E3P1D bestätigt nochmals das Externalisierung-Internalisierung-Schema und die Plastizität des Individualitätsausmaßes in Bezug auf Aktivität/Passivität: in der Adäquation-Aktivität ist das, was aus meiner Natur *in mir oder außer mir* folgt, durch sie allein einzusehen (Internalisierung). In der Inadäquation-Passivität dagegen ist das, was aus unserer Natur *in mir* folgt, nur *partiell* durch sie zu erklären (Externalisierung). Das heißt, dass meine Individualität in der Aktivität einen vergrößerten Körper/Geist, in der Passivität einen verkleinerten darstellt. Und nur im ersteren bin ich mir der Notwendigkeit der Kausalbeziehung bewusst und in dem Maße der Internalisierung bin ich frei: „Dasjenige Ding heißt *frei*, das allein aus der Notwendigkeit seiner Natur heraus existiert und allein von sich her zum Handeln bestimmt wird; notwendig oder eher *gezwungen* dagegen dasjenige, das von einem anderen bestimmt wird, auf bestimmte und geregelte Weise zu existieren und etwas zu bewirken“ (E1Def.7).⁸⁷

Machen wir ein Gedankenspiel, um die enge Verflechtung der Topoi Passivität und Aktivität mit der Individuationsfrage einfacher zu erklären: Peter fährt Fahrrad. Um unser Gedankenexperiment zu vereinfachen, soll zunächst angenommen werden, dass es außerhalb des Körpers von Peter und des Fahrrades keine anderen Dinge in der physikalischen Welt gäbe. Streng spinozistisch genommen, sind Aussagen wie „Peter fährt

⁸⁷ Kisner (2019) findet in Spinoza zwei unterschiedliche Aktivitätskonzeptionen. Die Adäquation-Aktivität einerseits, die Streben-Aktivität andererseits. Er findet menschliche Kooperation und die damit verbundene Steigerung der Macht nur in letzterer, während erstere eher die Aktivität und Freiheit von Gott allein erklären soll, weil die erstere Interaktionen mit äußerlichen Modi und Kooperation ausschließt, sondern rein auf Unabhängigkeit und Alleinsein eines Dinges beruht. Für Spinoza braucht dagegen die Adäquation immer die Kooperation und das Gemeinsamwerden der Menschen (sowie aller anderen modalen Seienden), wie ich hier gezeigt habe. Ein modales Seiendes kann auch frei sein in dem Maße, dass es sich und sein Vermögen durch sein Gemeinsamwerden/Internalisierung mit äußerlichen Dingen vergrößert.

Fahrrad“ oder „Peter bewegt das Fahrrad“ eigentlich inadäquate Repräsentationen. Wir könnten stattdessen den Sachverhalt noch spinozistischer beschreiben, dass Peter und das Fahrrad von einer gemeinsamen Bewegung sind, dass sich nämlich ein gemeinsamer, aktiver Körper P+F (Peter und Fahrrad) vorwärts bewegt. Darin hat der Geist von P+F eine Idee der aktuellen Vorwärtsbewegung des Körpers P+F. Die gemeinsame Bewegung kann aber nicht einfach aus der rein akkumulativen und aggregierenden Zusammensetzung von Peter und Fahrrad verwirklicht werden. Sondern sie erfolgt durch eine spezifische, physische Organisation *des Übereinstimmenden, Verschiedenen und Gegensätzlichen* (E2P29S) der beiden Körperbewegungen. Darin lassen sich die beiden einander nicht mehr als äußerlich – nämlich nur zufälligerweise übereinstimmend, verschieden, oder gegensätzlich – betrachten, sondern werden das Übereinstimmende, das Verschiedene und das Gegensätzliche durch die gegenseitige Internalisierung notwendigerweise produziert. Entsprechend betrachtet der neu produzierte Geist „zugleich“ das Übereinstimmende, das Verschiedene und das Gegensätzliche (E2P29S). Sofern die Vorwärtsbewegung ohne externe Negation, Bestimmung (oder gar Zerstörung!) andauernd stattfindet und die beiden Körper nur in Bezug auf diese Bewegung betrachtet werden, ist der Körper vom Fahrrad zugleich Peters Körper und umgekehrt Peters Körper ist der Körper vom Fahrrad. Nur in diesem Sinne ist Peter (und das Fahrrad) die adäquate, notwendige Ursache der Vorwärtsbewegung, die durch die Natur von Peter (und die vom Fahrrad) „*allein* klar und deutlich eingesehen werden kann“, und dadurch aktiv.

Das heißt aber nicht, dass Peter und das Fahrrad auch *ungeachtet der Vorwärtsbewegung* ein Individuum sein sollen, in dem jeder als interner Teil des anderen fungiert. Während der Körper P+F vorwärts fährt und Peter (als P+F) eine klare und deutliche Idee dieses gemeinsam bewegenden Körpers hat, kann er, diesmal als P-F, nicht adäquat wissen, z. B. wie der Sattel dabei von seinem Gesäß gedrückt wird, wie die Pedale seine Füße wahrnehmen etc. Auch wenn der Geist des Fahrrads – ja, so etwas sollte es auf jeden Fall geben! – in dieser Bewegung von P+F in der oben beschriebenen Weise eine gewisse adäquate Idee von Peter hat, bedeutet dies jedoch nicht, dass er, als der Geist von F-P eine klare und eindeutige Idee zum Beispiel von den Bewegungen der Darmbakterien in Peters Körper oder den Muskelschmerzen an Peters Oberschenkel besitzen kann. Denn solche Ideen beziehen sich nicht auf das konkrete Gemeinsame der beiden.

Ferner, während des Fahrradfahrens, kann Peter (P-F) immer noch das Fahrrad als einen Gegenstand, der seine eigene Figur, Farbe und Geschwindigkeit hat, wahrnehmen.

Er sieht nämlich das Fahrrad, hört das Geräusche aus den Ersatzteilen von seinem alten, maroden Freund und stellt sich schließlich vor, dass er (P-F) selber das Fahrrad (F-P) bewege, wobei er sich freut wie in E3P53: „Wenn der Geist sich selbst und seine Wirkungsmacht betrachtet, freut er sich und umso mehr, je deutlicher er sich und seine Wirkungsmacht sich *vorstellt*“ (Hervorh. v. KK). Und „Diese Freude wird mehr und mehr genährt, je mehr der Mensch sich vorstellt, von anderen gelobt zu werden (E3P53C).“ So wird Peter auf externe Weise vom Fahrrad und z. B. von seinen lobenden Eltern affiziert und fungiert dabei als eine partielle Ursache dieser Affektionen. Insofern ist er passiv. Die passive Freude ist aber anders als eine aktive Freude (E3P58), die P+F oder Peter als interner Teil vom gemeinsamen Geist bei seiner Vorwärtsbewegung hat: „Außer [den Affekten] der Freude und der Begierde, die Passionen sind, gibt es andere Affekte der Freude und Begierde, die uns zukommen, insofern wir aktiv sind“ (E3P58). Die aktiven Affekte können, anders als die passiven, „kein Übermaß haben“ (E4P61). Die Freude ist nichts anderes als das aktuelle Gemeinsamwerden und Sichbewegenkönnen an sich. Die beiden Freuden koexistieren in ein und demselben Individuum Peter, aber entstehen in zwei unterschiedlichen Individuationsmodi – mal in P+F, mal in P-F. E4P59 („Zu allen Handlungen, zu denen wir aus einem Affekt heraus, der eine Leidenschaft ist, bestimmt werden, können wir ohne ihn von der Vernunft her bestimmt werden.“) ist meiner Auffassung nach der Lehrsatz, der diese Koexistenz und Simultanität der verschiedenen Erkenntnisgattungen und Subjektivitäten erläutert. Und in dessen Anmerkung:

Die Handlung des Schlagens ist, sofern sie physikalisch betrachtet wird und wir nur den Tatbestand beachten, daß der Mensch seinen Arm erhebt, seine Faust ballt und seinen ganzen Arm kraftvoll niedersausen läßt, *eine Tugend, die sich aus dem Bau des menschlichen Körpers begreifen läßt*. Wenn also ein Mensch, von Zorn oder Haß erregt, bestimmt wird, seine Faust zu ballen oder seinen Arm zu bewegen, dann deshalb, wie wir in E2 gezeigt haben, weil ein und dieselbe Handlung sich mit beliebigen Vorstellungsbildern von Dingen verbinden läßt; mithin können wir zu ein und derselben Handlung sowohl von solchen Vorstellungsbildern von Dingen, die wir verworren begreifen, bestimmt werden wie von solchen, die wir klar und deutlich begreifen (E4P59S, Hervorh. v. KK).

Auch wenn Spinoza unmittelbar danach bemerkt, dass „jegliche Begierde, die einem Affekt entspringt, der eine Leidenschaft ist, ohne jeden Nutzen wäre“, sollten wir die Nutzlosigkeit der Leidenschaften etwas relativieren. Denn Imaginationen und

Leidenschaften sind, wie wir oben gesehen haben, nicht von unserem Alltagsleben abzulösen, in dem wir uns selbst und andere Dinge als individuelle Gegenstände betrachten. Viele davon können sogar uns helfen, wie Peters (P-F) Vorstellungen vom Fahrrad, Radfahrens und seinen lobenden Eltern, mächtiger, handlungsfähiger und schließlich aktiv zu werden. Spinoza selber erkundet in seinen politischen Schriften wie *Politischem Traktat* und *Theologisch-politischem Traktat* einen Weg, Imaginationen und Leidenschaften zum Zweck politischer Rationalisierung anzuwenden, was wir in den nächsten Kapiteln sehen werden. Wir sollten die Nutzlosigkeit der Leidenschaften in Bezug auf die Gefahr ihres Exzesses (E4P61) verstehen, der das Gemeinsamwerden eher verhindert.

2.4.6 Welche intellektuelle Hierarchie?

Selbst solche vereinfachten Gedankenspiele lassen einen erheblichen Umfang der Mannigfaltigkeit der unterschiedlichen Individuationen, der damit einhergehenden verschiedenen Erkenntnisgattungen (zunächst von *imaginatio* und *ratio*) sowie der unterschiedlichen Arten von Subjektivität (Aktivität und Passivität) in ein und demselben Individuum sichtbar werden. Von den kleinsten Partikeln bis zum ganzen Universum bestehen alle Modi Gottes so auf transindividuelle Weise. Ein Individuum ist bereits eine Gesellschaft, genauso wie eine Gesellschaft ein Individuum ist. Jedes Individuum ist, wie in 2.2 erläutert, ein divergierendes Mannigfaltiges.

Diese Einsicht erhellt die gesamte Operation unendlicher wie notwendiger Produktion der Modi Gottes (E1P16: „*infinita injinitis modis sequi*“) in der Natur und erklärt, was die modale Unterscheidung heißt. Wie wir in 2.4.1 gesehen haben, sind aus der Perspektive der Identität alle Modi auf dem höchsten Niveau ein identisches Individuum, das das Universum heißt; aus der Perspektive der Differenz unterscheiden sich die Modi voneinander, sogar von sich selbst. Der Begriff der modalen Unterscheidung schließt immer die beiden Realitäten – Identität und Differenzierung – zugleich ein. Das gilt für jede lokale Individuationsebene ebenso. In der Externalisierung besteht und operiert ein endliches Individuum als ein getrennter Teil von einem größeren, ebenso endlichen Individuum, während es in der Internalisierung ein innerlicher wie integraler Teil von einem größeren ist. Man sollte aber nicht sagen, dass erstere eine Falschheit, Irrealität oder Negativität in sich selbst einschließe. Die beiden sind genauso aktuell, real und notwendig. Der Unterschied liegt darin, dass im Ersteren die gesamte notwendige Realität der gegebenen Kausalbeziehung nur partiell repräsentiert wird, worin das Individuum

Verneinungen und Bestimmungen durch äußerliche Dinge erleidet und infolgedessen „zufällig“ genannt wird (Passivität), während der letztere die vollkommene kausale Realität anzeigt, indem es die äußerlichen in seine internen Teile umwandelt und es dadurch vernünftigerweise, also mit den Gemeinbegriffen, an einer größeren Individuation teilnimmt (Aktivität).

So koexistieren unterschiedliche Individuationsebenen in ein und demselben Individuum. Angenommen, dass ein Mensch einen Apfel sehe, wird sein Körper von dem äußeren Ding Apfel affiziert und sein Geist bildet eine partielle und inadäquate Idee dieser Affektion seines Körpers, die sowohl die Essenz seines Körpers und die des Apfels einschließt, nämlich das Vorstellungsbild vom Apfel. Insofern ist sein Geist passiv zu nennen. Auf einer eine Stufe niedrigeren Individuationsebene operieren gleichzeitig bestimmte Teile seines Körpers einschließlich seiner Augen in einem gewissen gemeinsamen Verhältnis der Bewegung und Ruhe, um den Apfel sehen zu können. Insofern bilden die Teile ein gemeinsames Individuum, das ebenso sein Körper heißen kann, und sein Geist bildet entsprechend einen Gemeinbegriff seiner am Sehakt teilnehmenden Körperteile. So nimmt sein Geist vollkommen und adäquat seinen funktionierenden, also „sehenden“ Körper wahr (vgl. E2P12). Insofern heißt sein Geist aktiv und vernünftig.

Dies zeigt, dass sich Spinozas Verständnis von Imagination und Vernunft unserem üblichen Verständnis weitgehend entzieht. Wollte man die Lage schlicht dualistisch beschreiben, dann geht es bei der Unterscheidung der beiden Erkenntnisgattungen nicht um Wissensinhalte, sondern eher Wissens- und zugleich Individuationsformen. Auffällig ist, dass Spinoza selber als ein Beispiel für vernünftiges Wissen die „Handlung des Schlagens“ angeführt hat, wobei ein Mensch „seinen Arm erhebt, seine Faust ballt und seinen ganzen Arm kraftvoll niedersausen läßt“ (E4P59S). Selbst eine höchst komplizierte Information wie eine astrophysische Formel oder philosophische Überlegung ist lediglich ein Vorstellungsbild, sofern sie ein äußerlicher Gegenstand von einem externalisierten Subjekt ist. „Wörter“, so in TIE 88 und 89, machen „einen Teil der Einbildungskraft“ aus und sind „nichts als Zeichen der Dinge, wie sie in der Einbildungskraft, nicht aber im Verstand sind“. Erst sofern sich der menschliche Körper in Wirklichkeit mit den „Wörtern“ beschäftigt, um irgendeinen Effekt in oder außer ihm zu verursachen – analysieren, schreiben, diskutieren usw. –, und der Geist auf der gleichen Weise eine klare und deutliche Idee dieses handelnden Körpers hat, ist der Mensch vernünftig. In der gleichen Weise können z. B. Darmbakterien, wenn auch auf einem extrem niedrigen Niveau, vernünftig

heißen, sofern sie als ein zusammengesetztes Individuum ihre Bewegungen nach einer bestimmten Regel untereinander verknüpfen und es notwendigerweise eine Idee dieser Verknüpfung gibt. In diesem Sinne, wie bereits in 2.4.4 ausgeführt, ist Vernunft immer praktische Vernunft.

Aus diesen ontologischen wie epistemologischen Prämissen können wir den Schluss ziehen, dass die Erkenntnisgattungen nicht einer hierarchischen Kategorisierung der Menschen entsprechen, etwa wie die der in der imaginären Welt lebenden gewöhnlichen Menschen (*vulgus*, E1App. vgl. „Unwissende [*ignari*]“, E5P42S), der vernünftigen freien Menschen (*homo liber*, E4P67) und der das intuitive Einsehen meisternden Weisen (*sapiens*, E5Prae., E5P42S). Es ist vielmehr die quantitative Komplexität des körperlichen Vermögens des Interagierens, in der Spinoza eine intellektuelle Hierarchie findet. Die Komplexität des Vermögens hat mit dem gewöhnlichen Bild eines unabhängigen, individuellen Körpers nichts zu tun, sondern ist nur zu erklären durch die Begegnungsgrade sowie Interaktionsarten eines Körpers mit den anderen, nämlich durch seine konkreten Transindividuationen.

Andererseits können wir auch nicht leugnen, daß Ideen untereinander so unterschiedlich sind wie die Gegenstände selbst, und daß die eine vorzüglicher ist als die andere und mehr Realität enthält, je nachdem der Gegenstand der einen vorzüglicher ist als der der anderen und mehr Realität enthält. Für die Bestimmung dessen, was der Unterschied zwischen dem menschlichen Geist und den sonstigen ist und worin er sie übertrifft, müssen wir deshalb, wie gesagt, die Natur seines Objektes, also die des menschlichen Körpers, zur Kenntnis nehmen. Erklären kann ich sie hier nicht, aber das ist für das, was ich beweisen will, auch nicht erforderlich. Doch sage ich ganz generell: *Je fähiger, verglichen mit anderen, ein Körper ist, vieles auf einmal zu tun oder zu erleiden, desto fähiger ist, verglichen mit anderen, sein Geist, vieles auf einmal wahrzunehmen; und je mehr die Tätigkeiten eines Körpers von ihm allein abhängen und je weniger andere Körper bei seinem Tätigsein mitwirken, desto fähiger ist sein Geist zu deutlicher Einsicht* (E2P13S, Hervorh. v. KK).

Um genau das anzustreben, was diese Anmerkung beschreibt, sollten wir zunächst aus dieser Anmerkung die Möglichkeit der Gattungssessenzen oder -differenzen ausschließen (Siehe auch 2.2.4). Es geht hier weder etwa um Menschen und Tiere oder organische und anorganische Wesen, noch um Menschen verschiedener intellektueller Klassen. Denn „die Ideen“, die im Kontext dieser Anmerkung nichts anders als Geister sind, seien „untereinander so unterschiedlich [...] wie die Gegenstände selbst“ (ebd.), die

nichts anderes als unendlich viele endliche körperliche Transindividuationen sind. Eine intellektuelle Hierarchie kommt zuerst in einem Grad vor, wie viele Affektionen, nämlich Anderswerden – egal ob aktiv oder passiv – ein Körper zugleich ausführt. Dann kommt ein weiterer Vermögensgrad hinzu, der angibt, wie viele *aktive*, das heißt adäquate, Anderswerden ein Individuum leistet. Der von mir eingeführte Topos Anderswerdung könnte jedoch einige Schwierigkeiten bereiten. Denn Spinoza scheint in E2P13S dagegen Unabhängigkeit und Identität eines Körpers hervorzuheben: „je mehr die Tätigkeiten eines Körpers von ihm allein abhängen und je weniger andere Körper bei seinem Tätigsein mitwirken, desto fähiger ist sein Geist zu deutlicher Einsicht.“. In E4P18S findet sich aber auch eine Aussage, die dieser These widerspricht.

Ferner folgt aus Postulat 4 des 2. Teils, daß wir es nie dahin bringen können, zur Erhaltung unseres Seins nichts außerhalb unserer selbst zu bedürfen und so zu leben, daß wir uns um Dinge außerhalb von uns nicht kümmern müßten. Betrachten wir außerdem unseren Geist – *unser Verstand wäre sicherlich weniger vollkommen, wenn der Geist allein wäre und nichts als sich selbst verstünde*. Es gibt also viele Dinge außerhalb von uns, die nützlich für uns sind und deshalb aufgesucht werden sollten (E4P18S, Hervorh. v. KK).

Um den scheinbaren Widerspruch zu beseitigen, könnten unsere Begriffe *Internalisierung* und *Externalisierung* (oder interne Teilung und externe Teilung) durchweg funktionieren. Die „anderen Körper“ in E2P13, von denen unser Körper abhängt, verweisen auf die externalisierten Körper; „Dinge außerhalb von uns, die nützlich für uns sind“ in E4P18S verweisen hingegen auf die schließlich zu internalisierenden Körper. Es handelt sich also weniger um die Macht eines innerhalb ihrer bestimmten Grenze unabhängigen, identischen Körpers, sondern vielmehr um den Grad der internalisierenden Vergrößerung eines Individuums, das auf einmal zu einem internen Teil von möglichst vielen Individuen wird. Das Vermögen eines Geistes und die damit verbundene Unabhängigkeit, Freiheit und Tugend eines Individuums können also nie auf seiner reinen Individualität beruhen, sondern muss immer in Bezug auf andere und die Anderswerdung erklärt werden, das heißt dadurch, mit wie vielen äußerlichen Dingen das Individuum sich zusammenbringt und damit eine Vielzahl der gemeinsamen Natur bildet, die aber zugleich seine eigene heißen kann. Aus dieser generellen ontologischen Überlegung über das Vermögen des Individuums leitet Spinoza eine Ontologie des Politischen ab.

Unter ihnen lassen sich keine vorzüglicheren ausfindig machen als solche, die mit unserer Natur völlig übereinstimmen. Wenn nämlich z. B. zwei Individuen von ganz derselben Natur sich miteinander verbinden, dann bilden sie ein Individuum, das doppelt so mächtig ist wie jedes einzelne für sich. Dem Menschen ist also nichts nützlicher als der Mensch; nichts Geeigneteres, sage ich, können sich Menschen zur Erhaltung ihres Seins wünschen, als daß alle in allem so übereinstimmen, daß die Geister und Körper von allen zusammen gleichsam einen einzigen Geist und einen einzigen Körper bilden, daß alle zusammen, soviel sie können, streben, ihr Sein zu erhalten, und daß alle zusammen für sich selbst den gemeinsamen Nutzen aller suchen. Daraus folgt, daß Menschen, die sich von der Vernunft leiten lassen, d. h. Menschen, die vernunftgeleitet ihren eigenen Vorteil suchen, für sich selbst nach nichts verlangen, was sie nicht auch für andere Menschen begehren, daß sie mithin gerecht, zuverlässig und anständig sind (E4P18S).

Der Mensch sei am nützlichsten für den Menschen. Aber wir dürfen die Übereinstimmung zwischen den Menschen nicht als etwas ansehen, das einfach durch die vermeintlich gleiche physische Struktur der ‚Menschengattung‘ gegeben ist (siehe auch 2.2.4). Spinozas Philosophie des Gemeinsamen hat mit solch einer möglichen oder figurativen Übereinstimmung nichts zu tun. Wie sich aus der Geschichte und unserer Erfahrungswelt leicht herausstellen kann, ist der Mensch manchmal sogar am schädlichsten für den Menschen (vgl. E4Cap.10), sodass die Übereinstimmung unter Menschen nicht als gewährleistet angesehen werden kann. Es geht dabei stattdessen um eine aktuelle Übereinstimmung der Individuen, die mit dem Prozess des konkreten Gemeinsamwerdens gleichzusetzen ist.

Im Idealfall könnten zwei vernünftige Individuen in jedem Aspekt nichts anderes als „ein einziger Geist und ein einziger Körper“ (E4P18S) sein, in dem jedes nur als interner Teil des Ganzen bestehen und fungieren kann. Im schlechtesten Fall hingegen entstünde ein vermeintlicher „Naturzustand“ (E4P37S), in dem sich jedes von Leidenschaften geleitete Einzelne voneinander externalisiert und nur zufälligerweise befördernd oder zerstörerisch auf andere wirken kann.⁸⁸ Aber die wirkliche, historische Lebenswelt besteht dazwischen, oder besser gesagt, aus verschiedenartigen Mischungen der zwei Zustände. Denn, wie gesehen, in jeder endlichen Dimension der modalen Welt koexistieren

⁸⁸ Die beiden Situationen können aber keineswegs die historische Wirklichkeit menschlichen Lebens darstellen. Balibar (2008) attestiert, dass die Leidenschaften, sogar die Traurigkeit und Hass, keine Antithese von der Gesellschaftlichkeit sein kann, sondern umgekehrt: „*At this point, a surprising idea begins to emerge: that hatred is not only a social (or relational) passion but a form (however contradictory) of the ‚social bond‘, of sociability*“ (85).

Internalisierungen und Externalisierungen; die Intensität des Gemeinsamwerdens der unterschiedlichen Individuen, oder eines Individuums mit dem Ganzen, ist von Fall zu Fall unterschiedlich. Das menschliche Zusammenleben besteht also immer zugleich aus dem Rationalen und dem Imaginären, aus der aktiven, exzesslosen Freude der funktionierenden Gesellschaft und den ausnahmslos mehr oder weniger exzessiven passiven Affekten (d. h. Leidenschaften) der vereinzelt Akteure.⁸⁹ Aus diesen Konditionen des menschlichen Zusammenlebens stellt Spinoza zweierlei notwendige Vergesellschaftungsprinzipien wie -mechanismen heraus: das Politische (Staat: E4P37S, E4P40), und das Sozioökonomische (Wohlfahrtsystem: E4Cap.17, Marktwirtschaft: E4PCap.28-29), deren Verflechtungen und jeweilige diskursive Autonomie wir in den nächsten Kapiteln veranschaulichen werden. In Bezug auf unseren Gedankengang in diesem Kapitel ist aber entscheidend, dass Spinoza kein vernünftiges Leben ohne ein Zusammenleben gelten lässt. „[...] insofern [der Mensch] strebt, sein Sein nach dem Gebot der Vernunft zu erhalten, d. h. (E4P66S) insofern er strebt, frei zu leben, begehrt er vielmehr, an dem Prinzip eines gemeinsamen Lebens und eines gemeinsamen Vorteils festzuhalten“ (E4P73D).

Angenommen, es gäbe einen hochintellektuellen Menschen, der allein in einem tiefen Wald leben und an keinem menschlichen Verkehr teilnehmen würde, so würde er für Spinoza in der Regel viel weniger rational und weniger frei leben als eine Analphabet*in, die nämlich in einer Gesellschaft lebt. Denn die hier zu vergleichenden Körper und Geister sind nicht zwei rein individuelle, sondern die jeweils gesellschaftlichen sowie transindividuellen. Bei einem solchen Vergleich sollte es aber auch um ihre Lebensweise und den Charakter ihrer Umwelt gehen, in der sie leben. Denn, wäre Letztere zum Beispiel ein Sklave unter einer grausamen Lebensbedingung, oder ein Kleinkind unter einer Vormundschaft seiner Eltern, könnten seine körperlichen Fähigkeitsräume, wenn auch in der menschlichen Gesellschaft, kleiner als die vom Alleingänger im tiefen Wald sein. Das heißt, dass wir niemals individualistisch die menschliche Vernünftigkeit erklären können. Für Spinoza liegt eine intellektuelle Hierarchie, wenn man das Wort überhaupt verwenden wollte, eher zwischen einer „schlechteren“ Gesellschaft, in der man überwiegend zur individualistischen Verhaltensweise, d. h. imaginativen wie affektiven Lebensweise

⁸⁹ Balibar (1994) hebt zurecht hervor, dass die Hypothese des rein durch die Vernunft geleiteten Zusammenlebens eine Projektion einer reinen Ausübung der Intelligenz für eine kleine Gruppe sein soll, die mit einem Rückzug aus der Kollektivität einhergehen würde: „Spinozist ‚wisdom‘ would once again become the watchword of an asceticism, of an absolute autonomy of the individual, in short, the fantasy of a ‚self-mastery‘ that completely contradicts Spinoza’s analysis of the concatenation of natural causes and the development of the power of bodies.“ Vgl. auch Diefenbach (2018, 154f.).

gezwungen wird, und einer „besseren“, in der möglichst viele Bürger durch ihr rationales Verhalten dem Zusammenhalt des Gemeinwesens dienen, d. h. sich als dessen interne Teile verhalten.

2.4.7 Über individuelle Selbsterhaltung hinaus

In diesem Sinne ist ein freier Mensch (E4P66S-E4P73) unter anderen „freier Bürger“, der aber nicht nach seiner individuellen Freiheit und Unabhängigkeit strebt. Solche Freiheit – „Würden Menschen frei geboren“ – ist für Spinoza eine falsche Annahme (E4P68S), denn „[e]s ist unmöglich, daß der Mensch kein Teil der Natur wäre“ (E4P4). Ferner entwickelt Spinoza aus diesem Gedankengang heraus die höchst problematische Annahme über das Prinzip des *conatus*, dass der freie Mensch in bestimmten Fällen seinen eigenen Tod akzeptieren soll, was auf den ersten Blick dem Prinzip der Selbsterhaltung zu widersprechen scheint:

Fragte jetzt jemand: Was ist, wenn sich ein Mensch aus momentaner Todesgefahr mit Unredlichkeit befreien könnte – riete dann nicht die Vernunft für seine Selbsterhaltung durchaus, unredlich zu sein? Die Antwort darauf wird dieselbe sein. [„Ein freier Mensch handelt niemals arglistig, sondern stets loyal (E4P72).“] Wenn die Vernunft dies riete, riete sie es allen Menschen; mithin riete sie ohne Einschränkung, Menschen sollten Übereinkünfte mit dem Ziel, ihre Kräfte zu verbinden und gemeinsame Rechtsgesetze zu besitzen, nur arglistig treffen, d. h. so, daß sie in Wirklichkeit gar keine gemeinsamen Rechtsgesetze haben, was widersinnig ist (E4P72S).

Wie lässt sich solche Behauptung der vernunftgeleiteten Todesakzeptanz des freien Menschen z. B. mit der Aussage in E4P67 in Einklang bringen?

Lehrsatz 67: Ein freier Mensch denkt an nichts weniger als an den Tod; und seine Weisheit ist ein Nachdenken über das Leben, nicht über den Tod.

Beweis: Ein freier Mensch, d. h. ein solcher, der bloß nach dem Gebot der Vernunft lebt, [...] begehrt unmittelbar das Gute (E4P63C); d. h. (E4P24) er begehrt zu handeln, zu leben und sein Sein zu erhalten auf der Basis, den eigenen Vorteil zu suchen [...] (E4P67, E4P67D)

Ist die Todesakzeptanz eine Bemühung, „ein geringeres Übel [auf sich zu nehmen], um ein größeres zu vermeiden“, was Spinozas Meinung nach bei Senecas Tod der Fall war

(E4P20S, E4P65 und E4P66)? Das könnte ein gutes Argument sein. Spinoza bezieht sich allerdings nicht auf das Argument des geringeren Übels. Außerdem: Wo findet sich ein größeres Übel als das Sterben, wenn die Selbsterhaltung eines Dinges nichts anderes als seine Essenz ist (E3P7)? In E4P72S sehen wir stattdessen ein ontologisches Argument, dass sein Sterben und die Loyalität zu seiner Republik keineswegs gegen das Prinzip der Selbsterhaltung verstößt, seine Vermeidung des Sterbens durch Unredlichkeit hingegen schon. Denn die Individualität des freien Bürgers, die das zu erhaltende Selbst wäre, insofern er als „vernünftig“ und „frei“ zu betrachten ist, kommt mit Individualität der Republik überein, das heißt, er ist ein interner Teil des Gemeinwesens. Er selbst ist die Republik. Diese Übereinkunftsdoktrin wurde auch schon in E4P72D vorgeführt:

Beweis: Wenn ein freier Mensch etwas arglistig täte, insofern er frei ist, täte er es nach dem Gebot der Vernunft (denn nur insofern nennen wir ihn frei); mithin wäre arglistig handeln eine Tugend (E4P24), und folglich wäre es (E4P24) für jeden ratsamer, arglistig zu handeln, *um sein Sein zu erhalten*. D. h. (wie sich von selbst versteht), es wäre für Menschen ratsamer, *bloß in Worten übereinzukommen, in der Sache aber einander entgegengesetzt zu sein*, was (nach Folgesatz zu Lehrsatz 31 dieses Teils) widersinnig ist. Also, ein freier Mensch [handelt niemals arglistig, sondern stets loyal] (E4P72D).

Mit Worten allein, z. B. einem Gesellschaftsvertrag, ist das Übereinkommen der Menschen in einem Gemeinwesen kaum erwartbar (vgl. TTP 16). Wenn sie sich trotz ihres Versprechens lediglich als externalisierte Individuen verhalten, „in der Sache aber einander entgegengesetzt“ sind, besteht dort ein nur auf einem niedrigen Niveau mächtiges Gemeinwesen oder gar keines. Durch ihre Aktivität hingegen, „vernunftgeleitet ihren eigenen Vorteil [zu] suchen, für sich selbst nach nichts [zu] verlangen, was sie nicht auch für andere Menschen begehren“ (E4P18S), machen freie Menschen ein stets seine Natur erhaltendes Gemeinwesen aus. In einem sehr unglücklichen Fall könnte der *externalisierte*, passive Teil ihrer Individualität, von anderen, die ebenfalls als aus dem vernunftgeleiteten Gemeinwesen externalisiert zu betrachten sind, getötet oder hingerichtet werden, z. B. von einem herrschsüchtigen Tyrannen, der nach seinem eigenen Vorteil sucht, oder von einem wütenden Mob, der es wagt, Freidenker oder Minderheiten im Namen des Volkes oder Gottes zu verfolgen. Der Fall ist aber in dem Aspekt, sofern er von der Vernunft geleitet wird und frei heißen kann, für ihn gar nicht unglücklich, weil, „wenn der menschliche Geist nichts als adäquate Ideen hätte, er keinen Begriff des Schlechten bildete“ (E4P64C). Der Tod zeigt insofern keine Passivität, sondern ganz im Gegenteil. Durch seine anhaltende

Loyalität und die Akzeptanz seines Todes partizipiert der freie Bürger trotz all der Hindernisse und Erschwernisse aktiv an der Erhaltung der Natur des Gemeinwesens, d. h. indem er sich dem gemeinsamen Verhältnis von Bewegung und Ruhe der vernunftgeleiteten Kollektivität anpasst und darin *internalisiert*. Sein Streben, oder genauer gesagt, das Streben seines „besseren Teils“ (E4Cap.32), ist und wird mit dem *conatus* des („besseren Teils“ des) Gemeinwesens gleichgesetzt und insofern ist der Tod seines externalisierten Teils, der, als ein rein eigener Leib und Geist vorgestellt wird, kein Übel mehr, solange das Gemeinwesen am Leben bleibt.

2.4.8 Weg zur *scientia intuitiva*

Diese Überlegung zum (Über)Leben des im Gemeinsamen internalisierten Individuums und Sterben des externalisierten Individuums führt uns zu einem plausiblen Verständnis der dritten Gattung der Erkenntnis. Es geht nun bei dieser höchsten Erkenntnis, die *scientia intuitiva* heißt, aus der die höchste Zufriedenheit entspringt, nicht mehr um einen endlichen gemeinsamen Körper, sondern um die Ordnung der ganzen Natur, d. h. Gottes Ausdehnung/Gottes unendliche Bewegung. Ein Übergang vom E4P72S zum Thema der dritten Erkenntnisgattung scheint Spinoza schon am Ende des vierten Teils der Ethik zu schaffen.

Hauptsatz 32. Freilich ist menschliche Macht sehr begrenzt und wird von der Macht äußerer Ursachen unendlich übertroffen; mithin haben wir nicht eine unbedingte Gewalt, äußere Dinge für unserem Gebrauch zurechtzuschneiden. Gleichwohl werden wir alle Ereignisse, die dem, was das Prinzip unseres Vorteils verlangt, zuwiderlaufen, mit Gleichmut ertragen, wenn wir uns dessen bewußt sind, daß wir unsere Pflicht getan haben und die Macht, die wir haben, nicht so weit sich hat ausdehnen lassen, daß wir Geschehnisse dieser Art hätten vermeiden können, und daß wir ein Teil der ganzen Natur sind, deren Ordnung wir folgen. Wenn wir das klar und deutlich einsehen, wird der Teil von uns, der sich von Einsicht her definieren läßt, d. h. *der bessere Teil* von uns, damit vollkommen zufrieden sein und streben, in dieser Zufriedenheit zu verharren. Denn, insofern wir einsehen, können wir nach nichts verlangen als nach dem, was notwendig ist, und mit nichts uneingeschränkt zufrieden sein als mit dem, was wahr ist. Mithin ist, insofern wir diesen Sachverhalt richtig einsehen, *das Streben des besseren Teils von uns in Übereinstimmung mit der Ordnung der ganzen Natur* (E4Cap.32, Hervorh. v. KK).

In dem Ausdruck „das Streben des besseren Teils (*pars melior*)“ sehen wir unschwer ein ähnliches Schema wie in E5P23, dem Lehrsatz, der seine Leser*innen seit dem Erscheinen der *Ethik* plagt: „Der menschliche Geist kann mit dem Körper nicht völlig zerstört werden, sondern es bleibt von ihm etwas bestehen, das ewig ist“ (E5P23). Das, was hier „etwas (*aliquid*)“ genannt wird, ist übrigens in E5P38D als „Teil (*pars*)“ gekennzeichnet:

Die Essenz des Geistes besteht in Erkenntnis (E2P11). Je mehr Dinge der Geist also in der zweiten und dritten Erkenntnisgattung erkennt, umso größer ist der *Teil von ihm, der bestehen bleibt* (E5P23, E5P29); und umso größer ist folglich der Teil von ihm, der nicht von Affekten berührt wird, die unserer Natur entgegengesetzt sind, d. h. (E4P30) die schlecht sind. Je mehr Dinge der Geist also in der zweiten und dritten Erkenntnisgattung einsieht, umso größer ist der Teil von ihm, der unangefochten bleibt; und folglich erleidet er weniger von Affekten usw. W. z. b. w (E5P38D).

Ein freier, vernünftiger Mensch denkt „an nichts weniger als an den Tod“ (E4P67), weil er sich mit dem Körper nicht gänzlich zerstören lässt (E3P23). Auf den ersten Blick scheint die Doktrin der Gleichheit von Körper und Geist (siehe 2.3) widerlegt zu sein. Der Geist bleibe bestehen, während sein Körper zerstört werde. Wir haben allerdings schon gesehen, dass die Lage in Bezug auf die Individualität viel komplizierter ist. Wie ich schon in 2.3.7 („Materialität in der Ewigkeit [E2P8-E2P8S]“) gezeigt habe, gilt die Gleichheitsdoktrin auch in der Dimension der Ewigkeit oder Außerzeitlichkeit. „Hieraus folgt, daß, solange Einzeldinge *nur insofern existieren, als sie in Gottes Attributen einbegriffen sind*, [auch] ihr objektives Sein, also ihre Ideen, nur existieren, insofern die unendliche Idee Gottes existiert“ (E2P8C, Hervorh. v. KK). Es gibt für Körper dann zwei Existenzweisen: Einerseits in der Dauer zu existieren, andererseits in Gott, nämlich in seinem Attribut Ausdehnung *internalisiert* zu existieren. Die Existenz, die nur durch äußerliche Bestimmungen beginnt oder endet (E1P28), gehört nur zur ersten, nämlich der Existenzweise der individuellen, endlichen Körper, die erst durch die Externalisierung (E2P11C) als Individuum begriffen werden und existieren.

Die Körper existieren aber schon in Gottes Attribut Ausdehnung. Sie sind der internale Teil der aus der Notwendigkeit seiner Natur handelnden, sich verursachenden (*causa sui*), also sich unendlich bewegenden Substanz. In diesem Sinne sind die In-Dauer-Existenz der Körper, ihre Entstehung und ihr Tod, *das, was notwendigerweise da*

geschehen soll, sofern die Körper Gottes internale/integrale Teil sind. In E5P29 nennt Spinoza diesen Körper als Gottes internalen Teil „Essenz des Körpers“. In diesem Sinne lässt sich unter einer modalen Essenz keineswegs eine statische Interiorität oder Eigentlichkeit eines Dinges verstehen, sie verweist vielmehr auf dessen notwendige Partizipation an der unendlichen Aktivität Gottes.

In der endlichen Existenz hören alle Individuen irgendwann durch äußere Ursachen zu dauern auf. Eine solche „Zerstörung“ ist jedoch nicht nur das, was wie ein biologischer Tod eines Menschen stattfindet. „[K]ein Grund zwingt mich zu behaupten, der Körper sterbe nur, wenn er sich in einen Kadaver verwandelt“ (E4P39S). Wie oben (2.4.1) gezeigt, aus der Perspektive der Differenz können wir im Bestehen eines Individuums in jedem Augenblick das Sterben seiner Individualität sehen, aus der Perspektive der Identität hingegen eine Fortsetzung oder Regeneration der sich durch die ständigen Differenzierungen verwirklichenden Individualität. Anders gesagt, sterben die externalisierten Teile, während die internalisierten Teile bestehen bleiben. Wenn es um ein endliches, verschiedene Teile in sich schließendes Individuum wie ein Molekül, einen menschlicher Körper oder einen Staat geht, hat dieses Bestehenbleiben eine endliche Dauer, sei es augenblicklich kurz, sei es milliardenjahrelang; denn „es gibt kein Einzelding in der Natur, in Bezug auf das es nicht ein anderes gäbe, das mächtiger und stärker ist. Welches auch immer gegeben sein mag, es gibt ein anderes, mächtigeres, von dem es zerstört werden kann“ (E4A1). Ganz anders verhält es sich bei der Existenz der Individuen in Gottes Attribut, weil es dort keine Externe gibt. Sie sind keine externen, sondern internen Teile. Der Begriff der Dauer gilt hier nicht, sondern nur Ewigkeit, also Zeitlosigkeit. Die Identität der Substanz schließt zugleich in der Ewigkeit alle Differenzierungen, ferner Differenzierungen der Differenzen in der Natur in sich ein.

Und genauso sind die Ideen dieser in der Ausdehnung begriffenen Körper in Gottes Denken einbegriffen (E2P8C). Das heißt, diese Ideen machen den sogenannten „besseren Teil“ oder „bestehenbleibenden Teil“ der Geister, deren Körper sie sind, aus und sind zugleich interner Teil von Gottes unendlichem Verstand. Sie sind nun keine teilhaften oder partiellen, sondern rein adäquate Ideen ihrer Individualität, ihrer Verursachung, Anderswerdung und Zerstörung, ihrer ganzen Notwendigkeit. Diese Ideen sind Akte des Einsehens (*intelligere*) oder intuitiven Erkennens (*scientia intuitiva*), bei denen die Individuen „in Übereinstimmung“ mit *Deus sive natura* stehen und alle Geschehnisse in der Natur, an denen sie partizipieren, einschließlich ihres eigenen Todes, nur lieben und

damit höchst zufrieden sind, was *amor Dei intellectualis* heißt. E5P36 zeigt klarerweise das Internalisierungsschema, in dem ein Teilsein keine Negation der anderen Teile oder ein Mangel im Ganzen bedeutet.

Lehrsatz 36. Des Geistes geistige Liebe zu Gott ist genau die Liebe Gottes, mit der Gott sich selbst liebt, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er durch die unter der Gattung von Ewigkeit betrachtete Essenz des menschlichen Geistes ausgedrückt werden kann, d. h., des Geistes geistige Liebe zu Gott ist Teil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt (E5P36)

Folgesatz: Hieraus folgt, daß Gott, insofern er sich selbst liebt, Menschen liebt, und folglich daß Gottes Liebe zu den Menschen und des Geistes geistige Liebe zu Gott ein und dasselbe sind (E5P36C).

Freilich konstatiert Spinoza am Ende von E5P36S, dass das intuitive Wissen und die geistige Liebe Gottes einen *bottom-up* Aspekt hat. Dort vergleicht er eine „allgemeine“, *top-down* Beschreibung in E1, „dass alles der Essenz und Existenz nach auf Gott beruht“, mit dem intuitiven Wissen, das aus einem ganz singulären, *bottom-up* Standpunkt erfolgt, dass „ebendies gerade *aus der Essenz irgendeines singulären Dinges* geschlossen wird, von dem wir sagen, dass es auf Gott beruht“ (E5P36S, Hervorh. v. KK). Die lediglich allgemeine Beschreibung der gesamten Notwendigkeit Gottes kann, so unterstreicht Spinoza, uns nicht so bewegen wie das *bottom-up* Einsehen. Das wiederum erinnert uns an das Charakteristikum des adäquaten Erkennens, von dem wir vorher nur in Bezug auf die zweite Gattung erläutert haben, dass es praktische Vernunft sein soll. Die ganze Notwendigkeit Gottes (E1P16) kann in der dritten Gattung nicht ein äußeres Objekt der Idee sein, denn eine solche Idee ist in der Tat eine Vorstellung. Vielmehr ist es so, dass in der dritten Gattung die Idee eines singulären Körpers, ferner einer singulären, differenziellen Affektion, selbst schon an der gesamten, ewigen, notwendigen Aktivität Gottes partizipiert. In dem Sinne kann „das Streben oder die Begierde, Dinge in der dritten Erkenntnisgattung zu erkennen, [...] nicht der ersten, wohl aber der zweiten Erkenntnisgattung entspringen“ (E5P29). Was ist dann der Unterschied zwischen Vernunft und intuitivem Wissen? Vernunft bezieht sich immer auf eine aktuelle Tätigkeit des Körpers, in der er selbst die adäquate Ursache dieser Tätigkeit ist, statt nur partielle, akzidentelle, inadäquate Ursache zu sein (E3Def.1, E3Def.2, E3P1). Sie weist nämlich auf die *lokale*, aktuelle Adäquatheit der Kausalfolge hin, so wie wir sie oben mit dem Beispiel des Fahrradfahrens gesehen haben. Diese Adäquatheit gilt nur bis zu dem Punkt, an dem

das Ding durch eine andere äußere Ursache bestimmt wird. Das intuitive Wissen, anders als die „lokale“ Vernunft, bezieht sich auf die ganze notwendige Adäquatheit in Gottes Attribut Ausdehnung, wie gesagt, durch jede Singularität der in der ewigen Ausdehnung internalisierten Dinge.

Allerdings können wir aus dieser Singularität keine Form der Isolation herausstellen. Intuition ist keine asketische Fähigkeit eines weisen Menschen (*sapiens*) in seiner einsamen Meditation. Denn die Singularität vom ganz einfachsten Ding bis hin zum Universum schließt notwendigerweise ein Gemeinsamwerden ihrer Teile, also eine Soziabilität in sich ein. Daher spricht Spinoza auch beim Thema der dritten Gattung der Erkenntnis von einer Quantifizierung des Geistes, die genau von der Quantität der Körperlichkeit abhängt: „Wer einen Körper hat, der zu sehr vielem befähigt ist, hat einen Geist, dessen größter Teil ewig ist“ (E5P39). Das Vergleichsschema ist, wie oben (2.4.6) gezeigt, schon in E2P13S, E2P14 und E4P38 zu finden. Dort macht Spinoza anschaulich, dass eine Superiorität eines Geistes gegenüber den anderen auf den körperlichen Fähigkeiten beruht, „viele auf einmal zu tun und zu erleiden“ (E2P14). Der Geist ist „umso fähiger, auf je mehr Weisen sein Körper disponiert werden kann“ (E2P14). Dasselbe gilt auch für die dritte Gattung. Ein schon in der Endlichkeit gesellschaftlicherer, soziablerer Körper hat einen Geist, der ebenso mehr zum intuitiven Wissen fähig ist, als weniger gesellschaftliche Körper. Die dritte Gattung der Erkenntnis ist genauso konstitutives Vermögen wie die zweite. Es geht nicht um einen einsamen Körper, sondern das Konstituieren gemeinsamer, zu sehr vielem befähigter Körper. Oder zumindest darum, als ein internaler Teil dieser körperlichen Gemeinschaft zu agieren.

Aus diesem Kollektivsein lassen sich zwei normative Dimensionen der intuitiven Erkenntnis ableiten. Erstens, der Geist wird dabei nichts anderes tun als jede Zerstörung, jedes Sterben und jede Veränderung in der Natur nur zu bejahen und dadurch von jeder Leidenschaft befreit zu sein. „Je mehr Dinge der Geist in der zweiten und dritten Erkenntnisgattung einsieht, umso weniger erleidet er von Affekten, die schlecht sind, und umso weniger fürchtet er den Tod“ (E5P38). Den Tod nicht fürchten, ist nicht eine passive Akzeptanz seines Todes, sondern ist selber eine Aktivität, bei der sich der Geist als ein interner Teil von Gottes unendlichem Verstand mit jeder singulären Differenzierung zufrieden zeigt.

Zweitens, das Streben, Dinge in der dritten Erkenntnisgattung zu erkennen, ist zugleich ein Streben, eine bessere Gesellschaft, bessere Kollektivität zu konstituieren. In

der Aussage, „[w]er einen Körper hat, der fähig ist, sehr vieles zu tun, wird weniger von Affekten bedrängt, die schlecht sind“ (5P39D), finden zwar manche eine ableistische wie diskriminierende Implikation, dass er einen gesunden, erwachsenen und auch oft männlichen menschlichen Körper hier idealisiert.⁹⁰ Aber dabei wird genau das Gegenteil angestrebt. Statt der Ausschließung und Diskrimination deutet das intuitive Wissen hier vielmehr eine Vision der inklusiven, solidarischen Gesellschaft an, in deren gemeinsamen Körperlichkeit zum Beispiel das, was in einer noch schlecht organisierten Gesellschaft als Behinderung gilt, nicht mehr als als Behinderung begriffen wird. Die geistige Liebe Gottes wird von keiner Hierarchisierung zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Individuen begleitet, sondern impliziert ein nachhaltiges, ökologisches Zusammenleben aller Seienden im Universum. Am Ende des fünften Teils der *Ethik* entkommt Spinoza letztendlich der bisherigen anthropozentrischen Verkleidung mit dem Begriff „menschlicher Geist“ in seiner Darstellung nach E2P10 und bringt schließlich jedes einzelne Ding (*unaquaeque res*) als Subjekt der Aktivität ins Spiel: „Je mehr Vollkommenheiten *ein jedes Ding* hat, umso aktiver ist es und umso weniger erleidet es etwas, und umgekehrt, je aktiver es ist, umso vollkommener ist es“ (E5P40), und schließlich sei es deutlich, „[...] daß alle zusammen Gottes ewigen und unendlichen Verstand ausmachen“ (E5P40S).

⁹⁰ Z. B. in Mackenzie (2009) findet sich eine Auffassung, dass Spinoza nach seiner Ontologie notwendigerweise nichtmenschliche Tiere, Frauen, Menschen mit Behinderung, Kinder aus dem sozialen Zusammenleben ausschließt. Meiner Meinung nach verwechselt die Autorin das Allgemeine und das Gemeinsame in Spinozas System. Über das Problem der Ausschließung der Frauen, Kinder wie Sklaven aus der politischen Entscheidung siehe das nächste Kapitel.

2.5 Ontologische Grundlage der Demokratie und Gleichheit

2.5.1 Univozität

In diesem Kapitel entdeckten wir in Spinozas Meisterwerk *Ethik* diverse Facetten seiner Immanenzphilosophie und deren Implikationen wie Explikationen für die Idee der Gleichheit. Mit dem Stichwort „Univozität“ wird zuerst eine hierarchische wie transzendenzbasierte Ontologie problematisiert, deren Erscheinungsform zu Spinozas Zeit vor allem in jüdisch-christlichen, scholastischen Weltanschauungen wie -ordnungen zu finden ist (2.1). In der *Ethik* finden wir ein Immanenzdenken, das jede Art von qualitativem Mangel, qualitativer Hierarchie aus der Philosophie vertreibt. Dabei drückt sich die Essenz Gottes durch Verben wie *Denken* oder *Bewegen* (die Attribute Denken und Ausdehnung) aus, die nichts anderes als das sind, was ebenso die Essenzialität endlicher Dinge erklärt. Gott bewegt sich nicht qualitativ anders, als sich ein endlicher Körper bewegt; Gott denkt nicht anders, als ein endlicher Geist denkt. So ist ein Körper ein interner Teil der unendlichen Bewegung Gottes und ein Geist ein interner Teil vom unendlichen Verstand Gottes. Das Univozitätsdenken führt ferner zu einer noch radikaleren These, dass Bewegung und Denken ein und dieselbe Realität Gottes ist. Also ist in Spinozas System eine doppelte Univozität am Werk. Auf der einen Seite sind *natura naturans* und *natura naturata* univok, auf der anderen Seite sind Körper und Geist univok. Den letzteren ergreift Spinoza im Begriff der Macht (*potentia*, Vermögen): „Gottes Macht zu denken [ist] seiner aktuellen Macht zu handeln gleich“ (E2P7C). Genauso ist die Macht des Geistes zu denken der Macht des Körpers gleich, dessen Idee der Geist ist. Die Macht ist die Essenz des Individuums, das zugleich Geist und Körper, oder besser, körperlicher Geist und geistiger Körper ist (2.3).

Diesbezüglich beteuerte ich durch die Relektüre der ersten dreizehn Lehrsätze von E2, die sich um den sogenannten „Parallelismus“ drehen, den Primat des körperlichen Standpunktes im Spinozismus. Wie ich in 2.3 bemerkt habe, ist für Spinoza vom Geist reden im Endeffekt vom Körper reden. Spinozas Moralphilosophie bzw. politische Philosophie handelt durchaus von der Aufgabe, die Körper und Körperlichkeit neu zu bestimmen und dementsprechend adäquat zu organisieren. In seiner politischen Philosophie ist die einzig wahre Perspektive die von Unten, von Körpern und von Affekten. Dabei ist nicht das Ideal des Politischen, sondern die Lebenswelt der Menge (*multitudo*

oder *vulgus*), ihre Schwäche und Stärke, Ausgangspunkt der Staatstheorie und politischen Praxis. Im dritten bzw. vierten Kapitel beschäftigen wir uns mit Spinozas eigenem Philosophieren mit dem Problem der Menge und des Politischen. In TTP und TP wird die Demokratie von ihm als „die natürlichste Staatsform“ oder „absolute Souveränität“ verherrlicht, und zwar vor allem deshalb, weil sie auf der Macht der *multitudo* beruht. Das bedeutet nicht, dass er die *multitudo* idealisiert, sondern im Gegenteil, stellt er damit jede normativistische oder theologische Legitimitätsbehauptung und Rechtfertigung der Herrschaft (der Demokratie inbegriffen) in Frage und versucht, das Politische auf der Immanenzebene des transindividuellen, kollektiven Körpers, namens *multitudo*, zu denken, was selbst mit einer großen Ambiguität behaftet ist.

In Bezug auf unsere Gegenwart könnten wir aus dem Primat des Körperlichen ein weiteres Anwendungsgebiet andeuten. Denn dieser Ansatz stellt die in der westlichen Moderne tief verankerten, hierarchischen Dualismen gründlich infrage. Die Gegensätze wie Mann vs. Frau, *weiße* Europäer vs. People of Colour, Kolonialherren vs. Indigene, Bourgeois vs. Arbeiterklasse, Kultur vs. Natur etc., bei denen Vernunft, Intellektualität, Plan- wie Regierungsfähigkeit den ersteren und Affektivität, Irrationalität und Plan- wie Regierbarkeit den letzteren zugeschrieben werden, gilt im Spinozismus überhaupt nicht. Diese Überlegung sollte sicherlich auch Spinozas eigenes misogynen Vorurteil betreffen, dass es von Natur aus zu rechtfertigen ist, Frauen ihre politische Teilhabe zu verwehren (TP 11:4). Von diesem Problem handeln wir im nächsten Kapitel.

2.5.2 Transindividualität

Wie es Friedrich Nietzsche im 19. Jahrhundert und Michel Foucault im 20. Jahrhundert gemacht haben, hatte Spinoza mit seinem Machtbegriff einen radikalen Angriff auf die essenzialistische Tradition in der Philosophie unternommen. Teilweise ähnlich wie seine Vorgänger Machiavelli und Hobbes, betrachtet Spinoza die gesellschaftliche Ordnung und Hierarchie nicht als das, was durch Bestimmung auf einer transzendenten oder normativen Ebene zu rechtfertigen ist, sondern als Prozess, der von Konflikten, Arrangements und wechselseitigen Austausch der Handelnden auf der Immanenzebene geprägt ist. Mit dem Begriff der Transindividualität veranschaulichte ich, wie Spinoza eine qualitative Ungleichheit unter den Seienden, mit der eine politische Vorstellung essenzenbezogener, hierarchischer Ordnung einhergeht, aus der Ontologie vertreibt und sie durch den Gedanken rein quantitativer Differenzen der Individuen ersetzt,

die auf unaufhörlichen Transindividuationen auf der einzigen Immanenzebene beruhen. Auf die Historizität des Spinozismus bezogen, lieferte die ontologische Gleichheit somit eine regulative Idee oder ein Muster der neuen, bürgerlichen Ära. In diesem Sinne lässt sich Spinozas Ontologie als ein metaphysischer Kampf gegen die alte, aber damals noch bestehende Ständegesellschaft verstehen.

Darüber hinaus sehen wir im Spinozismus ein dynamisches Verständnis des Politischen im Allgemeinen, das einer normativistischen Auffassung gegenübersteht. Sowohl anders als Liberalismus, in dem die Einzelperson als die letztendliche Instanz der politischen Ordnung und Praxis betrachtet und die Untersuchung der darauf beruhenden normativen Legitimität eines Systems als Hauptaufgabenbereich der politischen Theorie dargestellt wird, als auch anders als Kommunitarismus, der der Konformität und Harmonie im Gemeinwesen die normative Grundlage zuteilt, begleitet der Spinozismus den Primat der Konflikte (vgl. Del Lucchese 2009a), was Celikates (2006) politischen Realismus genannt hat (43-48). Die qualitative Gleichheit aller Seienden fungiert als eine Meta-Spekulation des politischen Handelns wie dessen Möglichkeitsraum. Saar (2013) verweist richtig darauf, dass Macht „weder eine fixe Struktur des Ganzen noch ein bestimmtes Handlungsmuster einzelner besonders befähigter Akteure“ ist. Sie sei stattdessen „ein dynamisches Potentialitätsfeld“, in dem Akteure und Institutionen überlappt und vernetzt zusammenwirken und Handlungsereignisse produzieren (141). Mit meinen Worten: Die Macht ist das Feld des Anderswerdens und Gemeinsamwerden.

Aus den transindividualistischen Überlegungen von Subjektivität, Erkenntnis, Aktivität und Gemeinsamwerden wird klar, dass sich eines Dinges *conatus*, der seine Macht, Vermögen, Kraft sowie sein Recht ist, niemals auf eine individualistische Weise erklären lässt. Auf der einen Seite durchqueren unaufhörlich unterschiedliche, oft ganz konflikthafte *conatus* aufgrund der Interaktionen mit äußeren Dingen ein Individuum („konstitutive Macht des Außen“, 2.4.1), sodass sogar Selbstzerstörungsversuche wie Suizid von Menschen durch und durch im *conatus*-Prinzip erklärbar sind (vgl. E4P20S); auf der anderen Seite wird der *conatus* eines Individuums zu einem größeren *conatus* des Gemeinsamen internalisiert, und behält paradoxerweise dadurch seine Natur, was „Aktivität“ heißt (2.4.5). Eine klare und feste Gegenüberstellung vom Innen und Außen eines Individuums besteht somit nicht in Spinozas Gedanken, was in Spinozas politischer Theorie einen gründlichen Unterschied zum in der westlichen politischen, gesellschaftlichen sowie wirtschaftlichen Moderne tief verankerten

„Besitzindividualismus“ darstellt, der nach dem kanadischen Politikwissenschaftler Macpherson (1962) auf die politischen Theorien wie Gesinnung nach Thomas Hobbes und John Locke verweist, in denen das Individuum als Privateigentümer von Fähigkeiten, Affekten, Macht, Rechte und Vermögen behandelt wird.⁹¹ Der *conatus*, der die Essenz eines Dinges heißt, kann nicht ein Eigentum oder eine Eigenschaft eines Individuums sein. Ein Individuum ist dasselbe wie seine Selbsterhaltung (*conatus*, siehe 2.2.3); das Individuum ist zugleich ein transindividueller Prozess, in dem keine reine Eigentlichkeit und Unabhängigkeit denkbar ist. Die Selbsterhaltung eines Individuums soll sich daher, auf notwendige und kollektive Weise, über die individuelle Selbstperpetuierung hinaus vollziehen. Negri (1982) bezeichnet Spinoza in diesem Sinne als „den ersten Anti-Hobbes“ (132).

Da ist noch etwas anderes. Der Mensch, haben wir gesehen, ist nicht „ein Staat im Staate“. Die Natur ist nicht ein föderalistischer und in seinem Aufbau konfuser Staat, wie es die Niederlande sind. Sie ist eine kollektive Wesenheit, jedoch ein Prozeß, der die Selbstkonstitution der Individualität als kollektive Wesenheit erlebt. „Unter Einzeldingen verstehe ich Dinge, die endlich sind und eine bestimmte Existenz haben. Wenn mehrere Individuen so zu einer einzigen Handlung sich zusammenfinden, daß sie alle zusammen die Ursache einer einzigen Wirkung sind, sehe ich sie in diesem Maße alle als ein einziges Einzelding“ (E2Def.7) Diese Passage, logisch bereits vorweggenommen im 2. Buch der Ethik, hat hier eine außerordentliche Bedeutung. Die materialistische Bestimmung des konstitutiven Prozesses wird tatsächlich von dieser letzten Modalität charakterisiert: dem Kollektiven, der Menge. Von historischem Standpunkt aus total wird der Bruch mit dem starren Individualismus der allgemein unscharfen Auffassungen, speziell der Hobbesschen, im 17. Jahrhundert (Negri 1982, 156).

Eine solche transindividualistische Auffassung führt uns schließlich zum Denken einer grundlegenden *Interdependenz* aller Seienden (Ontologie), aller Menschen oder aller „Selbste“ (Politik- und Sozialtheorie)⁹² und aller in der Natur existierenden Dinge (Ökologie). Hier finden wir die ontologische Grundlage für politische wie soziale Gleichheit, die sich der „auf egoistische Kalküle und ökonomische Interessen verkürzten Leidenschaft“ (Diefenbach 2018, 153) und der damit verbundenen liberalen,

⁹¹ Die Überlegungen, die Spinozas Philosophie als Transindividualismus gegen die besitzindividualistische Politikvorstellungen wie -theorien positionieren, findet sich z. B. in Negri (1982, 150-157), Balibar (2008, 76-88) Diefenbach (2018, 151-172).

⁹² In der deutschen Sprache gibt es keine Pluralform von „Selbst“ wie die englischen „selves“.

individualistischen Gleichheitsvorstellung entzieht. Obwohl sie nicht unmittelbar auf Spinoza und Konzepte wie die Transindividualität Bezug nimmt, formuliert Judith Butler (2020) in ihrem Buch *The Force Of Non-Violence* in ausgezeichneter Weise ein Gleichheitsdenken, das durchaus im Rahmen einer solchen Ontologie zu verstehen ist:

And yet, interdependency, though accounting for differentials of independence and dependence, implies social equality: each is dependent, or formed and sustained in relations of depending upon, and being depended upon. What each depends upon, and what depends upon each one, is varied, since it is not just other human lives, but other sensate creatures, environments, and infrastructures: we depend upon them, and they depend on us, in turn, to sustain a livable world. To refer to equality in such a context is not to speak of an equality among all persons, if by "person" we mean a singular and distinct individual, gaining its definition by its boundary. Singularity and distinctness exist, as do boundaries, but they constitute differentiating characteristics of beings who are defined and sustained by virtue of their interrelationality. Without that overarching sense of the interrelational, we take the bodily boundary to be the end rather than the threshold of the person, the site of passage and porosity, the evidence of an openness to alterity that is definitional of the body itself. The threshold of the body, the body as threshold, undermines the idea of the body as a unit. Thus equality cannot be reduced to a calculus that accords each abstract person the same value, since the equality of persons has now to be thought precisely in terms of social interdependency. So, though it is true that each person should be treated equally, equal treatment is not possible outside of a social organization of life in which material resources, food distribution, housing, work, and infrastructure seek to achieve equal conditions of livability. Reference to such equal conditions of livability is therefore essential to the determination of "equality" in any substantive sense of the term. (Butler 2020, 16, Hervorh. v. KK)

Was Butler hier mit dem Begriff der „Interrelationalität“ zu erklären versucht und die darauf beruhende politische Vision entsprechen dem, was ich in meiner Spinoza-Lektüre mit dem Begriff der „Transindividualität“ erfasst habe. Das Politische sind für Spinoza Prozesse des Gemeinsamwerdens, in denen sich die Menge (*multitudo*) sowohl imaginativ und affektiv (passiv) als auch vernünftig (aktiv) zusammensetzt; dabei wird die Bildung verschiedenartiger gemeinsamer Verhältnisse der Bewegung und Ruhe der Menge, also das Zusammenleben verschiedener Arten und Weisen angestrebt. Ein Individuum bedarf hierzu immer der anderen, und es selbst ist immer schon ein Anderswerden. In Spinozas politischer Theorie gilt Gleichheit einerseits als ein aus der Ontologie abgeleitetes Prinzip für das kollektive Anderswerden, andererseits als eine in gegebenen Wirklichkeiten

umzusetzende Kunst der Organisation, besonders von Demokratie, deren konkreten Gehalt wir in den nächsten Kapiteln untersuchen werden.

3. Gleichheit und Demokratietheorie

3.1 Demokratie: Spinoza gegen Hobbes

Nach der Veröffentlichung des *Theologisch-politischen Traktates* (1671) hat, wie wohl bekannt ist, nicht nur Spinozas Religionskritik große Aufmerksamkeit erregt, sondern auch seine Gesellschaftsvertragstheorie, die er im 16. Kapitel des TTP entwickelt hat. Aus der Korrespondenz mit seinem Freund Jarig Jelles geht hervor, dass sie vor allem in Bezug auf Hobbes' Werke gelesen wurde. Spinoza beantwortet in seinem Brief an Jelles (EP50, 1674) die Frage nach dem Unterschied zwischen Hobbes' Vertragstheorie und seiner eigenen folgendermaßen:⁹³

Was die Staatslehre betrifft, so besteht der Unterschied zwischen mir und Hobbes, nach dem Sie mich fragen, darin, daß ich das Naturrecht immer unangetastet lasse und daß ich der höchsten Obrigkeit in einer jeden Stadt nur so viel Recht den Untertanen gegenüber zuerkenne, als dem Maße von Macht entspricht, um das sie den Untertan überragt, als welches immer im Naturzustande der Fall ist (EP50).“

Dieser Brief legt zwei Vermutungen nahe: 1. Die Ähnlichkeit von Spinozas Staatstheorie mit der von Hobbes war den Zeitgenossen unmittelbar nach der Veröffentlichung des *Theologisch-politischen Traktates* aufgefallen. 2. Spinoza geht aber davon aus, dass sich seine politische Theorie von der hobbesianischen, trotz einiger Ähnlichkeiten, wesentlich unterscheidet, vor allem aufgrund der differierenden Naturrechtstheorie.

Die Bedeutung Hobbes' für die politische Theorie Spinozas ist in der Forschung aus verschiedenen Seiten und mit unterschiedlichen Ergebnissen vielfältig untersucht worden (u. a. Balibar 1985, 1994; Field 2020; Heerich 2000; Kreische 2000; Negri 1982, 2020). Ich habe nicht die Absicht, alle Interpretationen zu überprüfen und dadurch die Frage nach der politischen Theorie bei Spinoza und Hobbes in ihrer Gesamtheit zu besprechen. Dies würde den Umfang der Arbeit sprengen und über den Fokus dieser Studie hinausreichen. In diesem Kapitel konzentriere ich mich stattdessen durch eine vergleichende Studie auf wesentliche Charakteristika von Spinozas Demokratietheorie. Dabei werde ich zeigen, dass

⁹³ Der Brief von Jelles ist leider verloren gegangen.

die Diskrepanz zwischen Spinoza und Hobbes eine beträchtliche Heterogenität der Gleichheitsvorstellungen in der Frühen Neuzeit widerspiegelt und inwiefern Spinozas Theorie ein Gegenmodell zu der vom Liberalismus geprägten Gleichheitsauffassung der Moderne darstellt.

In 3.1 beschäftige ich mich mit den Gesellschaftsvertragstheorien der beiden frühneuzeitlichen Denker, wobei es bei meinen Untersuchungen vor allem um Unterschiede zwischen Hobbes' *Individualismus* und Spinozas *Transindividualismus* gehen wird. Hobbes' Vertragstheorie in *De Cive* und im *Leviathan* liegt eine individualistische Auffassung des Menschen und des Naturrechts zugrunde, die später eines der Hauptelemente des westlichen Liberalismus darstellen wird. Darin sind alle (jeweils einzelnen) Menschen im Naturzustand gleich, weil sie eine gemeinsame Natur haben, die darin besteht, unabhängig, autonom und vernunftbegabt zu urteilen und zu handeln. Dagegen begegnet man in Spinozas *Politischen Traktat* einer transindividualistischen Auffassung des Menschen und des Naturrechts sowie einer damit verbundenen Gleichheitsvorstellung. Gleichheit wird dabei als ein konstitutives Prinzip der kollektiven Praxis der *multitudo* (Menge) *im staatlichen Zustand* betrachtet. Weiter werde ich einen wesentlichen Unterschied zwischen Hobbes und Spinoza herausarbeiten, der innerhalb der bisherigen Spinoza-Forschung nicht besonders thematisiert wurde. In Hobbes' politischer Theorie gibt es nämlich einen – wenn auch nur impliziten – prinzipiellen Ausschluss bestimmter Menschen, die die vorgestellte gemeinsame Menschennatur nicht teilen (können), während sich in Spinozas Theorie die Natur der Menschen in ihrer kollektiven Praxis des Gemeinsamwerdens verändern kann. Dies führt zu der ungewöhnlichen Schlussfolgerung, dass Politik für Spinoza in erster Linie ein Prozess der Inklusion ist, von dem aus sich der Begriff der Gleichheit neu definieren lässt.

Nach diesem vergleichenden Teil der Studie gehe ich in 3.2 auf wesentliche Merkmale und die Funktionsweisen der Demokratie und Gleichheitspraktiken im *Politischen Traktat* ein. Ich werde mich zunächst mit der Auslegung des berüchtigten und unvollständigen Kapitels über Demokratie (TP 11) befassen, in dem es hauptsächlich um den Ausschluss bestimmter Personengruppen – Frauen, Kinder, Migrant*innen, Menschen mit Behinderungen etc. – von der Souveränität geht. Dabei werde ich Spinozas dialektischen Gedankengang zur Demokratie herausarbeiten, dass sich die demokratische Herrschaft, die vermeintlich absolute Herrschaft der gesamten *multitudo*, keineswegs direkt manifestiert, sondern immer nur in unvollständiger Form durch die Institutionen ermöglicht

wird, die die Macht der *multitudo* gleichzeitig beschränken und fördern. In dieser Hinsicht findet sich eine Lösung für das Problem der Ausgrenzung in Spinozas politischer Theorie. Ich zeige in dem Unterkapitel, dass die Demokratie ein offener Prozess sein soll, in dem und durch den die *multitudo* ständig, aber nicht immer problemlos transformiert wird, wodurch wir auf eine unaufhörliche, wenn auch nicht reibungslose inklusive Politik der *multitudo* hoffen können.

Anschließend erörtere ich in 3.3 Monarchie und Aristokratie, insbesondere die Formen, Bedeutungen und Funktionsweisen von gleichheitsfördernden Institutionen in Spinozas Analyse der beiden Regierungsformen. Es wird geklärt, wie die nicht-demokratischen Regierungsformen die Macht der *multitudo* durch die Institutionen und Regierungstechniken, die als „Kunst“ der Organisation zu bezeichnen sind (TP 6.3), integrieren und nutzbar machen können. Schließlich zeige ich auf, inwieweit sie Aspekte der Demokratisierung aufweisen, auch wenn dies nicht den Wandel zu einer demokratischen Regierungsform voraussetzt.

3.1.1 Ähnlichkeiten zwischen Hobbes und Spinoza

Die Theorie des Gesellschaftsvertrages als Gründungsmotiv des sozialen wie politischen Kollektivs der Menschen, also des Staates, wurde nicht von Hobbes oder Spinoza erfunden. Alexandre Matheron (2020, Kap.19) weist zurecht darauf hin, dass es Hugo Grotius ist, von dem diese Theorie „am systematischsten begründet“ (308) wurde, und zwar vor Hobbes und Spinoza. Grotius stellte deutlich dar, dass sich die Menschen logischerweise zunächst als „Volk“⁹⁴ konstituieren müssen, um sich z. B. einem König ergeben zu können. Und das Instrument zur Konstitution eines Volkes findet Grotius im Vertrag, durch den die Menschen ihre eigenen Naturrechte quasi-demokratisch an die gesamte Gesellschaft, aber auch an einen König oder einen Rat übergeben (ebd.).

Was aber den entscheidenden Charakter der modernen Konzeption des Gesellschaftsvertrages ausmacht, ist die Unterscheidung zwischen dem Naturzustand und dem Staatszustand, die sich ähnlich bei Hobbes, Spinoza, Locke und auch bei Rousseau findet, auch wenn Letzterer in der Interpretation des Naturzustandes eine deutliche

⁹⁴ In der deutschen Sprache gibt es ein Problem mit der Übersetzung des Wortes *populus* (Latein), *people* (Englisch) oder *peuple* (Französisch), da es im Deutschen kein Äquivalent dazu gibt. Wenn ich im Folgenden das Wort „Volk“ benutze, meine ich den Gegenstand, der mit *people* oder *peuple* gemeint ist, ohne die nationalen oder gar völkischen Nuancen dieses Wortes hervorzurufen.

Abweichung von den anderen zeigt. Laut Taewon Jin (2004) besteht der frühneuzeitliche Kontraktualismus aus einer Verknüpfung von drei Hauptelementen: 1) In ihm wird davon ausgegangen, dass der Naturzustand, der oft als eine krankhafte oder asoziale Lebensweise gilt, eine natürliche Bedingung der Menschen ist. 2) Die Theorie des Kontraktualismus beschreibt zuallererst, wie die Menschen dem Naturzustand entkommen und einen Staatszustand, der eine künstliche Ordnung ist, konstituieren können. 3) Die Vertragstheorie umfasst darüber hinaus eine Theorie der Souveränität, die die Macht und Institutionen des durch den Vertrag konstituierten Staates behandelt (134f.).

Hobbes und Spinoza zeigen eine merkwürdige Gemeinsamkeit, wenn es um diese drei Elemente geht. Für die beiden ist der Naturzustand eine tragische, in der Tat unmenschliche Welt des Hasses und der Furcht, in der der Mensch keine Sicherheit und keine Freiheit finden kann. „Keine Gesellschaft“, so Spinoza (TTP 5:8), kann „ohne eine Regierung und deren Amtsgewalt überleben“, weil die Menschen meistens nach sinnlichem Verlangen, Affekten und Leidenschaften zu leben tendieren und jeder seinen eigenen Vorteil anstrebt. Das führt zu einem feindseligen, asozialen Menschenleben, in dem es unmöglich ist, „so weit wie möglich sicher und ohne Furcht zu leben“.

Was also jeder, als bloß der Herrschaft der Natur unterworfen betrachtet, als nützlich für sich selbst erachtet, sei es unter Leitung der gesunden Vernunft, sei es unter dem Antrieb der Affekte, nach dem darf er mit einem höchsten Recht der Natur greifen und es auf jede Weise, mit Gewalt, mit List, mit Bitten oder wie immer er es am leichtesten schafft, in seinen Besitz bringen und folglich den für seinen Feind halten, der ihn am Erreichen seiner Absicht hindern will (Spinoza, TTP16:3).

Für Hobbes ist der Naturzustand der berühmte „Krieg aller gegen alle (*Bellum omnium contra omnes*)“ (DC 5:2, LV 13:122). Dieser Krieg findet notwendigerweise aufgrund der konflikthafter menschlichen Natur statt. Zu dieser gehören wesentlich Konkurrenz, Misstrauen (*defensio*) und Ruhmsucht (LV 13:122). Wenn es keine Macht gibt, die alle Menschen im Zaum zu halten vermag, führt das unausweichlich in den Kriegszustand (ebd.).

Es ist ein abgedroschenes Sprichwort, daß unter den Waffen die Gesetze schweigen; aber es ist auch ein sehr wahres, nicht bloß in bezug auf die Bürgerlichen Gesetze, sondern auch in bezug auf das natürliche Gesetz, wenn man es nicht nur auf die Gesinnung, sondern auch auf das Handeln bezieht (DC 3:27) und unter Krieg den Krieg

aller gegen alle versteht, wie er im reinen Naturzustande herrscht, während in dem Kriege eines Volks gegen ein anderes ein gewisses Maß gewöhnlich eingehalten wird (Hobbes, DC 5:2).

Die einzige Lösung, die die Menschen aus dieser desperaten Situation retten kann, ist sowohl für Spinoza als auch für Hobbes der Vertrag über eine Konstitution einer gemeinsamen Ordnung:

Der alleinige Weg zur Errichtung einer solchen allgemeinen Gewalt, die in der Lage ist, die Menschen vor dem Angriff Fremder und vor gegenseitigen Übergriffen zu schützen und ihnen dadurch eine solche Sicherheit zu verschaffen, daß sie sich durch eigenen Fleiß und von den Früchten der Erde ernähren und zufrieden leben können, liegt in der Übertragung ihrer gesamten Macht und Stärke auf einen Menschen oder eine Versammlung von Menschen, die ihre Einzelwillen durch Stimmenmehrheit auf einen Willen reduzieren können. Das heißt soviel wie einen Menschen oder eine Versammlung von Menschen bestimmen, die deren Person verkörpern sollen, und bedeutet, daß jedermann alles als eigen anerkennt, was derjenige, der auf diese Weise seine Person verkörpert, in Dingen des allgemeinen Friedens und der allgemeinen Sicherheit tun oder veranlassen wird, und sich selbst als Autor alles dessen bekennt und dabei den eigenen Willen und das eigene Urteil seinem Willen und Urteil unterwirft. Dies ist mehr als Zustimmung oder Übereinstimmung: Es ist eine wirkliche Einheit aller in ein und derselben Person, die durch *Vertrag* eines jeden mit jedem zustande kam [...] Ist dies geschehen, so nennt man diese zu einer Person vereinte Menge Staat (*commonwealth*), auf lateinisch *civitas* (Hobbes, LV 17:166)[.]

Wenn wir zudem in Betracht ziehen, daß die Menschen ohne wechselseitige Hilfe höchst elend und ohne Möglichkeit, die Vernunft zu kultivieren, leben müßten, wie wir im 5. Kapitel gezeigt haben, wird uns völlig einleuchten, daß sie sich, um in Sicherheit und möglichst gut zu leben, notwendigerweise vereinigen müssen, wodurch sie bewirkten, daß sie das Recht, das jeder von Natur aus über alle Dinge hatte, nun gemeinsam haben und dieses nicht mehr von der Kraft und dem Trieb des einzelnen, sondern *von der Macht und dem Willen aller* zusammen bestimmt wird [...] Auf welche Weise dieser *Pakt* geschlossen werden muß, um gültig und unveränderlich zu sein, wollen wir jetzt sehen (Spinoza, TTP 16:5-6).

Zudem stimmen Hobbes und Spinoza auch darin überein, dass diese Souveränität aus dieser vom Vertrag zusammengesetzten gemeinsamen Macht entsteht und der Souverän die höchste Gewalt innehat, Gesetze und Institutionen des Staates zu errichten. Matheron (2020, 307-319) weist zudem darauf hin, dass, ähnlich wie bei Grotius, die demokratischen

Prinzipien zumindest eine theoretische Rolle in Hinblick auf die Grundlagen der politischen Legitimität im Allgemeinen sowohl bei Spinoza als auch bei Hobbes spielen.

Nichtsdestotrotz gibt es wesentliche Differenzen zwischen den beiden Vertrags- wie Staatstheorien, was Spinoza sehr wohl bewusst war und in seiner Theoriebildung explizit und implizit deutlich wird. Der entscheidende Unterschied liegt im Endergebnis des Vertragsschlusses, denn für Hobbes wird durch den Vertrag eine absolute Ungleichheit zwischen Souverän und Untertanen geschaffen, während für Spinoza die Macht des Souveräns weiterhin auf der Macht der *multitudo* beruht. In den nächsten Abschnitten erläutere ich die Gründe dieses Unterschiedes noch ausführlicher in Hinblick auf 1) dessen politische Anthropologie und 2) Naturrechtstheorie.

3.1.2 *Multitudo* und *Populus*

In der frühneuzeitlichen Vertragstheorie, so arbeitet Matheron (2020) es eindrücklich heraus, versteckt sich ein veritables demokratisches Element. Statt einer Ständeordnung, bei der die Hierarchie zwischen den Menschen aufgrund ihrer Sozialität, ihrer politischen Rechte und auch ihrer Natur selbstverständlich war, geht die Vertragstheorie von der Bildung eines Volkes (*populus*) aus, innerhalb dessen sich die Menschen *gleich* und *gemeinsam* an der Vertragsschließung beteiligen. Bei Hobbes und Spinoza erscheint jedoch die Geltungshoheit der Demokratie signifikant anders oder sogar antithetisch. Die Hobbes'sche Quasi-Demokratie verschwindet unmittelbar nach der Einsetzung des Souveräns. Diese Demokratie, in der sich die Menschen versammeln und eine „kollektive Person“ bilden, um die Macht jedes Einzelnen an den Souverän zu übergeben, hält „nur für den Sekundenbruchteil“ (ebd., 311) an. Denn nach Hobbes' Auffassung nimmt der Souverän nicht an dieser Vertragsschließung teil (LV 18: 169). Daher ist der Souverän, sei es eine Königin, sei es eine Versammlung, von allen Verpflichtungen frei. Die Untertanen, die gemeinsam den Vertrag der Machtübernahme geschlossen haben, sind dagegen verpflichtet, ihm zu gehorchen, und können dieser Verpflichtung nicht entkommen. „Die Bürger [können], auch wenn es ihrer noch so viele sind, den Herrscher ohne seine Einwilligung der Herrschaft rechtlich nicht berauben“ (DC 6:20). Im 19. Kapitel des *Leviathan* stellt Hobbes fest, dass die monarchische Form der Souveränität in mehreren Hinsichten der aristokratischen oder populistischen vorzuziehen sei, weil in der Monarchie „das öffentliche und das private Interesse des Souveräns am meisten zusammenfallen“ (LV

19:181) und sich eine Diskrepanz der Meinungen, die in einer Versammlung oft zu beobachten ist, nicht entwickeln kann.

Für Spinoza ist hingegen die Demokratie „die natürlichste“ (*maxime naturale*, TTP 16:11) und die beste Staatsform, in der jeder frei bleibt und sich gleichermaßen den anderen unterordnet, „weil es sich nicht unter der Autorität eines anderen betätigt, sondern kraft eigener Zustimmung“ (TTP 5:9). Er konstatiert sogar, dass in der Demokratie kein mit hierarchischer Ordnung einhergehender Gehorsam existiert. Auch wenn das Recht des Staates wie in einer Monarchie in den Händen eines einzigen Menschen liegt, kann dieser nicht allein aufgrund des monarchischen Vertrags seine Autorität ausüben und den Gehorsam seiner Untertanen gewinnen. Der Souverän muss die Untertanen davon überzeugen, dass er tatsächlich mächtiger ist und der gewöhnlichen menschlichen Natur voraus ist (ebd.). Spinoza bemerkt dazu: „[W]enn [die Menschen] nicht von Anfang an dazu erzogen sind, ihm blind zu gehorchen, wird es ihm schwerfallen, nötigenfalls neue Gesetze zu erlassen und dem Volk eine ihm einmal zugestandene Freiheit zu nehmen (ebd.).“ Die Macht des Volkes, die das demokratische Element der Vertragstheorie ausmacht, kann nach der Rechtsübergabe nicht entzogen werden und auch in den nicht-demokratischen Staatsformen die Grundlage der staatlichen Ordnung bleiben.⁹⁵

Das Wort „Volk (*populus*)“ ist hier aber nicht ganz unproblematisch. Denn Spinoza, anders als Hobbes, identifiziert es mit der Menge (*multitudo*) im *Politischen Traktat* (TP). Die Macht des Volkes ist gleichzeitig die Macht der Menge. Eine solche Gleichsetzung der Begriffe findet sich weder bei Hobbes noch bei anderen politischen Denker*innen, die das Begriffspaar *populus/multitudo* in der Geschichte der politischen Ideen verwendet haben. Nach Gregersen (2012) ist *multitudo* kein im 17. Jahrhundert neu erfundener Begriff; eine standardisierte Verwendung des Begriffs war zu dieser Zeit bereits bekannt. *Multitudo* war „crowd or mob“ (173), der Aufruhr und Chaos in der Gesellschaft und in den Gemeinschaften stiftet. Von *multitudo* erwartete man keine politische Vernunft. Sie nahm eine Außenseiter-Funktion ein, die dazu diente, eine „diskursive, normative Schwelle“ zwischen gesellschaftlich akzeptierten Innenparteien und ausgeschlossenen Gegenparteien zu schaffen (175).

Bei seiner Begriffserklärung folgt auch Hobbes der standardisierten Interpretation der *multitudo* und grenzt sie von *populus* scharf ab:

⁹⁵ Spinozas Theorie der Demokratie behandle ich in 3.1.4 und 3.2 noch ausführlicher.

Menge, als ein Sammelwort, bezeichnet mehrere Dinge; eine Menschenmenge ist also soviel wie viele Menschen. Da das Wort in der Einzahl ist, so bezeichnet es auch *ein* Ding, nämlich *eine* Menge. Aber auf keine Weise nimmt man an, daß die Menge *einen* natürlichen Willen habe, sondern jeder einzelne hat seinen eigenen; also kann man der Menge keine Handlung beimessen[.] [...] Daher ist die Menge keine natürliche Person. Wenn sie aber Mann für Mann ausmachen, daß der Wille eines einzelnen Menschen oder der übereinstimmende Wille der Mehrheit von ihnen als der Wille aller gelten solle, dann wird dieselbe Menge *eine* Person. [...] [S]ie heißt dann viel mehr *Volk* als Menge (DC 6:1).

Für den Gesellschaftsvertrag müsse daher zuerst die *multitudo* zu *einzelnen Individuen* aufgelöst werden, weil dieser Menge von Menschen kein natürlicher Wille oder keine eigene Handlung zugeschrieben werden könne (DC 6:1) und sie überhaupt keinen Willen habe (DC 6:2). Demzufolge muss jedes Individuum dieses Verhältnis zur Menge abrechnen und miteinander den Vertrag abschließen, einen Staat zu errichten. Das so gebildete Staatsvolk gilt als eine Rechtsperson. In DC 6:19 bemerkt Hobbes ferner, dass sich der Inhaber der höchsten Gewalt eines Staats zu dem ganzen Menschen verhält wie die Seele zum Körper. Und: „Nur durch die Seele hat der Mensch einen Willen, d. h. kann er wollen und nicht wollen“ (ebd.).

Im *Theologisch-politischen Traktat* (TTP, 1671) verwendet Spinoza den Begriff *multitudo* zwar noch auf eine Weise, die nicht weit von der seiner Zeitgenossen entfernt ist. Er benutzt den Begriff nur sechs Mal im TTP und er wird in der Tat mit „*vulgus*“ oder „*plebus*“ (beide „Pöbel“) gleichgesetzt, von denen keine vernünftige Entscheidungsfindung zu erwarten ist. Im TP (1677) verhält sich das aber ganz anders. Dort spielt der Begriff der *multitudo* eine entscheidende Rolle. In seiner philologischen Untersuchung des DC und TTP bemerkt Gregersen (2012), dass im TP *populus* kein von *multitudo* abgegrenzter Begriff ist, sondern in manchen Fällen sogar als eine Unterkategorie von *multitudo* angesehen wird. Im TP ist die *multitudo* diejenige Subjektform, die die Souveränität (*imperium*) oder die höchste Gewalt (*summa potestas*) definiert.

Dieses Recht, das durch die Macht der Menge (*multitudinis potentia*) definiert wird, nennt man als Regierungsgewalt gewöhnlich die Souveränität des Staates (*imperium*). Derjenige hat sie vollkommen in Händen, dem aus gemeinsamer Übereinstimmung heraus die Verwaltung der Staatsgeschäfte obliegt; zu ihr gehört insbesondere,

Rechtsgesetze zu erlassen, auszulegen und aufzuheben, Städte zu befestigen, über Krieg und Frieden zu entscheiden und anderes mehr (TP 2:17).

Spinoza erwähnt in TP 3:7 auch die Notwendigkeit des einheitlichen Zusammenkommens der Menschen, wie es die Formulierung „von einem Geist“ nahelegt: „[D]as Recht des Gemeinwesens wird durch die Macht der Menge, die wie von einem Geist geleitet wird (*una veluti mente ducitur*), bestimmt“. Bemerkenswert ist hier, dass nicht das Volk, sondern die Menge Inhaber des gemeinsamen Geistes ist. Daher scheint es mir durchaus nachvollziehbar, davon auszugehen, dass Spinoza bewusst gegen die Standardbedeutung der *multitudo* vorgeht.

Man sollte in diesem Hinblick darauf achten, dass Spinoza zwischen dem *Theologisch-politischen Traktat* (1671) und dem *Politischen Traktat* (1677, posthum erschienen) die *Ethik* anfertigte. Der Biografie Spinozas von Nadler (1999) zufolge, soll sich Spinoza nach der Veröffentlichung des TTP erneut mit der Verfassung der *Ethik* beschäftigt haben, deren Arbeitstitel vor 1665 *Philosophia* war. Nadler geht davon aus, dass Spinoza den dritten und letzten Teil der *Philosophia* zum dritten, vierten sowie fünften Teil der *Ethik* erweitert hat. Dabei geht es, wie wir in 2.4 gesehen haben, um die Theorie der Individualität und Kollektivität, der Affektivität und Vernunft sowie der Passivität und Aktivität. Wie ich schon dort ausführlich gezeigt habe, ist ein Individuum für Spinoza keineswegs ein selbstständiges, eigentliches und eigenes, sondern von der molekularen Ebene über den Staat bis zur Ebene des ganzen Universums ein mannigfaltiges, d. h., ein Trans-Individuum. Ferner, wie ich im 2.3 gezeigt habe, unterscheidet sich die Beziehung zwischen Geist und Körper in Spinoza deutlich von dem Hobbes'schen Model (Herrschaft des Hauptes über den Körper). Der Geist kann den Körper nicht kontrollieren oder zwingen, sondern die Ordnung und Verknüpfung der Ideen sind nichts anderes als die der körperlichen Affektionen (E2P6-E2P14). Dort zeigt sich ein praktischer Primat des körperlichen Standpunktes. Die kognitive Fähigkeit des Geistes hängt vom körperlichen Vermögen/der körperlichen Macht (*potentia*) ab, das eine relationale wie transindividuelle Beschaffenheit hat. Die politische Theorie im TP wird zwar nicht in der akribischen ontologischen Sprache der *Ethik* dargestellt; jedoch sehen wir eine Ausdehnung der ontologischen Anliegen der *Ethik* in Spinozas Gebrauch des Begriffes *multitudo*.⁹⁶ Das

⁹⁶ Für Negri (1982, 207-236; 2004, 28-58) ist die *potentia multitudinis* der Schlüsselbegriff in Spinozas Denken, in dem sich die absolute Umkehrbarkeit des metaphysischen Diskurses und des politischen

Volk, anders als bei Hobbes, kann nicht auf eine kollektive Person zurückgehen. Das Volk ist gleichzeitig *multitudo*, die Mannigfaltigkeit. Aus einer Perspektive erscheint sie als eine individuelle Einheit, aus einer anderen Perspektive prägen jedoch unendlich viele Interaktionen, Begegnungen und Veränderungen das Vermögen/die Macht (*potentia*) der *multitudo*. Die *multitudo* an sich ist ein Prozess, genauso wie der Staat, dessen Recht allein auf der Macht der *multitudo* beruht.

Balibar (1994) sieht in Spinozas Begriffsverwendung der *multitudo* seine eigene politiktheoretische Innovation, die sich mit der Problematik unseres Zeitalters von Massen und von Massenbewegungen auseinandersetzt (4). Für ihn besteht Spinozas Originalität darin, die Massen als den Hauptgegenstand der historischen Analyse zu begreifen.

Spinoza is centrally inscribed in the context of a period in which the transformations of the state, the formation of the modern "absolutist" state in the midst of revolutionary troubles and violence, caused the emergence of the problem of mass movements as such, and hence of their control, their utilization, or their preventive repression (ebd.).

Durch den Begriff *multitudo* gelingt Spinoza nicht nur die Formalität und die Ordnung des Staates sowie die Normativität des Politischen, sondern auch die Macht und die Logik der (historischen) Bewegungen der Menge ins Feld der politischen Philosophie einzuführen. „Bei Spinoza werde die Menge“, so Balibar, deswegen zu einem besonderen Gegenstand der Theorie, „weil es ihre unterschiedlichen Existenzmodalitäten je nach historischen Konjunktionen und je nach Ökonomien oder Regimen der Leidenschaft sind, die die Chancen für die Ausrichtung einer politischen Praxis auf eine bestimmte Lösung bestimmen“ (6, Übers. v. KK). Diesen Aspekt aufnehmend, stellt Saar (2013) fest, dass der „Grund“ des Staates eine Multiplizität, nämlich eine Menge ist (352), deren Existenz- wie Praxisformen nicht durch ein eindeutiges Charakteristikum dargestellt werden können, sondern durch ihre Ambivalenz schwanken (371-376). Diese Tatsache mache Demokratie zu einem offenen Prozess. Sie erinnert daran, „dass *Demokratie* bei Spinoza und noch heute kein Name für die Lösung politischer Probleme ist, sondern für das Offenhalten der Frage, wer die Probleme definiert und wer sie zu lösen berechtigt ist“ (376).

Diskurses manifestiert. Laut Field (2020) und Balibar (1994) übersieht Negris Interpretation absichtlich die Bedeutung der vermittelnden Funktion der Institutionen, um die Spontaneität und Autonomie der *multitudo* hervorzuheben. Mehr dazu siehe 3.2.

3.1.3 Hobbes' individualistische Theorie des Naturrechts und der menschlichen Gleichheit

Der Unterschied zwischen Hobbes und Spinoza wird in ihrer Theorie des Naturrechts (oder der Theorie der Rechte im Allgemeinen) noch deutlicher akzentuiert. Hier zeigen sich zwei unterschiedliche Verständnisse des Verhältnisses von Macht und Recht und die damit verbundene Diskrepanz zwischen der individualistischen und der transindividualistischen Ansicht des Rechts.

Für Hobbes ist das natürliche Recht (*jus naturale*) „die Freiheit eines jeden, seine eigene Macht nach seinem Willen zur Erhaltung seiner eigenen Natur, das heißt seines eigenen Lebens, einzusetzen und folglich alles zu tun, was er nach eigenem Urteil und eigener Vernunft als das zu diesem Zweck geeigneteste Mittel ansieht“ (LV 14:125f.). Bemerkenswert an dieser Definition ist, dass dort Macht und Wille zwei unterschiedliche Dinge darstellen. Daraus ergibt sich Hobbes' Begriff der Selbsterhaltung. Jeder Mensch nutzt seine eigene Macht nach seinem eigenen freien Willen, um seine eigene Existenz zu erhalten. Zu diesem Zweck kalkuliert jede*r mit eigener individueller Vernunft und Urteilskraft eine Situation, um die eigene Existenz zu erhalten, und handelt um ihrer*seiner selbst willen. Aus dieser Tatsache ergibt sich eine Theorie der Gleichheit, die die spätere liberalistische Vorstellung von Gleichheit prägt. Jeder einzelne Mensch ist nach Hobbes mehr oder weniger vernunftbegabt und handelt nach seinem Urteil, Interesse und freiem Willen. In diesem Sinne sind alle Menschen gleich. Ferner sind sie auch in Hinblick auf ihre Körperlichkeit gleich:

Die Natur hat die Menschen hinsichtlich ihrer körperlichen und geistigen Fähigkeiten so gleich geschaffen, daß trotz der Tatsache, daß bisweilen der eine einen offensichtlich stärkeren Körper oder gewandteren Geist als der andere besitzt, der Unterschied zwischen den Menschen alles in allem doch nicht so beträchtlich ist, als daß der eine auf Grund dessen einen Vorteil beanspruchen könnte, den ein anderer nicht ebenso gut für sich verlangen dürfte. Denn was die Körperstärke betrifft, so ist der Schwächste stark genug, den Stärksten zu töten (LV 13:119f.).

Für Hobbes ist die Gleichheit im Naturzustand jedoch fatal. Denn jeder Mensch ist zugleich ein affektives Tier:⁹⁷

Aus dieser Gleichheit der Fähigkeiten entsteht eine *Gleichheit der Hoffnung*, unsere Absichten erreichen zu können. Und wenn daher zwei Menschen nach demselben Gegenstand streben, den sie jedoch nicht zusammen genießen können, so werden sie Feinde und sind in Verfolgung ihrer Absicht, die grundsätzlich Selbsterhaltung und bisweilen nur Genuß ist, bestrebt, sich gegenseitig zu vernichten oder zu unterwerfen (LV 13:120f., Hervorh. v. KK).

Schwankend zwischen der Hoffnung, nach seinen Vorteilen streben zu können und der Furcht, benachteiligt oder gar vernichtet zu werden, kalkuliert und wägt jeder Mensch seine Wahlmöglichkeiten wohlüberlegt ab (*deliberate*) und entscheidet danach über seine Handlung. Der Wille ist für Hobbes nicht eine „vernünftige Neigung“ im scholastischen Sinne, sondern ein aus Überlegung und Kalkül und aus der eigenen affektiven Ökonomie resultierender Appetit (LV 6:63).⁹⁸ Hobbes entzieht sich der traditionellen scholastischen Moralphilosophie, indem er die Schutzbedürftigkeit des Einzelnen eng mit rationalem Eigeninteresse verknüpft. Die aus ihrer eigenen Affektivität heraus reflektierenden, kalkulierenden und wollenden Individuen führen schließlich auf logische Weise den Krieg aller gegen alle weiter. Denn jede*r innerhalb der *multitudo* kennt nur die eigenen Leidenschaften und Interessen, nicht aber die der anderen. Jede*r bemüht sich daher im Naturzustand darum, andere zu unterwerfen oder gar zu vernichten, bevor er von den anderen vernichtet werden könnte, was Hobbes einen vernünftigen Weg nennt (LV 13:121).

Wie ich gleich zeigen werde, unterscheidet Hobbes, anders als Spinoza, Recht (*jus*) von Gesetz (*lex*) sehr deutlich. „Recht besteht“, so Hobbes, „in der Freiheit, etwas zu tun oder zu unterlassen, während ein Gesetz dazu bestimmt oder verpflichtet, etwas zu tun oder zu unterlassen“ (LV 14:126). Zum natürlichen Gesetz des Menschen zählt Hobbes das Prinzip der Selbsterhaltung; zum natürlichen Recht des Menschen hingegen das Recht, das man mit freiem Willen nach eigenem Kalkül für die Selbsterhaltung geltend machen kann.

⁹⁷ Vgl. LV 6:62: „Diese abwechselnde Folge von Neigungen, Abneigungen, Hoffnungen und Befürchtungen kommt bei anderen Lebewesen genauso vor wie beim Menschen und deshalb überlegen auch Tiere.“

⁹⁸ Zur frühmodernen Affektenlehre und deren Allgegenwärtigkeit in vielen verschiedenen Disziplinen siehe Hirschman (2010).

Dieses Recht haben alle Menschen gleichermaßen. Diese natürliche Gleichheit macht die Sicherheit und Selbsterhaltung der Individuen jedoch unwahrscheinlich. Aufgrund dieses Tatbestands verlangt das Naturgesetz von jedem, nach Frieden zu streben (LV 13:127, „das erste Gesetz der Natur“). Daraus folgert Hobbes „das zweite Gesetz der Natur“:

Jedermann soll freiwillig, wenn andere ebenfalls dazu bereit sind, auf sein Recht auf alles verzichten, soweit er dies um des Friedens und der Selbstverteidigung willen für notwendig hält, und er soll sich mit soviel Freiheit gegenüber anderen zufriedengeben, wie er anderen gegen sich selbst einräumen würde (ebd.).

Dieser Verzicht auf das Recht wird, wie oben gesehen, durch den Vertrag festgehalten (LV 17:166). Jedoch könnte der Vertrag insofern unwirksam sein, als dass er nur „im gegenseitigen Vertrauen“ im Naturzustand abgeschlossen wird und „da das Band der Worte viel zu schwach ist“ (LV 13:133). Für die Geltendmachung des Vertrags ist daher die allgemeine Gewalt vonnöten. Durch die Furcht vor dieser Gewalt lassen sich die menschlichen Leidenschaften im Zaum halten und sich der Vertrag wirksam erfüllen (ebd.). Somit wird der Zustand der *multitudo* in den Zustand des *populus* überführt, indem alle auf gleiche Weise ihre Rechte auf eine juristische Person übertragen, damit sie schließlich den Willen aller auf den allgemeinen Frieden hinlenken kann (LV 17:166f.). Mit anderen Worten: Durch diese Einsetzung des Souveräns ist jeder Untertan nun „Autor aller Handlungen und Urteile des eingesetzten Souveräns“ (LV 18:172). Hobbes nennt ihn *Leviathan* oder *den sterblichen Gott*. Unter ihm sind nun alle Menschen gleichermaßen seine Untertanen. Darin findet sich also eine *unaufholbare, absolute Ungleichheit* zwischen dem Souverän und den Untertanen. Demokratie verschwindet mit ihrer Geburt.

Obwohl sich Hobbes' Anliegen auf eine absolute, monarchische Herrschaft richtet, wurde seine Philosophie, insbesondere aufgrund ihrer individualistischen Aspekte, von vielen prominenten politischen Theoretiker*innen als die Geburt des modernen Individualismus und der liberalen oder sogar liberaldemokratischen Weltansicht im Westen betrachtet. Für C. B. Macpherson (1962) weist Hobbes' Sozialphilosophie eine frühe Form des marktorientierten, ökonomischen Individualismus auf, die später durch Locke zu einer bürgerlichen, kapitalistischen Ideologie weiterentwickelt wird. Etwas gemäßigter verfasst ist Leo Strauss' Interpretation (1963), die besagt, dass Hobbes einen egozentrischen, aber zugleich abstinenten Moralstil vertritt. Für Sheldon Wolin (2016) ist das Individuum bei Hobbes etwas „Privatisiertes“. Ein weiteres Interpretationsmuster findet sich bei Ryan

(2017, 186-203), der Hobbes' Individualismus vor allem als Doktrin der moralischen und intellektuellen Autonomie betrachtet, bei der es sich um ein distanzierendes, auf sich selbst bezogenes, selbstbewusstes Verhalten handelt. Auch wenn die Rezeptionsgeschichte solche sichtbaren interpretativen Varianten zeigt, ist es für jeden nachvollziehbar, dass Hobbes' Philosophie und Sozialtheorie von einer Setzung gleichberechtigter individueller Subjekte ausgeht. Hier ist jedes Individuum im Naturzustand eine mit eigener Affektivität ausgestattete, zugleich sein eigenes Interesse kalkulierende, selbstintegrale Einheit. In der Tat hat das Erbe dieser Theorie des Individuums und des Gesellschaftsvertrags – als ideale und universelle Theorie für eine gerechte, freie und gleiche politische Gesellschaft – den Verlauf der westlichen politischen Ideen über drei Jahrhunderte lang grundlegend beeinflusst, ganz abgesehen davon, dass Hobbes selbst, anders als Rousseau oder Kant, einen durchaus pessimistischen Blick auf Gleichheit und Freiheit von Menschen im Naturzustand wirft.

Die absolute Ungleichheit zwischen Souverän und Untertanen stellt aber nur eines von vielen Problemen des Individualismus solcher Art dar. Denn man könnte sich unmittelbar nach einer solchen Setzung der epistemischen wie moralischen Individualität fragen, wie es sich mit Rechten, z. B. von schwerbehinderten oder sprachunfähigen Menschen, Kindern und nicht vernunftbegabten Lebewesen verhalte. Haben sie auch das gleiche Recht im Naturzustand und können daher an der Schließung des Staatsgründungsvertrages teilnehmen?

Es ist jedoch zu beachten, dass sich bei Hobbes eine ambivalente Ansicht über die nicht vernunftbegabten Tiere finden lässt. Auf der einen Seite verwischt Hobbes die Grenze zwischen Menschen und Tieren, indem er beide als affektive Wesen ansieht, die ihr eigenes Interesse berechnen (LV 6:62). Für Hobbes kann Klugheit den Menschen vom Tier nicht unterscheiden: „Es gibt Tiere, die einjährig mehr beobachten und das, was zu ihrem Wohl beiträgt, klüger verfolgen, als dies ein zehnjähriges [menschliches] Kind tun kann“ (LV 3:33). Auf der anderen Seite bemerkt Hobbes, dass Kindern „überhaupt keine Vernunft“ zur Verfügung steht, solange sie nicht sprechen können. Der Grund, warum man sie als vernünftige Wesen bezeichnet, liegt lediglich in der „offenkundigen Möglichkeit“, dass die Kinder künftig Vernunft besitzen können (LV 5:51). Aber für eine Vertragsschließung ist die Fähigkeit eines (vernunftbasierten) sprachlichen Austausches vonnöten: „Ohne [die Sprache] hätte es unter den Menschen weder Staat noch Gesellschaft, Vertrag und Frieden gegeben – nicht mehr als unter Löwen, Bären und Wölfen“ (LV 4:35). Kleinkinder und

Menschen mit ähnlicher Beeinträchtigung (und sogar Tiere) – allesamt affektive, begehrende, eigene Interessen besitzende Individuen – können dann schließlich Gleichheit zwar im Naturzustand genießen, wenn sie in einem minimalen Maße definiert ist, bleiben aber in der Tat in einer vollkommenen Unfähigkeit zur Vertragsschließung und werden davon ausgeschlossen, weil sie „keine Sprache“ haben, „wodurch der eine dem anderen zu erkennen geben könnte, was seiner Meinung nach dem Gemeinwohl zuträglich ist“. Aus der Politik werden sie daher ausgeschlossen.

Beaudry (2021) fasst in seiner aus einer anti-ableistischen Perspektive unternommenen Untersuchung der vertragstheoretischen Tradition zusammen, dass die klassischen Vertragstheorien in einem Punkt übereinstimmen:⁹⁹ Sie sind in dem Maße „subjektzentriert“, wie sie, obwohl sie sich über die Konzeption des Subjekts nicht einig sind, eine Abwendung von einer natürlichen politischen Struktur und eine Hinwendung zur Zentrierung unserer politischen, metaphysischen und ethischen Welt um die individuellen menschlichen Subjekte vornehmen (37). Damit würden sie schließlich Individuen mit sehr schweren (insbesondere intellektuellen) Beeinträchtigungen aus dem Geltungsbereich der Gerechtigkeit ausschließen (ebd.), weil sie „keine Bedrohung darstellen und keine gegenseitigen, für beide Seiten vorteilhaften *Tit-for-tat*-Austausch betreiben können“ (38, Übers. v. KK).¹⁰⁰

3.1.4 Spinozas transindividualistische Theorie des Naturrechts

In Spinozas Theorie des Naturrechts finden sich die zwei oben erwähnten Probleme der Ungleichheit nicht. Im Grunde genommen liegt das daran, dass das Naturrecht sowohl im Naturzustand als auch im Staatszustand „immer unangetastet“ bleibt (EP50). Was diese ‚Unantastbarkeit des Naturrechts‘ genau bedeutet, ist aber bei einer individualistischen Lesart nicht leicht verständlich. Im Folgenden werde ich eine transindividualistische Auffassung der Naturrechtslehre Spinozas und der damit verknüpften Theorie der Gleichheit darlegen.

Naturrecht ist der Begriff, der, neben dem Konzept der *multitudo*, Spinozas innovativen Gedankengang in der politischen Theorie kennzeichnet. Im TP ist der Begriff

⁹⁹ Mit den klassischen Vertragstheorien meint Beaudry (2021) die Tradition der Hobbesianischen und der Kantianischen Vertragstheorien.

¹⁰⁰ Zu der ableistischen Implikation der Vertragstheorie, besonders der Kantianischen, siehe Pinheiro (2016).

eine rechtsphilosophische Übersetzung der ontologisch-naturphilosophischen Begriffe *conatus* und *potentia*. Im TP 2:3 erinnert Spinoza an eine zweifache ontologische Univozität der Natur.¹⁰¹ Auf der einen Seite wird die Macht aller natürlichen Dinge, „durch die sie existieren und tätig sind“, mit Gottes Macht gleichgesetzt; auf der anderen Seite wird das Recht Gottes mit seiner Macht identifiziert. Daraus folgt, dass „ein natürliches Ding“, der Mensch eingeschlossen, insofern Recht hat, als es durch seine Macht existiert und operiert. Besonders bemerkenswert ist in dieser Theorie, dass sie im Gegensatz zu Hobbes' Theorie der Rechte frei von einem Möglichkeits- und Wahlfreiheitsbegriff ist. Das Recht eines Subjektes ist nicht das Recht, dies oder jenes auszuwählen, sondern reine Manifestation seines aktuellen Vermögens an sich:

Unter dem Recht der Natur verstehe ich somit die tatsächlichen Gesetze der Natur oder die Regeln (*ipsas naturae leges seu regulas*), nach denen alles geschieht, d.h. die tatsächliche Macht der Natur (*ipsam naturae potentiam*). Deshalb erstreckt sich das natürliche Recht der ganzen Natur und folglich auch dasjenige eines jeden Individuums so weit wie deren bzw. dessen Macht. Was folglich ein jeder Mensch nach den Gesetzen seiner Natur tut, das tut er mit dem höchsten Recht der Natur, und er hat auf [Dinge in der] Natur so viel Recht, wie weit seine Macht reicht (TP 2:4).

In diesem Paragraphen begegnen wir einem weiteren Univozitätsschema. Das Recht, das mit der Macht gleichgesetzt ist, ist univok mit den Gesetzen oder Regeln der Natur. Dadurch konstatiert Spinoza auch die reine Aktualität der „(Natur-)Gesetze“. Recht, Gesetz und Macht beziehen sich immer auf das *Tun*, d.h. das, was ein Ding in Wirklichkeit tut, anstatt auf das *Können*. Spinozas Natur erlaubt keinen Konjunktiv und kein Möglichkeits- und Aktualitätsschema. Die Macht und das Recht jedes Einzelnen ist Teil der Macht (und des Rechts) Gottes und diese individuelle Macht ist ausnahmslos durch kollektive wie relationale Bestimmungen in der Natur zu erklären. Der *conatus* (Selbsterhaltung) jedes Einzelnen, welcher in der *Ethik* mit der Macht gleichgesetzt wird, ist außerhalb dieser relationalen, transindividualistischen Bestimmungen unerklärbar.

Dieses Verständnis des Naturrechts verhindert, dass das „unantastbare“ Naturrecht einfach auf die individuelle (Wahl-)Freiheit des Willens eines Subjekts zurückgeführt wird. Das natürliche Recht des Menschen ist, „solange es durch die Macht eines einzelnen

¹⁰¹ Zu dem Begriff der Univozität in der Spinoza-Forschung und meiner Interpretation desselben siehe 2.1 und 2.3.

determiniert wird und dieser ein auf sich gestellter einzelner ist, folgerichtig so gut wie nichts“ (TP 2:15). Für Spinoza besteht solches Recht schlechthin in der Einbildung (*opinio*). Vielmehr wird einem das Recht in dem Maße zugesprochen, wie man als Teil der Natur in der gegebenen Konstellation tatsächlich mit seiner Macht tun kann. Freilich gelten die relationalen Bestimmungen nicht anders im Naturzustand als im Staatszustand, denn „[e]s ist unmöglich, dass der Mensch nicht der Teil der Natur ist“ (E4P4). In einem gegenseitig antagonistischen Verhältnis verkleinert sich die Macht des Einzelnen, also sein oder ihr Recht; in einem kollegialen, solidarischen Verhältnis vermehrt sich die gemeinsame Macht der Vielzahl der Individuen, also ihre gemeinsamen Rechte. Diese gemeinsame Macht könnte aber auch „so gut wie nichts“ sein, wenn eine noch größere Ursache, z. B. eine Naturkatastrophe wie ein Tsunami oder Vulkanausbruch von außen her ihre Existenz bedrohen würde. Dort hätte die menschliche Gemeinschaft keine Rechte auf Selbsterhaltung. Während bei Hobbes der Souverän als eine vollkommen künstliche Person auftritt und daraus sein absolutes Recht begründet wird, ist Spinozas Souverän immer noch ein natürliches Wesen. Er hat „nur so viel Recht den Untertanen gegenüber“, wie seine Macht die der Untertanen überragt. In der Unantastbarkeit des Naturrechts geht es nicht um eine normative Festlegung des Rechts des einzelnen Menschen (wie etwa im deutschen *Grundgesetz* oder in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*). Stattdessen handelt es sich dabei um eine Kritik an der Hobbesianischen Verkünstlichung der Souveränität. Damit ist gemeint, dass die Naturalität des menschlichen Lebens im Staatszustand unantastbar bleibt.

Was unterscheidet denn bei Spinoza den Staatszustand vom Naturzustand, wenn alle Zustände im Endeffekt nichts als Naturzustand sind? Um dies zu erklären, sollten wir wiederum einen Umweg über Spinozas Ontologie des Individuums in der *Ethik* machen. In 2.4 habe ich bereits ausführlich die enge Verknüpfung der Epistemologie und Ontologie in Spinozas Philosophie herausgearbeitet. Dort habe ich erstens gezeigt, dass ein Individuum für Spinoza selbst zugleich eine Gesellschaft sowie *vice versa* eine Gesellschaft zugleich ein Individuum ist, von der Ebene des Quantums bis zur Ebene des ganzen Universums. Und zweitens, dass Imagination/Affekt (inadäquates Wissen) und Vernunft (adäquates Wissen) auf zwei unterschiedliche Modi der Individualität verweisen: Sofern ein Individuum durch ein Gemeinsamwerden seiner Teile erklärt wird, handelt dieses allein nach seiner eigenen, vergrößerten Natur und ist in diesem Maße aktiv, tugendhaft und vernünftig; sofern ein Individuum hingegen durch äußerliche Dinge bestimmt wird, wo

dieses nämlich als ein Hobbesianisches Selbst reproduziert wird, handelt dieses nur partiell nach seiner Natur und in diesem Maße passiv (vgl. E4P59 und E4P59S).

Anders als in Hobbes' Theorie der Individualität, in der ein Individuum Autor sowohl seiner eigenen Affekte als auch seiner eigenen Vernunft ist, kann ein Individuum als ein unabhängiges, isoliertes Wesen für Spinoza weder Autor seiner Affekte noch seiner Vernunft sein. Dieses Hobbes'sche Individuum ist für Spinoza dann lediglich ein imaginiertes, in meinem Vokabular: von dem Gemeinsamen *externalisiertes Selbst* (siehe 2.4). Was Hobbes für Freiheit hält, die jedes Individuum gleichermaßen besitzt, nämlich seine eigene Wahlfreiheit durch seine eigenen Überlegungen/sein eigenes Kalkül, verweist für Spinoza auf keine Freiheit *par excellence*, sondern nur auf Zufälligkeit: „Ein jeder, der Freiheit und Zufälligkeit nicht durcheinanderwirft, wird mir einräumen. Freiheit ist nämlich eine Tugend, d. h. eine Vollkommenheit, was also eine Ohnmacht des Menschen aufzeigt, das kann nicht auf dessen Freiheit zurückgeführt werden“ (TP2:7). Damit man unter eigenem Recht leben und daher „gänzlich frei“ sein kann, muss man „richtig von der Vernunft Gebrauch machen“ (TP 2:11). Sofern das Individuum aber in der Affektivität wie dem Imaginären, also in seinem Selbst, lebt, kann es paradoxerweise wenig in eigener Macht, sondern nur von den Mächtigeren bestimmt leben. Das Individuum ist für Spinoza also tatsächlich unfrei. Daher behauptet Spinoza, dass es „*nicht in der Gewalt eines jeden Menschen [ist], seine Vernunft immer zu gebrauchen und auf dem Gipfel der menschlichen Freiheit zu sein*“ (TP 2:8, Hervorh. v. KK). Diese Vernunft und Freiheit stammt erst aus dem Gemeinsamwerden der Macht der Menschen: „Wenn zwei auf einmal zusammenkommen und ihre Kräfte verbinden, dann vermögen sie zusammen mehr und haben folglich zusammen mehr Recht auf Natur als jeder für sich allein“ (TP 2:13). Man braucht immer die anderen, um mächtiger, fähiger, aktiver und vernünftiger zu werden. Nicht die anderen, die einen von außen bestimmen, sondern die mit einem gemeinsam im Prozess der Inklusion stehen.

3.1.5 Naturrecht des Gemeinwesens

Die Begriffe Naturzustand und Staatszustand markieren in dieser Hinsicht jeweils den *Aspekt der Vereinzelung* und den *Aspekt der Zusammensetzung* im immer zugleich natürlichen und gesellschaftlichen Leben der Menschen. Anders gesagt, verweist der Naturzustand auf diejenige gesellschaftliche Lebensform, in der die Menschen dazu neigen, „durch Zorn, Neid oder irgendeinen anderen Affekt des Hasses“ zerstritten und

untereinander verfeindet zu sein (TP 2:15), während der Staatszustand auf diejenige gesellschaftliche Form verweist, in der die Menschen dazu neigen, das Recht und die Macht auf alles, was sie tun können, gemeinsam zu haben (TTP 16:5) und dadurch „wie von einem Geist geleitet zu werden (*una veluti mente ducitur*)“ (vgl. TP 2:16, 3:2, 3:5, 3:7).

Im Idealfall gäbe es eine höchst intensive Vereinigung der *multitudo*, in der Menschen „nach der Leitung der Vernunft allein leben“ (E4P35) und „nur den Weg der Tugend gehen“ (E4P36) und insofern „ihrer Natur nach notwendigerweise immer übereinstimmen“ (E4P35). Dort würde jeder das Gut, „nach dem [er] für sich selbst verlangt, [...] auch für andere Menschen begehren“ (E4P37). Spinoza hält diesen Idealfall jedoch für unrealistisch, weil die Herrschaft der Affekte und Leidenschaften nicht einfach oder gar nicht aus dem menschlichen Leben herauszulösen ist.

Da ferner ein jeder nach seinem je eigenen Affekt urteilt, was gut, was schlecht, was besser und was schlechter ist (E3P39S), folgt, daß Menschen im Urteil so verschieden sein können wie im Affekt (E3P51S).

Wir haben überdies gezeigt, daß die Vernunft bei der Zügelung und Mäßigung der Affekte zwar viel vermag, zugleich aber gesehen, daß der Weg, den gerade die Vernunft weist, sehr schwierig ist. Wer sich deshalb einredet, eine Menschenmenge (*multitudo*) oder diejenigen, die in öffentlichen Angelegenheiten (*publicis negotiis*) zerstritten sind, könnten dazu gebracht werden, nach einer bloßen Vorschrift der Vernunft zu leben, der träumt vom goldenen Zeitalter der Dichter oder von einem Märchen (TP 1:5).

Spinoza stellt im ersten Paragraphen des *Politischen Traktates* fest, dass „Philosophen“ die rein vernünftige Vereinigung der Menschen eher vergeblich träumen. Im Gegensatz dazu gehen „Politiker“ nach wie vor mit der affektiven Natur der Menschen um. Ihre Berichte und Politiktheorien hält Spinoza für überzeugender als die von Philosophen, weil sie „nichts dargetan [haben], das sich vom praktischen Leben entfernt hätte“ (TP 1:2). Der tatsächliche historische Staatszustand liegt also zwischen einer Gesellschaft mit einem sehr niedrigen Grad der Intensität des Zusammenlebens (TP 5:2)¹⁰² und einer idealen Gesellschaft mit dem höchsten Grad der Intensität des Zusammenlebens (TP 2:7). Um den Grad der Intensität des menschlichen Zusammenlebens, des einheitlichen

¹⁰² Vgl. TP 5:2: „Denn ein staatlicher Zustand, der die Ursachen von Aufruhr nicht beseitigt hat, in welchem zudem ständig Krieg zu befürchten ist und in welchem endlich die Gesetze oft verletzt werden, unterscheidet sich nicht sehr von dem eigentlichen Naturzustand, wo ein jeder nach eigener Sinnesart, unter großer Lebensgefahr lebt.“

Geistes und Körpers, zu erhöhen, ist die Errichtung desjenigen gemeinsamen Rechtes (*commune jus*) vonnöten, das als die politische Gewalt/Souveränität (*potestas/imperium*) des Gemeinwesens (*civitas*) bezeichnet wird. Der Souverän versucht nun, in seinem Recht, das nichts anderes ist als das gemeinsame Recht der *multitudo*, durch Gesetze (*leges*), durch eine gemeinsame Lebensregel (*communis vivendi ratio*) und durch Hoffnung auf Belohnungen oder durch Furcht vor Drohungen, die Affekte der Menschen zu hemmen (E4P37S2, vgl. TP 2:16, 3:1, 3:8).¹⁰³

Auf welche Weise sich das bewerkstelligen läßt, daß nämlich Menschen, die notwendigerweise Affekten unterworfen sind (E4P4C) und deshalb unbeständig und wankelmütig sind (E4P33), sich einander Sicherheit gewähren und zueinander Vertrauen haben können, ist aus E4P7 und Lehrsatz E3P39 evident: daß kein Affekt anders als mit Hilfe eines stärkeren Affekts gehemmt werden kann, der dem zu hemmenden entgegengesetzt ist, und daß ein jeder sich des Schädigens aus Furcht vor einem größeren Schaden enthält. Über ein solches Gesetz (*lege*) wird also eine Vereinigung (*societas*) von Menschen dauerhaft gemacht werden können, vorausgesetzt, sie nimmt für sich selbst das Recht (*jus*) in Anspruch, das ein jeder hat: erlittenen Schaden mit eigener Hand zu vergelten und zu beurteilen, was gut und schlecht ist. Dann hätte sie die Gewalt (*potestatem*), eine gemeinsame Lebensregel (*communem vivendi rationem*) vorzuschreiben sowie Gesetze (*leges*) zu erlassen und diese *nicht im Appell an die Vernunft, die Affekte nicht zu hemmen vermag* (E4P17S), *sondern mit Hilfe von Drohungen aufrecht zu erhalten*. Eine solche Vereinigung (*societas*), gefestigt über Gesetze und die Gewalt (*legibus et potestate*), sich selbst zu erhalten, heißt Staat (*civitas*), und diejenigen, die mit Hilfe seines Rechts geschützt werden, heißen Staatsbürger (*cives*) (E4P37S2, Hervorh. v. KK).

Spinoza unterscheidet die Formen der Souveränität in drei Kategorien, je nachdem, ob die Verwaltung der gemeinsamen Angelegenheiten (*rei publicae*) einer Versammlung der ganzen *multitudo*, einer Versammlung einiger Auserwählter oder nur einer Person obliegt: Demokratie, Aristokratie und Monarchie (TP 2:17). Unabhängig von den unterschiedlichen Regierungsformen ist der Staatszustand im Allgemeinen dabei besser geeignet, die Intensität des vernunftgeleiteten Menschenlebens zu fördern als ein anarchisches Leben.

¹⁰³ Abdo Ferez (2007) zeigt einen ideengeschichtlichen Zusammenhang zwischen der Epoche von Machiavelli und der von Spinoza bezüglich der demokratischen Struktur der *multitudo*. Machiavelli stand der Idee der Demokratie der *multitudo* positiv gegenüber, aber nach dem Dreißigjährigen Krieg setzte sich in Europa die neo-stoizistische Konzeption der Politik durch, bei der es vor allem um die Hemmung und Kontrolle der menschlichen Affekte geht. Auch die Affektivität der Menge wurde in diesem Zusammenhang negativ bewertet.

Wie ich oben gezeigt habe, sind diese konkreten Verfassungen des Staatszustandes jedoch keineswegs vom Naturgesetz abgelöst, denn der Staat ist im Endeffekt ein anderer Naturzustand. Hier weicht Spinoza deutlich von Hobbes ab. Denn die Regierungsinhaber, ob nun Monarch oder Versammlung, können nicht, wie in Hobbes' Theorie, ein außerhalb des Volkes stehender Akteur sein.¹⁰⁴ Sie sind immer noch Teil der menschlichen Zusammensetzung und können daher nicht von der Macht der *multitudo* getrennt werden (vgl. TTP 16:11). Die Souveränität oder Staatsgewalt kann sich nur insofern bewahren, als sie die Macht der *multitudo* unablässig zusammenhalten oder vielmehr neu zusammensetzen kann. In TP 4:4 und 4:5 unterscheidet Spinoza das Recht des Staates, das die tatsächliche Aufrechterhaltung des Staates ermöglicht und den Staat tatsächlich operieren lässt, von den Rechtsgesetzen des Staates, die von der Regierung erlassen worden sind:

Wir meinen vielmehr, daß es bestimmte Umstände gibt, deren Gegebensein *Achtung und Furcht der Untertanen* gegenüber dem Gemeinwesen hervorruft, deren Fehlen hingegen Furcht und Achtung zum Verschwinden bringt und in eins damit auch das Gemeinwesen aufhebt. Ein Gemeinwesen ist deshalb, um unter eigenem Recht zu stehen, gehalten, die Ursachen für Furcht und Achtung aufrechtzuerhalten, weil anders es aufhörte, ein Gemeinwesen zu sein (TP 4:4).

Denn die Regeln und Ursachen für Furcht und Achtung (*regulae et causae metus et reverentiae*), die ein Gemeinwesen im eigenen Interesse zu beachten gehalten ist, gehören nicht zu den vom Staat erlassenen Rechtsgesetzen (*jura civilia*), sondern in das Feld des natürlichen Rechts (*jus naturale*), weil sie ja (nach TP 4:4) kraft des Rechts des Krieges beansprucht werden können und nicht kraft des staatlichen Rechts (TP 4:5).

Für Spinoza sind die „Regeln“, die mit den „Ursachen für Furcht und Achtung“ einhergehen, nichts anderes als das Naturrecht, dem der Staat als Teil der Natur unterworfen ist. Der Souverän wird zwar nicht von den Gesetzen des Staates („*leges*“ oder „*jura civilia*“) gehalten, aber er wird – als Teil der Natur – immer noch von der Regel des Naturgesetzes gehalten, von der alle Menschen – ebenfalls als Teil der Natur – gleichermaßen gehalten werden. Diese Regel besagt, dass das Recht nichts anderes ist als die aktuelle Handlungsmacht (*potentia agendi*). Gelingt es dem Souverän nicht, die Kraft

¹⁰⁴ Vgl. TP 7:1: „Denn Könige sind keine Götter, sondern Menschen, die sich häufig vom Sirengesang verführen lassen. Wenn also alles von dem unbeständigen Willen eines einzelnen abhinge, dann gäbe es keinerlei Stabilität.“

und Macht der *multitudo* durch die „Ursachen für Furcht und Achtung“ – sei es durch strafende Institutionen, durch rein militärische Gewalt,¹⁰⁵ durch solidarische Sozialarbeiten,¹⁰⁶ durch bürgerliche Bildung, durch eine Nationalreligion etc.¹⁰⁷ – tatsächlich in ein Gemeinsamwerden zu bringen, löst sich die konstituierte staatliche Vereinigung in den Naturzustand auf (TP 5:2) und ihre Form wird schließlich in eine andere Verfassungsform umgewandelt (TP 6:2). Denn die *multitudo* hat sich eigentlich niemals in vereinzelte Individuen aufgelöst, um durch den Vertrag das Recht eines jeden gleichermaßen aufzugeben (siehe 3.1.3); im Gegenteil hat sich der Kollektivkörper der *multitudo* durch die Einrichtung des Staates nur in eine mehr oder weniger intensivere Form desselben Kollektivkörpers verwandelt und so bleiben ihre Macht und ihr Recht in diesem Sinne „unangetastet“.¹⁰⁸

In dieser Hinsicht nennt Spinoza dieses Naturrecht, das sowohl der Staatsgewalt als auch der *multitudo* zukommt, „Recht des Krieges“. Um einen Kriegszustand zu vermeiden, braucht die *multitudo* die Einrichtung des Staates und der Staatsgewalt, und umgekehrt braucht die Staatsgewalt wirksame Assoziationsformen und Künste (*artes*) der Organisation, in und durch die die *multitudo* an den gemeinsamen Angelegenheiten teilhat oder zumindest ihr Vertrauen und ihre Loyalität gegenüber den Regierungsorganen beständig erneuert.

¹⁰⁵ Vgl. TP 7:11-12: „Und so wird [der König] um so mehr unter eigenem Recht stehen und die Herrschaft um so mehr innehaben, je mehr er für das allgemeine Wohl der Menge (*multitudo*) Sorge trägt. § 12. In der Tat kann der König von sich aus nicht alle durch Furcht im Zaume halten; vielmehr stützt sich seine Macht, wie gesagt, auf die Zahl der Soldaten und besonders auf deren Tüchtigkeit und Loyalität, die unter den Menschen stets nur so lange von Bestand sein wird, wie ein Bedürfnis, sei es ehrenhafter oder schimpflicher Art, sie zusammenhält.“

¹⁰⁶ Vgl. E4Cap.17: „Menschen lassen sich darüber hinaus auch über Freigebigkeit gewinnen, besonders diejenigen, die nicht über die Mittel verfügen, sich das für den Lebensunterhalt Erforderliche zu verschaffen. Jedem Notleidenden Hilfe zu leisten, übersteigt freilich nicht nur die Kräfte eines Privatmanns bei weitem, sondern ist auch nicht vorteilhaft für ihn. Dieser Aufgabe ist der Reichtum eines Privatmanns nämlich bei weitem nicht gewachsen, abgesehen davon, daß das moralische Vermögen eines Einzelnen viel zu beschränkt ist, um mit allen Bande der Freundschaft knüpfen zu können. Die Armenfürsorge obliegt deshalb der ganzen Gesellschaft als eine Angelegenheit, in der es allein um den allgemeinen Vorteil geht.“

¹⁰⁷ Zum Thema der bürgerlichen Bildung und der religionspolitischen (oder ideologiepolitischen) Organisationsmaßnahmen durch nationale und universelle Religion siehe Kapitel 4; ich zitiere hier eine Bemerkung in E4P54S: „Schrecklich ist der Pöbel, der nichts fürchtet (*Terret vulgus nisi metuat*); kein Wunder also, daß die Propheten, die den gemeinsamen Vorteil, nicht den einiger weniger, im Auge hatten, so sehr Demut, Reue und Ehrfurcht empfohlen hatten. Und in der Tat, wer diesen Affekten unterworfen ist, kann viel leichter als andere dazu gebracht werden, schließlich doch noch nach der Leitung der Vernunft zu leben, d. h. frei zu sein und das Leben der Glückseligen zu genießen.“

¹⁰⁸ Vgl. TP 7:5: „Überdies ist sicher, daß jeder lieber herrschen als gehorchen will. Denn niemand überläßt freiwillig einem andern die Herrschaft, wie Sallust in seiner ersten Rede an Cäsar sagt. Demnach ist es klar, daß eine ungeschwächte Menschenmenge niemals ihr Recht auf einige wenige oder auf einen Einzigen übertragen würde, wenn sie in sich einig werden könnte und so verhinderte, daß Streitereien, wie sie in großen Versammlungen meist entstehen, in Aufruhr übergehen.“

Wäre die menschliche Natur so verfaßt, daß Menschen dasjenige, was ihnen am meisten von Nutzen ist, auch am meisten begehrten, bedürfte es keiner *Kunst (ars)*, um Eintracht und Loyalität zu befördern. Weil es aber bekanntlich ganz anders mit der menschlichen Natur bestellt ist, ist der Staat notgedrungen so einzurichten, daß alle, Regierende wie Regierte, mögen sie wollen oder nicht, dasjenige tun, was im Interesse des gemeinsamen Wohls ist, anders formuliert, daß alle von sich aus genötigt sind, sei es aus [eigener] Kraft, sei es aus [äußerer] Notwendigkeit, nach der Vorschrift der Vernunft zu leben (TP 6:3, Hervorh. v. KK).

Spinoza bringt das Kriegerrecht, insbesondere das der *multitudo*, mit einem Zitat von Tacitus auf den Punkt: „Schrecklich ist der Pöbel, der nichts fürchtet (*Terret vulgus nisi metuat*)“ (E4P54S). Mit ihrem Kriegerrecht stellt die *multitudo* die negative Grundlage des Gemeinwesens in all seinen verschiedenen Formen dar. Insbesondere bei der Monarchie und Aristokratie erscheint die Auseinandersetzung mit dem Kriegspotential der *multitudo* („Furcht vor der Menge“) als ein konstituierender Grund der Verfassungsform. Der König kann „um so mehr unter eigenem Recht stehen und die Herrschaft um so mehr innehaben, je mehr er für das allgemeine Wohl der Menge Sorge trägt“ (TP 6:11). Er muss sich „aus Furcht vor der Menge“ immer um Stimme und Vorteile der Mehrheit der Bürger (*civis*) bemühen (ebd.). Der aristokratische Staat kann seine Regierungsform in absoluter Form nur insofern bewahren, als die Menge nicht als Gegenkraft in der Politik wirkt: „Die Ursache, warum im aristokratischen Staat die Regierungsgewalt tatsächlich nicht absolut ist, kann also keine andere als die sein, daß die Menge den Herrschenden Furcht einflößt“ (TP 8:4). Interessant ist, dass Spinozas Lösungsvorschlag für die Schwäche der Aristokratie darin besteht, die aristokratische Herrschaft der demokratischen Herrschaft ähneln zu lassen (TP 8:7-12), ohne der *multitudo* einen Teil der Macht und des Rechts zu übertragen. Vor allem ist die Gleichheit unter den Patriziern dafür einzuhalten (TP 8:11).

Dieser negative Aspekt der konstituierenden Macht der *multitudo* zeigt jedoch nur eine Seite der Medaille. Auf der anderen Seite gibt es eine positive Bestimmung der konstituierenden Macht der *multitudo*; nur darin sieht Spinoza eine Möglichkeit für eine tatsächlich absolute Herrschaft, die eine freie Menge (*multitudo libera*) schafft:

§6. Freilich ist zu beachten, daß ich unter einem Staat, von dem ich gesagt habe, daß er zu dem genannten Zweck¹⁰⁹ eingerichtet ist, einen solchen verstehe, den eine freie Menge (*multitudo libera*) eingerichtet hat, nicht aber einen solchen, den man sich über eine [besiegte] Bevölkerung durch Kriegerrecht verschafft. Eine freie Menge wird nämlich mehr von Hoffnung als von Furcht, eine unterworfenen hingegen mehr von Furcht als von Hoffnung geleitet; jene ist darauf aus, das Leben zu gestalten, diese nur, dem Tod zu entrinnen; jene, sage ich, ist darauf aus, eigenständig zu leben, diese wird gezwungen, dem Sieger untertan zu sein; diese heißt deshalb versklavt, jene frei. Der Zweck eines Staates, dessen Souveränität jemand durch Kriegerrecht erlangt, ist deshalb, bloß Herrschaft auszuüben, d. h. eher Sklaven als Untertanen zu haben. Und obwohl zwischen einem Staat, der von einer freien Menge geschaffen wird, und einem solchen, den man sich durch Kriegerrecht verschafft, kein wesentlicher Unterschied besteht, wenn man nur auf beider Recht im allgemeinen achtet, so haben sie doch, wie wir gezeigt haben, einen ganz verschiedenen Zweck und zudem auch unterschiedliche Mittel, die sie für die eigene Selbsterhaltung [einsetzen] müssen (TP 5:6).

Während für Hobbes der Ausschluss des Souveräns aus der Zusammensetzung des Volkes und eine daraus resultierende absolute Hierarchie zwischen Souverän und Untertanen eine normative und juristische Notwendigkeit ist, ist dies für Spinoza tatsächlich nichts anderes als Quasi-Sklaverei, in der es den Untertanen nur darum geht, dem Tod zu entrinnen. Spinoza findet den „allerschlimmsten“ Fall in der Begierde der von Furcht geleiteten *multitudo* nach einem mächtigen Diktator, die den Verfall des römischen Reichs verursacht hat (TP 10:10).¹¹⁰ Für den wirklichen Frieden und die Sicherheit des staatlichen Lebens (TP 5:2) muss diese Hierarchie abgeschafft werden. Dabei ist eine kollektive Partizipation der freien Menge entscheidend. Wir können zwar nicht voreilig darauf schließen, dass die freie Menge gänzlich durch Vernunft geleitet ist, jedoch gibt Spinoza den Hinweis darauf, dass sie „mehr von Hoffnung als von Furcht“ motiviert sein muss. Es gibt demnach eine Tendenz zum vernünftigen Zusammenleben. Die freudigen

¹⁰⁹ TP 5:2: „Welche Form für einen jeden Staat die beste ist, ist leicht aus dem Zweck des staatlichen Zustandes zu erkennen; dieser Zweck ist nichts anderes als Frieden und Sicherheit des Lebens.“

¹¹⁰ TP 10:10: „Ein Gemeinwesen mag noch so gut organisiert, seine Rechtsgesetze noch so vortrefflich gestaltet sein, in der höchsten Not des Staates, wenn alle, was vorkommt, von panischem Schrecken ergriffen werden, [so sagt man,] wollen alle nur das, wozu die Furcht des Augenblicks ihnen rät, weder an die Zukunft noch an die Gesetze denkend: Alle Augen richten sich auf einen durch seine Siege berühmten Mann, den man über die Gesetze stellt, dessen Befehlsgewalt (und das ist das allerschlimmste) man verlängert und dessen Loyalität man die ganze Republik anvertraut. Hierdurch ist, ganz gewiß, das römische Reich zugrunde gegangen.“ Gong (2020) merkt an, dass Spinoza in TP 10:10 tatsächlich das Verhalten des niederländischen Volkes während des gewaltsamen Regierungswechsels im Jahr 1672 („Rampjaar“) schildert. Angesichts des Krieges mit Frankreich und England wurde die Führung der bis dahin liberal-aristokratischen Republik der Sieben Vereinigten Niederlande unter der Zustimmung des Volkes an den Statthalter und Oberbefehlshaber Wilhelm III. von Oranien übergeben. Schließlich tötete ein wütender Mob den zurückgetretenen Anführer der liberalen Regierung und den Ratspensionär Johan De Witt sowie seinen Bruder Cornelis in der Öffentlichkeit.

Affekte wie die Hoffnung, auch wenn es sich um eine imaginäre Dimension handelt, korrespondieren mit der Steigerung an Macht und den Vermögen der Akteure. Hoffnungsvolle Affekte tendieren dazu, wenn auch nicht immer zwangsläufig, die Zusammenarbeit mit den anderen zu fördern. Ein intensiveres Gemeinsam-Werden der *multitudo* ist eher mittels der Hoffnung als durch Furcht möglich.

Eine solche partizipative Politik ist jedoch nicht ausschließlich mit einer demokratischen Verfassungsform gleichzusetzen. Für Kommentator*innen wie Negri (1982; 2004; 2020), Balibar (1985; 1994) und Saar (2013; 2015) ist die Demokratietheorie in TP und TTP in diesem Sinne nicht die Theorie der demokratischen Verfassung *per se*, sondern vielmehr die eines andauernden radikaldemokratischen Transformationsprozesses. Spinozas Suche nach einer „absoluten Herrschaft“, die sich auf der Macht der *multitudo* gründet, findet sich nicht nur in der Analyse der Demokratie, sondern auch in der der Aristokratie und Monarchie. Er hält in dieser Hinsicht fest, dass in der Monarchie die Menge insofern ihre Freiheit aufrechterhalten kann, als dass „die Macht des Königs allein durch die Macht dieser Menge bestimmt und durch die Unterstützung ebendieser Menge bewahrt wird“ (TP 7:31). In der Aristokratie, so Spinoza weiter, besteht das Prinzip für den Fortbestand und das Gedeihen des Staates darin, die freiwillige Unterstützung und das Vertrauen der *multitudo* zu gewinnen, obwohl sie keine Regierungsgewalt innehat (TP 10:7-8).¹¹¹ Obgleich er das Kapitel über die demokratische Verfassung nicht fertiggestellt hat, oder, wie Balibar (2008, 11-124) vermutet, nicht zu Ende bringen konnte, kann man vermuten, dass Spinozas Argument darin bestehen würde, dass auch die demokratische Verfassung ohne die konstituierende Macht der *multitudo* ihren Fortbestand nicht sichern könne. Die konstituierende Macht der *multitudo* ist, sowohl in der Prävention ihres negativen Aspektes (Recht auf Krieg/Aufstand) als auch in der Durchsetzung ihres positiven Aspektes (Partizipation an den politischen Bestimmungen), für das Fortbestehen eines politischen Systems entscheidend.¹¹² Demokratie ist in diesem Sinne ein historischer,

¹¹¹ TP 10:8: „Menschen sind vielmehr so zu leiten, daß sie den Eindruck haben, nicht geleitet zu werden, sondern nach eigener Sinnesart und eigenem freien Entschluss leben, so also, daß sie bloß durch die Liebe zur Freiheit, durch das Verlangen nach Vergrößerung ihres Vermögens, durch die Hoffnung auf staatliche Ehrenstellen zurückgehalten werden.“

¹¹² Vgl. Saar (2015, 525f.): „Spinoza weiß sehr wohl, dass die *multitudo*, unter widrigen Bedingungen und unklug regiert, ein höchst gefährlicher Machtfaktor sein kann. Aber *multitudo*-freundlich, *demos*-zentriert und damit in einem allgemeineren, vor-institutionellen Sinne pro-demokratisch ist diese Politische Theorie, da sie alle Phänomene des Politischen als Probleme des Volkes identifiziert und behandelt und von dort her auf eine weitgehende Inklusion, weitgehende Autonomie und weitgehende Handlungsfähigkeit aller Bürger drängt. Politik steht und entsteht auf dem Grund der Macht des Volkes, kluges und gutes Politik-Machen rechnet mit diesem Grund (und verleugnet ihn nicht) und nutzt ihn zur Selbststabilisierung der staatlichen Ordnung (und setzt ihm keine externe Herrschaftsstruktur entgegen).“

nicht zu vollendender Prozess zur absoluten Herrschaft der *Menge*. Wie Balibar (2008) behauptet, ist das, was im TP zu finden ist, nicht eine Theorie der Demokratie (als Institution), sondern die Theorie der *Demokratisierung*, die auf jede Art von Regierung angewandt werden kann. In diesem Sinne ist der TP in seinem unfertigen Zustand ein Vorteil für die Politische Theorie und die Theoriebildung im Allgemeinen (121).

3.1.6 Gleichheit im Sinne von inklusiver Politik

Spinozas Theorie lässt sich somit als Gegenmodell zum Hobbes'schen Individualismus verstehen. Ein Individuum, sei es eine Einzelperson oder ein Staat, ist für Spinoza kein solipsistisches und mit sich selbst identisches Subjekt, das sich durch ein selbstreflexives Bewusstsein und seine Erkenntnisfähigkeit auszeichnet, sondern ist vielmehr als ein Prozess der (Trans-)Individuation und in seiner konkreten Relationalität zu verstehen. Der spinozistische Ansatz einer relationalen (Trans-)Individualität schließt die ontologische Interdependenz von Dingen, Kräften und Mächten in die politische Theorie mit ein und führt zu einer gänzlich anderen Vorstellung der Gleichheit im Vergleich zu Hobbes' autonomen Subjektvorstellung.

Menschliche Gleichheit bei Spinoza ist damit nicht die formale Gleichheit jedes einzelnen Menschen, der jeweils als die höchste Instanz und der Inhaber seines eigenen Urteils anzusehen ist, sondern das, was auf die wesentliche Interdependenz der Menschen und die daraus resultierende Unerlässlichkeit einer inklusiven Politik hinweist. Wo die Individuen nämlich als einzelne Akteure gelten, herrscht für Spinoza in der Tat Ungleichheit: „Es gibt kein Einzelding in der Natur, in Bezug auf das es nicht ein anderes gäbe, das mächtiger und stärker ist“ (E4A). Im TTP ist ein Beispiel aus der Tierwelt zu finden, das dieses Argument stützen soll. Spinoza schreibt, dass in der Natur ein großer Fisch einen kleinen mit „höchste[m] natürlichen Recht“ fressen würde (TTP 16:2). Diese Ungleichheit ist jedoch kein endgültiges Naturgesetz, das jeweils in der Essenz des großen und des kleinen Fisches eingraviert ist, sondern hängt von ihrem relationalen Verhältnis in einem größeren Zusammenhang ab. Das Verhältnis zwischen dem großen und dem kleinen Fisch lässt sich nicht auf ein Gewaltverhältnis oder Täter-Opfer-Verhältnis reduzieren. Das sei auch auf den Menschen übertragbar. Wenn ein Mensch unter Gewaltverhältnissen leidet, dann deshalb, weil er als Einzelperson in einem ungleichen Verhältnis zu anderen Einzelpersonen steht. Entweder wird er benachteiligt oder kämpft für seine Überlegenheit oder wird gar aus dem menschlichen Kollektiv ausgeschlossen. Das ist jedoch kein

endgültiges Naturgesetz. In der Natur steht auch eine andere Art des menschlichen Zusammentreffens zur Verfügung, bei der es sich nicht mehr vorrangig um die Einzelpersonen handelt, sondern um die wesentliche Kollektivität der Menschen, damit sie jener Form der Ausgrenzung und des Leidens entkommen können.

Spinoza behauptet, dass das gemeinsame Recht dieser Kollektivität „durch die Macht, nun nicht mehr jedes einzelnen, sondern der wie von einem Geist (*una veluti mente*) geleiteten Menge bestimmt wird“ (TP 3:2). Vorkritisch könnte man annehmen, dass der Ausdruck *una veluti mente ducitur* eine totalitaristische Fusion der *multitudo* mit dem Begriff des *Volksgestes* nahelegt, jedoch ist dies nicht der Fall.¹¹³ Wie ich bisher an mehreren Stellen dieser Arbeit verdeutlicht habe, ist auch der Geist des individuellen Menschen keine integrale und homogene Einheit, sondern eine transindividualistische, sich kontinuierlich differenzierende Ko-Relationalität von Ideen. Analog dazu verhält sich das *una veluti mente* der Menge. In E2P14 merkt Spinoza an, dass der Geist fähig ist, „vieles wahrzunehmen, und umso fähiger, auf je mehr Weisen sein Körper disponiert werden kann“. Vor dem Hintergrund dieser transindividualistischen Ontologie wird deutlich, dass die geistigen/körperlichen Fähigkeiten des Menschen nicht auf die des individuellen menschlichen Körpers/Geistes beschränkt sind.

Diese Überlegung möchte ich anhand eines Gedankenexperiments verdeutlichen. Stellen wir uns dafür eine Kreuzung vor, an der sich eine achtspurige Autobahn, eine

¹¹³ Die meisten Spinoza-Forscher*innen bestreiten, dass dieser Ausdruck eine totalitäre Tendenz aufweist. Jedoch sind die Interpretationen von „wie von einem Geist geleitet“ keineswegs homogen und unterscheiden sich in ihren Auslegungen. Es gibt einerseits „humanistische“ oder „individualistische“ Leser*innen von Spinoza (McShea 1969; Uyl 1983; Rice 1990; Renz 2018, 2019 et al.), die behaupten, dass der Staat keine Individualität in einem echten und authentischen Sinne wie der einzelne Mensch besitzt und dass nur dieser das Subjekt seines individuellen Verhaltens und seiner Erkenntnis sein kann. Für Dan Uyl (1983) zum Beispiel ist die *civitas* kein Individuum, sondern „eine organisierte Beziehungsordnung“ (70). Auf der anderen Seite gibt es „materialistische“ oder „transindividualistische“ Leser*innen (Matheron 1969; Balibar 2020; Read 2015; Diefenbach 2018 u.a.), die dazu neigen, den Staat als Individuum zu begreifen. Sie tun dies mit der gleichen Logik, die auf menschliche Individuen angewandt wird, weil auch er nichts anderes ist, als eine „organisierte Beziehungsordnung“ oder, wie Balibar sagen würde, ein „Transindividuum“. Genau wie zu jedem Ding in der Natur, gehört auch zu den menschlichen Individuen nicht nur das Prinzip der Integration, sondern auch das des Konflikts und der Differenzierung. Diese Diskrepanz unter den Spinoza-Forschenden dreht sich vor allem um die Interpretation von E2P13SL7S und die Aussage, dass „die ganze Natur ein Individuum ist, dessen Teile, d. h. alle Körper, auf unendlich viele Weisen sich verändern, ohne daß sich dabei das ganze Individuum irgendwie veränderte“. Für viele Individualist*innen ist die Individualität der gesamten Natur oder dessen, was größer ist als die menschlichen Individuen, eine metaphorische (weshalb sie Begriffe wie „Super-Individuum“, „Sub-Individuum“ oder „Pseudo-Individuum“ bevorzugen, vgl. Rice 1990). Einige von ihnen sind dadurch besorgt über die mögliche Implikation der Bejahung von Staatsindividualität: Totalitarismus mit einem einzigen politischen Geist. Die Transindividualist*innen hingegen lesen das Scholium „wörtlich“ (ebd.) und finden ein universelles Prinzip der Individuation von der Quantenebene bis zum ganzen Universum, das die Dynamik und Heterogenität der Individualität betont.

zweispurige Straße und Bürgersteige kreuzen. Man stelle sich einen ersten möglichen Fall vor, in dem es keine Ampeln und Verkehrszeichen gibt. In einem zweiten Fall stelle man sich vor, die Kreuzung ist durch Ampeln und Verkehrsschilder geregelt. Die beiden Fälle können so entsprechend jeweils dem Naturzustand und dem Zustand des Staates zugeordnet werden. Im ersten Fall treffen wir auf eine Menge einzelner Akteure: Autos, Fußgänger*innen etc., die jede*r für sich versuchen, über die Kreuzung zu ihrem*seinem vorgesehenen Ziel zu gelangen. Aber für die meisten, besonders für die Fußgänger*innen, ist ihr Recht so gut wie unbedeutend, weil sie in der Tat aus der Kreuzung nicht herauskommen können. In diesem Körper der Kreuzung herrscht entweder eine Ungleichheit des Straßenverkehrs oder ein konflikthafter Stau oder eine Mischung aus beidem. Im zweiten Fall jedoch können alle Akteure unter eigenem Recht zu ihrem Ziel gelangen und bei einer sehr gut geplanten Kreuzung können auch Kinder, ältere Menschen und Menschen mit Behinderungen ihr Ziel gleichermaßen unter eigenem Recht sicher erreichen. In diesem gemeinsamen Körper der Kreuzung wachsen nämlich die Kraft und Macht aller Akteure und alle werden – in ihrem gemeinsamen, funktionierenden Geist – vernünftiger. „Wer einen Körper hat, der fähig ist, sehr vieles zu tun, wird weniger von Affekten bedrängt, die schlecht sind“ (5P39D).

Je intensiver und diverser die menschliche Zusammenarbeit unternommen wird, desto vernünftiger ist der kollektive Körper/Geist. Die Gleichheit erscheint in dieser Hinsicht als ein Prinzip der Konstitution sowie der Inklusion. In einer schlechteren Form der Gesellschaft¹¹⁴ können wenige Menschen – historisch gesehen sind damit nur erwachsene Männer gemeint – Teil des konstitutiven Prozesses sein und der Staat insofern weniger fähig, „sehr vieles zu tun“ und daher weniger vernünftig. In einer besseren Form der Gesellschaft werden mehr Menschen und unterschiedliche Menschen mit diversen Interessen als Teil des konstitutiven Prozesses gesehen und nehmen durch viele wirksame Institutionen und Künste (*artes*) der Organisation an der Politik teil, wodurch das Vermögen und die Macht jedes einzelnen gleichermaßen zunimmt. In Spinozas transindividualistischer Auffassung von Politik schließen sich somit Freiheit, Gleichheit und Diversität nicht gegenseitig aus, sondern sie sind Aspekte ein und desselben Prozesses des Gemeinsam-Werdens der *multitudo*. Freiheit, Gleichheit und Diversität sind nur zusammen denkbar.

¹¹⁴ Zu Spinozas Auffassung des Begriffspaars gut/schlecht siehe insbesondere E4Prae.

3.2 Praxis der inklusiven Demokratie

3.2.1 Dialektik der Radikaldemokratie

Der radikaldemokratische Aspekt der Politiktheorie Spinozas faszinierte nicht zuletzt die europäische postmarxistische Spinoza-Leser*innenschaft seit der Neuentdeckung Spinozas in den 1960er Jahren. Der enthusiastischste Vertreter einer radikalen Lektüre der Demokratie der *multitudo* war Antonio Negri. Für ihn ist es die Souveränität, die *konstituierte* Macht, die die konstituierende Macht der *multitudo* unterdrückt. Damit unterscheidet er scharf zwischen der Politik der konkreten Macht (*potentia*) und der Politik der autorisierten Macht (*potestas*). Dieser Gedanke prägte nicht nur seine eigenen Spinoza-Untersuchungen wie *Die wilde Anomalie* (1982) und *Subversive Spinoza* (2004), sondern auch die weltweit einflussreiche, mit Michael Hardt zusammen erarbeitete Buch-Trilogie *Empire* (2001), *Multitude* (2004) und *Commonwealth* (2009). Während Hobbes dort als ein Anhänger der unwiderstehlichen Autorität (*potestas*) gilt, tritt Spinoza als Verfechter der unbändigen *multitudo* und ihrer Macht (*potentia*) auf, die ihren wahren Ausdruck vor allem in spontanen Massenbewegungen gegen die herrschende Ordnung findet. Auf- und Widerstände der *multitudo* zeigen die Macht der „Multitude“ als solche. Diese Macht ist eine wirkliche und produktive Kraft in der Welt und ist grundsätzlich auf Gleichheit ausgerichtet. Demokratische Regierungen könnten dabei selbst oft Angriffsziel des Widerstandes sein, weil sie selbst eine konstituierte Macht sind und nicht eine konstituierende Macht *par excellence*, die die einzig wahre Grundlage eines jeden Staates ist und sich in sozialen Bewegungen manifestiert.

Diese radikaldemokratische, bewegungsorientierte Lesart des TP scheint jedoch sofort fragwürdig zu werden, sobald man das Kapitel über den demokratischen Staat betrachtet. Denn in diesem unvollständigen Kapitel geht es hauptsächlich um einen institutionellen Ausschluss derer, die nicht „unter eigenem Recht“ stehen, nämlich Frauen, Knechte, Kinder und Minderjährige sowie jener, die den Gesetzen eines anderen Landes unterworfen sind, nämlich Ausländer (TP 3:3). Diesen Ausschluss macht Spinoza selbst um der Erhaltung der demokratischen Verfassung willen.

Aus dem im vorherigen § Gesagten ist klar, daß wir uns verschiedene Arten von Demokratie denken können. Ich habe aber nicht die Absicht, sie alle zu behandeln, sondern bloß diejenige, in der uneingeschränkt alle, die allein den Gesetzen ihres

Landes unterworfen sind und die überdies unter eigenem Recht stehen und ein anständiges Leben führen, das Stimmrecht in der Obersten Versammlung und das Recht auf Zugang zu Staatsämtern haben. Ich sage ausdrücklich, „die allein den Gesetzen ihres Landes unterworfen sind“, um Ausländer auszuschließen, die als Untertanen eines anderen Staates gelten. Ich habe ferner hinzugesetzt, „außer, daß sie den Gesetzen des Landes unterworfen sind, müßten sie ansonsten unter eigenem Recht stehen“, um Frauen und Knechte auszuschließen, die der Gewalt ihrer Männer und Herren unterstehen, und ebenso Kinder und Unmündige; solange sie von der Gewalt ihrer Eltern und Vormünder abhängen. Ich habe schließlich gesagt, „und die ein anständiges Leben führen“, um vor allem diejenigen auszuschließen, die wegen eines Verbrechens oder einer schimpflichen Lebensweise verrufen sind (TP 11:3).

Der letzte Paragraph (TP 11:4), den Spinoza vor seinem Tode geschrieben hat, scheint sogar eine lange Ausführung darüber zu sein, warum Frauen von Natur aus unfähig sind zu herrschen und daher auszuschließen sind. Ein anderer Stolperstein für die widerstandsorientierte Lesart der konstituierenden Macht der *multitudo* im TP ist Spinozas Hervorhebung des Mehrwerts des Gehorsams. „Gehorsam, auf der anderen Seite, ist der beständige Wille, dasjenige auszuführen, was dem Recht nach gut ist und was kraft eines gemeinsamen Beschlusses geschehen soll“ (TP 2:19). Auch wenn Aufstände der *multitudo* als Ausdruck ihrer natürlichen Macht zu betrachten sind, wie ich im vorigen Unterkapitel gezeigt habe, äußert sich Spinoza an keiner Stelle positiv über Revolten oder die bürgerliche Revolution. Es ist vielmehr der Gehorsam gegenüber den Gesetzen des Staates, in dem er die Manifestation der vernünftigen konstituierenden Macht der Menge findet.

Das führt uns zu einer von Negris Vision abweichenden Überlegung über den radikaldemokratischen Aspekt von Spinozas politischer Philosophie. Das Verhältnis zwischen konstituierender Macht und konstituierter Macht ist bei Spinoza nicht eindeutig gegenläufig. Denn die konstituierende Macht kann bei ihm nicht völlig frei von ihrer eigenen Verderbtheit und Ohnmacht sein, während die konstituierte Macht nicht unbedingt der Hobbes'schen Souveränität ähnelt. Ferner sind die beiden Formen der Macht bei Spinoza eigentlich nicht voneinander unterschieden. Nur unter bestimmten Bedingungen erscheint die eine als Macht der Autorität der Staatsgewalt und die andere als Macht der aufständischen Menge, aber das ist für Spinoza eher zu vermeiden. In einem solchen Fall sind „der Zerfall der staatlichen Institutionen und die Transformation des Volkes in den wütenden Mob zwei Seiten derselben Medaille“ (Celikates 2006, 51).

Was wir in der radikaldemokratischen Politiktheorie Spinozas finden, ist stattdessen eine *Dialektik der Demokratie*, die bereits in deren Definition verborgen ist.¹¹⁵ Im TTP wird Demokratie als „die ungeteilte Versammlung von Menschen, die gemeinschaftlich ein höchstes Recht über alles, was in ihrer Macht steht, innehat“, definiert (TTP 16:8). Die Demokratie ist die „natürlichste“ Staatsform und kommt „der Freiheit [...] am nächsten“ (TTP 16:11). In der Demokratie übertragen alle ihre Macht „der gesamten Gesellschaft, deren konstitutiver Teil [jede*r] selbst ist. Auf diese Weise bleiben alle, wie vorher im Naturzustand, gleich“ (ebd.). Im TP wird Demokratie demjenigen Staat attribuiert, „dessen Regierungsform ganz und gar absolut ist“ (TP 11:1). Was „absolut“ heißt, lässt sich am Ende von TP 8:3, wo es eigentlich um Aristokratie geht, in Erfahrung bringen: „Daraus schließen wir, daß die einer großen Versammlung übertragene Regierungsgewalt eine absolute Regierungsgewalt ist oder ihr sich wenigstens in hohem Maße nähert. Denn eine absolute Regierungsgewalt ist, wenn es so etwas gibt, in Wahrheit diejenige, die *die ganze Menge* in Händen hat.“

Man kann sich sofort fragen, wie eine „große Versammlung“, die aus der gesamten Menge besteht, eingerichtet werden kann. Das fragt sich auch Spinoza („wenn es so etwas gibt“). Die Schwierigkeit darin liegt nicht nur auf einer quantitativen Ebene (z. B. in der Frage, wie eine Versammlung aus zig Millionen Menschen funktionieren soll), sondern auch auf einer qualitativen Ebene. Wie kann man die Mitglieder der „ganzen Menge“ definieren? Ich habe bereits in 2.4 und im vorigen Unterkapitel gezeigt, dass es Spinoza bei einer kollektiven Individualität oder *Transindividualität* darum geht, dass sich durch eine Begegnung ein gemeinsames Verhältnis von Bewegung und Ruhe unterschiedlicher Dinge konstituiert, und nicht darum, dass nur figurativ oder juristisch gleiche/ähnliche Dinge zusammenkommen. Der Begriff der *multitudo* müsste dann, strikt ontologisch betrachtet, auf das verweisen, was mehr als ein bloßes Aggregat aller Einzelmenschen ist (siehe 3.1). Die *multitudo* ist, wie alle anderen Dinge, eine Mannigfaltigkeit (siehe 2.2 und 2.4). Sie wird aber nun im politischen Zusammenhang im TTP und TP auf die gesamten „Menschen“ reduziert, die jeweils überwiegend unter der Herrschaft der Affekte und Imaginationen – nämlich unter dem Prinzip der externalisierenden Individuierung (siehe 2.4) – leben. Das ist der erste Widerspruch, den ich den *Widerspruch der Menge* nenne.

¹¹⁵ Field (2020) liefert ein weiteres Argument gegen Negris' Feier der Volksmacht, das mit meinen Argumenten durchaus übereinstimmt. Für sie ist die Macht des Volkes oder der *multitudo* nur durch einen unter dem eigenen Recht stehenden (*sui juris*) Staat auszudrücken. Politische Störungen und Unruhen – Manifestationen der konstituierenden Macht gegen die konstituierte Macht – verhindern, dass der Staat unter seinem eigenen Recht bleibt (235-264).

Die *multitudo*, die im ontologischen Sinne transindividual zu definieren ist, manifestiert sich jedoch in der politischen wie sozialen Wirklichkeit nicht unmittelbar. Stattdessen *erscheint* sie als das Aggregat einzelner Personen, die mehr oder weniger als eigenständig („in ihrem eigenen Recht stehend“) betrachtet werden.

Diese Menge aus Einzelmenschen sollte im demokratischen Staat als Ganze eine Versammlung konstituieren, die nun die höchste Gewalt des Staates ist. Aber die gesamten Menschen sind als Gruppe noch zu breit und zu vielfältig und es bleibt zu definieren, wer die Mitglieder dieser Versammlung sind. Das ist der zweite Widerspruch, den ich den *Widerspruch der Demokratie* nenne. Die gesamten Menschen als solche können nicht unmittelbar die Regierungsgewalt bilden. Quantitativ sind sie immer noch zu viele, qualitativ sind nicht alle als diejenigen zu betrachten, die in ihrer eigenen Macht stehen oder so vorgestellt werden. Nach der strikten ontologischen Überlegung der *Ethik* kann keine Einzelperson in ihrer eigenen Macht stehen (vgl. E4A1: „Welches [in der Natur] auch immer gegeben sein mag, es gibt ein anderes, mächtigeres, von dem es zerstört werden kann“), aber manche werden in der sozialen wie politischen Imagination – die an sich nicht unbeweglich ist – als unabhängig und eigenständig vorgestellt, während andere als abhängig von der Macht anderer gelten. Sklav*innen, Frauen und Kinder sind diejenigen, die in der Geschichte der Menschheit lange als abhängig und unmündig gegolten haben und in manchen Teilen der Welt nach wie vor so betrachtet werden. Dem könnten zudem verschiedene Abstufungen von rassistischen oder religiösen Identitätszuweisungen hinzugefügt werden. Wenn wir hier außerdem nicht von einer vereinigten Weltrepublik sprechen, müssen wir auch die Ungleichheit zwischen Bürger*innen und Ausländer*innen mit einbeziehen.

Obwohl Spinoza den Staatszustand, wie in 3.1 gesehen, als Instanz für Gleichheit und Freiheit vielfältigster Menschen („*multitudo*“) und ihr möglichst vernünftiges Zusammenleben betrachtet, erwartet er kaum eine direkte Manifestation der Menge an sich im Staat, geschweige denn in ihrem Kriebsrecht (Rechtsanspruch in ihren Aufständen), wie es in etlichen Strömungen des Anarchismus der Fall ist. Spinozas Demokratie, die die absolute Herrschaft ist, nämlich die Herrschaft aller Menschen, kann in Wirklichkeit immer nur durch die Vermittlung der Institutionen operieren, die das Recht und den Umfang der Staatsbürger*innen definieren und regulieren. Ohne die staatlichen Institutionen ist die Demokratie undenkbar und nicht existent. Das Kapitel über die Demokratie, das weder vollständig noch unproblematisch ist, zeigt in seinem dialektischen Gedankengang, dass

die absolute Herrschaft der Menge nur durch die sie zugleich einschränkenden und fördernden Institutionen und nur durch eine unvollständige Form ermöglicht wird.

Dieser dialektische Gedankengang erlaubt es auch, eine interessante Relektüre dieses Kapitels zu unternehmen. Worauf dabei hingewiesen werden sollte, ist die Aussage in TP 11:3, dass „wir uns *verschiedene Arten von Demokratie* denken können“ (Hervorh. v. KK). In der Demokratie soll das Stimm- und Wahlrecht zwar erblich sein und von allen beansprucht werden können (TP 11:1), allerdings führt Spinoza unmittelbar danach Bedingungen der Begrenzung der Anzahl der Inhaber des aktiven und passiven Wahlrechts an. Ein Gesetz (*lex*) des demokratischen Staats soll also regeln, ob „bloß Personen von einer gewissen Altersgrenze an oder bloß [den] Erstgeborenen, [...] oder nur [denjenigen], die der Republik eine bestimmte Geldsumme entrichten“ (TP 11:2) oder einem breiteren Teil der Bevölkerung das Wahlrecht und das Recht zur Leitung der Staatsgeschäfte gewährt werden. Auch wenn „unter diesen Voraussetzungen die Oberste Versammlung sich aus weniger Bürgern zusammensetzt als die des aristokratischen Staates“, sind Staaten dieser Art als Demokratien zu betrachten (ebd.).

Eine derartige Variabilität der Staatsform aufgrund der unterschiedlichen Bestimmung der berechtigten Bürger wird in der Analyse von Monarchie und Aristokratie nicht angesprochen. Die Monarchie ist definitionsgemäß die Herrschaft einer Person; die Aristokratie ist dadurch definiert, dass die Versammlung der Patrizier allein verantwortlich ist und zudem berechtigt ist, neue Mitglieder in diese Versammlung der Regierenden zu wählen. In der Demokratie hingegen ist es das Gesetz, das darüber bestimmt, wer zu den berechtigten Mitgliedern der Obersten Versammlung zählt, der aber gemäß der Definition der Demokratie im Prinzip „alle“ angehören sollten. Das bedeutet, dass die Beschränkung des Umfangs der wahl- und staatsamtsberechtigten Bürger*innen in der Demokratie nicht zur Natur der Verfassungsform an sich gehört, wie in der Monarchie und der Aristokratie, sondern immer ein Ergebnis politischer Verhandlungen oder Auseinandersetzungen ist, in denen die *multitudo* bzw. verschiedene Teile der *multitudo* um ihre Berechtigung und Anerkennung durch Gesetze und Institutionen ringen. Folglich ist die Kategorie der Bürger*innen stets verhandelbar und damit auch transformierbar. Dies ist der Grund, warum verschiedene Arten von Demokratie denkbar sind. Demokratie ist in dieser Hinsicht, wie in 3.1.2 bereits erwähnt, ein offener Prozess, in dem vor allem der Umfang und die Bestimmung der Kategorie der Bürger*innen ständig problematisiert wird. Durch verschiedene Praktiken der Problematisierung und die daraus folgenden institutionellen

Transformationen kann die *multitudo* ihre eigene Erweiterung zur absoluten Herrschaft aller Bürger*innen anstreben, in der möglichst viele „mehr von Hoffnung als von Furcht“, „eigenständig“ und schließlich „frei“ zu leben suchen (TP 5:6).

3.2.2 Problem der Rechte der Frauen

Hier ist jedoch zu beachten, dass Eigenständigkeit und Freiheit für Spinoza nie einem einzelnen Menschen zukommen. Sie gehören nur den gemeinsam-werdenden Menschen im Staat (siehe 2.4 und 3.1). Eine vollkommene Eigenständigkeit („*sui juris*“) kann, wie wir im vorigen Abschnitt gesehen haben (vgl. auch E4A1), laut Spinoza kein einzelner Mensch in der Natur innehaben, auch wenn es um einen erwachsenen Mann geht.

In TP 2:9-11 führt Spinoza die Voraussetzungen von *sui juris esse* und *alterius juris esse* aus. Soweit man in der Lage ist, sich gegen jede Gewalt zu wehren, nach eigenem Urteil Verletzungen zu rächen, die einem zugefügt werden, und absolut gesehen so zu leben, wie es einem selbst gut erscheint, steht man unter eigenem Recht (TP 2:9). Dagegen stehen all diejenigen unter dem Recht anderer, die von diesen mit repressiven Mitteln behandelt oder eingesperrt oder mit ideologischen oder affektiven Maßnahmen so zu handeln bestimmt wurden, dass sie lieber nach fremder „als nach der eigenen Ansicht leben“ (TP 2:10) wollen. Zudem kann das Urteil eines Menschen auch dadurch unter das Recht eines anderen fallen, dass sein Geist durch diesen anderen getäuscht wird (TP 2:11). Es gibt nur einen Ausweg aus dieser Unfreiheit und Fremdbestimmung: „Folglich steht der Geist nur so weit gänzlich unter eigenem Recht, wie er richtig von der Vernunft Gebrauch machen kann“ (ebd.). Und: „Es ist *nicht in der Gewalt eines jeden Menschen*, seine Vernunft immer zu gebrauchen und auf dem Gipfel der menschlichen Freiheit zu sein“ (TP 2:8, Hervorh. v. KK). Es kommt also darauf an, welche Art von Kollektivität die Menschen zusammen bilden.

Spinoza bemerkt dazu in TP 5:2, dass Menschen „nicht als Staatsbürger geboren, sondern zu ihnen erst gemacht [werden]“. Wenn Sklav*innen, Frauen und Kinder unter dem Recht von anderen Menschen leben und von ihnen bevormundet werden, dann liegt das nicht einfach daran, dass sie von Anfang an und für immer („von Natur aus“) so zu leben bestimmt sind, sondern daran, dass die aktuelle Form der Kollektivität, in der sie leben und die gesellschaftlich reproduziert wird, weder Institutionen und Gesetze noch

Kultur und Ideologie¹¹⁶ bietet, um sie als Teil des vernunftgerichteten Zusammenlebens, also als „Staatsbürger*innen“ zu bilden und einzuschließen. In Bezug auf die Zeit nach der industriellen Revolution könnten wir dem auch neue Technologien hinzufügen, mit Hilfe derer die Demokratie die aktive Teilnahme vorher ausgeschlossener Menschengruppierungen verwirklichen könnten.

Aber hatte Spinoza die Diskriminierung und den Ausschluss von Frauen nicht auf der Grundlage ihrer „Natur“ gerechtfertigt (TP 11:4)? In diesem Punkt scheint Hobbes im Hinblick auf unsere heutige Auffassung von Frauenrechten wesentlich fortschrittlicher als Spinoza. Denn wenn Frauen, so Hobbes, in den meisten unserer Gesellschaften ihren Männern gehorchen müssen, dann nur deshalb, weil Staatsverträge im Allgemeinen von Männern verfasst werden (LV 20:193f.). Spinoza dagegen versteht Frauen als Männern von Natur aus unterlegen und untergeordnet. Ob diese Überzeugung allerdings mit der Struktur seiner Philosophie vereinbar ist, ist in der Spinoza-Forschung umstritten.¹¹⁷

Ich bin der Meinung, dass die Bemerkungen über die „[inferiore] Natur der Frauen“ in TP 11:3 mit der Philosophie in der *Ethik* nur unter Berücksichtigung eines bestimmten affektiv-imaginären Zusammenhangs kompatibel sind. Das heißt, dass es nur dann möglich ist, von der „Natur von Frauen“ zu reden, wenn man sich vorstellt, dass Menschen in zwei Geschlechterregister unterteilt existieren. Wie ich bereits in 2.2 gezeigt habe, gibt es in Spinozas strikt anti-essentialistischer Ontologie jedoch keine Gattungs- oder Spezies-Essenz. Die Essenz, die für Spinoza mit dem *conatus*, der Macht und dem Verhältnis von Bewegung und Ruhe gleichgesetzt ist, kann nur in ihrer Singularität betrachtet werden (vgl. Deleuze 1981). „Menschen“, „Pferde“ oder „Insekten“ dagegen sind Allgemeinbegriffe (E2P40S2) bzw. Musterbilder (*exemplar*, E4Prae.), keine wahren Definitionen dessen, was – in bestimmten affektiv-imaginären Zusammenhängen in der Dauer – mit den Musterbildern repräsentiert wird.¹¹⁸ Das gilt auch für das Begriffspaar Männer und Frauen.

¹¹⁶ Letztere fasst Moreau (1994, 427-465) mit Spinozas Terminus *ingenium* (Temperament, Charakter) zusammen. Das *ingenium* ist etwas, das aus erworbenen oder historisch konstituierten Sitten und Überzeugungen besteht. Es konstituiert die für jedes Volk oder jede Nation spezifische Natur. Es definiert eine natürliche Grenze, innerhalb derer die Konstitution des Staates möglich ist. Mit anderen Worten bezieht sich dieser Begriff auf verschiedene Zugehörigkeitsmechanismen, die eine „kollektive Identität“ von Völkern oder Nationen entstehen lassen.

¹¹⁷ Unter den politiktheoretisch orientierten Spinoza-Forschenden zählen Sharp (2012), Montag (1999, 84-89) und Nadler (1999) zu denjenigen, die Spinozas Bemerkungen in TP 11:4 für nicht vereinbar mit der Philosophie in der *Ethik* halten.

¹¹⁸ Vgl. E4Prae: „Denn weil wir eine Idee des Menschen bilden möchten (*formare cupimus*), gleichsam als ein Musterbild der menschlichen Natur (*exemplar humanae naturae*), auf das wir hinschauen sollten, wird es für uns von Vorteil sein, an diesen Wörtern [gut und schlecht] in der genannten Bedeutung

Lloyd (1994) weist darauf hin, dass es für Spinoza eine Kontinuität zwischen dem natürlichen Körper und dem sozialisierten Körper gibt. Das bedeutet, „dass es keinen spezifischen Inhalt dafür geben kann, was ein ‚weiblicher‘ oder ‚männlicher‘ Geist ist, [...] dass es [k]eine zugrundeliegende Essenz der Weiblichkeit gibt, die sie alle gemeinsam haben (162, Übers. v. KK).“ In moderne Begrifflichkeiten übersetzt hieße dies: „Männer“ und „Frauen“, wie sie im TP dargestellt werden, sind soziale Konstrukte, deren „Natur“ jedoch durch die Geschichte der Menschheit so stark geprägt wurde, dass selbst der scharfsinnigste Philosoph eine derart zynische Sicht auf die Emanzipation der Frau entwickelte.¹¹⁹ Einen interessanten Hinweis auf die soziale Konstruktion von – in einem weiteren modernen Begriff gefasst – *Gender* kann man in Spinozas Darstellung zweier hypothetischer Gesellschaften:

Wären nun von Natur aus die Frauen den Männern ebenbürtig und wären sie ihnen an Charakterstärke (*fortitudo*) und Geisteskraft (*ingenium*), worin die Macht der Menschen und demnach auch deren Recht hauptsächlich besteht, gleichwertig, dann müßte es doch unter so vielen und so verschiedenartigen Völkern wenigstens einige geben, bei denen beide Geschlechter gleichberechtigt regieren, und andere, *bei denen die Männer von den Frauen regiert und so erzogen (educare) werden, daß ihre Geisteskraft (ingenium) beschränkt bleibt*. Da das aber nirgendwo der Fall ist, darf man getrost behaupten, daß Frauen von Natur aus nicht ein gleiches Recht haben wie Männer, sondern ihnen notwendigerweise unterworfen sind. (TP 11:4)

Dass Frauen für Spinoza generell unterlegen erscheinen, bedeutet, dass Frauen in Spinozas Welt, anders als in den beiden hypothetischen Gesellschaften in TP 11:4, überall von Männern „regiert und so erzogen werden, dass ihre Geisteskraft beschränkt bleibt“. Was man in Spinozas eigenen misogynen Vorurteilen sehen kann,¹²⁰ ist die Stärke der gesamtgesellschaftlichen Konstruktion ungleicher Verhältnisse zwischen Menschen. Ohne ständige politische Verhandlungen und soziale Transformationsversuche erscheinen die

festzuhalten. Unter gut werde ich daher im folgenden das verstehen, wovon wir mit Sicherheit wissen, daß es ein Mittel ist, dem Musterbild der menschlichen Natur, das wir uns selbst vor Augen halten, näher und näher zu kommen; unter schlecht dagegen das, wovon wir mit Sicherheit wissen, daß es uns im Wege steht, diesem Musterbild zu entsprechen. Des weiteren werde ich Menschen in dem Maße vollkommener oder unvollkommener nennen, wie sie dem genannten Musterbild mehr oder minder nahekommen“.

¹¹⁹ Gullan-Whur (2002) und Sharp (2012) bestreiten die Interpretation, dass Spinoza die Minderwertigkeit der Frau ausschließlich durch „soziale Konditionierung“ erklärt.

¹²⁰ Auch seine ableistischen Vorurteile in anderen Stellen wie in TP 6:11 und 8:14, die sich mit dem Ausschluss bestimmter Berufs- und Altersgruppen sowie von Menschen mit Behinderungen von Ämtern in der Monarchie und Aristokratie befassen, sollte mit einbezogen werden.

auf den Verhältnissen beruhenden affektiv-imaginären Zusammenhänge nur noch „natürlich“.

In den Gesellschaften, in denen Menschen im Rahmen heterosexueller Beziehungen als „Männer“ und „Frauen“ leben und diese Lebensformen reproduzieren,¹²¹ sind Frauen Männern vermeintlich „von Natur aus“ unterlegen. Gleichzeitig erscheinen die Männer, nochmals in moderner Terminologie, *toxisch*. So ist es bemerkenswert, dass Spinoza in dem Paragraphen, in dem es eigentlich um die Inferiorität von Frauen gehen soll, eher seine Frustration über Männer zum Ausdruck bringt:¹²²

Ziehen wir zudem noch die menschlichen Affekte in Betracht, daß nämlich die Liebe der Männer zu den Frauen meist nur sinnliche Leidenschaft ist und daß sie Geist und Klugheit bei Frauen nur so weit schätzen, wie sie mit Schönheit vereint sind, und daß Männer es außerdem nur schwer ertragen, wenn die von ihnen geliebten Frauen auch anderen die leiseste Gunst erweisen (TP 11:4).

Der letztgenannte Grund [des mit Neid verbundenen Hasses] findet sich meistens bei der Liebe zu einer Frau; wer sich nämlich vorstellt, daß die von ihm geliebte Frau sich einem anderen hingibt, wird nicht nur traurig sein, weil sein eigenes Verlangen gehemmt wird, sondern auch die Frau verabscheuen, weil er gezwungen wird, das Bild der Geliebten mit dem Bild der Schamteile und Ausscheidungen des anderen zu verbinden (E3P35S).

In diesem Sinne ist die an Hobbes erinnernde Behauptung einer Gleichheit zwischen Frauen und Männern hinsichtlich ihrer individuellen Urteilskräfte im Naturzustand keine Lösung für dieses Problem, denn niemand in der Natur ist ein vollkommen autonomes Subjekt, das eine solche „natürliche“ Urteilskraft ohne Weiteres ausüben könnte. Das Problem ist die vom sozialen Verhältnis geprägte „natürliche“ Ungleichheit, deren

¹²¹ Im 20. Jahrhundert wurde dieses Thema in feministischen und gendertheoretischen Debatten breit und vielfältig diskutiert. Aus der umfangreichen Literatur seien hier nur die bahnbrechenden Werke von de Beauvoir (1949), Irigaray (1977) und Butler (2011) erwähnt.

¹²² Ähnlich behauptet Matheron (2020), dass die letzten Sätze des TP eigentlich nicht die weibliche Schwäche, sondern die männliche Schwachsinnigkeit zum Gegenstand haben: „*Women, contrary to what is often said, did not inspire any particular revulsion in Spinoza. But what did disturb him was the severity of sexual conflicts among male humans. In order to avoid these antagonisms, which make the State ungovernable, the only means he saw, and it was certainly not with a happy heart that he proposed it, was to exclude from public life those who, indeed often despite themselves, are or could become the object of such conflicts.*“ (277, Hervorh. v. KK); siehe auch Matheron (2020, 239-259). Den Begriff „toxische Männlichkeit (*toxic masculinity*)“ findet man insbesondere in den Debatten der nordamerikanischen Pop-Kultur. In den wissenschaftlichen Diskursen gibt es jedoch noch keinen Konsens über die Bedeutung und den Gegenstand dieses Begriffes. Zum Stand der gegenwärtigen feministischen Debatte um diesen Begriff siehe Harrington (2021).

Überwindung außerhalb dieses sozialen Verhältnisses nicht möglich ist. Darüber, inwieweit sie überhaupt ermöglicht werden kann, sagt Spinoza leider nur wenig. Was wir jedoch den wenigen Bemerkungen im vierten Teil der *Ethik* entnehmen können, ist, dass er – im Gegensatz zu dem Eindruck, den TP 11:4 vermittelt – ein neues Verhältnis zwischen Mann und Frau oder ein Zusammenkommen der Menschen jenseits dieser binären Vorstellung nicht für komplett unmöglich hält.

[N]achdem er eine Frau gefunden hatte, die *mit seiner Natur völlig übereinstimmte*, wußte [der Mensch], daß es in der Natur nichts geben könnte, das ihm nützlicher sein könnte als sie; daß er aber, als er glaubte, die wilden Tiere seien ihm ähnlich, sich auf der Stelle daran gemacht hatte, deren Affekte nachzuahmen (E3P27), womit er seine Freiheit zu verlieren begann, die später von den Patriarchen wiedererlangt wurde, geleitet vom Geist Christi, d.h. von der Idee Gottes, auf der unserem Nachweis zufolge (E4P37) es allein beruht, daß der Mensch frei ist und *das Gute, das er für sich begehrt, [auch] für andere Menschen begehrt* (E4P68S, Hervorh. v. KK).

Obleich diese Bemerkung¹²³ kaum direkt eine emanzipatorische Politik im modernen Sinne aufzeigt, finden sich doch einige Anhaltspunkte für die Möglichkeit der Änderung des Geschlechterverhältnisses. Erstens geht es um die Etablierung der Übereinstimmung mit der Natur. Mit der Übereinstimmung der Natur von Dingen meint Spinoza keinesfalls vorausgesetzte Ähnlichkeiten in ihrem Charakter oder ihren Eigenschaften (siehe 2.4). Sie wird stattdessen in der Praxis des Gemeinsam-Werdens *erzeugt*, bei der, in diesem Fall, Menschen mit männlichem Geschlecht das Gute, das sie für sich selbst verlangen, auch für Menschen mit weiblichem Geschlecht verlangen (E4P68S, E4P37). Für Spinoza ist der Ort der vernunftgeleiteten Praxis, wenn auch dort nicht ideal verwirklicht, nirgendwo anders zu finden als im Staat. Die Menschen könnten in diesem zumindest gezwungen werden oder im besten Falle durch verschiedene Künste (*ars*) der Organisation motiviert werden, ein egalitäres Leben im Rahmen des Gemeinwohls zu leben (TP 6:3). Der Staat ist zwar der Ort, an dem Diskriminierung und Gender-Disparität entsteht, aber er ist auch der einzige Ort, an dem sie überwunden werden kann.

Zweitens sollten wir darauf achten, dass Spinoza sich in der oben zitierten Anmerkung der religiösen Geschichte bedient, um die Möglichkeit der egalitären Sozialität

¹²³ Eine ausführliche Auseinandersetzung mit dieser Anmerkung aus einer feministischen Perspektive kann man in Sharp (2012) finden.

zu beleuchten. Es ist offensichtlich fraglich, ob Spinoza selbst wirklich glaubte, dass die menschliche Freiheit in der traditionellen jüdisch-christlichen Vorstellungswelt zu finden ist. Was Spinozas seltsame Geste hin zur Religion andeutet und womit er sich in seinem *Theologisch-politischen Traktat* auf eine explizitere Weise beschäftigt, ist die Wichtigkeit, das religiöse Imaginäre, in dem die Sitten, Verhaltensweisen oder gar die Lebenswelt der *multitudo* ständig reproduziert werden, zum Wohle des Gemeinwesens zu verändern. Wir werden im nächsten Kapitel sehen, wie sorgfältig und mühevoll Spinoza im TTP versucht, eine seinem demokratischen Republikanismus entsprechende Religionspolitik zu entwerfen. Dort finden wir mehrere Elemente dessen, was wir in unserem modernen Verständnis Ideologiekritik nennen würden. Innerhalb der Argumentation des TTP ist eine Antwort darauf, inwieweit eine solche Ideologiekritik auch zum Umdenken bezüglich der Geschlechterverhältnisse beitragen kann, kaum zu finden. Könnten wir aber nicht in oben zitierten E4P68S ein – wenn auch subtiles – Indiz hierfür finden? Für die Durchsetzung eines egalitären Zusammenlebens wird ein neues Narrativ benötigt, eine neue Ideologie, die aber innerhalb der gewöhnlichen Vorstellungswelt der *multitudo* herausgebildet werden muss. Für Spinozas Zeit ist sie die jüdisch-christliche.

Was wir gerade im Hinblick auf die Rechte der Frauen untersucht haben, lässt sich auch auf weitere Minderheitenfragen übertragen. In Spinozas Philosophie sehen wir nicht nur eine einfache Darstellung der hierarchischen Beziehungen der Dinge in Bezug auf ihre Macht, etwa wie in seinem Beispiel des größeren Fisches und des kleineren Fisches (TTP 16:2, siehe auch 3.1.4), sondern auch eine Problematisierung eines solchen sozial-imaginären Zusammenhangs, in dem gleichsam der große Fisch immer als „großer Fisch“ und der kleine Fisch als „kleiner Fisch“ repräsentiert wird, ungeachtet der gesamten ontologischen Kausalbeziehungen, in denen die beiden ihre Existenzbedingungen finden. Migrant*innen, Homosexuellen, Transmenschen, Menschen mit Behinderungen etc. wird ihre Identität und ihr Status als Minderheit oft in einer essentialistischen Weise zugeschrieben. Jedoch ist dies vielmehr ein Resultat gesellschaftlich-imaginärer, rechtlich-institutioneller Bestimmungen und Konstruktionen. Die Naturalisierung von Identitäten ist für Spinoza eine der typischen Formen von inadäquater Erkenntnis (siehe E1App.).

In diesem Sinne ist noch zu klären, wie inklusiv eine Demokratie sein kann. Wie Spinoza bemerkt, können „wir uns verschiedene Arten von Demokratie denken“ (TP 11:3). Was für eine Art von Demokratie werden wir in der Zukunft entwickeln können? Sie wird sicherlich mit einem neuen, eventuell in unserer Zeit überhaupt undenkbareren sozial-

imaginären Zusammenhang einhergehen. Für Spinoza waren das Frauenwahlrecht, die Ehe für alle oder eine Bundeskanzlerin undenkbar. Stehen diese denn im Widerspruch zu Spinozas Philosophie? Wohl eher nicht. Freilich könnte sich die Menschheit in Zukunft auch noch weiter von einem rationalen, egalitären Zusammenleben entfernen. Spinozas Philosophie der Geschichte scheint die Idee eines Fortschrittes im Laufe der Geschichte anzuzweifeln (vgl. TP 8:12; TTP 17, 18). Das heißt jedoch nicht, dass eine Transformation hin zu einer noch egalitäreren Gesellschaft überhaupt nicht möglich oder kaum begehrenswert ist. Spinozas Philosophie ist eine Philosophie des Anderswerdens.

3.3 Praxis der kollektiven Gleichheit

3.3.1 Gleichheit als Kunst der Organisation

Wir wenden uns nun der Monarchie und der Aristokratie zu, insbesondere ihrem institutionellen Charakter, um deren Bezug auf die konstituierende Macht der *multitudo* zu klären. Dort erläutere ich unter anderem, wie die nicht-demokratischen Regierungsformen durch die gleichheitsfördernden Institutionen und Regierungstechniken, die als „Kunst“ der Organisation zu bezeichnen sind (vgl. TP 6,3), auf unterschiedliche Weise mit der Macht und dem Konfliktpotenzial der Menge umgehen sollen. Damit wird schließlich gezeigt, dass sie Aspekte der Demokratisierung einschließen, auch wenn dies nicht ihren Wandel zur demokratischen Regierungsform voraussetzt. Auf die Theokratie, ihren egalitären Charakter und ihren Bezug zur Demokratie/Demokratisierung gehe ich nicht in diesem Unterkapitel ein, sondern im 4. Kapitel (in 4.3), in dem ich die Beziehung zwischen Religion und Demokratie in Spinozas Philosophie erörtere. Anders als die Demokratie setzen Monarchie, Aristokratie und Theokratie *per definitionem* eine hierarchische Ordnung von Herrschern und Beherrschten voraus.

Die Monarchie ist die Herrschaft einer Person, die Aristokratie ist die Herrschaft der Auserwählten. Die Theokratie soll die Herrschaft Gottes sein, aber in Wirklichkeit erscheint sie für Spinoza als eine Herrschaft der Priester*innen oder eine geteilte Herrschaft religiöser und militärischer Eliten, wie das Beispiel des althebräischen Staates zeigt (darauf werde ich in 4.3 noch näher eingehen).

Im TTP und TP untersucht Spinoza die Bedingungen des Wohlergehens und Verfalls innerhalb der verschiedenen Staatsformen. Das Wohlergehen und der Frieden eines Staates, so heißt es in TTP 6:2, seien nur möglich, solange sich seine Form „ohne nennenswerte Veränderung“ erhalte. Im TTP befindet sich in Spinozas Untersuchung der Geschichte des hebräischen Volkes ein spezifisches und anschauliches Beispiel einer solchen „nennenswerten Veränderung“. Die Form dieses Staates verwandelt sich von einer Quasi-Demokratie (Vertragsschließung mit Gott) über eine Quasi-Monarchie (Mose und Josua) und Quasi-Aristokratie (Richterzeit) in eine Monarchie (König David, Salomo und zwei Königreiche – Israel und Juda). Die monarchische Regierungsform schlägt nach dem Babylonischen Exil der jüdischen Bevölkerung in die Herrschaft der Priester um, die Spinoza als die schlimmste Verfassungsform betrachtet (siehe 4.3). Die Geschichte kommt bei Spinoza immer als ein Verfallsnarrativ vor. In TP 8:12 findet sich eine verallgemeinerte

Form der historischen Darstellung der Umschläge einer Verfassungsform in eine andere. „Meines Erachtens“, so heißt es dort, „verwandeln sich [...] Demokratien in Aristokratien und diese schließlich in Monarchien“. Spinoza zeigt hier außerdem, was zum ‚Verfall‘ bzw. Wandel des politischen Systems führt: Ungleichheit und Konflikte unter der *multitudo*.

Meines Erachtens verwandeln sich deshalb Demokratien in Aristokratien und diese schließlich in Monarchien. Denn ich bin fest davon überzeugt, daß die meisten aristokratischen Staaten ursprünglich Demokratien waren; eine Menschenmenge (*multitudo*) auf der Suche nach einem neuen Aufenthaltsort hat nämlich, wenn sie ihn gefunden und bebaut hat, an dem Recht zu regieren immer so festgehalten, daß es allen gleichermaßen und damit ihr als ganzer zukommt, weil niemand einem anderen die Regierungsgewalt freiwillig überläßt. Obschon nun jedes Mitglied dieser Gemeinschaft es für billig hält, daß dasselbe Recht, das ein anderer gegen ihn hat, er auch gegen jenen hat, hält er es doch für unbillig, daß die zuziehenden Fremden das gleiche Recht wie sie selber in einem Staat haben, den sie mit so viel Mühe sich verschafft und um den Preis ihres Blutes sich zu eigen gemacht hatten. Damit geben sich auch die Fremden ihrerseits zufrieden, die ja eingewandert sind, nicht um politisch tätig zu sein, sondern um ihren Privatgeschäften nachzugehen, und die es für ein genügendes Zugeständnis halten, wenn man ihnen nur die Freiheit zugesteht, diesen Geschäften ungefährdet nachzugehen. Mittlerweile wächst aber die Bevölkerung durch die Zuwanderung der Fremden, die nach und nach die Sitten der ursprünglichen Siedler annehmen, bis sie sich schließlich von ihnen nur dadurch noch unterscheiden, daß sie des Rechts, zu Ehrenstellen zu gelangen, beraubt sind. Und während ihre Zahl von Tag zu Tag steigt, sinkt die der Bürger aus vielen Gründen; oft sterben ja Familien aus, andere werden wegen krimineller Vergehen von Ämtern ausgeschlossen, und sehr viele kümmern sich wegen ihrer knappen Vermögensverhältnisse nicht um Staatsgeschäfte, während mittlerweile die Mächtigeren auf nichts anderes aus sind, als allein zu herrschen. Und so kommt nach und nach die Regierungsgewalt in die Hände weniger Männer und schließlich durch Cliquenwirtschaft in die eines Einzigen. Diesen Ursachen könnten wir noch andere hinzufügen, die Staaten dieser Art zerstören (TP 8:12)[.]

In dieser genealogischen Darstellung geht es um ursprünglich demokratische Gesellschaften und ihren sukzessiven Verfall hin zu Aristokratien und Monarchien. Laut Spinoza ist das, was die Demokratie zunächst in die Aristokratie umwandelt, die Ungleichheit zwischen Ureinwohner*innen und Zugewanderten und auch die ökonomische Ungleichheit unter den Bürger*innen. Die früher angesiedelten Menschen besitzen als Bürger*innen dieses Staates gleichermaßen politische Rechte, teilen sie aber nicht mit den Neuankömmlingen. Diese Ungleichheit verschlechtert sich im Laufe der Zeit und die Macht wird monopolisiert. Denn obwohl sich die zugewanderte Bevölkerung in ihren

Sitten und ihrer Kultur nicht mehr von der einheimischen Bevölkerung unterscheidet, wird sie weiterhin von den politischen Ämtern ausgeschlossen. So wird aus der Demokratie mit zunehmendem demographischen Wandel eine Aristokratie. Inzwischen nimmt sogar die Zahl der Bürger*innen an sich ab. Hier spielt vor allem die ökonomische Knappheit der ärmeren Bürger*innen eine Rolle. Menschen, die um ihren Lebensunterhalt ringen, beteiligen sich weniger an der Politik als die Reicheren. Je stärker die wirtschaftliche Ungleichheit wächst, desto kleiner wird die Zahl derjenigen, die die Staatsgeschäfte übernehmen. Die Demokratie wird so zu einer oligarchischen Aristokratie und schließlich zur Monarchie.

In Spinozas Reflexionen über die Bedingungen von Sicherheit und Frieden, die der „Zweck des staatlichen Zustandes“ (TP 5:2) sind,¹²⁴ kommt es also darauf an, *die für die jeweilige Verfassungsform geeignete Form der Gleichheit unter den gesellschaftlichen Akteur*innen zu bewahren oder zu erneuern*. Das bedeutet nicht, dass sich Monarchie und Aristokratie unbedingt zur Demokratie entwickeln sollten. Im TTP und TP erwähnt Spinoza nichts Positives über die Veränderung der Regierungsformen. Das liegt vermutlich daran, dass er in einem möglichen Wandel z. B. von der Aristokratie zur Demokratie eher einen Kriegszustand sehen würde, in dem das „Recht des Kriegs“ der Menge auf eine tumultuarische Weise manifestiert wird. „Schrecklich ist der Pöbel, der nichts fürchtet (*Terret vulgus nisi metuat*)“ (E4P54S). Spinoza gilt eine „nennenswerte Veränderung“ der Verfassungsform im Allgemeinen als schädlich. Für jeden Staat ist es also unerlässlich, angesichts der Macht der *multitudo* und ihres rebellischen Potenzials seine Form zu wahren. Die Künste der sozialen und politischen Gleichheit, die in diesem Zusammenhang ein- und durchgesetzt werden sollten (vgl. TP 6:3),¹²⁵ unterscheiden sich daher je nach Verfassungsform. Auch wenn es hier nicht um die (zumindest theoretische) Gleichheit aller Bürger (oder der *multitudo*) geht, wie das in Demokratien der Fall ist, braucht jeder Staat eine ihm entsprechende Form der gleichheitsfördernden Institutionen und Sitten als Künste

¹²⁴ In TTP 20 ist der Zweck des Staates die „Freiheit“ (TTP 20:6). Zum religionspolitischen Kontext dieses Freiheitsanspruches siehe 4.5.

¹²⁵ TP 6:3: „Wäre die menschliche Natur so verfaßt, daß Menschen dasjenige, was ihnen am meisten von Nutzen ist, auch am meisten begehren, bedürfte es keiner *Kunst*, um Eintracht und Loyalität zu befördern. Weil es aber bekanntlich ganz anders mit der menschlichen Natur bestellt ist, ist der Staat notgedrungen so einzurichten, daß alle, Regierende wie Regierte, mögen sie wollen oder nicht, dasjenige tun, was im Interesse des gemeinsamen Wohls ist, anders formuliert, daß alle von sich aus genötigt sind, sei es aus [eigener] Kraft, sei es aus [äußerer] Notwendigkeit, nach der Vorschrift der Vernunft zu leben“ (TP 6:3, Hervorh. v. KK).

der Organisation, um seine ursprüngliche Form zu bewahren und um sein Handlungsvermögen zu vergrößern.

Das Problem des Ausschlusses bestimmter Menschengruppen in der Demokratie, was der Grund für den Verfall der Demokratie hin zur Aristokratie ist – in TP 8:12 wird das am Beispiel der Exklusion migrantischer Bevölkerung dargestellt –, habe ich bereits in 3.2 in mehrfacher Hinsicht erläutert. Während die Erläuterung in 3.2 einerseits wegen der Unvollständigkeit des TP eine abenteuerliche Lektüre erforderte, wird die folgende Beschäftigung mit den Künsten der Organisation in der Monarchie und Aristokratie um das kreisen, was Spinoza explizit in den jeweiligen Kapiteln festgehalten hat.

3.3.2 Gleichheitspraxis in der Monarchie

Monarchie ist als die Herrschaft des Einen definiert. Für Spinoza ist die Macht des Monarchen eigentlich zu instabil und zu schwach, um die Form des monarchischen Staates selbst zu erhalten. Damit steht Spinoza nicht zuletzt Hobbes' Präferenz der Monarchie (LV 19:181) ablehnend gegenüber. „Wer da glaubt“, so heißt es in TP 6:5, „daß einer allein das höchste Recht eines Gemeinwesens innehaben kann, ist sehr im Irrtum“. Das liegt unter anderem daran, dass die *multitudo* ständig eine potenzielle Bedrohung für die Herrschaft des Monarchen ist (TP 6:6). Sie hat *de jure* keine politischen Rechte, versucht aber *de facto* auf verschiedene Weisen ihre Macht und ihr Recht zu behalten und zu manifestieren. Besonders problematisch für die politische Dynamik in der Monarchie gilt die Präsenz derjenigen, die von der *multitudo* gegenüber dem Monarchen bevorzugt werden könnten. Der König hat beispielsweise Angst vor seinen „Söhnen“, die ihn in der Herrschaftskunst und Tugend übertreffen (TP 6:7) und auch vor einzelnen mächtigen Personen, die sich durch Weisheit oder Reichtum auszeichnen (TP 6:6). Der König könnte zudem in vielen Fällen *de facto* unter der Kontrolle seiner eigenen Vasallen stehen (TP 6:5), die er zu seiner eigenen Sicherheit als Befehlshaber*innen oder Berater*innen angestellt hat. „[S]o daß der Staat, der für eine absolute Monarchie gehalten wird, in der Praxis tatsächlich eine Aristokratie“ ist. Für Spinoza ist eine solche Staatsform die „allerschlechste“ (ebd.).

Man könnte angesichts dieses Problems die Notwendigkeit einer uneingeschränkten Machtkonzentration auf den Souverän behaupten, indem man das Beispiel des „türkischen“ Reiches anführte, das sehr lange ohne wesentliche Veränderungen bestand (TP 6:4). Spinoza bestreitet dies aber in zweierlei Hinsicht. Erstens dient ein solcher Staat nicht dem

Frieden, sondern der Sklaverei. Frieden besteht „nicht in einer Abwesenheit von Krieg, sondern in der Einheit und Eintracht“ (TP 6:4). Zweitens, selbst wenn die Staatsform intakt bleibt, kommt es in einem solchen Staat häufig zum Regizid. „Kein Wunder, denn je uneingeschränkter das Recht der Souveränität einem Einzigen übertragen worden ist, um so leichter kann es auch von dem einen auf den anderen übergehen“ (TP 7:23)

Damit Sicherheit und Frieden in dem monarchischen Staat gewährleistet werden, sind daher zwei Dinge von Anfang an bei der Gestaltung der monarchischen Verfassung zu berücksichtigen: 1) Die Tendenz zur geheimen Aristokratie soll auf institutionellem Weg verhindert werden (vgl. TP 6:13-15, 37; 7:4, 14). 2) Die Macht des Monarchen soll mit der *multitudo* möglichst in Übereinstimmung stehen, damit der Monarch paradoxerweise als der einzige Souverän unter eigenem Recht stehen kann (TP 6:8). Das heißt, der Souverän müsse *de jure* und *de facto* ein Bürgerkönig sein.

Aus alledem folgt, daß der König um so weniger unter eigenem Recht steht und daß die Lage der Untertanen um so erbärmlicher ist, je uneingeschränkter ihm das Recht des Gemeinwesens übertragen wird. Daher ist es zur gehörigen Stabilität eines monarchischen Staates unabdingbar, ihn auf festen Grundlagen zu errichten, aus denen *Sicherheit für den Monarchen* und *Frieden für die Menge* derart folgen, daß der Monarch dann im höchsten Maße sein Recht behauptet, wenn er im höchsten Maße für das Wohl der Menge sorgt (ebd.).

Und so wird er um so mehr unter eigenem Recht stehen und die Herrschaft um so mehr innehaben, je mehr er für das allgemeine Wohl der Menge Sorge trägt (TP 7:11).

Dieser Zweck erfordert ein System, in dem die *multitudo* und besonders ihre Vertreter ihre Meinungen auf eine transparente Weise ausdrücken und gemeinsam Entscheidungen treffen, die zugleich als die des Königs gelten sollen. So entwirft Spinoza eine pseudo-demokratische Regierungsstruktur, in der die Versammlung der königlichen Räte (*regis consilarii*) eine Schlüsselrolle spielt. Zu diesen Räten zählen nicht dutzende Vasallen oder Adelige,¹²⁶ sondern eine große Zahl von Bürgern, die jeweils ihre Familienverbände (*familia*) vertreten. Die Zahl der Abgeordneten dieser plebejischen Versammlung ändert sich je nach der Anzahl der Familienverbände in einem Staat. Spinoza nennt fünf Vertreter aus einem Familienverband, wenn dessen Zahl im Staat sechshundert nicht übersteigt, sonst drei bis vier Vertreter. Man kann sofort merken, wie groß diese Versammlung sein kann.

¹²⁶ Für Spinoza darf außerhalb der Königsfamilie eigentlich niemand als adelig gelten (TP 7:36).

Ein Staat, der aus 600 Familienverbänden besteht, hat eine Bürgerversammlung aus mindestens 1800 Abgeordneten. Dieses Regierungsorgan ist nicht rein symbolisch. Spinoza hält fest, dass es dem König am nächsten und „der Würde nach an zweiter Stelle“ steht. Der König darf in keiner Angelegenheit etwas allein beschließen, „ohne vorher die Meinung der Ratsversammlung gehört zu haben“ (TP 6:17). Um das Verhältnis zwischen dem König und der Versammlung zu erläutern, wagt es Spinoza, sich einer seinem philosophischen System nicht passenden Metapher zu bedienen: „Der König ist gleichsam als der Geist des Gemeinwesens anzusehen und die Ratsversammlung [...] als der Körper des Gemeinwesens“ (TP 6:19). Die Versammlung solle mindestens vier Mal im Jahr stattfinden, um fast alle staatlichen Angelegenheiten zu beraten und über fünfzig Administratoren wählen, die sich jeden Tag in der Nähe des Königs um alle Aufgaben der Ratsversammlung kümmern, aber nichts Neues und Unentschiedenes besprechen dürfen.

Im Endeffekt soll der König die Einigkeit und Stabilität seines Landes genießen können, indem er aristokratische sowie oligarchische Strukturen jeder Art ablehnt und der plebejischen Versammlung allein das Recht und die Pflicht auf Gesetzentwurf und Verwaltung einräumt. Balibar (2008) sieht in Spinozas Entwurf der Monarchie einen bemerkenswerten Egalitarismus und eine Antizipation der „präsidialen“ und (im französischen Sinne) „imperialen“ Regime, die mehrere Jahrhunderte später entstehen sollten. Außerdem behauptet Spinoza, dass der Staat von der Einbürgerung der in diesem Land lebenden Ausländer in hohem Maße profitieren würde. „[Man sollte] auf Mittel bedacht sein, durch die die Zahl der Bürger sich leichter vergrößern läßt und ein großer Zustrom von Menschen sichergestellt wird“ (TP 6:32). Die wachsende Zahl der Bürger in der Gesamtbevölkerung würde auch die Tendenz zur Aristokratie und Oligarchie verhindern. Dies legt jedoch nahe, dass auch die Zahl der Abgeordneten steigen würde. Aus welchem Grund hält Spinoza eine solche große plebejische Versammlung für umsetzbar? Er erwähnt vor allem die Weisheit der großen Versammlung:

Und obwohl diese Versammlung, die sich dann aus einer großen Zahl von Bürgern zusammensetzt, unausweichlich auch mit vielen ziemlich ungebildeten Vertretern besetzt sein muß, ist doch sicher, daß ein jeder in Geschäften, die er lange mit großem Eifer betrieben hat, hinreichend gewandt und schlau ist. Wenn daher nur solche gewählt werden, die bis zu ihrem fünfzigsten Lebensjahr ihre eigenen Geschäfte ehrenhaft betrieben haben, werden diese ausreichend befähigt sein, Ratsschläge in ihren eigenen Angelegenheiten geben zu können, zumal wenn ihnen bei Fragen von größerem Gewicht eine Bedenkzeit eingeräumt wird. Außerdem ist die Annahme abwegig, daß

eine Versammlung, die aus wenigen besteht, aus ähnlichen Vertretern sich nicht zusammensetzte. Im Gegenteil wird sie weitgehend aus Leuten dieses Schlages bestehen, weil jeder sehr darauf aus sein wird, zu Kollegen einfältige Menschen zu haben, die an seinen Lippen hängen, was in großen Versammlungen nicht passiert (TP 7:4).

Dieses Lob der großen Versammlung scheint eine Antwort auf Hobbes' Skepsis gegenüber der deliberativen Fähigkeit der *multitudo* zu sein, der es für ihn an dem für die Staatsgeschäfte notwendigen Wissen und Erfahrung mangelt. „Wie kann daher“, fragt Hobbes, „die Menge der in falschen Ansichten Befangenen für die Beratung etwas anderes als ein Hemmnis sein“ (DC 10:10)? Spinoza setzt dagegen die Ungebildeten nicht mit den Unfähigen gleich. Für Spinoza ist vor allem wichtig zu verstehen, „daß jeder lieber herrschen als gehorchen will“ (TP 7:5). Die Beratungs- wie Entscheidungsfähigkeit der *multitudo* wird deswegen eingeschränkt, wenn „die wichtigsten Angelegenheiten des Staates ohne [des Pöbels] Wissen erledigt werden und er nur aus dem wenigen, was sich nicht verheimlichen läßt, seine Schlüsse zieht“ (TP 7:27). Spinoza attestiert daher ausdrücklich, dass kein Staatsgeheimnis in der politischen Beratung zugelassen werden dürfe (TP 7:29). Damit verweist er auf eine deliberative Dynamik der plebejischen Versammlung, die aus Menschen mit jahrelangen Erfahrungen in ihren eigenen Geschäften besteht und deren Eigeninteresse vom gesamtgesellschaftlichen Wohl und Frieden durchaus abhängt. Sie brauchen vor allem genügend Zeit zur Deliberation (TP 7:4), um einen stabilen, kollektiven Geist zu bilden (TP 7:3), was eine Grundbedingung der politischen Vernunft ist (TP 2:21, 3:7). Durch einen gemeinsamen Diskussions- und Beratungsprozess in der Versammlung und deren repräsentative Struktur lässt sich die kollektive Regierungsfähigkeit der *multitudo* auf geregelte Weise entwickeln und ihr Interesse am Wohl und Frieden steht mit dem des Königs in Einklang. So ist festgelegt, „daß das Schwert des Königs, d. h. sein Recht, in Wahrheit der Wille der Menge selbst oder ihres einflußreicheren Teils ist“ (TP 7:25).

Die Aufrechterhaltung einer solchen Regierungsstruktur, die ich mit einer Antinomie als *plebejische Monarchie* bezeichnen würde, erfordert auch eine egalitäre Gesellschaftsstruktur.¹²⁷ In einem Gemeinwesen ist es „ein äußerst notwendiger Aspekt“,

¹²⁷ Walther (2014) fasst die Beschreibung des monarchischen Staates im TP noch moderater als „konstitutionelle Monarchie“ zusammen (107-118).

dass die Bürger „so weit wie möglich gleich sind“ (TP 7:20). Darin spielt die ökonomische Gleichheit eine zentrale Rolle.

Spinozas Haltung gegenüber dem Eigentumsverhältnis und dem Geld findet sich unter anderem in einigen Hauptsätzen im Anhang des vierten Teils der *Ethik*. Dort beschreibt Spinoza eine Gefangenschaft der Menschen, die später von Marx als „Geldfetisch“ bezeichnet werden sollte.¹²⁸

Um sich diese Dinge zu verschaffen, wären die Kräfte eines einzelnen Menschen kaum ausreichend, leisteten Menschen sich nicht gegenseitig Hilfe. Indessen ist für all diese Dinge Geld ein angemessenes Instrument geworden, mit der Folge, daß den Geist der Menge sein Vorstellungsbild gewöhnlich mehr als sonst etwas einnimmt; die meisten können sich kaum irgendeine Form von Freude vorstellen, wenn sie nicht von der Idee des Geldes als ihrer Ursache begleitet wird (E4Cap.28).

Das Geld ist ursprünglich als ein Mittel zur gegenseitigen Hilfe erfunden worden. Als es jedoch in das Wirtschaftsleben der Menge eingeführt wurde, hat es ihre größte Liebe und Begierde auf sich gezogen, als würde es selbst ihnen Wohlfahrt und Sicherheit bringen. Es vereinnahmt nicht nur ihr Interesse und ihre Sympathie für die Mitbürger*innen, sondern sogar ihre eigene Gesundheit, weil sie die Anstrengung, ihren Körper zu erhalten, auf ein Minimum reduzieren, um maximalen Profit zu erzielen (E4Cap.29). Das Geld wirkt als eine individuierende Kraft, indem es zu einem einzigen, allgemeinen Signifikanten wird, der jedes Zusammentreffen und die Kooperation der Menschen repräsentiert. Unter der Herrschaft des Geldes strebt jede*r Einzelne nach ihrem*seinem eigenen Profit, der nur in Form von Geld auszudrücken ist. Der Mensch wird schließlich – wenn dies als Prototyp eines etwa 250 Jahre später weltweit ausgebreiteten Gedankens aufgefasst wird – „entfremdet“. Deshalb kommt es darauf an, den Menschen „den wahren Nutzen des Geldes“ als Instrument für die menschliche Zusammenarbeit bewusst zu machen. Im Anhang des vierten Teils der *Ethik* (E4Cap.1-32) geht es hauptsächlich darum, nach einem Wegweiser zur Befreiung von den passiven, insbesondere zwietrachtstiftenden

¹²⁸ Es gibt eine Debatte um den Geld-Psyche-Gesellschaftskomplex in Spinoza, die von der Theorie René Girards beeinflusst ist. Lordon and Orléan (2010) behaupten, Spinozas psychologische Theorie könne erklären, wie sich mehrere Akteure auf ein einziges monetäres Gut als Zahlungsmittel einigen können und wie diese Einigung den Rivalitätskonflikt zwischen diesen Akteuren beendet. Douglas (2018) bestreitet diese Interpretation, indem er feststellt, dass Geld diese Rivalität verschärfe. Dies wiederum bedrohe die Bindungen, die die Gesellschaft zusammenhalten. Für eine andere Interpretation von Spinozas Auffassung von Geld, die auf den Begriff des freien Menschen abhebt, siehe Lord (2017).

Leidenschaften zu suchen, die die Menschen vereinzeln und zu einer geringeren Vollkommenheit führen. „Den Menschen ist besonders nützlich, Verbindungen einzugehen und sich mit solchen Banden zusammenzuschließen“ (E4PCap.12). Neben den solidarischen Affekten wie Liebe und Edelmut (E4PCap.11), deren Praxis erst im Zusammenhang mit seiner Religionsphilosophie näher behandelt werden soll (siehe 4.5), zählt Spinoza den allgemeinen Wohlstand der Gesellschaft und die staatliche Fürsorge für die Armen zu den Kernelementen dieser Befreiung. Für Spinoza ist das keine Sache der individuellen Aufklärung. Die Zusammenarbeit selbst stellt den „wahren Nutzen“ dar. Diese Arbeit sollte das Gemeinwesen übernehmen.

Menschen lassen sich darüber hinaus auch über Freigebigkeit gewinnen, besonders diejenigen, die nicht über die Mittel verfügen, sich das für den Lebensunterhalt Erforderliche zu verschaffen. Jedem Notleidenden Hilfe zu leisten, übersteigt freilich nicht nur die Kräfte eines Privatmanns bei weitem, sondern ist auch nicht vorteilhaft für ihn. Dieser Aufgabe ist der Reichtum eines Privatmanns nämlich bei weitem nicht gewachsen, abgesehen davon, daß das moralische Vermögen eines Einzelnen viel zu beschränkt ist, um mit allen Bande der Freundschaft knüpfen zu können. Die Armenfürsorge obliegt deshalb der ganzen Gesellschaft als eine Angelegenheit, in der es allein um den allgemeinen Vorteil geht (E4Cap.17).

In der Beschreibung der (plebejischen) Monarchie im *Politischen Traktat* findet sich eine noch konkretere Idee, wie die ökonomische Gleichheit der *multitudo* staatlich gefördert werden soll und wie sie zum Zusammenhalt und gemeinsamen Wohlstand im monarchischen Staat führen kann. Die Maßnahme erinnert an den Gedanken des späteren Ökonomen und Gesellschaftstheoretikers Henry George (1839-1897).¹²⁹

Die Äcker, aller Grund und Boden und, wenn dies möglich ist, auch die Häuser sollen öffentliches Eigentum sein, also dem gehören, der das Recht des Gemeinwesens in Händen hält, von dem sie gegen eine jährliche Abgabe an die Bürger, Stadt- wie Landbewohner, verpachtet werden; darüber hinaus sollen in Friedenszeiten alle von jeglicher Abgabe oder Steuer befreit sein. Ein Teil dieser Pacht ist für die Befestigungsanlagen des Gemeinwesens, ein anderer für den königlichen Haushalt zu verwenden. Denn in Friedenszeiten muß man die Städte im Hinblick auf den Krieg befestigen und außerdem Schiffe und anderes Kriegswerkzeug bereithalten (TP 6:12).

¹²⁹ Vgl. George (1879)

In TP 7:8 fügt Spinoza einen weiteren Vorteil des öffentlichen Grundbesitzes an. Ihm geht es um eine wirksame Sicherheitspolitik, die auf den gemeinsamen wirtschaftlichen Interessen der Bürger beruht.

Noch etwas anderes, ebenfalls von großer Bedeutung für den Erhalt von Frieden und Eintracht, kommt hinzu, daß nämlich kein Bürger unbewegliches Eigentum besitzen soll (vgl. TP 6:12). Daher ist die aus einem Krieg drohende Gefahr für alle fast gleich; um des Profits willen werden nämlich alle genötigt sein, Handel zu treiben oder untereinander Geld auszuleihen [...]. Sie werden also Geschäfte betreiben müssen, die entweder miteinander zusammenhängen oder auf dieselben Mittel angewiesen sind, um zu einem guten Ende gebracht zu werden. Deshalb wird eine deutliche Mehrheit dieser Versammlung hinsichtlich der gemeinsamen Angelegenheiten und Aktivitäten in Friedenszeiten meistens eines Sinnes sein, denn jeder verteidigt, wie wir in TP 7:4 gesagt haben, die Sache eines anderen so weit, wie er damit die eigene zu sichern glaubt (TP 7:8).

Alles in allem bezweckt die Sozialpolitik der plebejischen Form der Monarchie eine Steigerung der partizipativen Kraft der *multitudo*. Sie bemüht sich dabei, die monarchische Form des Staates, in der sie selbst eine konstitutive Rolle spielt, zu erhalten. Nicht um des Königs willen, sondern um das individuelle Interesse jedes Bürgers zu sichern. Denn das Gemeinwohl und das individuelle Interesse lassen sich dort durch den öffentlichen Besitz des Grundes und der Häuser größtenteils nicht unterscheiden. In einem solchen System kann jede*r „über die [gründlichen] Mittel verfügen, sich das für den Lebensunterhalt Erforderliche zu verschaffen“ (E4Cap.17) und zugleich wird ein unaufhörliches Streben einzelner Privatpersonen nach Akkumulation von Reichtum verhindert, das die Vereinigung der Gesellschaft zunichte machen und zu einer oligarchischen Herrschaftsstruktur führen könnte. Spinoza behauptet am Ende der Kapitel über die Monarchie, die *multitudo* bewahre „eine weitgefaste Freiheit unter einem König [...], wenn sie nur sicherstellt, daß die Macht des Königs allein durch die Macht dieser Menge bestimmt und durch die Unterstützung ebendieser Menge bewahrt wird“ (TP 7:31). Die ökonomische Gleichheit spielt für diese Koexistenz der Freiheit der *multitudo* und der Sicherheit des Königs eine zentrale Rolle.

3.3.3 Gleichheitspraxis in der Aristokratie

Die Aristokratie zeichnet sich durch eine unanfechtbare Hierarchie in einer Bevölkerung oder Nation aus, nämlich die zwischen Aristokraten, die Spinoza im TP als „Patrizier (*patricii*)“ bezeichnet, und der restlichen Menge (*multitudo*), die auch Untertanen (*subditi*) oder einfaches Volk (*plebs*) heißen (TP 8:9-10, 29, 31, 46 u. a.). Laut der oben zitierten genealogischen Darstellung des Wandels der Staatsform in TP 8:12, entsteht die Aristokratie aus der Demokratie, in der die Zahl der Bürger, die aus Einheimischen oder schon früher Eingewanderten bestehen, kleiner ist als die der Nichtbürger, die aus Neuankömmlingen bestehen. In der Aristokratie haben die Untertanen, nämlich „alle außer den Patriziern“, wie „Fremde“ zu gelten (TP 8:9-10). Sie sind von den Beratungen über die staatlichen Angelegenheiten und von den Abstimmungen ausgeschlossen. Sie gehören zwar dem Staat an, haben dort aber keine politischen Rechte. Spinoza fügt auch einige Privilegien der Patrizier hinzu: „Die Patrizier sollen in einer ihnen eigenen, sie von anderen unterscheidenden Gewandung oder Tracht einhergehen; sie sollen mit einem besonderen Titel begrüßt werden; und jeder aus dem einfachen Volk soll ihnen Platz machen“ (TP 8:47).

Um die aristokratische Staatsform mit dieser Hierarchie oder trotz ihrer zu bewahren und dadurch die Sicherheit und den Frieden aller – sowohl der Patrizier als auch der Untertanen – zu gewährleisten, sollte man sich mit zwei möglichen gefährlichen Entwicklungen auseinandersetzen. Einerseits gäbe es Bedrohungen und Aufruhre von Seiten der *multitudo*, die in diesem Staat lebt, wirtschaftet und Steuern zahlt, aber keine politische Beteiligung beanspruchen darf. Das Konfliktpotenzial zwischen den beiden Klassen würde dann noch größer, wenn die Zahl der Aristokraten reduziert würde, während die *multitudo*, die zu einem großen Teil aus der früheren Migrationsbevölkerung besteht, allmählich wenige oder gar keine Unterschiede mehr in ihren Sitten und Fähigkeiten zu denen der Aristokraten sähe (TP 8:12). Andererseits gäbe es eine mögliche Tendenz zur Oligarchie oder sogar zur Monarchie, die im Grunde genommen auf der Ungleichheit unter den herrschenden Aristokraten in ihrem Eigentum, Ruhm oder ihrer Macht beruht (TP 8:9, 8:12, 10:1, 10:8). Die Verringerung der Zahl der Herrschenden könnte diese Tendenz beschleunigen. In der Tat betrachtet Spinoza die beiden Konfliktelemente in der Aristokratie nicht als getrennt:

Ein Gemeinwesen mag noch so gut organisiert, seine Rechtsgesetze noch so vortrefflich gestaltet sein, in der höchsten Not des Staates, wenn alle, was vorkommt, von panischem

Schrecken ergriffen werden, [so sagt man,] wollen alle nur das, wozu die Furcht des Augenblicks ihnen rät, weder an die Zukunft noch an die Gesetze denkend: Alle Augen richten sich *auf einen durch seine Siege berühmten Mann*, den man über die Gesetze stellt, dessen Befehlsgewalt (und das ist das allerschlimmste) man verlängert und dessen Loyalität man die ganze Republik anvertraut. Hierdurch ist, ganz gewiß, das römische Reich zugrunde gegangen (TP 10:10, Hervorh. V. KK).

Auch wenn Spinoza hier den Fall der römischen Republik als Beispiel anführt, ist es nicht schwierig zu folgern, dass er damit den politischen Umschlag im Jahr 1672 in seinem Vaterland, der Republik der Sieben Vereinigten Provinzen, im Kopf behält.¹³⁰ Während des kriegerischen Konfliktes mit England und Frankreich in diesem *Rampjaar* (Katastrophenjahr), haben die „von panischem Schrecken ergriffenen“ Niederländer*innen Wilhelm III. Prinz von Oranien als Statthalter (vergleichbar mit dem römischen Diktator) ernannt. Der bisherige Ratspensionär (Staatssekretär) und Anführer der Regentengeschlechter in den Niederlanden, Johan de Witt, musste abdanken und wurde mit seinem Bruder Cornelis auf der Straße ermordet. Spinoza war Zeitzeuge des Falls des damaligen aristokratischen Staates. Er sah, wie gefährlich es sein kann, wenn sich die Wut oder Furcht der *multitudo* mit den Ambitionen von einer oder einigen wenigen machtsüchtigen Personen mischt. Die *multitudo* werden dabei zu „*ultimis barbaris*“.¹³¹

Spinozas Entwurf der aristokratischen Verfassung, die seiner Ansicht nach der absoluten Herrschaft am nächsten stehen würde, beinhaltet daraufhin drei Elemente, die sich stark auf den Gleichheitsbegriff beziehen: 1) Beibehaltung einer hinreichend großen Anzahl an Patriziern im Verhältnis zu den Untertanen oder sogar Vergrößerung der Anzahl (TP 8:1-4, 8:11, 8:13-14, 10:7); 2) Bewahrung der Gleichheit unter den Patriziern (TP 8:11, 8:19-20, 10:8); 3) Herrschaftspraktiken der Patrizier über die Menge, die vernünftig behandelt wurden und nicht durch „launische Willkür“ (TP 8:6).

Spinoza geht ausdrücklich davon aus, dass die Regelung des Verhältnisses zwischen der Zahl der Patrizier, die als Mitglieder der obersten Versammlung die Souveränität konstituieren, und der Zahl der Untertanen, die keine politischen Rechte haben, den wichtigsten Gegenstand der Gesetze dieses Staates darstellen (TP 8:13). Dafür erwähnt er zwei Kriterien für die geeignete Proportion. Erstens, die Zahl der Patrizier sollte mindestens

¹³⁰ Ein direkter Verweis auf das Ereignis im Jahr 1672 findet sich in TP 8:44

¹³¹ Es ist eine der berühmtesten Anekdoten über Spinoza, dass er nach dem Massaker an den Brüdern De Witt (1672) vorhatte, ein Blatt Papier mit der Aufschrift „*Ultimi barbarorum* (von ultimativen Barbaren)“ an der Mordstelle anzubringen. Siehe Della Rocca (2008, 27).

fünftausend sein. „Bei dieser Relation“, so Spinoza, „werden sich immer hundert geistig hervorragende Männer finden lassen“ (TP 8:12). So wird die Konzentration der Macht auf wenige vorzügliche Personen verhindert. Zweitens, das Verhältnis zwischen Patriziern und Untertanen sollte mindestens 1 zu 50 sein (TP 8:2), damit die Regierungsgewalt nie zur *multitudo* zurückkehrt (TP 8:3). Während die Könige sterblich sind und ihr Tod oft zu stürmischen Momenten führt, sind die „Versammlungen [der Patrizier] hingegen immerwährend“ (TP 8:3). Interessanterweise nennt Spinoza nirgendwo die Obergrenze der Verhältniszahl, sondern spricht nur wiederholend von der Vergrößerung der Zahl der Patrizier (TP 8:1, 8:11). Das heißt, es ist auch möglich, dass die gesamte *multitudo* zu Patriziern wird, sofern „nur ausdrücklich Gewählte in den Stand der Patrizier aufgenommen werden“ (TP 8:1). In diesem Sinne sieht Balibar (2008) in der Spinoza'schen Aristokratie eine „offene und expandierende herrschende Klasse“, die überhaupt nicht an die vormoderne Ständegesellschaft erinnert, sondern gewissermaßen die spätere „*Bourgeoisie*“ andeutet (73, Übers. v. KK.).

Die große Zahl der Aristokraten hemmt nicht nur die oligarchische Tendenz, sondern die Teilung der höchsten Versammlung, d. h. die Teilung der Souveränität als solche:

Gäbe es aber bloß zwei Patrizier, dann wird der eine den anderen zu beherrschen suchen, und dann wird der Staat leicht wegen der zu großen Macht eines jeden in zwei Parteien sich spalten und in drei, vier oder fünf, wenn seine Souveränität in drei, vier oder fünf Händen sein wird. Die Parteien werden indes um so schwächer sein, je größer die Zahl derer ist, denen die Regierungsgewalt übertragen worden ist (TP 8:1).

Aber die Einführung der so großen Versammlung allein ist nicht genug, um die Parteinahme der Aristokraten und die Spaltung der Souveränität zu verhindern. Die Versammlung muss *de facto* wie von einem Geist (*una veluti mente*) geleitet werden und somit Entscheidungen durch Vernunft treffen. Spinoza hebt mehrmals hervor, wie entscheidend hierfür die Gleichheit unter den Aristokraten ist. „Deshalb ist ein Verfahren zu ermitteln, welches Gewähr bietet, [...] daß die Gleichheit unter den Patriziern so weit wie möglich gewahrt bleibt“ (TP 8:11). Spinozas Analysen und Vorschläge von Entscheidungsmechanismen zielt zweifellos hauptsächlich darauf ab, einen egalitären Meinungsaustausch und ein egalitäres Stimmrecht der Patrizier zu etablieren und zu bewahren (TP 8:13-41). Spinozas Lösungsvorschlag für die strukturelle Schwäche der Aristokratie besteht also darin, die aristokratische Herrschaft der demokratischen ähneln

zu lassen (TP 8:7-12). Dort scheint Spinoza seine Überzeugung von der Weisheit der großen Versammlung zu betonen: „Denn es ist unmöglich, daß der Wille einer so großen Versammlung eher durch launische Willkür als durch Vernunft bestimmt wird“ (TP 8:6, vgl. TP 7:4, 8:1).

Diese Gleichheit der Patrizier soll ihren Geltungsbereich nicht nur in der politischen Entscheidung, sondern auch im sozialen und ethischen Leben finden. Was er dabei besonders problematisiert, sind die Verehrungskultur und -rituale für wenige hervorragende Männer. Mittel wie Statuen und Siegeszüge, die für die Förderung von Tüchtigkeit entworfen wurden, hält Spinoza eher für „Zeichen der Knechtschaft als der Freiheit“ (TP 10:8):

Denn nur Knechten, nicht freien Menschen werden für ihre Tüchtigkeit Belohnungen zuerkannt. Ich gebe zwar zu, daß Menschen durch solche Reizmittel sehr stimuliert werden. Aber wenn man sie auch anfangs nur großen Männern zukommen läßt, erhalten sie bei wachsendem Neid später auch Untüchtige und durch großen Reichtum Aufgeblasene, und dies zum großen Unwillen aller guten Bürger. Ferner werden alle, die mit den Umzügen und Bildsäulen ihrer Vorfahren Staat machen, glauben, ihnen geschehe Unrecht, wenn man nicht auch sie selber über alle anderen stellt. Schließlich, um von anderem zu schweigen, ist es gewiß, daß die Gleichheit, deren Verlust notwendigerweise auch den der gemeinsamen Freiheit nach sich zieht, sich in keiner Weise aufrecht erhalten läßt, sobald einem durch Tüchtigkeit hervorragenden Mann durch ein staatliches Gesetz besondere Ehren zuerkannt werden (ebd.).

Das letzte Element der Aristokratie, das sich auf die Gleichheit (und zugleich die Ungleichheit) in dieser Staatsform bezieht, ist der „vernünftige“ Umgang mit der Macht der *multitudo*, besonders mit ihrem Konfliktpotenzial. Spinoza versucht, eine stabile, der absoluten Herrschaft am nächsten stehende Aristokratie zu entwerfen, aber sie gelangt keineswegs zur Absolutheit als solcher, denn „eine uneingeschränkte Regierungsgewalt ist, wenn es so etwas gibt, in Wahrheit diejenige, die die ganze Menge in Händen hat“ (TP 8:3). Die Teilung der herrschenden und beherrschten Klasse weist dann von Anfang an auf einen Mangel an Absolutheit der Herrschaft hin. Daher entfernt sich die Aristokratie in dem Maße von der Absolutheit, in dem die *multitudo* außerhalb der herrschenden Klasse ihre Machtansprüche nicht aufgibt oder wieder durchsetzt – anders gesagt, sofern sie „den Herrschenden Furcht einflößt“ (TP 8:4). Das Recht der *multitudo*, das sich in diesem Fall von dem des Gesamtstaates getrennt betrachten lässt, wird „stillschweigend“ geltend gemacht, obwohl es nicht durch ein explizit formuliertes Gesetz anerkannt wird (ebd.). Der

herrschenden Klasse kommt es somit darauf an, den Macht- und Freiheitsanspruch der *multitudo* ins Recht des gesamten Staates zu integrieren, welches jedoch die Aristokraten allein als ihr eigenes Recht behaupten sollen.

Offensichtlich wird deshalb die Verfaßtheit eines solchen Staates dann die beste sein, wenn er so eingerichtet sein wird, daß er einer uneingeschränkten Regierungsgewalt am nächsten kommt, die Menge also möglichst wenig zu fürchten ist und bloß die Freiheit behält, die ihr nach der Verfassung dieses Staates notwendigerweise zugestanden werden muß. Diese Freiheit ist dann nicht so sehr ein Recht der Menge wie ein Recht des gesamten Staates, das allein die Patrizier als ihr eigenes Recht verteidigen und bewahren. Auf diese Weise wird die Praxis am besten mit der Theorie übereinstimmen (TP 8:5).

Spinoza scheint hier davon auszugehen, dass die Freiheit der *multitudo* nicht notwendigerweise das Recht auf Gesetzgebung und Verwaltung des Staates einschließt. In der Tat gibt es abgesehen vom politischen Recht weitere Komponenten für ein freies Leben wie beispielsweise Frieden, Sicherheit und ökonomischen Wohlstand. Diese für die Untertanen zu gewährleisten, ist die primäre Aufgabe der herrschenden Klasse, um einen Krieg gegen die eigene Bevölkerung zu vermeiden. Diese Art der integrativen Politik ermöglicht ein im Spinoza'schen Sinne vernünftiges Zusammenleben in der Aristokratie.

Aus dem Tatbestand, daß die Regierungsgewalt in uneingeschränkter Weise einer Versammlung übertragen ist, ist für das Volk noch nicht die Gefahr einer verhaßten Knechtschaft zu befürchten. Denn es ist unmöglich, daß der Wille einer so großen Versammlung eher durch launische Willkür als durch Vernunft bestimmt wird; durch schlechte Affekte sind Menschen ja zerstritten, und von gleichsam einem Geist können sie nur geleitet werden, wenn sie Ehrenhaftes anstreben oder wenigstens solches, das den Schein von Ehrenhaftem hat (TP 8:6).

Für diejenigen, die die politische Autonomie der Individuen für einen unentbehrlichen Faktor der menschlichen Freiheit halten, wäre dies schlechthin nichts anderes als eine Bevormundungspolitik. Man sollte sich aber daran erinnern, dass Spinoza nicht das Individuum, sondern das kollektive Leben und affektive Verhältnis der Menschen als den Ausgangspunkt der politischen Philosophie betrachtet (siehe 3.1). In der Aristokratie ist, bezogen auf die Rechte, von Gleichheit des Einzelnen zwar nicht die Rede, wohl aber von der menschlichen Gleichheit in Sachen Frieden und Sicherheit. Alle, die in

diesem Staat leben, sollen gleichermaßen ein friedliches und sicheres Leben genießen können. „Deshalb ist ein Verfahren zu ermitteln, welches Gewähr bietet“, fasst Spinoza zusammen, „daß die Macht der Patrizier, d. h. der Versammlung, größer ist als die der Menge, aber so, daß die Menge dadurch keinen Schaden erleidet“ (TP 8:11).

Die Wirtschaftspolitik der Aristokratie unterscheidet sich in diesem Kontext von der der Monarchie. Während im Modell der plebejischen Monarchie, die Spinoza als die beste Form der Monarchie betrachtet, die Gleichheit der Bürger als „ein äußerst notwendiger Aspekt“ gilt (TP 6:9, 7:20) und der öffentliche Besitz des Bodens und der Häuser eine zentrale Rolle spielt, sollte im aristokratischen Staat im Gegenteil den Untertanen das private Eigentumsrecht auf ein Grundstück garantiert werden. Dies liegt daran, dass sie es vorziehen würden, das Land zu verlassen, wenn es in eine Notlage gerät, da sie ohne eigenen Grundbesitz de facto den Status von Ausländer*innen haben. Anstelle der Miete für das Grundstück sollten die Untertanen Steuern von einem Teil ihres Jahreseinkommens zahlen (TP 8:10). Spinoza interessiert sich dabei insbesondere für die Steuergerechtigkeit durch indirekte Besteuerung: ¹³² „[Steuern] mögen die Patrizier der Stadt von deren Einwohnern in einer Weise erheben, die sie für gut halten, entweder durch Belastung der Einkünfte oder, was weitaus gerechter [sic!] (*multo aequius*) ist, durch indirekte Abgaben (*vectigalia*)“ (TP 9:8). Die indirekte Steuer, die auf die Ein- und Ausfuhr von Waren erhoben wird, ist selbst von Senatoren zu entrichten, die Kaufleute sind (TP 8:31).

3.3.4. Praxis der Demokratisierung

Zusammenfassend sieht es die Spinoza'sche Aristokratie und Monarchie als ihre Hauptaufgabe an, nicht zuzulassen, dass die Macht der *multitudo* außerhalb und gegenüber der Macht des Staates steht. Spinoza sieht wohl ein, dass vom Kriegsrecht der *multitudo* oft nicht auf eine durchaus autonome Weise gegen die Souveränität Gebrauch gemacht wird, sondern in vielen Fällen durch den Einfluss mächtiger Politiker*innen, Militärführer*innen oder Religionsvertreter*innen, die die Souveränität des Staates teilen oder allein innehaben wollen. Die Macht der *multitudo* sollte stattdessen durch die Einrichtung von angemessenen Institutionen in die Souveränität inkludiert und integriert

¹³² Was Spinoza mit dem Begriff *vectigalia* (indirekte Steuer) meint, ist nicht klar. Laut Günther (2008) besteht *vectigalia* aus vier Säulen – Erbschaftssteuer (*vicesima hereditatum*), Freilassungssteuer (*vicesima libertatis vel manumissionum*), Verkaufssteuer (*centesima rerum venalium*) und Sklavenverkaufssteuer (*quinta et vicesima venalium mancipiorum*). Ich folge hiermit Noordman (1992), der davon ausgeht, dass Spinoza damit eine Abgabe auf Importe und Exporte meint, die er in TP 8:31 erwähnt.

werden. Das ist der Weg zur Annäherung der aristokratischen und monarchischen Herrschaft an eine absolute Herrschaft.

Anders als Negris anarchische Interpretation es besagt, stellt Spinoza keineswegs die Autonomie der *multitudo* oder deren revolutionäre Kraft der konstituierten Macht des Staates gegenüber. Im Gegenteil kann man den radikaldemokratischen Aspekt der politischen Philosophie Spinozas darin erkennen, dass er in seiner Analyse der Monarchie und Aristokratie *die Autonomie der Herrschenden* problematisiert. Weder in der Monarchie noch in der Aristokratie können die Souveräne, Könige und Patrizier frei oder willkürlich ihre Macht ausüben, was ihre Macht schließlich von der Macht der *multitudo* trennen würde. Diese Einsicht führt Spinoza dazu, den jeweiligen Staatsformen eine Tendenz zur Demokratisierung zu Grunde zu legen. Die gleichheitsfördernden Institutionen in den jeweiligen Verfassungsentwürfen, die ich bisher dargestellt habe, spielen für die Kunst der inklusiven Organisation eine zentrale Rolle.

In der Monarchie findet man eine nicht-hierarchische Struktur der bürgerlichen Teilhabe durch die *Versammlung der königlichen Räte*. Sie lässt die Monarchie in der Praxis wie eine Demokratie funktionieren, was ich mit dem Begriff der plebejischen Monarchie bezeichnet habe. In dieser Praxis kommt es auch darauf an, die ökonomische und soziale Gleichheit der *multitudo* herzustellen, die sich vor allem im öffentlichen Grundbesitz manifestiert. Bei der demokratisierenden Tendenz der Aristokratie geht es in erster Linie darum, die Zahl der Aristokraten so hoch wie möglich zu halten und die Gleichheit unter ihnen so weit wie möglich zu gewährleisten. Von der Gleichheit zwischen Aristokraten und Untertanen oder der bürgerlichen Gleichheit ist dabei zwar nicht unmittelbar die Rede, Spinoza zieht jedoch Hilfsmaßnahmen gegen die für die Bürger unerträglich große Ungleichheit in Betracht. Sicherlich gibt es keine eindeutige Antwort auf die Frage, welche Institutionen und welche Methoden der Konfliktregulierung für einen von Anfang an demokratischen Staat geeignet wären. Aber diese Aporie wird dadurch ausgeglichen, dass jedes der anderen Regime auf dem Weg zu seiner eigenen „Verabsolutierung“ zugleich den Weg zur Demokratie eröffnet.

4. Demokratie und Religion

4.1 Religion und Politik

„Do not be afraid! I am not guilty, and there are many people at the highest office who know well why I have gone to Utrecht. As soon as they make any noise at your door, I will go out to the people, even if they should deal with me as they did with the good De Witt brothers. I am an upright Republican, and the welfare of the state is my goal.“¹³³

Spinozas *Theologisch-politischer Traktat* beinhaltet eine komplexe, vielschichtige Darstellung von Religion, Philosophie und Politik. In der Analyse der Theorie des Gesellschaftsvertrags, um die sich das vorangegangene Kapitel (3.1) drehte, habe ich nur einen kleinen Teil dieser dichten Darstellung vorgestellt. Nun begeben wir uns in ihre tiefere, historische Dimension. Während die praxisbezogenen Überlegungen im späteren *Politischen Traktat* aus Spinozas Verfassungs- und Institutionslehren bestehen (siehe 3.3), geht es bei denen im TTP besonders um die Religion, die in einem aporetischen Verhältnis zur Demokratie steht.

Die Aporie betrifft hier das Problem der knechtischen Subjektivität der *multitudo*. Seiner Demokratietheorie zufolge, soll die *multitudo* tatsächlich mit seiner konstituierenden Macht als der eigentliche Souverän agieren. Spinoza sieht jedoch gleichzeitig Anzeichen eines unterwürfigen und unmündigen Verhaltens der *multitudo*, das sich durch ihre affektiven und imaginären Beziehungen zur Religion ständig reproduziert. Spinoza bemerkt in TP 5:2, dass Menschen „nicht als Staatsbürger geboren, sondern zu ihnen erst gemacht [werden]“, erkennt aber wohl, dass sie unter bestimmten Bedingungen ebenso zu Sklav*innen gemacht werden können. Die Religion spielt aus Sicht von Spinoza dabei eine besondere Rolle. Sie gibt den Menschen unter anderem ein Identitätsbewusstsein und hat eine damit einhergehende affektive Ausprägung. Wenn mehrere Religionen in einer Gesellschaft miteinander konkurrieren und zwischen den Anhängern der verschiedenen Religionen Disparität und Ungleichheit bestehen, nimmt das der *multitudo* die Fähigkeit zum demokratischen, egalitären Zusammenleben und führt sie potentiell zu dramatischen

¹³³ Zitiert nach Nadler (2000, 318). Laut Colerus' Bericht hat dies Spinoza 1673 zu seinem Hausherrn gesagt, als sich die wütenden Männer vor der Haustür versammelt hatten, um den „französischen Spion“ zu verfolgen.

Identitätskonflikten. Deswegen ist es notwendig, die religiöse und theologische Thematik des TTP in Bezug auf die Demokratie- und Gleichheitstheorie zu untersuchen.

4.1.1 Republikanische Lesart des *Theologisch-politischen Traktats*

Um uns in die Diskussion der Religion im TTP einzulassen, stehen unterschiedliche Türen offen, die jeweils in andere Schichten von Spinozas Argumentation führen. Wir könnten durch die Tür *Liberalismus* gehen, hinter der Fragen zur religiösen Toleranz und zur Freiheit des Philosophierens verhandelt werden,¹³⁴ oder durch die Tür *Rationalismus*, bei der von der *theologia naturalis* oder rationalen Religionskritik die Rede ist.¹³⁵ Einige Kommentatoren, die in Spinoza eine Neugestaltung der jüdisch-scholastischen Tradition statt einer vernichtenden Kritik finden, könnten uns auch zu derselben Tür begleiten.¹³⁶ Aber mein Interesse in diesem Kapitel besteht darin, Spinozas Gedanken über die Religion in ihren Bezügen zu seinen republikanischen und demokratietheoretischen Auffassungen zu veranschaulichen. Durch die letzte Tür *Republikanismus* gehend, ziele ich auf eine Erklärung seiner religionspolitischen Auffassung, die er selbst in der Idealisierung von Amsterdam jener Zeit zusammenfasst:

Nehmen wir als Beispiel die Stadt Amsterdam, die die Früchte dieser Freiheit in ihrem prächtigen Gedeihen und unter Bewunderung aller Völker erfährt. In diesem so blühenden Staat, in dieser so herrlichen Stadt leben alle Menschen, welchem Volk und welcher Sekte sie auch angehören, in vollkommener Eintracht. [...] Keine Sekte gibt es, wie verhaßt sie auch sein mag, deren Mitglieder durch die öffentliche Autorität und Aufsicht der Behörden nicht geschützt wäre (vorausgesetzt, sie schädigen niemanden, lassen jedem das Seine zukommen und leben selbst anständig) (TTP 20:15).

Wenn mir ein dualistisches Begriffspaar zu gebrauchen erlaubt ist, dreht sich die religiös-politische Untersuchung des TTP eher um die *Form* (die religiös-politische Praxis) und nicht so sehr um den *Inhalt* (die Doktrinen), also mehr um ein *Wie* statt ein *Was*. Meine Grundfrage in diesem Kapitel lautet nämlich: *Wie kann die Republik die Religion(en) verträglich machen?*¹³⁷ Die konkreten Diskussionen über den Inhalt der Religion und

¹³⁴ Vgl. u. a. Israel (2001; 1999), Nadler (2011; 1999) und Feuer (1958).

¹³⁵ Vgl. u. a. Strauss (1996; 1947).

¹³⁶ Vgl. u. a. Yovel (1992), Nadler (2001) und Eusterschulte (2006).

¹³⁷ Damit versuche ich, den Untertitel des *Theologisch-politischen Traktats* umzuformulieren, der lautet: „Einige Abhandlungen, in denen gezeigt wird, daß die Freiheit zu philosophieren nicht nur ohne

Theologie spielen innerhalb der Frage nur eine ergänzende Rolle. Denn was hier problematisiert wird, sind nicht nur die vorhandenen Religionen wie Judentum, Christentum oder Islam, sondern auch die damit verbundene Struktur des Imaginären und der Affekte der Menge, die die autoritäre politische Herrschaft reproduziert. Die Frage zieht sich durch den gesamten TTP und bestimmt dessen Inhalt maßgeblich. Zum Bedauern des selbsternannten „ehrliehen Republikaners“ wurde dieses *Wie* schon zu seinen Lebzeiten beinahe ignoriert. Stattdessen wurde sein TTP in den fuchsigten Kritiken seiner Zeitgenossen meistens in Hinblick auf ein bestimmtes *Was* gelesen: den Atheismus. Schon in den frühen Rezeptionen wurde das Buch als eine ketzerische Kampfschrift gegen den christlichen Glauben betrachtet, in welcher der Autor durch seinen immanenten Gottesbegriff und fatalistischen Kausalbegriff das ganze religiöse und moralische System ersetzen wolle. Spinozas *Was* ist also, so sagt sein Cartesianischer Zeitgenosse Lambert von Velthuysen, die Lehre, „[die] allen Gottesdienst und alle Religion aufhebt und von Grund auf zerstört, heimlich den Atheismus einführt und einen Gott sich bildet, dessen Göttlichkeit die Menschen keine Ehrfurcht entgegenzubringen brauchen, weil er selbst dem Schicksal unterworfen ist und weil für seine göttliche Lenkung und Vorsehung kein Raum bleibt und jede Verteilung von Lohn und Strafe aufgehoben wird“ (EP 42). In den weiteren zwei Jahrhunderten betrafen die Argumente sowohl der Verteidiger als auch der Kritiker des TTPs beinahe ausschließlich seine atheistische Religionsphilosophie. Die politische Philosophie in dieser Schrift geriet erst im 20. Jahrhundert in den Blickpunkt.¹³⁸

Freilich enthält der TTP unlegbar ein religionsphilosophisches oder theologisches *Was*, und das sogar umfangreich. Spinoza setzte sich nicht selten mit dem jüdisch-christlichen Gedankengut auseinander (Prophetie, Wunder, Zeremonien, Gesetze etc.) und führte dabei nicht ungern seinen eigenen philosophischen Gottesbegriff vor, dessen Gefahr ihm wohl schon bewusst war. Zudem besteht der größere Teil dieses Buchs aus einer Bibeluntersuchung, in der Spinoza sein hervorragendes sprachliches wie philologisches Geschick vorführt; er scheint dort zeigen zu wollen, *was* die Bibel – anders als die seiner Ansicht nach abergläubigen Spekulationen der Theologen – wirklich lehrt: Liebe,

Schaden für die Frömmigkeit und den Frieden im Staat zugestanden werden kann, sondern auch nicht aufgehoben werden kann, ohne zugleich den Frieden im Staat und die Frömmigkeit aufzuheben.“

¹³⁸ Die Tendenz, in Spinozas Religionsphilosophie einen offenbaren Atheismus zu sehen, findet man jedoch auch in der Gegenwart. Für Israel (2001) z. B. ist Spinozas Religionsphilosophie weder Deismus noch Pantheismus, sondern Atheismus und dadurch als Ursprung der „radikalen Aufklärung“ zu betrachten.

Gerechtigkeit und Gehorsam (TTP 13). Aus diesem „Inhalt“ scheint er sogar Doktrinen des „wahren“ und „allgemeinen“ Glaubens zu entwerfen (TTP 14).

Wir aber werden diese inhaltlichen Lehren auf jene *Wie*-Frage hin lesen. In dieser Hinsicht machen dann Liebe, Gerechtigkeit und Gehorsam weniger den Inhalt theologischer Doktrinen aus – sie scheinen in den Argumenten Spinozas vielmehr leere Signifikanten zu sein. Denn ohne ihren Inhalt definitiv und doktrinär von einer Theorie her zu bestimmen, gebraucht Spinoza die Wörter, um sittliche wie praktische Gemeinsamkeiten zwischen verschiedenen Religionen herauszustellen, damit die Religionen egalitär koexistieren können und die Konflikthaftigkeit aufgrund der Unterschiede zwischen den verschiedenen Identitätsgruppen geschwächt werden kann. Auch Spinozas eigene natürliche Theologie ist kaum als etwas zu lesen, das auf eine positive Weise eine bestimmte systematische Theologie vorschlägt, sondern als etwas, das vor allem aus einem praktischen Grund vorgeschlagen wird, und zwar um die politischen Fehlhaltung der Mainstream-Theologen im Namen des Aberglaubens zu verdeutlichen.¹³⁹

4.1.2 Der *vulgus* und der religionspolitische Republikanismus

Laut einer Aussage, die sich am Ende der Vorrede des TTP befindet, sind zur Lektüre des TTP zwei Leser*innengruppen eingeladen und zwei andere Gruppen ausgeschlossen. Die erstgenannten sind „philosophische Leser“ (TTP Prae: 12) und die „höchste Gewalt“ (ebd.) seines Vaterlandes, die anderen sind „*vulgus* und alle, die mit dem die gleichen Affekte teilen“ (ebd.). Das scheint die beiden konträren Bündnisse in seinem Land, der *Republik der sieben vereinigten Provinzen*, zu spiegeln.¹⁴⁰ Auf der einen Seite stehen die damals regierenden Regenten und Intellektuellen, die aus der liberalen und pluralen Atmosphäre in den Städten der Republik wirtschaftlich, wissenschaftlich und politisch profitierten und sie beibehalten wollten, auf der anderen Seite die Orangisten und die

¹³⁹ Vgl. TTP Prae: 10: „Das waren also meine Erwägungen: Das natürliche Licht wird nicht nur gering geschätzt, sondern von vielen auch als eine Quelle der Gottlosigkeit verdammt; menschliche Erdichtungen werden für göttliche Aussagen gehalten; Leichtgläubigkeit wird als Glaube ausgegeben; Streitigkeiten, die den Philosophen eigen sind, werden mit aller Leidenschaft in Kirche und Senat ausgetragen. Und weil mir deutlich wurde, daß daraus wütender Haß und Zwist, die die Menschen leicht zu Empörungen verleiten, und noch viele andere Übel entspringen, die aufzuzählen hier zu weit führen würde, habe ich mit festem Vorsatz beschlossen, die Schrift von neuem mit unbefangenen und freiem Geist zu prüfen und nichts über sie zu behaupten und als ihre Aussage gelten zu lassen, was ich nicht mit voller Klarheit ihr selbst entnehmen könnte.“

¹⁴⁰ Umfangreiche Darstellungen über die politische und gesellschaftliche Lage in den Niederlanden in Bezug auf Spinozas Werke kann man u. a. in Nadler (2001) und Prokhovnik (2004) finden.

calvinistische Kirche, die im religiösen *vulgus* ein großes Mobilisierungspotenzial fand. Es gäbe also zwei Lager, von denen der TTP ausging – die Träger der Freiheit einerseits und deren Gegner andererseits; die liberalen Eliten einerseits, die religiöse Bevölkerung andererseits.¹⁴¹ Durch seine Verteidigung der Freiheit des Philosophierens und seine kritischen Ansätze zur Religion scheint Spinoza explizit ersteren beizustehen (Feuer 1958: 75).

Andererseits können wir auch sehen, dass er dieses Bündnis- und Feindbildschema, wenn auch implizit, zu dekonstruieren versuchte. Im *Theologisch-politischen Traktat* tritt er als ein unerschütterlicher Verfechter der Demokratie auf.¹⁴² Und die Demokratie, die „natürlichste“ Staatsform, definiert er als die Herrschaft der Menschen in ihrer Gesamtheit (TTP 5:9; 16:8). Diese „Gesamtheit“ lässt sich durch das Ausmaß schwierig vom *vulgus*, der religiösen Bevölkerung, unterscheiden. Eine solche Auffassung von Demokratie war sogar von den Regenten schwierig anzunehmen (Nadler 1999, 256).¹⁴³ Die *multitudo*, die sich im *Theologisch-politischen Traktat* als das Synonym vom *vulgus* darstellt (vgl. Balibar 1994, 9-15), muss dann gleichsam der Souverän des demokratischen Staates sowie Träger der freien Republik sein. Es geht nicht zu weit, wenn ich sage, dass diese Aporie um die *multitudo* den ganzen Traktat beherrscht.¹⁴⁴ Das „Amsterdamer Ideal“ sei schon da, in der Realität aber noch nicht vollkommen erfüllt gewesen.

¹⁴¹ Laut Henri Pirenne (1915) nahm das Volk zu jener Zeit den Calvinismus sogar aktiv und engagiert an: „It was, however, among the working class that Calvin's teaching spread most rapidly. The chief centres of its growth were to be found just where the great industries were supreme. [...] Above all, it triumphed where the worker was reduced to a precarious existence, and where his sufferings drove him to catch at every novelty. Discontent, the spirit of revolt, and the hope of bettering his lot, worked without exception in favour of Calvinism and thus the seed, sown in the hearts of the people by its ministers, grew into a hardy plant“ (225f.); in Lewis Samuel Feuers biographisch-politiktheoretischer Untersuchung über Spinoza (1958, 69-75) befindet sich eine noch ausführlichere Darstellung der Problematik des Calvinismus als politischer Ideologie der Menge.

¹⁴² Rosen (1987), Negri (1991), Curley (1996) und Smith (2005) vertreten den Standpunkt, dass Spinoza vorbehaltlos die Demokratie befürwortet. Smith sieht besonders in der *Ethik* eine ausgereifte und ausführliche Befürwortung der Demokratie, Rosen hingegen sieht sie im *Theologisch-politischen Traktat*. Negri wiederum lobt enthusiastisch die Idee der absoluten Demokratie im TP. Im Vergleich zu jenen Kommentatoren behauptet Prokhovnik (1991), dass Spinoza zwar bei der Verfassung des TTP die Idee der Demokratie unterstützte, aber später im TP die Aristokratie bevorzugte.

¹⁴³ Rowen (2003) bemerkt, dass Spinoza von einigen prominenten Regenten unterstützt wurde, aber weder persönliche Beziehung noch theoretische Einfluss auf den damaligen Ratspensionär Jan de Witt hatte.

¹⁴⁴ Diese Aporie formuliert Balibar (1994, 9) wie folgt: „But these difficulties are also quite obviously those derived from Spinoza's position on the movement of the religious mass described in the *Theologico-Political Treatise* and in the *Ethics*, and through it, of the religious mass that threatens the Dutch Republic from within at the moment that Spinoza is writing: For this mass is at the same time the force that must be dissolved in order to deprive the monarchist subversion of its "mass base" and the force that must be constituted in order to enlarge the democratic base of the Republic. Perhaps it is even the force that would have to be developed, on account of the vigor of its faith in the Gospel and its morality, while being purged of its superstitions and its intolerance.“

Von der Religion reden ist im TTP nichts anderes als von der *multitudo* reden. Diese Auffassung über das Verhältnis der *multitudo* und Religion wurde bereits in manchen Interpretationen vertreten. Balibar (1994) z. B. sieht die Rolle der Religion im TTP sowohl bei der Konflikthaftigkeit der *multitudo* als auch bei deren Neutralisierung (4-9) als entscheidend an. Eine demokratische Regierung könne sich nicht nur durch eine gemeinsame Macht, die mit dem Gesellschaftsvertrag der Individuen erschaffen worden sei, sondern auch durch den gemeinsamen Glauben an die Notwendigkeit der Nächstenliebe aufrechterhalten (2008, 49). Abdo Ferez (2007) geht ans Thema in affekttheoretischen Bezügen mit dem Wort „Nationalgefühl“ (6) heran, mit dem Spinoza den affektiven und imaginären Zusammenhang der *multitudo* und der Offenbarungsreligion zu trennen versucht und dabei eine Resozialisierung der *multitudo* ohne Aberglauben für möglich gehalten haben soll (269). Hier taucht Spinozas positives Konzept der Religion vor allem als die ein Zugehörigkeitsgefühl der Bevölkerung produzierende und dadurch den Staat und die Gesellschaft stabilisierende Funktion des Imaginären auf (270f.).

Aber bei diesen Interpretationen hat die Religion nur noch eine ergänzende Funktion für das Demokratiedenken; die Praktiken der wahren Religion zeigen schlechthin Möglichkeiten des Übergehens vom Aberglauben hin zur Vernunft und Freiheit auf, deren konkrete Mechanismen und Strategien aber nicht weiter untersucht werden. Balibar (1994) schließt aus dem Gedanken der *multitudo* und Religion endlich auf einen in der Aporie schwankenden Demokratiebegriff (15). Für Abdo Ferez (2007) ist der religionspolitische Gedanke von Spinoza, bei dem es hauptsächlich um das Nationalgefühl geht, nicht genügend, um Freiheit und Einheit der Gesellschaft zusammenzudenken. Es könne sogar für eine Desintegrationsgefahr sorgen, weil das Gefühl den Antagonismus gegenüber den Fremden herbeiführen könne (320).

In diesem Kapitel werde ich zeigen, inwieweit Spinoza versucht hat, über diese scheinbare Ausweglosigkeit hinauszukommen. Ich möchte möglichst davon absehen, den TTP mit den systematischen Begriffen und Argumentstrukturen der *Ethik* auszulegen, und vielmehr dessen eigene Diskursstrategien und Belehrungen hervorheben, mit denen Spinoza in die damalige Politik intervenieren wollte.¹⁴⁵ Denn wir können aus dem Spezifikum des TTP paradoxerweise bestimmte universelle Argumentationen für die

¹⁴⁵ Auch James (2012) betont den zeitgenössischen und lokalen Charakter des TTP. Sie versteht aber die Emanzipation von der Religion eher ausschließlich in Hinblick auf die Freiheit der Philosophen oder Gläubigen (2).

politische Philosophie ableiten. Der *Theologisch-politische Traktat* bietet uns ein eindrucksvolles Exemplar der Umgangsweise mit den undemokratischen affektiven und imaginären Verhältnissen der Menge an, die heutzutage wiederum als ein wichtiges Problemfeld in die politische Debatte zurückkehren. Nämlich in einer Zeit, in der Religions- und Identitätskonflikte die Politik an sich zu überdeterminieren scheinen und die sich besonders profitabel für autoritäre politische Villains in den verschiedenen Ecken und Enden der Welt zeigt.

Meiner Lektüre gemäß sucht Spinoza trotz seiner gründlichen politischen Religionskritik mit der Bezeichnung „Aberglaube“ (4.2) nach Möglichkeiten des demokratischen Zusammenhalts der *multitudo* und ihrer Demokratiebildung durch die Religion. Denn die Religion macht entscheidend das politische Imaginäre des Volkes und sogar seinen Alltag aus. Für diesen Zweck analysiert er die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte des antiken hebräischen Reichs, in deren theokratischer Verfassung er eine Rationalisierung des menschlichen Lebens durch eine Ideologienpolitik findet und aus der er Elemente und Hinweise auf noch vernünftigeren Ideologienpolitik der Demokratie herauszuziehen sucht (4.3). Sein politisches Interesse bezieht sich auch auf die Bibelhermeneutik. Dabei wird das ungleiche Verhältnis zwischen Religionseleiten und *multitudo* bei der Schriftenauslegung in Frage gestellt, indem er die protestantischen Prinzipien der Bibelauslegung weiter radikalisiert. Spinoza sucht nach einem Weg, die Macht der Kirche und Theologen zu schwächen und den engen Zusammenhang der kirchlichen Obrigkeit und der *multitudo* zu demontieren, indem er ein egalitäres und freies Bibellesen von allen hervorhebt (4.4). Eine solche prinzipielle Gleichheit bei der religiösen Meinungsbildung, die auch im Rahmen der Staatspolitik gefördert und achtsam kontrolliert werden muss, kann zur Bildung der demokratischen Bürger*innen aus der *multitudo* und zugleich zur Liberalisierung jeder Religionsgemeinschaft beitragen. In diesem Hinblick ist der scheinbare Widerspruch zwischen seinem Autoritarismus im 19. Kapitel des TTP und seinem Liberalismus im 20. Kapitel zu lösen. Außerdem zieht er in Betracht, dass die Verschiedenheit der Religionen und Bekenntnisse unter der Bevölkerung nicht bloß die wesentlichen Verursacherinnen von Ungleichheit, Zwietracht und Konflikten im Gemeinwesen bleibt, sondern unter bestimmten Bedingungen umgekehrt ein Integrationsstifter sein kann. Insbesondere in seinem Begriff des wahren, allgemeinen Glaubens und seiner Interpretation der religiösen Nächstenliebe als politische Tugend wird

seine eigene Auffassung der demokratischen Politik und deren affektiver und imaginärer Kern verdeutlicht (4.5).

4.2 Aberglaube: Zwei Formen von Komplizenschaft zwischen Politik und Religion

In einem Brief an Oldenburg (1665), der im vorigen Brief an Spinoza (EP 29) das Schreckensbild des Englisch-Niederländischen Krieges und die Hämatophilie vom *vulgus* sarkastisch getadelt und verspottet hatte, schreibt Spinoza: „Mich bewegen diese Wirren weder zum Lachen noch auch zum Weinen, sondern vielmehr zum Philosophieren und zum besseren Beobachten der menschlichen Natur“ (EP 30). Denn die Menschen seien nur Teil der Natur und die Natur zu verspotten, zeige schlechthin das Versagen der Vernunft (vgl. TP 1.1). In demselben Brief teilt er ihm das Schreibmotiv seiner theologischen Schrift mit, in dem sich seine Ansichten über die politische Natur des *vulgus* zeigen.

1. die Vorurteile der Theologen; diese Vorurteile hindern ja, wie ich weiß, am meisten die Menschen, ihren Geist der Philosophie zuzuwenden; darum widme ich mich der Aufgabe, sie aufzudecken und sie aus dem Sinne der Klügeren zu entfernen; 2. die Meinung, die das Volk von mir hat, das mich unaufhörlich des Atheismus beschuldigt: ich sehe mich gezwungen, diese Meinung womöglich von mir abzuwehren; 3. die Freiheit, zu philosophieren und zu sagen, was man denkt; diese Freiheit möchte ich auf alle Weise verteidigen, da sie hier bei dem allzugroßen Ansehen und der Frechheit der Prediger auf alle mögliche Weise unterdrückt wird (EP 30).

Was den *vulgus* von einem vernünftigen Leben fernhält, sind die „Vorurteile“ der Theologen. Sie vermögen damit in ihrer Praxis das Ressentiment des *vulgus* gegen das Philosophieren und die Andersdenkenden ständig zu reproduzieren (vgl. TTP 14:1). In diesem Brief zeigt er trotzdem eine Hoffnung, dem Volk durch eine theologische Schrift nahe zu kommen. In diesem Moment klang dieser Wunsch noch persönlich und passiv¹⁴⁶ – es ging darum, die Vorwürfe abzuwehren –, im TTP wagte er sich dann aber schwunghafter an dieses Problem heran. Der ganze Traktat beschäftigt sich damit, die Religionseliten zu disqualifizieren und zu schwächen, um die *multitudo* von ihnen zu befreien und für die Republik zu mobilisieren. In der Realpolitik, wie die Geschichte dieser Schrift selbst wohl zeigte, ist dieser Versuch zwar schlicht zugrunde gegangen, aber das

¹⁴⁶ Er wurde damals tatsächlich in einen Konflikt unter den Mitgliedern einer Kirchengemeinde um den Pfarrerwechsel in Voorburg hineingezogen (Nadler 1999, 203).

Motiv wie auch die Art und Weise seiner religionspolitischen Intervention inspiriert immer noch die politische Theorie, besonders wenn es sich um Ideologie und ihre Kritik handelt.

4.2.1 Aberglaube, Affekte und das Imaginäre

Ein großer Teil seiner Religionsphilosophie im TTP besitzt die Form einer Kritik des Aberglaubens. Sie umfasst Themen wie Prophezeiung, Wunderlehre, Zeremonien und Bibelinterpretation. Es geht aber nicht in erster Linie um eine rein philosophische Religionskritik, die sich inhaltlich gegen die jüdisch-christliche Theologie richtet. Auch wenn man so etwas im TTP – besonders in den Kapiteln, in denen vom Wunder die Rede ist – finden kann, bemüht sich Spinoza explizit darum, den Bereich der Philosophie und den der Religion oder Theologie zu trennen (TTP 14). Wenn er den „Aberglauben“ erwähnt, wird dort stattdessen in erster Linie das politische Fehlverhalten der Religion problematisiert. Dabei scheint Spinoza den Aberglauben einerseits als ein allgemeines Phänomen zu betrachten, da er verschiedene Religionsgruppen als Beispiel anführt.¹⁴⁷ Es ist andererseits offensichtlich, dass er mit seiner Kritik vor allem den autoritären Calvinismus seiner Zeit anvisiert.¹⁴⁸

Der Aberglaube hat seine Ursache im körperlichen und geistigen Unvermögen der Menschen. Das Hauptelement ihres Unvermögens ist Furcht (TTP Prae:1). Furcht gehört zu jenen Affekten, die aus der menschlichen Unwissenheit hervorgehen (E3P18S2). Man lebt nicht immer unter glücklichen Umständen (TTP Prae:1),¹⁴⁹ deren Ursache man richtig kennt. Die meisten Menschen wissen nicht, ob und welche äußerlichen Umstände ihre Existenz stören und zerstören werden. Deswegen betrachten sie das als ein günstiges oder ungünstiges Omen für die Zukunft, was sie an ein vergangenes günstiges oder ungünstiges Geschehen erinnert (TTP Prae:1). Wenn ihnen etwas Erstaunliches begegnet, gilt es als Wunder, „das den Zorn der Götter oder der höchsten Gottheit kundtut“ (ebd.).

¹⁴⁷ Z. B. Türken (TTP Prae:9), Juden (u. a. TTP 18:4), Katholiken (TTP 7:22) und Sektierer (TTP 14:1).

¹⁴⁸ Strauss (1947) geht davon aus, dass er das Prinzip „*ad captum vulgi loqui*“ ernst nimmt, d. h. dass er im TTP vor allem die christliche Religion darstellt und kritisiert, weil das Christentum die dominierende Religion unter den Menschen seiner Zeit war. Daher könne seine Religionskritik, so sagt Strauss, kaum „zeitlos“ sein (119-122).

¹⁴⁹ Der *Theologisch-politische Traktat* beginnt mit dem Satz: „Wenn die Menschen alle ihre Angelegenheiten nach einem bestimmten Plan regeln könnten oder wenn das Glück ihnen jederzeit günstig wäre, stünden sie nie im Banne des Aberglaubens.“

Beim Aberglauben ist aber nicht nur von Furcht die Rede, sondern auch von Hoffnung, die auch nichts anderes als ein passiver Affekt ist, mit dem sie aber die Furcht zu überwinden versuchen. Sie nehmen an verschiedenen religiösen Ritualen teil und hören sich die Predigt der Geistlichen an, um ihre Furcht durch Hoffnung zu ersetzen. Im Anhang des ersten Teils seiner *Ethik* betrachtet Spinoza die Genese und Erhaltung dieser Affekte und religiösen Rituale im Hinblick auf die teleologische Vorstellung über den Schöpfergott (oder die Götter), der den Dingen ihren Zweck verleiht und im Falle einer Verletzung die Menschen bestraft.

[N]achdem sie einmal Dinge als Mittel angesehen hatten, konnten sie nicht glauben, die Dinge hätten sich selbst zustande gebracht; orientiert an den Mitteln, die sie sich selbst zu verschaffen pflegen, mußten sie vielmehr schließen, daß es einen oder mehrere Lenker der Natur gäbe, die, ausgestattet mit menschlicher Freiheit, alles für sie besorgt und alle Dinge zu ihrem Gebrauch gemacht hätten. Nun mußten sie die Sinnesart dieser Lenker, über die sie ja niemals etwas vernommen hatten, nach ihrer eigenen Sinnesart beurteilen und behaupteten infolgedessen, die Götter richteten alles zum Gebrauch der Menschen ein, in der Absicht, die Menschen für sich zu gewinnen und von ihnen großartig verehrt zu werden. [...] Unter so viel Zuträglichem in der Natur mußten sie auf eine Menge Unannehmlichkeiten stoßen wie Unwetter, Erdbeben, Krankheiten usw., von denen sie behaupteten, sie kämen daher, daß die Götter über Kränkungen zürnten, die ihnen Menschen zugefügt hätten, oder über Sünden, die sie in ihrem Dienst begangen hätten (E1App.).

4.2.2 Aberglaube als Herrschaftsideologie

Es lässt sich unschwer einräumen, dass diese Vorstellung über Gott oder Götter auf eine autoritäre Sichtweise der Politik hinausläuft. Da einerseits die Vorstellung aus der menschlichen Sinnesart stammt und Gott deswegen wie ein anthropomorpher Lenker der Natur vorgestellt wird, kann sich ein menschlicher Herrscher in der Umkehrung dieser Vorstellung leicht wie Gottes Vertreter im Diesseits oder selbst wie ein diesseitiger Gott darstellen, wie die Beispiele Alexanders des Großen, des Kaisers Augustus oder Moses uns wohl zeigen (TTP 17:5-7). In einer solchen Vorstellung muss andererseits eine menschliche Gemeinschaft durch einen von Gott erteilten Zweck geleitet werden. So entsteht der Schein, dass die Ordnung des politischen Lebens von oben stammt.

Für Spinoza ist der Aberglaube daher kein rein religiöses, sondern auch ein politisches Fehlverhalten. Der Aberglaube bildet eine Komplizenschaft mit der autoritären Herrschaftspolitik. Allerdings sind die Formen ihres Aberglaubens sehr verschiedenartig,

weil die Temperamente (*ingenium*) und Affekte der Menschen verschieden sind und nicht immer gleich wirken. Diese Unbeständigkeit könnte für die Herrscher eine Gefahr sein. Daher bemühen sie sich einerseits darum, „die Religion [...] so mit Prunk und Pomp auszustatten, daß sie eine alles übertreffende Bedeutung erhält“, damit eine beständige Unterwerfung aller Untertanenschichten ermöglicht wird (TTP Prae:6). Das „Geheimnis“ der Aufrechterhaltung der monarchischen Herrschaft liege darin:

[D]ie Menschen zu hintergehen und die Furcht, mit der sie in Zaum zu halten sind, mit dem schönen Namen Religion zu verbrämen, damit sie für ihre Knechtschaft kämpfen, als sei es für ihr Heil, und es nicht als eine Schande, sondern als die höchste Ehre erachten, ihr Blut und ihr Leben für das Großtun eines einzigen Menschen hinzugeben (TTP Prae:7).

Andererseits wird ein Komplex von Dogmen und Doktrinen anhand von Gesetzen entworfen, durch die abweichende Meinungen als „spekulative Sachverhalte“ kriminalisiert werden (TTP Prae:7). Spinoza sieht in diesen die Meinungsfreiheit und das individuelle Urteilsrecht beschränkenden Gesetzen kein freies Staatswesen, in dem die Freiheit als das teuerste und köstlichste Gut gilt (TTP Prae:8).

4.2.3 Religiöser Widerstand

Aber diese Komplizenschaft hat nicht nur mit der autoritären Regierungspolitik zu tun, sondern auch mit der oppositionellen Politik. Wie gesagt, sieht Spinoza in seinem Vaterland, besonders in dessen Hauptstadt, nachdrücklich ein Vorbild des freien Staatswesens (TTP Prae:8; 20:15). Die Freiheit in der Republik aber stand damals in Gefahr – einer Gefahr, die von unten kam. Die calvinistischen Kirchenvertreter und Orangisten blieben zwar vor 1672 immer noch in der Opposition, aber ihre Einflussnahme auf die Unterschicht wurde im Laufe der späten 1660er Jahre ständig stärker. Die tolerante Politik der Regenten wurde häufig aus den Kanzeln heraus kritisiert und die *multitudo* bevorzugte die Kriegsführung des Statthalters Wilhelm III. (1650-1702) gegenüber den diplomatischen Bemühungen des Ratspensionärs Johan De Witt (1625-1672). Den freien Staat bedroht und den Grund der Republik unterminiert darum nicht ausschließlich die Tyrannei von oben. Die Gefahr kann auch aus dem Kernelement der Republik selbst erwachsen, nämlich aus dem Volk.

Wegen dieser Komplexität der Volksproblematik scheint ein einfaches Plädoyer für Demokratie im Sinne von Volksherrschaft unmöglich. Spinoza behandelt daher dieses Problem in einem noch breiteren historischen Kontext. Im 18. Kapitel des TTP sagt er, bei jeder Konstitutionsform sei der Fortbestand der Regierung und Regierungsform besser als deren Umsturz. Eine Revolte oder Revolution gegen die Herrschenden öffnet nämlich nicht zwangsläufig die Tür zur Demokratie, sondern führt öfter zum Gegenpol:

Doch kann ich hier nicht verschweigen, daß es ebenso gefährlich ist, einen Monarchen zu stürzen, selbst wenn klar auf der Hand liegt, daß er ein Tyrann ist. [...] [N]ach viel Blutvergießen lief es vielmehr auf einen neuen Monarchen hinaus, nur unter einem anderen Titel (ganz so, als ob es hier nur um einen Titel ginge). [...] So bemerkte das Volk zu spät, daß es für das Wohl des Vaterlandes nichts anderes getan hatte, als das Recht des legitimen Königs zu verletzen und alles ins Schlimmere zu kehren (TTP 18:7-8).

In der jüngsten Geschichte der puritanischen Revolution in England beobachtet Spinoza einen Teufelskreis der Aufruhr und Tyrannei. Der Krieg zwischen den Anhängern des anglikanischen Königs Karl I. und den puritanischen Oppositionellen endete zwar mit der Hinrichtung des Königs, aber die Engländer hatten nun einen anderen Tyrannen. „*The revolution devours its own children and leads to restoration*“ (Balibar 1994: 12). Wenn die *multitudo* ihren König vom Thron stößt, aber nach wie vor an die monarchische Autorität gewöhnt ist, kann sie sich nicht zur demokratischen Selbstverwaltung führen, sondern sie kann lediglich die neu aufgestellte schwächere Autorität verachten, was zur tyrannischen Haltung der Nachfolger führt (TTP 18: 7). Für Spinoza ist die in der Revolution scheinbar ausgewiesene Kraft der *multitudo* tatsächlich nur eine Aggregation ihrer passiven Leidenschaften.

Die Religion spielt bei vielen Unruhen eine zentrale Rolle. Für Spinoza ist das konfliktstiftende Potenzial der Religion genauso gefährlich wie die repressive Komplizenschaft von Religion und Politik. In der langen Geschichte des hebräischen Reichs trieben unterschiedliche Ansichten unter den Prophet*innen (TTP 18:4) und zwischen den Pharisäern und den Sadduzäern (ebd.) die politischen Konflikte in ihrer Gesellschaft auf die Spitze und manchmal führten sie zu einem Zivilkrieg, was beispielhaft die konfliktfördernde Natur der Religion aufweist. Die Demagogen jeder Fraktion provozierten die *multitudo* und warben aus ihr ihre Gleichgesinnten an. Durch diesen

Vorgang stärken die religiösen Konflikte wiederum den abergläubischen Charakter der Religion. Diese Geschichte zitiert Spinoza, um den zeitgenössischen Konflikt in den Niederlanden zu problematisieren. In den Vereinigten Niederlanden begleiteten viele politische Konflikte religiöse Auseinandersetzungen zwischen den strengen Calvinisten und den mehr oder weniger liberalen theologischen Strömungen, z. B. den Remonstranten.¹⁵⁰ Nicht nur hinter den gewalttätigen Regierungswechseln im Jahr 1619 und 1672, sondern auch bei vielen kleineren Streitfällen in der Republik, bei denen es beispielweise um das Aufenthaltsrecht der Juden, die Wissenschaftsfreiheit der Intellektuellen oder die Glaubensfreiheit der kleineren Sekten ging, zeigte sich der repressive und intolerante Kurs der calvinistischen Kirchen gegenüber den Andersdenkenden und Andersgläubigen.¹⁵¹ Die Kirche war der Beherrscher des Alltags wie des Imaginären des Volkes und zugleich eine Gefahr für den freien (zumindest damaligen „liberalen“) Staat. Daraus folgt die Aporie der Demokratie: *Wenn sich die multitudo unter dem religiösen Imaginären ständig undemokratisch – d. h. unterwürfig und konflikthaft – gibt, kann dann Volkssouveränität überhaupt möglich sein?*

¹⁵⁰ Vgl. Schnepf (2014, 34-37) und Feuer (1958, 69-75).

¹⁵¹ Eine ausführliche Darstellung der religiös-politischen Lage vor und nach Spinoza in den Niederlanden ist bei Van Eijnatten (2003) zu finden.

4.3 Theokratie: Ein Beispiel

Spinozas Umgangsweise mit der Aporie von Religion und *multitudo* im TTP lässt sich kaum leicht verständlich darzustellen. Während er in seinem posthumen *Politischen Traktat* eine systematische und möglichst durchsichtige Politiklehre zu entwickeln versucht, scheint er im TTP diese Aporie in sehr komplizierten Argumentationen über den Text verstreut zu behandeln. In den Kapiteln über die Politiktheorie (TTP 16-20) gibt sich Spinoza zwar noch expliziter als im TP als Demokrat und Verfechter von Religions- und Meinungsfreiheit. Allerdings wird sein als noch wichtiger zu betrachtender politischer Gedanke, der genau diese Aporie angeht, in einem anderen Teil des TTP entwickelt, nämlich in seinen umfangreichen Untersuchungen über die Bibel und die biblische Tradition sowie zur Geschichte des hebräischen Staates. Wir dürften nicht übersehen, dass der Autor des TTP in gewissem Sinne Historiker ist, dessen Rolle er selten in seinen anderen Werken einzunehmen versucht. Die Theoretisierung des Politischen im TTP geht vor allem von der historischen Wirklichkeit der *multitudo* und Religion aus.

In diesem Abschnitt geht es um das Beispiel *Respublica Hebraeorum*. Schon in der Vorrede des TTP verkündet Spinoza, er werde den hebräischen Staat ausführlich darstellen, um über die Gründe und Genese der Verbindung von Religion und politischer Autorität aufzuklären (TTP Prae:14). Im 17. und 18. Kapitel analysiert er daraufhin die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte dieses Gottesstaates. Darin entwickelt er einerseits die Vertragslehre, die er im 16. Kapitel eher ahistorisch dargestellt hat, anhand der Geschichte eines real existierenden Staates; andererseits rückt dadurch die Aporie um die *multitudo* in den Vordergrund.

4.3.1 *Respublica Hebraeorum*

Bevor wir uns Spinozas Untersuchung widmen, sollten wir zur Kenntnis nehmen, dass Spinoza nicht der Einzige war, der zu seiner Zeit die Exemplifizierung der *Respublica Hebraeorum* oder der *politia judaica* für die politische Theoriebildung unternahm. In der Tat war es im frühneuzeitlichen intellektuellen Kreis sowohl unter den Katholiken als auch den Protestanten weit verbreitet, im antiken Israel ein Vorbild und ein Gesellschaftsmodell für die moderne Regierungsform zu finden. In den meisten Fällen versuchten die Verfasser entsprechender Schriften, ihre eigene politische Einstellung durch die biblische Geschichte

zu rechtfertigen (James 2012, 269). Mit der von Moses entworfenen Staatsform wird einmal für die Überlegenheit der aristokratischen Regierungsform (Calvin), einmal für die Notwendigkeit der absoluten Souveränität (Hobbes) argumentiert. Von den humanistischen Autoren in Holland (Cunaeus, Grotius u. a.) wurde der konstitutionelle und föderativ-republikanische Charakter des hebräischen Staats hervorgehoben, der mit dem Verbundstaat der Sieben Provinzen viele Gemeinsamkeiten teilt (Totaro 2014, 238). Cunaeus findet dort insbesondere ein Gesellschaftsmodell, in dem die soziale Gleichheit durch die göttlichen Gesetze gewährleistet und das politische System auf die Institution eines Parlaments (*Sanhedrin*) gegründet war. Dieses Modell hat laut Cunaeus eine entscheidende Bedeutung für die Etablierung des modernen, republikanischen Verfassungsmodells (239f.).

Spinozas Veranschaulichung der jüdischen Theokratie im TTP teilt viele Elemente mit der von Cunaeus und anderen Humanisten, unterscheidet sich in einem Punkt jedoch wesentlich von allen anderen. Während diese Theoretiker ihre Behauptung des republikanischen Staatsmodells weiterhin auf die Autorität der Heiligen Schriften stützen und den hebräischen Staat gewissermaßen als göttlich verherrlichen, neutralisiert und naturalisiert Spinoza das Untersuchungsfeld *Respublicae Hebraeorum*. Das heißt, dass das antike Israel für Spinoza weder eine Metapher für die christliche Gemeinschaft (*Ekklesia*) noch ein zu verehrendes Vorbild für die moderne Republik ist; es ist eines der zu analysierenden Beispiele in der menschlichen Geschichte, welche die politische Philosophie mit vielen „wissenswerten“ Belehrungen beliefern (TTP Prae:14). Dies betrifft sowohl die Erfolge als auch die Misserfolge des israelischen Staates.¹⁵²

4.3.2 Religion als Staatsideologie

Wenn wir darin eine klare Kritik der theokratischen Staatsherrschaft oder der Vermischung von Politik und Religion erwarten, werden wir enttäuscht werden.

¹⁵² In Bezug auf diese diskursive Taktik Spinozas schenkt Leo Strauss (1947) dem Gebrauch des Wortes „Antike“ im TTP seine Aufmerksamkeit. Die Bibel sei einerseits die Schrift der „antiken Religion“, die als der Standard und Maßstab für alle spätere Religion und Theologie fungiert, andererseits sei die Schrift der Gegenstand der philosophischen Kritik, die „die Vorurteile der antiken Nation“ überliefert. Im ersteren Gebrauch bedeute das Wort „antik“ „würdig“, im letzteren „grob und veraltet“ (123). Dort findet er ein typisches Beispiel für das komplizierte Verhältnis zwischen der „exoterischen“ Lehre für den *vulgus* und der „esoterischen“ Lehre für die Philosophen im TTP. Diese Unterscheidung, durch die Spinozas radikal atheistische und philosophische Position beleuchtet wird, sagt meines Erachtens aber nicht genügend über die politische Ambition dieses Traktates aus, nämlich die der Bildung eines demokratischen Volkes durch die Religionspolitik.

Stattdessen scheint Spinoza durch seine geschichtliche Untersuchung eher die Unvermeidbarkeit und Unentbehrlichkeit der Religiosität in der Politik anzuerkennen. Die liegen darin begründet, dass sein Verständnis von Politik von der Macht der *multitudo* ausgeht, deren Sinn und Gemüt ständig schwanken und „nicht von der Vernunft, bloß von den Affekten“ beherrscht werden (TTP 17:4). Wie ich in 3.1 gezeigt habe, sagt der Gesellschaftsvertrag allein nichts Konkretes über die politische Wirklichkeit aus. Denn „[n]icht weshalb man gehorcht, sondern daß man gehorcht, macht nämlich einen zum Untertan“ (TTP 17:2). Es ist jedoch ebenso unmöglich, dass die „höchste Gewalt“ die *multitudo* allein durch ihre Gewaltenausübung ihrer ganzen Macht beraubt und sie restlos ihrer Autorität unterwirft (TTP 17:1). In dieser Hinsicht behauptet Spinoza, dass in einem Staat die Gefahr des internen Widerstands größer ist und häufiger vorkommt als die der externen Feinde (TTP 17:1, 4). Und daraus ergibt sich, dass die höchsten Gewalten nur insofern ihre Souveränität bewahren, als sie die Herzen der *multitudo* für sich einnehmen können.

Klar genug geht das auch daraus hervor, daß es beim Gehorsam nicht eigentlich um die äußere Handlung geht, sondern um die innere Haltung des Gemüts; deshalb steht am meisten unter der Herrschaft eines anderen, wer sich mit ganzem Herzen entschließt, in allem die Anordnungen eines anderen zu befolgen, und folglich übt die größte Herrschaft aus, wer über die Herzen seiner Untertanen regiert. Hätte die größte Herrschaft in Händen, wer am meisten gefürchtet wird, dann hätten sie sicherlich die Untertanen von Tyrannen in Händen, weil sie am meisten gefürchtet werden, von ihren Tyrannen nämlich (TTP 17:2).

Hier legt Spinoza eine primäre Form dessen dar, was später als Ideologielehre oder Theorie der „ideologischen Staatsapparate“ bezeichnet werden sollte (siehe Althusser 2010). Die Politik der „höchsten Gewalt“ lässt sich nicht auf rein physische „Gewalt“ oder „Zwang“ zurückführen. Gewalt und Zwang, die Bestandteile der „repressiven Staatsapparate“ sind, zeigen oft die Schwäche und Ohnmacht der Herrschenden. Denn die tatsächliche Macht des Staates stünde dann noch *außerhalb* der Macht der *multitudo*. Man könne sogar daran zweifeln, ob ein solcher Staat wirklich Staat genannt werden kann. Die Untertanen werden „am meisten gefürchtet [...] von ihren Tyrannen“. Das politische Recht der höchsten Gewalt muss auch das Recht umfassen, die *multitudo* nach ihrem Wunsch glauben, lieben und hassen zu lassen, sofern es gelingt (ebd.). Erst durch diese Politik, die wir als Ideologiekritik bezeichnen könnten, kann die höchste Gewalt ihre vollkommene

materielle Macht erringen. Denn dann steht der Staat nicht mehr außerhalb der *multitudo*. Sie macht das, was der Staat will. Nur so können die Einzelnen zu Untertanen oder Bürger*innen des Staates werden, also zu politischen Subjekten, was eine Art der Rationalisierung der Politik und damit die Verwandlung einer konflikthaften Begegnung von Menschen zu einer funktionierenden Gemeinschaft dargestellt.

Daß die Erhaltung des Staates hauptsächlich von der Treue der Untertanen, ihrer Tüchtigkeit und ihrer Zuverlässigkeit im Ausführen der Anordnungen besteht, lehren Vernunft und Erfahrung so klar wie möglich. [...] Alledem vorzubeugen, den Staat so einzurichten, daß er keinen Raum läßt für Betrügerei, und überhaupt alles so zu gestalten, daß alle, wie auch ihre Sinnesart sein mag, das öffentliche Recht über ihre privaten Interessen stellen, das ist die Aufgabe, das die Kunst (*hoc opus, hic labor est*) (TTP 17:4).

In der Geschichte platzierte sich oft die Religion an der Stelle einer solchen Staatsideologie. Die Könige und Dynastien in der Geschichte versuchten dadurch ihre Herrschaft und Sicherheit zu bewahren, dass sie sich selbst zu Gott oder Göttlichen erklärten und große Verehrung vonseiten der Untertanen erhielten. Spinoza nimmt als Beispiele Kaiser Augustus und Alexander den Großen, die viele Gebräuche und Rituale der Königsverehrung und des Kaiserkultes in den politischen Alltag einführten (TTP 17:5). Aber solche Art der Staatsreligion stellt nur das niedrigste Niveau der Rationalisierung dar. Sie scheint in der Tat nicht anderes als die vom Aberglauben ausgehende Politik zu sein, die wir oben erörtert haben. Kann man diese „Herrschaft über die Herzen“ von dem unterscheiden, was Spinoza in der Vorrede des TTP als das „letzte Geheimnis einer monarchischen Regierung“ bezeichnet? Behauptet Spinoza, der einst betonte, dass dieses „Geheimnis“ mit dem freien Staatswesen gar nichts zu tun habe, nun die Notwendigkeit der Herrschaft über die Herzen und damit der Kontrolle und Gehirnwäsche der *multitudo* sowie der ständigen Erzeugung der Begierde nach Knechtschaft?

4.3.2. Höhere Rationalisierung durch Gleichheitspraxis

Wenn die Religiosität zu den unentbehrlichen Bedingungen der Politik gehört, scheint es unabdingbar, sich mit ihr zu beschäftigen, damit sie weder als Ideologie der Knechtschaft noch als die des Widerstands fungiert. In seiner Abhandlung der *Respublica*

Hebraeorum tut Spinoza genau das und findet dort eine höher rationalisierte Form der politischen Religiosität, zumindest als jene der Königsverehrung. Die Kernthese seiner Theokratieanalyse ist, dass die politische und institutionelle Verfassung dieses Staates und der hebräischen Religion eine bestimmte Synergie erzeugen, um die beiden Arten des durch die Religion verursachten Politikversagens – sowohl das der autoritären Herrschaftspolitik von oben als auch das der destruktiven Rebellion von unten – zu verhindern (TTP 17:16).¹⁵³ In der folgenden detaillierten Auseinandersetzung möchte ich hervorheben, wie darin eine bestimmte Art des Egalitarismus eine Kernrolle spielt. Denn die Erfolge des hebräischen Reichs hingen vor allem von der Praxis der Gleichheit ab.

1. Kontraktualismus: Spinoza erläutert die Genese des hebräischen Reichs durch die Gesellschaftsvertragstheorie, die er im 16. Kapitel des TTP erörtert (vgl. Kap. 4). Auf geniale Weise gelang es Moses, dass alle, die gerade aus der Sklaverei befreit worden waren, ihr Recht auf eine Gesamtheit übertrugen, wie im Falle der Demokratie. Das erfolgte auf Grundlage ihrer gemeinsamen Vorstellung vom allmächtigen und unsterblichen Gott. Moses Rat zufolge beschloss das Volk als Gesamtheit, Gott das Recht jedes Individuums zu übertragen (TTP 17:7). Da in diesem Moment unter den Menschen niemand das Recht eines anderen übernahm, war diese Gottesherrschaft („Theokratie“) in der Praxis nicht anderes als eine Demokratie, also die Herrschaft des Volkes.

Weil die Hebräer ihr Recht niemandem anders übertrugen, sondern alle gleichmäßig, *wie in einer Demokratie*, ihr Recht aufgaben und wie aus einem Munde riefen: „Was auch immer Gott [*dir*] sagen wird, das wollen wir tun“, ergibt sich, daß alle kraft dieses Paktes völlig gleichgeblieben sind und alle das gleiche Recht hatten, Gott zu befragen, die Gesetze anzunehmen und auszulegen, allgemein gesprochen, daß alle gleichermaßen die ganze Verwaltung des Staates in Händen hatten (TTP 17:9, Hervorh. v. KK).

Diese ursprüngliche Gleichheit oder „primitive Demokratie“ (vgl. Matheron 1969, 358-377) im Moment des Vertragsabschlusses verwandelte sich aber sofort aufgrund der Todesfurcht des Volkes vor Gottes Feuer in die absolute Herrschaft Moses. „Was auch

¹⁵³ TTP 17:16: „Nach diesen Feststellungen ist es nun Zeit zu untersuchen, inwieweit die beschriebene Verfassung des hebräischen Staates in stande war, die Herzen zu lenken und Regierende wie Regierte so zusammenzuhalten, daß die einen nicht Tyrannen und die anderen nicht Rebellen wurden.“

immer Gott [*dir*] sagen wird, ihm wollen wir gehorchen und es befolgen.“ (TTP 17:9).¹⁵⁴ Moses hatte nun allein das Recht inne, Gott zu befragen, Gesetze auszulegen und das Volk zu regieren. Spinoza sieht aber diesen Wandel als einen Sonderfall an. Er schließt bei seiner Interpretation dieser Geschichte die allumfassenderen Erzählungen im *Exodus* aus und konstruiert sie allein anhand des *Deuteronomiums*, damit der Charakter der Demokratie und Gleichheit in der Theokratie hervorgehoben wird. Die Textstellen, in denen Gott von Anbeginn befiehlt, dass niemand außer Moses ihn sehen dürfe (Exodus 19,21-23; 24,12-18), werden außer Acht gelassen. Im 5. Kapitel des *Deuteronomiums* scheint hingegen das von Gott beängstigte Volk freiwillig auf sein Recht zu verzichten (5,23-33). Moses hätte dann sein Herrschaftsrecht nicht allein von Gottes Autorität, sondern auch vom Beschluss des Volkes erhalten.

2. Prinzip der Teilung: Obwohl die von ihm bevorzugte Volkssouveränität versagte, verzichtete Moses nie auf die menschliche Gleichheit als wesentlichen Charakter der Theokratie. Die Gleichheit blieb nun zunächst auf negative Weise im Prinzip der Teilung bewahrt. Wenn Moses, so Spinoza, einen Nachfolger für seine Stelle erwählt hätte, wäre die Regierungsform in der Tat „rein monarchisch“ (TTP 17:10) gewesen. Aber er hat seinen Nachfolgern das Herrschaftsrecht geteilt vererbt.¹⁵⁵ Über das legislative und religiöse Recht, Gott zu befragen und Gottes Worte (Gesetze) auszulegen, verfügte die Hohepriesterschaft (TTP 17:12). Über das Verwaltungsrecht verfügten im Normalzustand die zwölf Stammesfürsten (TTP 17:12), die jeweils zwölf Stämme vertraten, und im Notzustand der ganzen Nation ausnahmsweise der oberste Befehlshaber, der von Gott unmittelbar erwählt wurde. Die beiden Rechtssphären waren so strikt geteilt, dass eine Beeinträchtigung der einen durch die andere unvorstellbar war. Zudem war jedes Recht vom anderen so eingeschränkt, dass die Verwalter nur durch die dem Hohepriester mitgeteilten Antworten Gottes über das Volk befehligen konnten und die Hohepriester Gott nur nach zuvoriger Anfrage bei den Verwaltern befragen durften. So beschränkte eine Partei die Macht der anderen und die Möglichkeit der Willkür oder eines Verbrechens der

¹⁵⁴ In TTP 19:6 stellt Spinoza wiederum den demokratischen Charakter der Theokratie fest: „Damit die prophetisch offenbarte Religion bei den Hebräern Rechtskraft erhielt, war es deshalb auch unabdingbar, daß jeder von ihnen zuvor sein natürliches Recht aufgibt und alle in gemeinsamer Übereinkunft festlegen, nur den Anordnungen zu gehorchen, die ihnen Gott in prophetischer Weise offenbaren würde, ganz so, wie es uns zufolge im demokratischen Staat geschieht, wo alle sich in gemeinsamer Übereinkunft dazu entschließen, allein nach der Vorschrift der Vernunft zu leben“ (Hervorh. v. KK).

¹⁵⁵ Beiner (2012) sieht hier eine entscheidende Differenz zwischen den Vertragstheorien von Hobbes und Spinoza. Denn Hobbes, so Beiner, verweist in LV 40 auf die ungeteilte Souveränität der postmosaischen Theokratie in der Hand des Hohepriesters (128).

Verwalter wurde effektiv verhindert (TTP 17:17). So gesehen gab es in diesem Staat keine menschlichen Herrscher, sondern nur Verwalter in den beiden unterschiedlichen Bereichen (TTP 17:14). Daraus ergibt sich, dass niemand seine eigene Souveränität über diesen Staat behaupten durfte, sondern theoretisch nur Gott allein die höchste Gewalt innehatte. Diese Regierungsform kann weder Monarchie noch Aristokratie noch Demokratie, sondern nur Theokratie heißen (TTP 17:10, 15). Alle Menschen in dieser Nation blieben aber prinzipiell gleich vor ihrem Gott.¹⁵⁶

Spinoza stellt weiter fest, dass sich die Gleichheit durch das Prinzip der Teilung auch auf positive Weise im sozialen und politischen Leben dieses Volkes manifestierte. Zunächst ist die föderale Gleichheit der zwölf Stämme zu betrachten. Das Land, das die Hebräer*innen von den Kanaaniter*innen einnahmen, musste gleichmäßig in zwölf Teile geteilt und jedem Stamm durch das Los zugeteilt werden (TTP 17:12).¹⁵⁷ In politischer Hinsicht wurde der Staat nach der Eroberung von Kanaan und der Teilung des Landes zu einer Art Konföderation, deren Äquivalenz er in den Vereinigten Staaten der Niederlande findet (TTP 17:14). Jeder Stamm ist gleichberechtigt und für die juristischen und exekutiven Angelegenheiten jedes Stammes ist ausschließlich sein eigenes Oberhaupt zuständig. Die föderale Gleichheit charakterisiert entscheidend die politische Verfassung der Theokratie:

Denn weil nicht alle Aufgaben dem Beschluß einer souveränen Instanz (sei es eines einzigen Menschen, sei es einer einzigen Versammlung, sei es des gesamten Volkes) unterlagen, sondern einige von nur einem Stamm erledigt wurden, andere bei gleichem Recht aller Stämme von anderen Stämmen, folgt ganz klar, was ich zeigen will und auch schon gesagt habe, daß nämlich nach Moses' Tod der Staat weder monarchisch noch aristokratisch noch volksregiert war, sondern theokratisch (TTP 17:15)[.]

¹⁵⁶ Es ist bemerkenswert, dass Spinoza an mehreren Stellen weiterhin den Begriff „Volkssouveränität“ benutzt, um diese Art der Theokratie von der späteren Monarchie und der Priesterherrschaft zu unterscheiden. Siehe TTP 18:4: „Solange das Volk die Regierung in Händen hatte (*quamdiu populus regnum tenuit*) [...]“; und TTP 18:5: „während der Herrschaft des Volkes (*populi regno*) [...]“.

¹⁵⁷ Laut des Berichtes in 4. Mose (26, 53-56) sollte die Größe jedes geteilten Landstücks im Prinzip der Bevölkerungszahl des Stamms entsprechen. „Gleichmäßig“ verweist daher auf proportionale Gleichmäßigkeit. Die gleiche Zuteilung des Landes war jedoch ein sehr empfindliches Thema und es befinden sich in der Bibel mehrere Berichte zu den Konflikten um die Landzuteilung in der frühen Geschichte der zwölf Stämme (vgl. Josua 14, 6-15; 17, 14-17).

Die Felder und das Land eines jeden Stammes sollten wieder gleichmäßig auf alle Stammesangehörigen verteilt werden.¹⁵⁸ Die Bürger hatten daher sogar den gleichen Landbesitz wie das Oberhaupt des Stammes. Ihr Besitzrecht war nicht nur anfänglich und nicht bloß formal erklärt, sondern ihnen und ihren Nachkommen dadurch weiterhin inhaltlich garantiert, dass jemand, wenn er in Not sein Grundstück verkauft hatte, seinen verlorenen Besitz in jedem Jubeljahr – alle fünfzig Jahre – wiederum zurückerhalten konnte (TTP 17:25). Die Soldaten dieses Landes mussten ausschließlich aus diesen gleichberechtigten Bürgern rekrutiert werden. Der Dienst der Stammesoberhäupter wurde einem davon „allein auf Grund seines Alters und seiner Kompetenz anvertraut“ (TTP 17:21) und durfte nicht vererbt werden. „Der Soldat im Felde war Bürger in der Gemeinde, der Kommandant im Felde Richter im Gericht und der Oberkommandierende im Felde Oberhaupt im Staat“ (ebd.). Soziale Gleichheit bildete die substanzielle und objektive Grundlage der Vaterlandstreue und -liebe des Volkes, während der im Weiteren zu betrachtende religiöse Faktor deren subjektive Grundlage darstellte.

3. Nationalreligion: Der Staat musste trotz der föderalen Teilung einheitlich sein. Ansonsten wäre wie im Fall des Naturzustandes weder der Frieden unter den Stämmen noch die Gleichheit der Bürger möglich gewesen. Die Religion und der gemeinsame Tempel dienten der nationalen Vereinigung der Stämme. Allein ihrem Gott schworen alle Hebräer*innen Gehorsam und Treue und „[i]m Hinblick auf Gott und die Religion mußte man [Mitglieder der anderen Stämme] [...] als Mitbürger ansehen“ (TTP 17:14). Das gesamte Volk musste sich alle sieben Jahre vor dem Tempel versammeln und das Buch des Gesetzes durchlesen (TTP 17:17), was das Volk nicht nur an seine Pflicht des Gehorsams gegenüber Gott, sondern auch an die Entstehungsgeschichte seines Landes und die Gleichheit aller Bürger erinnerte. Daneben gab es zahlreiche Rituale, Zeremonien, Feste, täglichen Kult und Disziplin des Gehorsams im Leben der Hebräer*innen, durch die ihre Liebe zu ihren Mitbürger*innen und ihrem Vaterland „als höchste Form der Frömmigkeit gelten“ und reproduziert wurde (TTP 17:23-25).

4. Prophetie und Prophet*innen: Im Falle der Religion bestand ein großes Problem in Bezug auf Gleichheit. Es lag darin, dass allein den Leviten, dem Stamm von Moses und Aaron, die religiösen Angelegenheiten anvertraut worden waren. Obwohl, wie ich im Weiteren zeige, solche Privilegien letztlich zum Untergang der Theokratie führten,

¹⁵⁸ Für eine Untersuchung über Spinozas Darstellung der ökonomischen Gleichheit im hebräischen Staat siehe Lord (2016).

mangelte es diesem theokratischen Staatssystem nicht an Kontrollmaßnahmen gegen die religiöse Ungleichheit. Unter anderem durch den häufigen Auftritt der – meistens nicht levitischen – Prophet*innen hätte die Ungleichheit zwischen den Leviten und den anderen einigermaßen korrigiert werden können. Sie wurden wie Moses unmittelbar von Gott zu seinem Sprachrohr berufen und konnten ohne Vermittlung des Hohepriesters seine Befehle erteilen (TTP 17:20). In diesem Sinne könnten sie auch die Schranke der Macht der Stammesoberhäupter gewesen sein. Ihre Prophetie und Befehlsgewalt sei durch das Zeichen, das Wunder und die „Gewissheit“ ihrer Rede, die keine „mathematische“, sondern lediglich eine „moralische“ gewesen sei, (TTP 2:3), als Gottes Offenbarung angenommen worden. Das heißt, dass die Macht der Prophet*innen von den Rezipienten, nämlich dem Volk, abhing. „Zweifellos konnten solche Leute ein unterdrücktes Volk leicht an sich ziehen und sogar mit schwachen Zeichen zu dem bringen, was sie wollten“ (TTP 17:20). In Prinzip konnten sie aus allen Stämmen kommen. In der 2. Anmerkung des 17. Kapitels¹⁵⁹ attestiert Spinoza in Bezug auf die Prophetie sogar, dass Moses eigentlich die Volkssouveränität statt seiner alleinigen Herrschaft bevorzugte, weil er wünschte, „dass das ganze Volk Gottes Prophet wäre“ (TTP Anm. 36). Die Prophet*innen könnten eine wichtige Achse der hebräischen Art des *Check and Balance* gewesen sein, auch wenn sie von außerhalb des Systems kamen und ihr Amt kein kontinuierliches war.

4.3.3 Ungleichheit und Untergang der mosaischen Verfassung

Aber dieses Reich, so Spinoza, „musste [...] schließlich untergehen“ (TTP 17:30), trotz aller Maßnahmen für die politische Rationalisierung durch Gleichheit und Gewaltenteilung. Er missbilligt allerdings die gewöhnliche Erzählung über den Grund des Zerfalls des hebräischen Reichs, nach der das Volk wegen seines Ungehorsams bestraft wurde. Sie sei „ein kindisches Argument“ (TTP 17:26). Spinoza hingegen behauptet, dass der besondere Charakter einer Nation niemals von Natur aus, sondern durch ihre Gesetze

¹⁵⁹ TTP Anm. 36: „In dieser Stelle werden zwei Männer angeklagt, in dem Lager prophezeit zu haben, und Josua meint, man müsse sie festnehmen, wozu er nicht geraten hätte, wenn es einem jeden erlaubt gewesen wäre, ohne Moses' Anordnung dem Volk göttliche Antworten zu übermitteln. Moses aber hielt es für richtig, die Angeklagten freizusprechen, und tadelte Josua, ihm geraten zu haben, sein königliches Recht in einer Zeit auszuüben, in der er einen so großen Widerwillen zu herrschen hatte, daß er lieber sterben als allein regieren wollte, wie aus Numeri 11,14 hervorgeht. Er antwortet nämlich Josua wie folgt: Ereiferst du dich um meinetwillen? Wäre doch nur das ganze Volk Gottes Prophet (d. h. wäre nur das Recht, Gott zu befragen, wieder zu dem Punkt gelangt, daß die Herrschaft in den Händen des Volkes selbst liegt). Josua verkannte also nicht das Recht, sondern die Zeitumstände und wurde deshalb von Moses getadelt, so wie Abisai von David getadelt wurde, als er den König dazu bringen wollte, Shimei, der sicher des Majestätsverbrechens schuldig war, zum Tode zu verurteilen“ (siehe 2. Samuel 19, 22 u. 23).

und Sitten erzeugt wird. Ihr Erfolg und Misserfolg sei daher nicht durch einen zufälligen Charakter, sondern durch diese Faktoren wissenschaftlich zu belegen (ebd.). Und wie gesagt, führten die Elemente der Ungleichheit in der theokratischen Verfassung die Nation zum Untergang.

Die Durchsetzung der demokratischen Elemente der Theokratie wurde von ihrem namensgebenden Kern verhindert, nämlich vom religiösen Dienst. Das legislative Recht der Hohepriester, Gott zu befragen und die Gesetze auszulegen, besaßen nur Aaron und seine Nachkommen. Auch andere religiöse Angelegenheiten wurden keinem anderen Stamm als den Leviten anvertraut. Der Dienst und das Privileg wurde vom Vater auf den Sohn vererbt (TTP 17:11). Die Leviten durften wiederum keinen Anteil am Landbesitz haben und konnten nur abhängig von den Laienstämmen leben (TTP 17:17). Alle Bürger mussten dafür einen Zehnten der Ernte und des Viehs entrichten. Spinoza bemerkt, dass eigentlich geplant war, den Erstgeborenen aus allen Stämmen statt den Leviten allein die religiösen Verrichtungen anzuvertrauen, und vermutet:

Wäre der Staat entsprechend der ursprünglichen Absicht organisiert worden, dann hätten alle Stämme immer gleiches Recht und gleiche Ehre gehabt, und überall hätte größte Sicherheit geherrscht [...]. Auf diese Weise wären auch alle Stämme viel enger vereinigt geblieben, wenn nämlich alle das gleiche Recht gehabt hätten, die geistlichen Angelegenheiten zu verrichten (TTP 17:27).

Das Gesetz zum religiösen Dienst allein hätte aber nicht so schädlich gewesen sein können, auch wenn die übrige Bevölkerung der anderen Stämme mit der schweren Steuer für die Leviten belastet war. Aber der historische Anlass, der dazu führte, dass dieses Gesetz erlassen wurde, prägte die Auffassung der Bevölkerung über dieses Gesetz und so wurden gefährliche Affekte, und zwar Neid und Ressentiment, erzeugt.

[D]er Tatbestand, daß bloß den Leviten der Zutritt zu den Heiligtümern gestattet war, alles das hielt ihnen ständig ihre Unreinheit und Verstoßung vor Augen (TTP 17:26).

Ja, sie hätten überhaupt nichts zu befürchten gehabt, wenn die Wahl der Leviten einen anderen Grund gehabt hätte als Zorn und Rache; aber sie hatten, wie gesagt, in ihrem Gott einen zürnenden Gott, der sie, noch einmal mit den Worten des Hesekeel, unrein werden ließ in ihren Opfern, indem er jede Öffnung der Gebärmutter verstieß, um sie zu zerstören. (TTP 17:272, Hervorh. v. KK).

Was heißt der *Zorn* und die *Rache* von Gott, der seinem Volk diese Ungleichheit befahl, „damit er sie zerstörte“? Spinozas Erzählung über die Untergangsgeschichte der Hebräer*innen hat eine spannende psychologische Dramaturgie. Es ist sehr schwierig zu glauben, dass Spinoza dieses anthropomorphe Gottesbild von einem rächenden und zornigen Gott tatsächlich akzeptieren würde. Stattdessen geht es hierhin tatsächlich um die Imagination des Volkes. Die Auswahl der Leviten an sich könnte womöglich eine gute Praxis der Gleichheit und Gewaltenteilung gewesen sein, wie wir oben gesehen haben. Aber die Hebräer*innen verstanden das als eine Bestrafung, die sie zu erleiden hatten, da sie bei der Gründung des Reichs Gottes Götzendienst begingen (TTP 17:25). Die Ungleichheit zwischen den Leviten und den anderen Stämmen verschlimmerte sich durch dieses Erinnerungsbild. Denn der vermeintliche Hass und Zorn Gottes führte das Volk auf verkehrte Weise zum Hass gegen die *privilegierten* Leviten. Das Volk war dazu geneigt, „die Handlungen der Leviten, die natürlich auch Menschen waren, zu belauern und, wie das nun einmal ist, sie allesamt für das Vergehen eines einzelnen anzuklagen“ (TTP 17:26). Und das quasi-demokratische Reich ging endlich unter, indem es im Ressentiment gegen die Leviten nach einem sterblichen König suchte, der aber schließlich das Prinzip der Gewaltenteilung, die Grundlage der theokratischen Verfassung, aufhob. Nun stellten nicht mehr der Tempel und das göttliche Gesetz den Grund der Mitbürgerschaft aller Stämme dar, sondern der König und sein Palast (TTP 17:29). „Gottes Rache“ war in diesem Sinne der Verfassungsfehler der mosaischen Theokratie, die die Welle des passiven Affektes des Volkes nicht effektiv abzuwehren vermochte.

Nach dem monarchischen Wandel geschah alles das, wovon in 4.2 die Rede war. Die Könige versuchten, alle staatlichen Mächte zu ergreifen. Sie erlaubten oft andere Tempel für Götter und Göttinnen, um sich von Gottes Gesetzen und der Kontrolle der Priesterschaft mehr oder weniger zu befreien (ebd.). In der monarchischen Zeit traten die Prophet*innen zunehmend häufiger auf (TTP 18:5), was einerseits an der königlichen Absicht lag, eine andere göttliche Quelle für die Rechtfertigung der monarchischen Herrschaft zu gewinnen. Andererseits provozierten Prophet*innen ihrerseits oft im Namen Gottes die Rebellion gegen den in ihrem Sinne tyrannischen König (TTP 17:29). Egal, ob sie für oder gegen den König waren – es gelang ihnen, eine politische Elitenschicht im monarchischen Staat zu bilden. Sie kämpften hauptsächlich darum, wer auf dem Thron sitzen soll. „Was sie fertigbrachten, war deshalb nur, um den Preis von Bürgerblut einen neuen Tyrannen zu

erkaufen“ (ebd.). Spinoza stellt fest, dass solche Art der religiösen Freiheit der Eliten mehr Schaden als Nutzen habe (TTP 18:4).

Nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil ergriffen nun die Priester die Position des Königs. In dieser Priesterherrschaft hatten sie in der Tat eine stärkere Macht inne; es gab keine Schranken der politischen Macht mehr. Mit der Priesterherrschaft, so kritisiert Spinoza dieses neue Regime, kämen daher häufig Fälschungen und Hinzufügungen von Gesetzen auf sowie Konflikte um die theologischen Fragen unter den verschiedenen Schulen, die auch zugleich politische Parteien waren. Der Zusammenhalt und die Stabilität des Landes durch Gott und sein Gesetz wurden zerbrochen und die – wenn auch indirekte – Volksherrschaft und das egalitäre Leben der Bürger waren nun abgeschafft.

4.3.4 Patriotismus und Fremdenhass

Eine weitere Schwäche der hebräischen Theokratie, die sich im gewissen Sinne auf das Problem der Ungleichheit beziehen lässt, findet sich ironischerweise in dem Patriotismus, den wir bereits als Stärke der Theokratie betrachteten. Spinoza stellt fest, dass mit der Liebe der Hebräer*innen zu ihrem Vaterland immer der Hass gegen andere Völker zusammenhing. Anders als in der Demokratie, auch wenn die beiden in mehreren Punkten übereinstimmen, übertrugen die Hebräer*innen ihr Recht nicht auf die Gesamtheit, sondern auf Gott. Spinoza scheint aus dieser Übertragung ein Verlustgefühl abzuleiten, aus dem eine psychologische Kompensation folgt: Wenn wir Gottes Kinder sind, müssen die Übrigen Gottes Feinde sein (TTP 17:23). Ihr täglicher Kult, durch den sie ihre Vaterlandsliebe als Frömmigkeit ständig reproduzierten, war dem Kult der anderen Völker durchaus entgegengesetzt und reproduzierte daher zugleich Hass auf sie.

[E]s war ein Haß, den man, weil er großer Verehrung oder Frömmigkeit entsprang, für fromm hielt, und einen stärkeren und hartnäckigeren kann es nicht geben. Auch die gewöhnliche Ursache, die den Haß immer mehr entfacht, nämlich die Wechselseitigkeit, fehlte nicht, mußten doch die anderen Völker auch ihnen den stärksten Haß entgegenbringen.

Wie sehr das alles – das Freisein von menschlicher Herrschaft, das Gelöbnis gegenüber dem Vaterland, das unbeschränkte Recht gegenüber allen anderen und der nicht nur erlaubte, sondern auch als Frömmigkeit verstandene Haß gegen die anderen, der Tatbestand, alle zum Feind zu haben, die Besonderheit der Sitten und Riten – wie sehr

das alles, sage ich, imstande war, das Gemüt der Hebräer zu stärken und sie dazu zu bringen, alles mit einzigartiger Standhaftigkeit und Tapferkeit für das Vaterland zu ertragen, das lehrt die Vernunft so klar wie möglich, und die Erfahrung selbst hat es bezeugt (TTP 17:23-24).

Spinoza stellt aber fest, dass eine solche Staatsform nur für diejenigen brauchbar sei, „die isoliert leben wollen, ohne Verkehr mit anderen Menschen, die sich also in ihre Grenzen einschließen und vom Rest der Welt absondern wollen“ (TTP 18:1). Alexandre Matheron (1969) hat aufgezeigt, dass eine solche Staatsform nur den kleinlichen Einklang wie Sicherheit in einem Staat und die Ausübung der elementaren biologischen Funktionen der Regierung gewährleiste: „Sie wäre das ideale Regime, wenn die Anthropologie von Hobbes wahr wäre. Der politische Herrscher hat nichts dagegen einzuwenden. Aber für den Philosophen ist es eine Sackgasse“ (464, Übersetzung v. KK).¹⁶⁰ In der noch höher rationalisierten Staatspolitik wäre eine strenge Einheitsreligion, die die Liebe zum Vaterland und Gottes Tempel mit dem Hass gegen Fremde oder Andersglaubende verbindet, nicht mehr brauchbar. In einem Staat, der von einer religiös diversen Bevölkerung bewohnt wird, wäre sie sogar gefährlich. Denn sie müsste einen bestimmten Teil der Bevölkerung der Unterdrückung und Diskriminierung aussetzen, was anschließend Reaktionen der Rache vonseiten der Diskriminierten provozieren und daher heftige Konflikte im Staat erregen könnte (vgl. 20:11).¹⁶¹ Sie macht zudem einen friedlichen Verkehr mit den Nachbarländern, der für Frieden und Gedeihen des Staats notwendig ist, überhaupt undenkbar (TTP 18:1).

4.3.5 Lektionen aus dem Beispiel des hebräischen Reiches

Aus dieser Betrachtung lassen sich etliche Bedingungen für die noch höhere Rationalisierung der Religionspolitik ableiten, von deren Erfüllung in den nächsten beiden Abschnitten die Rede ist.

¹⁶⁰ „*Tel serait le régime idéal si l'anthropologie de Hobbes était vraie. Le dirigeant politique, en tant que tel, n'a rien à lui objecter. Mais pour le philosophe, c'est une impasse.*“

¹⁶¹ TTP 20:11: „Die meisten Menschen sind so beschaffen, daß sie nichts weniger ertragen können, als daß Ansichten, die sie für wahr halten, als Verbrechen gelten und daß ihnen als Frevelei angerechnet wird, was sie zur Frömmigkeit gegenüber Gott und den Menschen bewegt. Das bringt sie dazu, die Gesetze zu verabscheuen und sich gegen den Magistrat alles Mögliche zu erdreisten und zu meinen, es sei nicht schimpflich, sondern höchst ehrenhaft, deswegen Empörungen anzuzetteln und alle Arten von Unruhe zu provozieren.“

1. Religion kann dem politischen Leben der *multitudo* – auch im demokratischen Staat – schwer entgehen. Es gibt dann keine andere Möglichkeit, als die Religion(en) verträglich zu machen. Eine im Gemeinwesen gut organisierte Religion kann sogar zum Zusammenhalt und Empowerment der *multitudo* als politisches Subjekt und zu ihrem egalitären Zusammenleben beitragen.

2. Um dieses Ziel zu erreichen, ist es aber notwendig, dass die Macht der religiösen Eliten begrenzt und geschwächt wird. Falls sie politische Macht besitzen – sei es, indem ihnen ein Teil oder das Ganze der staatlichen Gewalt anvertraut wird (TTP 18:6) oder sei es, indem sie die autonome Autorität über religiöse Angelegenheiten innehaben und bestimmte theologische Auffassungen als strafbar auslegen dürfen (ebd.) –, können sie einfach die *multitudo* für ihren eigenen Machtkampf mobilisieren. „So ließ Pilatus, indem er sich der Wut der Pharisäer fügte, Christus, um dessen Unschuld er wußte, kreuzigen“ (ebd.).

3. Das Problem der Religion ist zugleich das Problem der *Religionen*, besonders in einem multi-konfessionellen Staat. Je strenger sich die Menschen jeweils mit einer gewissen Konfession identifizieren, desto häufiger pflegen die Differenzen der Glaubenslinien die Gesellschaft mit politischen Konflikten zu versehen. Eine einheitliche Nationalreligion, dessen Gestalt Spinoza in der Analyse der *Republica Hebraeorum* deutlich gemacht hat, ist in einer modernen Republik wie den Niederlanden weder zu gründen noch zu erhalten. Eine moderne Religionspolitik muss deshalb mit der Aporie zwischen der Mannigfaltigkeit der Religionen und dem Bedürfnis des religiösen Zusammenhaltes im Gemeinwesen umgehen.

4.4 Die Heilige Schriften oder „was die Bibel wirklich lehrt“

Spinozas kritische Ansätze zur Religion im TTP umfassen mehrere Themenbereiche: Prophetie und Offenbarung, Gesetz, Wunder, Zeremonie und Bibelauslegung. All diese Themen basieren allerdings auf der Bibelexegese. Denn es geht schließlich darum, wie die Deutungsmacht der Kirche über die biblischen Schriften, welche Prophetie, Gesetze etc. einschließt, umgangen werden kann.

Insbesondere der Calvinismus, der zur Zeit Spinozas die dominante religiöse Strömung in den Niederlanden war, verlieh der Heiligen Schrift die Funktion eines Fundamentes, mit dem sich nicht nur der Glaube und die religiöse Praxis des Christentums, sondern auch die weltliche Politik und sozioökonomische Ordnung im Einklang befinden mussten. Im Gegensatz zum Katholizismus, bei dem die kirchliche Tradition und deren Vertreter, das Pontifikat in Rom, gleiche oder sogar viel höhere Autorität als die Schriften einnahmen, genossen die Schriften im calvinistischen Reformismus absolute Autorität über alle religiösen und weltlichen Institutionen und die gesellschaftliche Ordnung. Eine solche Hoheit der geschriebenen Offenbarung Gottes ist bei anderen großen protestantischen Strömungen wie etwa dem Luthertum nicht zu finden, das durch seine Zwei-Reiche-Lehre der weltlichen Gewalt ihren eigenen Geltungsbereich und ihre gesonderte Autorität zuschrieb. Der Calvinismus wollte nicht auf die Ankunft des Gottesreiches warten, sondern das weltliche Reich zum göttlichen Reich transformieren, was im Luthertum prinzipiell für unmöglich gehalten wurde.¹⁶² Im Gegensatz zu diesem war für den Calvinismus die Bibel auch ein politisches Lehrbuch, das eine umfangreiche und richtige Lehre für das politische Zusammenleben auf Erden beinhaltet.

Daher war Bibelkritik für diejenigen, die sich in den Niederlanden politisch dem calvinistisch-monarchistischen Zusammenschluss widersetzten, unmittelbar eine realpolitische Intervention.¹⁶³ Spinoza wollte aber weder die Autorität der Heiligen Schrift zerstören, noch die Religion verspotten und auch nicht versuchen, sie durch Vernunft und Aufklärung zu ersetzen, was man häufig fälschlicherweise als Spinozas Beitrag in diesem Traktat betrachtet. Der Leitgedanke seiner Bibelkritik ist wesentlich komplexer und

¹⁶² Eine politiktheoretische Untersuchung über die Theologie von Luther und Calvin bzw. über ihren Unterschied findet man bei Wolin (2016, 127-174).

¹⁶³ Umfangreiche Darstellungen über die politische und gesellschaftliche Lage in den Niederlanden in Bezug auf Spinozas Werke kann man unter anderem bei Nadler (1999) und Prokhovnik (2004) finden.

zugleich viel kühner als der einer bloßen ‚Religionskritik‘, durch die Spinoza schon zu seinen Lebzeiten europaweit als ‚der Gottlose‘ Berühmtheit erlangte.¹⁶⁴ Denn Spinoza erkundete durch seine kritische Bibelauslegung einen damals für unmöglich gehaltenen Weg, auf dem sich die größtenteils vom Calvinismus geprägte Bevölkerung durch das Medium des Glaubens zu demokratischen Bürgern verwandelt. Dabei weist Spinoza auf eine für die heutige Zeit zentrale sozio-politische Problematik hin: das *Verhältnis zwischen Eliten und Massen*.

4.4.1 Hermeneutische Prinzipien

Was Spinoza in seiner Bibeluntersuchung vornehmlich problematisiert, sind die zu seiner Zeit geläufigen hermeneutischen Prinzipien.

Es ist zwar in aller Munde, daß die Heilige Schrift das Wort Gottes ist, das die Menschen die wahre Glückseligkeit oder den Weg des Heils lehrt; tatsächlich präsentieren sich die Leute aber ganz anderes. Denn das gewöhnliche Volk scheint um nichts weniger besorgt, als nach den Lehren der Heiligen Schrift zu leben; nahezu alle, so sehen wir, geben ihre Hirngespinnste für das Wort Gottes aus und sind einzig darauf bedacht, die anderen unter dem Vorwand der Religion zu nötigen, mit ihnen einer Meinung zu sein. Wir sehen, sage ich, daß die Theologen sich meistens darum gekümmert haben, wie sich die eigenen Erfindungen und Einfälle möglichst gut aus den heiligen Büchern herauspressen und mit Hilfe der göttlichen Autorität unanfechtbar machen lassen (TTP 7:1)[.]

Für eine richtige Theorie des Glaubens muß man vor allem wissen, daß die Schrift nicht nur der Fassungskraft der Propheten angepaßt ist, sondern auch der Fassungskraft des wankelmütigen und unbeständigen Volkes der Juden, was niemandem bei nur einiger Aufmerksamkeit entgehen kann. Wer den ganzen Inhalt der Schrift ohne Unterschied als allgemeingültige und unbedingte Lehre über Gott nimmt und nicht genau weiß, was der Fassungskraft des Volkes angepaßt ist, wird nicht vermeiden können, daß er populäre Meinungen und göttliche Lehre durcheinanderwirft, menschliche Einfälle und Beliebigkeiten als göttliche Lehren durchgehen läßt und die Autorität der Schrift mißbraucht (TTP 14:1).

Spinoza erkennt: Je mehr Autorität die Bibel ausstrahlt, desto stärker neigen die religiösen Eliten dazu, ihre eigene Meinung und ihren Willen zu Gottesworten und -willen umzukleiden, damit sie die Unterstützung des gewöhnlichen Volkes (*vulgus*) gewinnen und

¹⁶⁴ Siehe Fußnote 138

es manipulieren können. Spinoza kritisiert an den „Theologen“, dass das, was die Bibel wirklich lehre, für sie unwichtig sei, auch wenn sie stets der Schrift die höchste Würde verleihen. Sie würden sogar „die Schrift an vielen Stellen“ fälschen und „etwas als Lehre der Schrift“ annehmen, „was sich nicht so klar wie möglich in ihr findet“. Zudem würden sie „Neues in die Religion [hineinsinnen]“ (TTP 7:1). Ihnen sei nur wichtig, dass die Bibel das besondere, göttliche Buch und die einzige Offenbarung Gottes ist. Offenbarung aber sei das, was „im höchsten Maße zu widersprechen scheint“ (ebd.). Die Bibel befindet sich also als besondere, supranaturale Lehre über allen anderen menschlichen, weltlichen und sterblichen Schriften. Diese Würde der Heiligen Schriften bilde aber eine unerschöpfliche Quelle der Zwietracht in der Gesellschaft (TTP Prae: 9, 7:1, 14:1). Denn die Theologen können die Andersdenkenden und Philosoph*innen dadurch angreifen und sogar die Regierung unterminieren, indem sie im Namen des Wortes Gottes ihre Anhänger*innen unter dem *vulgus* mobilisieren.

Gegen dieses „Durcheinander“ und die „theologischen Vorurteile“ betont der nicht-christliche Philosoph jedoch paradoxerweise das, „was die Schrift oder der Heilige Geist lehren will“ (TTP 7:2). Er schlägt ein neues hermeneutisches Prinzip der Bibelauslegung vor, durch welches die wahre Lehre der Bibel eingesehen werden könne:

Um es hier in wenigen Worten zu formulieren, sage ich, daß die Methode der Schriftinterpretation sich von der Methode der Interpretation der Natur nicht unterscheidet, sondern mit ihr völlig übereinstimmt. In der Tat, wie die Methode der Naturinterpretation hauptsächlich darin besteht, eine Geschichte der Natur zusammenzustellen, aus der wir, wie aus sicheren Daten, die Definitionen der natürlichen Dinge erschließen, so ist es auch für die Interpretation der Schrift nötig, sich ihre unverfälschte Geschichte zu erarbeiten und aus ihr als sicheren Daten und Prinzipien in richtiger Folgerung den Geist der Verfasser der Schrift zu erschließen (TTP7:2).

Diese These der methodischen Übereinstimmung besagt jedoch nicht, dass man mit naturwissenschaftlichen oder philosophischen Vorkenntnissen die biblischen Inhalte analysieren und beurteilen müsse; eher umgekehrt: wie man die naturwissenschaftliche Gewissheit nur durch Untersuchungen der Natur erhalten kann,¹⁶⁵ muss man die Schrift

¹⁶⁵ Nach Verbeek (2014) sei das, was Spinoza hier mit dem Begriff *interpretatio naturae* meint, das zuerst von Francis Bacon behauptete Prinzip der Naturuntersuchung (95f.).

ohne außerbiblische Vorurteile lesen, um das zu verstehen, was die Schrift lehrt. Es brauche dabei nur allgemeine menschliche Fassungskraft und Lesefertigkeit (TTP 15:1, 6-7).

4.4.2 Historisch-kritische Methode

Man darf hier allerdings nicht übersehen, dass sich die hermeneutische Methode des Calvinismus nicht grundlegend von der von Spinoza vorgeschlagenen Methode unterscheidet. Spinoza behauptet, dass sich die Deutung der historischen und moralischen Lehre der Schrift einzig aus dem Text selbst ergeben müsse. Dieses Prinzip findet man auch in der hermeneutischen Methode des Calvinismus (Verbeek 2014, 94). Durch ihr *Sola-Scriptura*-Prinzip versuchten die Reformisten, beim Katechismus und Theologiestudium katholische Autoritätsbehauptung der kirchlichen Überlieferung oder schwärmerische Prophetien der verschiedenen Sektengruppen auszuschließen. Was die geschichtlichen Erzählungen der Bibel angeht, betonten sie wie Spinoza die Notwendigkeit der Untersuchung der eigentlichen biblischen Sprache und des historischen Textkontextes (96f., siehe auch TTP 7:5). Spinoza müsste diese reformatorische Hermeneutik gekannt haben.¹⁶⁶ Nichtsdestotrotz wirft er den Theologen vor, dass sie die Bibel fälschen und etwas Neues in die Schrift hineinfügen. Für Spinoza gelingt es ihnen nämlich nicht, ihr eigenes methodisches Prinzip in der Praxis aufrechtzuerhalten. Stattdessen wird die inhaltliche Lehre der Schrift destruiert und die Religion zum Aberglauben degradiert. In der Vorrede des *Theologisch-politischen Traktats* verdeutlicht Spinoza, inwiefern seine eigene Methode vom Versagen der reformatorischen Hermeneutik zu unterscheiden ist:

Das geht daraus hervor, daß die meisten als Grundsatz annehmen (nach welchem die Schrift zu verstehen und ihr wahrer Sinn zu ermitteln ist), die Schrift verkünde an allen Stellen einen wahren Sachverhalt und sei überall göttlich. Was sich erst aus ihrem Verständnis auf der Basis einer gründlichen Prüfung ergeben müßte und was wir weit besser aus ihr selbst, die menschlicher Erfindungen nicht bedarf, gewinnen würden, das stellen sie im vorhinein als Regel ihrer Interpretation auf (TTP Prae: 9).

¹⁶⁶ Eine ausführliche Darstellung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Spinozas Position und der Position der strengen Calvinisten bzw. moderaten Arminianern in der biblischen Theologie findet man bei James (2012, 141-144). James scheint aber die Rolle der Vernunft bei der Bibelauslegung zu überschätzen.

Der grundlegende Irrtum der reformatorischen Hermeneutik, so Spinoza, liegt in der Verkehrung des Vorauszusetzenden und des zu Resultierenden. Das, was die Theologen ihrem Prinzip der *Sola Scriptura* entziehen, wären nämlich die anderen *solae*¹⁶⁷ – ihr nie zu unterlassendes Begehren nach dem einzig richtigen Theologiesystem, für welches die Göttlichkeit und Einheitlichkeit der Schriften bereits vorausgesetzt werden müssen.

Spinoza lehnt gleichsam eine deduktive Methode der Bibelauslegung ab und ersetzt sie durch eine quasi-induktive Methode, welche die von der späteren biblischen Theologie verallgemeinerte „historisch-kritische Methode“ vorwegnimmt. Einen systematischen und theologischen roten Faden in den gesamten Schriften zu finden, hält er für unmöglich, sofern sich die Bibel nur aus ihr selbst interpretieren lässt. Denn die Heiligen Schriften sind ein Sammelband verschiedener Schriften, deren theologischen und praktischen Lehren von ganz unterschiedlichen Autoren – Propheten, Königen, Aposteln etc. – in verschiedenen historischen und politischen Kontexten verfasst werden. Wenn man Spinozas Vorschlag gemäß die „historisch orientierte Untersuchung für alle Bücher der Propheten“ (TTP 7:5) durchführt,¹⁶⁸ gilt die Bibel nicht mehr „als eine Art Brief [...], den Gott den Menschen vom Himmel gesandt hat“ (TTP 12:1). Denn die Texte der Bibel konnten es in ihrer Geschichte – von der Verfassung über die Sammlung und Überlieferung bis hin zur Übersetzung – nicht vermeiden, „fehlerhaft, verstümmelt, verfälscht und in sich widerspruchsvoll“ (ebd.) zu werden. Die biblischen Schriften oder Quellen sind nicht nur durch ihre Pluralität, sondern oft durch große Widersprüche und Unvereinbarkeiten gekennzeichnet.

So stellt seine Methode eine Radikalisierung oder Naturalisierung des *Sola Scriptura* dar. Statt der Theologie herrscht die Philologie bei der Bibellektüre. Dabei gehe es nicht um „die Wahrheit der Sache“, sondern eher um „den wahren Sinn des Textes“ (TTP 7:5.). Spinoza stellt ferner fest, dass es in vielen Fällen unmöglich ist, eine vollkommene Gewissheit über den wörtlichen Sinn einer Textstelle zu haben. Es gibt zunächst Schwierigkeiten bei der Aneignung der hebräischen Ursprache. Denn die Überlieferung der umfangreichen Materialien und des Wissens der Ursprache sei schon in der Antike unterbrochen worden (TTP 7:11) und die Beschaffenheit und Natur dieser Sprache an sich

¹⁶⁷ *Sola Fide* („allein durch Glauben“), *Sola Gratia* („allein durch die Gnade“), *Solus Christus* („Jesus Christus, der alleinige Heilmittler“).

¹⁶⁸ TTP 7:118: „[W]ie man [jedes einzelne Buch] zuerst erhalten hat und in wessen Hände es gekommen ist, ferner wie viele Lesarten es davon gibt und durch wessen Beschluß es unter die heiligen Schriften aufgenommen wurde, und schließlich, auf welche Weise all die Bücher, die wir heute die heiligen nennen, zu einem Ganzen vereinigt worden sind [...]“.

verhindere die Festlegung der Sinns in vielen Fällen (TTP 17:14). Die grammatische und schriftliche Unbestimmtheit, die diese Sprache grundsätzlich charakterisiert, erzeugt oft Doppel- oder Mehrsinnigkeit bei der Interpretation. Schließlich beteuert Spinoza, „daß wir für viele Stellen den wahren Sinn der Schrift entweder nicht kennen oder ihn, ohne Gewißheit, nur vermuten“ (TTP 7:17). Der Buchstabenkult, der besonders unter den Calvinisten zu finden war¹⁶⁹ und später mit Begriffen wie „Unfehlbarkeit der Bibel“ und „Verbalinspiration“ einen Kern des christlichen Fundamentalismus ausgemacht hat, müsse daher endlich sein Fundament verlieren (TTP 12:6): „Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig“ (2. Kor. 3, 6).¹⁷⁰

4.4.3 Praxis der freien Bibellektüre

Wer aber angesichts all dieser Schwierigkeiten bei der Bibelauslegung und des wohl vorstellbaren Verlustes der Autorität der Bibel einen unmittelbaren Rückzug der theologischen Autorität verkünden wollte, würde von Spinoza unterbrochen werden. Denn Spinoza war sich bewusst, dass eine solche Bibelkritik nicht automatisch den Tod der Theologie und ihrer Autorität bedeutet. Althusser (2010), der seine Ideologietheorie als „wahrhaft spinozistisch“ bezeichnete, bringt einen wichtigen Aspekt von Spinozas Religionskritik ans Licht. Die Ideologie, hier die Religion, ist nicht bloß als pure Illusion, als reiner Traum oder als ein Nichts zu denken. Laut Althusser tritt Ideologie immer in Form von konkreten Praktiken und Imaginationen des von ideologischen Apparaten angerufenen Subjektes zu Tage (84-91). Von daher ist sie gar nicht bloß geistig oder spirituell, sondern körperlich und materiell (79f).¹⁷¹ Auch wenn Spinoza behaupten würde, dass die calvinistische Theologie totaler Unsinn wäre, kann der religiöse *vulgus* ihr nicht

¹⁶⁹ Freilich wurde das Prinzip *Sola Scriptura* nicht nur von den Calvinisten angenommen. Siehe Meijer, *Philosophia S. Scripturae Interpres*, xi.6, S. 74 (zit. n. James 2012, 143)

¹⁷⁰ Um ein fruchtbares Gesamtbild über den Zusammenhang des biblischen ‚Textes‘ und des ‚Geistes‘ (oder der ‚Vernunft‘) in Spinozas biblischer Untersuchung zu skizzieren, wäre es doch noch notwendig, seine Kritik an Maimonides (TTP 7:20, 15:2) und an Alpachar (TTP 15:3) anzuführen, die jeweils einen Pol der konträren Auffassungen dieser Problematik in Judentum vertreten. Das jedoch ernstlich zu unternehmen, überschreitet das Motiv und die Intention dieses Kapitels. Allerdings ist auch hier erwähnenswert, dass Strauss (1947) die interessante These aufstellt, Spinoza stelle mit den Namen dieser Rabbiner tatsächlich die gesamte Tradition jüdischer und christlicher Theologie in Frage (126-130). Eine der jüngsten Untersuchungen über Spinozas kritische Rezeption von Maimonides findet man in Frankle (2014).

¹⁷¹ Über die Materialität und Macht der Vorstellung in Spinozas Erkenntnistheorie in seiner *Ethik* siehe vor allem E2P17S und auch E2P35S, E4P1, E4P1D. Jin (진태원 2008) zeigt überzeugend, wie tief die Ideologietheorie Althusserers von Spinoza beeinflusst ist. In diesem Aufsatz bestreitet er vor allem Žižeks Interpretation von Althusser, der seine Ideologietheorie in Bezug auf den Lacanismus rezipiert. Jin dagegen behauptet, Althusserers Ideologietheorie sei durchaus eine in die Sprache der Gegenwart übersetzte Theorie des Imaginären von Spinoza.

einfach entkommen. Denn die Theologie hat noch bei den alltäglichen religiösen (und auch politischen) Praktiken der *multitudo* Einfluss, in denen allein die Prediger und Theologen die Autorität für die Bibelauslegung besitzen und behaupten, dass man nach der Lehre der Schriften leben solle.¹⁷²

Im TTP versucht Spinoza nicht, die Autorität der Heiligen Schriften an sich zu destruieren. Im Gegenteil muss sie sogar noch stärker betont werden – stärker, als es die Kirchen und Theologen taten. Denn das, was Spinoza durch seine Bibelkritik vornehmlich problematisiert, ist das repressive Verhältnis zwischen den Schriften, Theologen und dem *vulgus*. Er will den Zusammenhalt zwischen den religiösen Eliten und dem *vulgus* lockern und dagegen den Zusammenhalt zwischen der Bibel und dem *vulgus* stärken. Dafür proklamiert er, dass jeder Mensch das Recht auf eine eigene Bibelauslegung hat (TTP 7:22) und dass schon die ursprünglichen Schriften nicht für die Gelehrten, sondern für das Volk geschrieben seien (vgl. TTP 5:15, 12:1). Zumindest in diesem Zusammenhang ist Spinozas Ton deutlich antiakademisch. Die Hermeneutik des *vulgus* muss daher von der spekulativ-theologischen Hermeneutik befreit werden.

Ich kann mich deshalb nicht genug über den Erfindungsreichtum derer wundern, von denen ich oben gesprochen habe, die in der Schrift Mysterien von solcher Tiefe sehen, daß keine menschliche Sprache sie erklären könne, und die außerdem so viele Elemente philosophischer Spekulation in die Religion eingeführt haben, daß die Kirche eine Akademie zu sein scheint und die Religion eine Wissenschaft oder, besser gesagt, ein Gezänk (TTP 13:2).

Eine solche Hermeneutik vom und für das Volk müsste zur Grundlage nehmen, worüber trotz aller philologischen und theologischen Streitigkeiten Einigkeit bei allen Gläubigen bestehen kann. Spinoza erkennt diese Grundlage allein als „(wahre) Religion“ an, die von Gott offenbart wurde und nicht verfälscht werden kann. Diese wahre Religion besteht für ihn im einfachen Glauben an Gott und in der moralischen Lebensweise (TTP 12:11; 13:8; 14:3).¹⁷³ Das sei allein der wahre Sinn der gesamten Schriften, den die

¹⁷² Bei Althusser (2010) befindet sich eine schöne Formulierung zur praktizierenden Ideologie und Subjektivierung, die er aus Pascal zitiert: „Knie nieder, bewege die Lippen zum Gebet, und Du wirst glauben“ (137).

¹⁷³ Feuer (1958) weist in einer biographischen Untersuchung auf den möglichen Einfluss des Vaters von Spinoza auf die Bildung seiner moraltheologischen Religionsauffassung hin: „According to the oldest biography of Spinoza, he thought that religious people were invariably hypocrites who employed their piety as a cloak for cheating in business, and is said to have influenced his son against superstition. [...] it is

Prophet*innen und Apostel die einfachen Menschen lehrten (TTP 12:7-9). Nach dieser Auffassung der Religion liegt die Frömmigkeit der Gläubigen ausschließlich in der Liebe, Gerechtigkeit und dem Gehorsam; nur diese Tugenden dürften die Urteilkriterien der Frömmigkeit (*pietas*) und Gottlosigkeit (*impietas*) sein (TTP 13:9). Spinoza sagt weiter, dass diese Lehre fürs Leben „mit der Vernunft übereinstimmt und in ihrer Absicht und ihrem Zweck der Vernunft in nichts widerspricht; und deshalb [...] allgemeingültig“ sei (TTP 15:227).

Im Gegensatz dazu kann sich jede*r über die rein theologisch-philosophischen Themen, die sich auch in der Bibel finden lassen, eine eigene Meinung bilden, weil die Theologien in der Bibel selbst schon verschieden sind. „[D]aß das Heil allein von der Gnade Gottes abhängt, lehrt Paulus [...]. Jakobus dagegen lehrt in seinem Brief, daß der Mensch auf Grund seiner Werke gerechtfertigt werde und nicht nur auf Grund des Glaubens“ (TTP 11:9). In der Bibel gebe es sogar keine „ausdrückliche Definition von Gott“ oder „die geistige Erkenntnis Gottes“ (TTP 13:8). Die Bibel muss daher von jedem*r frei gelesen und ausgelegt werden, ohne von einer orthodoxen Glaubenslinie abzuhängen. Spinoza sagt sogar, dass die freie Lektüre eine Pflicht der Gläubigen sei:

Denn wie einst der Glaube, auch das haben wir schon hervorgehoben, entsprechend der Fassungskraft und den Ansichten der Propheten und des Volkes jener Zeit offenbart und schriftlich festgehalten wurde, so ist auch heute jeder gehalten, ihn den eigenen Ansichten anzupassen, um ihn ohne Widerstreben und inneres Schwanken sich zu eigen machen zu können (TTP 14:219).

In dem Recht und in der Pflicht auf freies Bibellesen, wofür es zumindest theoretisch weder einer kirchlichen noch einer theologischen Autorität bedarf, ist die Grundlage der Demokratisierung der Religion zu sehen. Es wäre auch nicht schwer vorstellbar, dass die von der kirchlichen Autorität befreiten Bibelleser*innen durch ihre Praxis Schritt für Schritt einen wichtigen Teil des freien Bürgertums ausmachten. Zudem lassen sich die von der Bibel abgeleiteten moralischen Tugenden – also Liebe, Gerechtigkeit und Gehorsam – zugleich als ein essenzieller Bestandteil der republikanischen Zivilität betrachten, die für die Gründung und Erhaltung eines Gemeinwesens als genauso wichtig gelten muss wie die Institutionen (vgl. 4.5).

striking that Michael D'Espinosa's activities were in the direction of social betterment and the assistance of the poor. His conception of religion was evidently a social and practical one“ (18).

4.4.4 Typologie der Eliten

Allerdings, wie ich in 3.1 zeigte, stützt sich Spinozas Theorie des Rechts auf die Identität von Recht und Macht. Solange der *vulgus* die Heilige Schrift nicht tatsächlich frei zu lesen vermag, ist sein Recht abwesend und diese republikanische Zivilität der *multitudo* nichts anderes als unmöglich. „*There may be*“, so Balibar (2004), „*no democracy without a state, but nor is there any democracy if the ‘people’ is merely an emanation of the state, the collective name that the state gives to its subjects*“ (187). Hat Spinoza nicht schon an mehreren Stellen die Ohnmacht des *vulgus* beklagt? Kann die Bibellektüre des *vulgus* dem Einfluss der calvinistischen Prediger entkommen, solange der *vulgus* jeden Sonntag in die Kirche geht und sich die Predigten anhört?¹⁷⁴ Wir begegnen an dieser Stelle der Komplexität der Eliten-Massen-Lehre von Spinoza. Er argumentiert, dass *multitudo libera*¹⁷⁵ und ihre Vernünftigkeit nie aus einer Spontaneität heraus entstehen können, sondern nur durch Transformation der gegebenen praktischen wie ideologischen Verhältnisse zwischen den Eliten und dem *vulgus* zu konstituieren sind. Im TTP entwickelt Spinoza darum, wenn auch verstreut, Überlegungen zu einer Typologie der Eliten, nach der drei verschiedene Typen der religiös-politischen Eliten auszumachen sind, denen jeweils ein repressiver, ein demagogisch-oppositioneller und ein kritisch-demokratischer Charakter zuzuschreiben ist: *Priester*innen*, *Prophet*innen* und *Lehrer*innen*.

Die *Priester*innen* sind quasi-amtliche Eliten für religiöse Angelegenheiten, die das absolute Recht auf das Urteil über Religionsfragen besitzen. In einer *Priester*innen*herrschaft besitzen sie selber die höchste Gewalt; in einem nicht-theokratischen Staat, in dem aber nur eine Staatsreligion anerkannt ist, besitzen sie einen Teil der Gewalt und Autorität des Gemeinwesens. Wie wir schon in 4.3 sahen, sieht Spinoza dieses priesterliche Elitentum als unverträglich mit der Republik an. Im 7. Kapitel des TTP kritisiert er ausdrücklich die Autorität des römischen Papstes (TTP 7:22, 19:17-

¹⁷⁴ Eine ähnliche ideologietheoretische Fragestellung findet man auch in Hardt/Negri (2010, 209f). Aber sobald die Autoren von der Materialität der Ideologie reden, gehen sie direkt zum Thema der materiellen wie affektiven Bildung des Gemeinsamen oder der *Multitude* („Macht der Liebe“) über, ohne sich weiter mit dem Problem der ideologischen Apparate und der Subjektivierung zu beschäftigen. Eine typische Art und Weise solcher Gegenüberstellungen des Affektes und der Ideologie in der gegenwärtigen philosophischen Debatte findet man bei Massumi (1995). Im Gegensatz dazu kann man eine weitgehende Entwicklung der althusserianisch-spinozistischen Ideologietheorie bei Balibar (1994), Jin (2008) und Kim (2013) finden.

¹⁷⁵ Der Begriff der *multitudo libera* (freie Masse) befindet sich in Spinozas späterem *Politischem Traktat*. Aber sein Interesse an einem freien Staat im TTP verbindet sich unmittelbar mit dem Begriff, obwohl er im TTP den Begriff *multitudo* nicht so positiv wie im *Politischem Traktat* verwendet.

19),¹⁷⁶ der als christliche Äquivalenz der hebräischen Hohepriester betrachtet wird. Diese dürfen laut Spinoza weder politische noch religiöse Autorität ausüben, weil in einem Gemeinwesen nur der Souverän Gesetze erlassen und Recht sprechen soll und weil das unumschränkte Recht sowie die höchste Autorität, über rein religiöse Fragen frei zu urteilen, in Wahrheit jedem*r Einzelnen zustehe.

Die *Prophet*innen* sind demagogisch-oppositionelle Eliten. Wie ich aber im vorigen Abschnitt erläuterte, stellen sich ihre Rolle und ihr Charakter ambivalent dar: Einerseits kommen sie in vielen Fällen aus dem Außen des etablierten herrschenden Systems und erinnern das Volk an Gottes Gesetze, die in Vergessenheit geraten sind. Ihr Gegennarrativ müsse aber durch das Volk deutlich als göttlich annehmbares Zeichen anerkannt werden. Wenn das Volk besonders unter Druck der repressiven Regierung stehe, wenn die Gleichheit der Bürger gefährdet sei, könne das Zeichen und die Rede der Prophet*innen von der *multitudo* leicht als göttlich angenommen werden (TTP 17:20). Sie können dort eine emanzipatorische Rolle spielen. Könnte man sich anhand dieser Darstellung dann nicht eine säkulare Form der Prophet*innen vorstellen, die mit ihren „Zeichen“, ihrer besonderen politischen Begabung, ihrem Mut oder durch zufällige *fortuna* eine demokratische Gesinnung unter der *multitudo* aufkommen lassen und zum Kampf gegen die repressive Herrschaft aufmuntern? Macht Spinoza hier eine Andeutung auf Revolutionäre? Es ist jedoch anzumerken, dass er die Idee der Revolution und der Revolutionäre niemals pathetisch gutheißt. Eine positive Figur der Revolution bleibt im TTP rein suggestiv (vgl. TTP 16:20; 19:13).¹⁷⁷¹⁷⁸ Die Möglichkeit der Revolution scheint lediglich auf eine natürliche Schranke der Tyrannei zu verweisen. Man könnte sich ferner niemals sicher sein, ob eine demokratische Politik notwendig aus einer Revolution entsteht (vgl. TTP 18:7-9).

¹⁷⁶ TTP 7:22: „Was die Tradition der Pharisäer angeht, so haben wir schon hervorgehoben, daß sie nicht standhält. Die Autorität der römischen Päpste hätte ein gewichtigeres Zeugnis nötig, und allein aus diesem Grund verwerfe ich sie.“

¹⁷⁷ TTP 16:20: „Dieses Recht, behaupte ich, hat der Souverän sich vorbehalten; er kann zwar die Menschen um Rat fragen, ist aber nicht gehalten, neben sich einen anderen als Richter und auch keinen anderen Sterblichen als Verteidiger irgendeines Rechts anzuerkennen, es sei denn den Propheten, der ausdrücklich von Gott gesandt worden ist und dies mit unzweifelhaften Zeichen kundgetan hat.“

¹⁷⁸ TTP 19:13: „Oben, am Schluß des 16. Kapitels, habe ich nämlich eigens hervorgehoben, daß alle gehalten sind, sogar einem Tyrannen Treue zu bewahren, ausgenommen derjenige, dem Gott eine besondere Hilfe gegen den Tyrannen durch eine diesbezügliche Offenbarung verheißen hat.“. Aufgezeigt ist hier die Möglichkeit des Auftretens der Revolutionäre und Dissidenten. Aber Spinoza fügt hinzu: „Als Beispiel darf sich dies deshalb niemand nehmen, wenn er nicht die Gewalt erhalten hat, Wunder zu vollbringen“ (ebd.).

In der Realität findet sich andererseits öfters eine sogar ausgeartete Form der Prophetie, die Spinoza anhand der Hofpropheten im *monarchischen* Israel erläutert. Sie waren ein Teil des etablierten Machtsystems. Da aber die Tätigkeit der Hofpropheten keine rechtliche Legitimation habe, könnten sie nur durch ihr Ansehen und Charisma ins politische Verfahren eingreifen, wobei sie sich auf die unterwürfige Religiosität der *multitudo* stützen, um ins politische Verfahren einzugreifen (TTP 18:4, 19:19-20). Spinoza durchschaut, dass sie wegen dieser schwachen Machtbasis stets Konflikte gegenüber Frieden und Eintracht vorziehen, um ihre eigenen Anhänger*innen zu mobilisieren (ebd.). Sie brauchen zudem für ihren Machtanspruch Feinde, seien es die Monarch*innen (TTP 17:29), die Reichen (TTP 18:6) oder die ausländischen Mächte (TTP 17:23). Solch feindseliges Verhalten, untermauert durch entsprechende Ideologie, führe, so Spinoza, die Gesellschaft in unlösbare Konflikte und Kriege.

Spinoza sieht in der calvinistischen Kirche seiner Zeit eine Mixtur des priesterlich-päpstlichen und prophetischen Elitentums. Die streng calvinistischen Kirchenvertreter wollten einen christlichen Staat, in dem sie ein unantastbares Urteilsrecht zu theologischen und religiösen Angelegenheiten genießen. Dafür wollten sie „das [Recht der höchsten Gewalten] [...] zu einem großen Teil mit dreister Willkür an sich reißen“ (TTP Prae:8). Ihre Praxis ist andererseits mit der von den Prophet*innen zu vergleichen. Die Geistlichen hätten die Kirche zum Theater, die kirchliche Kanzel zum politischen Rednerpult gemacht (TTP Prae:9); dort würden sie versuchen, „unter dem Deckmantel der Religion den noch in heidnischem Aberglauben befangenen Sinn der Menge der staatlichen Gewalt abspenstig zu machen [...], sie alles von neuem in Knechtschaft [zu] stürzen“ (TTP Prae:8). Sie verbündeten sich damals mit den autoritären Orangisten und bedrohten die liberale Regierung.

Den die Knechtschaft stiftenden Formen der Religionseliten stellt Spinoza das Modell der *Lehrer*innen* gegenüber. Spinoza scheint auch hier das protestantische Prinzip zu radikalisieren. Der Dienst der Pastoren oder Theologen ist nicht mehr mit dem des Priester*innentums oder Prophet*innentums zu vergleichen, sie mussten vielmehr zu bloßen Kirchenlehrer*innen werden. Auf das Urteil über religiöse Fragen hätten sie dann kein anderes Recht als der *vulgus*. Sie sind allerdings in Spinozas Vorstellung „Experten“, die den *vulgus* das Bibellesen lehren:

Doch ist hier noch darauf hinzuweisen, daß wir, wenn wir sagen, die Kenntnis dieser Geschichten sei für das Volk im höchsten Maße nötig, damit nicht die Kenntnis aller Berichte meinen, die in den heiligen Schriften enthalten sind, sondern nur der einschlägigen, die aus sich heraus, d. h. ohne die anderen, die Lehre, von der wir gesprochen haben, augenfällig darlegen und deshalb am besten in der Lage sind, das Gemüt der Menschen zu rühren. [...] Das Volk braucht also nur diejenigen Erzählungen zu kennen, die im besonderen Maße geeignet sind, sein Gemüt zu Gehorsam und Demut zu bewegen. Doch ist es selbst nicht hinreichend befähigt, sich darüber ein Urteil zu bilden, weil es ja mehr an der Erzählweise und an dem sonderbaren und unerwarteten Ausgang der Dinge Gefallen findet als an dem darin enthaltenen Lehrgehalt. Deshalb reicht es nicht, wenn das Volk die Erzählungen nur liest; *es braucht auch noch Pastoren oder Kirchendiener*, die ihm unter Berücksichtigung seiner schwächlichen Auffassungskraft Unterricht erteilen (TTP 5:17-18f, Hervorh. v. KK).

Spinoza erkennt das Lehrer*innen-Modell schon im Handeln von Christus und den Aposteln (TTP 4:10; 7:7). In zwei Punkten unterscheidet es sich von dem der Prophet*innen: Erstens belehrten Christus und die Apostel die allgemeine Menschheit über frommes und sittliches Leben (TTP 5: 81), während die Prophet*innen in ihren Predigten meistens nur Bezug auf die politische Lage ihres eigenen Landes nahmen. Daraus ergibt sich, dass die Autorität der alttestamentarischen Prophezeiungen bezüglich politischer Urteile im Allgemeinen eingeschränkt bleiben muss (TTP 19:22).¹⁷⁹ Zweitens interpretierte, lehrte und argumentierte jeder Apostel Spinoza zufolge die Lehre Christi „kraft des natürlichen Urteils“ (TTP 11:4), während die Prophet*innen nach der unmittelbaren Offenbarung Gottes predigten (TTP 11:5). Deshalb bedeutet die Verschiedenheit unter den Aposteln eben die Mannigfaltigkeit der Meinungen und Ansichten, die schon zu ihrer Zeit für Diskussion und Deliberation offen waren. Daher liegt die Aufgabe der Kirchenlehrer*innen für Spinoza darin, die Schriften anhand der natürlichen Erkenntnis kritisch-wissenschaftlich auszulegen. Dadurch könnte die orthodoxe Theologie („Vorurteile“) zumindest in den theoretischen Debatten neutralisiert werden. Denn theologische Auffassungen müssten auf Grundlage der Bibel notwendig divers beschaffen sein. Diese Aufgabe schließt auch die Ermunterung der *multitudo* zum freien Bibellesen ein.

Die Einfalt und Aufrichtigkeit der Gesinnung wird Menschen weder von der Herrschaft der Gesetze noch von einer öffentlichen Autorität eingeflößt, und schlechterdings

¹⁷⁹ In diesem Punkt unterscheidet sich Spinoza von den anderen Autoren, die aus dem Alten Testament unmittelbar eine politische Lehre für den christlichen Staat ableiten (vgl. 4.3).

niemand kann gewaltsam oder mit dem Zwang von Gesetzen dazu gebracht werden, glücklich zu werden; hierfür sind *fromme und brüderliche Ermahnungen, eine gute Erziehung und vor allem ein freies und eigenständiges Urteilen* erforderlich. Weil das unumschränkte Recht, frei zu denken, selbst über die Religion, einem jeden zukommt und es undenkbar ist, daß jemand dieses Recht preisgeben könnte, wird das höchste Recht und die höchste Autorität, frei über die Religion zu urteilen und folglich sie für sich zu erklären und zu interpretieren, auch einem jeden zukommen (TTP 7:22).

Könnte die theologische Diversität unter den Kirchenlehrer*innen jedoch nicht zu ständigen Konflikten und Spaltungen führen? Spinoza romantisiert nicht die Vielfalt der religiösen Meinungen an sich. Sie seien in der Tat die Ursachen, „die vielen Streitigkeiten und Schismata entstehen ließen, denen die Kirche seit den Zeiten der Apostel unaufhörlich ausgesetzt war (TTP 11:10)“. Aber in demselben Paragraphen geht er auch auf die Ursache für das Ende der Konflikte und Spaltungen ein. Er stellt fest, dass die Verschiedenheit unter den Aposteln der Einigkeit im Kern der Religion nicht schade, gleichsam die Praktiken der Gottes- und Nächstenliebe. Die theologische Verschiedenheit der Apostel beruhe auf ihren unterschiedlichen pädagogischen Methoden und ihren verschiedenen theoretischen, sozialen wie missionarischen Hintergründen (TTP 11:10). Spinoza lässt der moralischen Einigkeit vor der theologischen Verschiedenheit immer Vorrang, weil sie entscheidend ist, um die Religion mit einer demokratischen und friedlichen Lebensweise verträglich zu machen. Die Aufgabe der Kirchenlehrer*innen hinsichtlich ihres Unterrichts und ihrer Predigten für den *vulgus* liege daher darin, „endlich einmal die Religion von den philosophischen Spekulationen [zu] trennen und auf die wenigen und höchst einfachen Dogmen zurück[zuführen] [...], die Christus die Seinen gelehrt hat“ (ebd.).

4.4.5 Lehrer*innen-Modell und Gleichheitslehre

Die Lehrtätigkeit der alternativen, mit der Demokratie verträglichen religiösen Eliten könnte die Demokratisierung, Rationalisierung und Liberalisierung der Religion vorantreiben. „Glücklich fürwahr wäre unser Zeitalter, sähen wir sie auch von allem Aberglauben befreit!“ (ebd.) Diese Transformation der Religion lässt sich von außen nicht erfolgreich durchsetzen. Spinoza unterscheidet in mehreren Kapiteln des TTP die Bereiche der Theologie und der Philosophie. Das liegt einerseits daran, dass er die Freiheit des Philosophierens vor jeglicher religiös-theologischer Beurteilung beschützen und sie gegen die Vorurteile der *multitudo* behaupten möchte. Andererseits deutet Spinoza hier an, dass

die theologische und ideologische ‚Gefangenschaft‘ der *multitudo* nur durch die Abweichung *in* der Religion und Ideologie selbst aufgelöst oder zumindest gelockert werden kann. So hört Theologie auf, das Wissen über die mysteriöse Wahrheit Gottes zu sein; sie wird vielmehr das Wissen der Moral und Sitte, das mithilfe des allgemeinen und einfachen menschlichen Verstandes aus dem Gemeinsamen der gesamten Offenbarungstexte erworben werden kann. Sie ist laut Spinoza sogar nützlich für das Gemeinwesen:

Bei vernünftigem Urteil können wir deshalb diese Grundlage der ganzen Theologie und der ganzen Schrift übernehmen, auch wenn sie sich mathematisch nicht beweisen läßt. Töricht wäre es, etwas, was durch das Zeugnis so vieler Propheten bekräftigt ist, *was denen, die die Vernunft kaum gebrauchen, so großen Trost spendet, was dem Staat nicht geringen Nutzen verschafft* und was wir ohne Gefahr oder Schaden uneingeschränkt glauben können, allein deshalb nicht anzuerkennen, weil es sich nicht mathematisch beweisen läßt. Als ob wir, um unser Leben weise zu gestalten, nur das als wahr gelten lassen dürften, dem kein Zweifel etwas anhaben kann, oder als ob die meisten unserer Handlungen nicht äußerst ungewiß und dem Zufall ausgesetzt wären! (TTP 15:7, Hervorh. v. KK).

Die *multitudo* bestehe laut Spinoza weder aus Mathematiker*innen noch aus Philosoph*innen. Trotzdem könnte sie durch die religiöse Lehre und das Praktizieren von Liebe und Gerechtigkeit eine Lebensweise erlangen, die „mit der Vernunft übereinstimmt“. Dort geht es nicht um den Inhalt der religiösen Lehre, sondern um die Form, in der sie praktiziert wird. Unter der Herrschaft der priesterlichen und prophetischen Eliten lebt die *multitudo* eher unterwürfig und neigt zum Hass gegen Andersdenkende wie -gläubige und die sie duldende liberale Regierung. Daher ist die Transformation der religiösen Eliten ein entscheidendes Element der Transformation der *multitudo*. Es gibt zwar immer noch eine Ungleichheit zwischen Eliten und *multitudo*, aber die Autorität der *Lehrer*innen* ist eine wesentlich andere als die Knechtschaft stiftende Autorität der Prophet*innen und Priester*innen. Diese Ungleichheit ist gleichsam ein *verschwindender Vermittler* für die Bildung der freien, demokratischen *multitudo*. Die bürgerliche Gleichheit, die eines der Hauptelemente des freien Staates ist, ist in der ideologiepolitischen Dimension paradoxerweise erst aus dieser bestimmten Ungleichheit zu erzeugen.

Dieser einst aus dem jüdisch-christlichen Hintergrund im 17. Jahrhundert generierte theologisch-politische Gedanke ist auch heute noch bedeutsam, nämlich in einer Zeit, in

der sich einerseits eine immer breitere Bevölkerungsgruppe überall auf der Welt vom populistischen Aufruf gegen gesellschaftliche Diversität und Minderheiten angezogen fühlt und andererseits verschiedene Formen des religiösen Fundamentalismus vermehrt Anhänger*innen zu mobilisieren vermögen. Nicht all diese Phänomene stehen mit einer bestimmten Religion oder einem spezifischen Text wie der Bibel in Zusammenhang. Jedoch speisen sich jene Phänomene immer aus Mythen und Ideologien, die sich durch eine mehr oder weniger große Bevölkerungsgruppe und die sie aufwiegelnden Demagogen stets regenerieren und das demokratische Zusammenleben bedrohen. Die Lösung dieser Probleme lässt sich, so kann Spinoza zumindest gedeutet werden, dabei nicht allein auf eine „materielle“ Grundlage, wie Institutionen und Klassenkampf, zurückführen. Denn die Mythen und Ideologien an sich sind selbst materiell. In der Bibelkritik Spinozas findet man einen Versuch, mit dieser Materialität der Religion, der Werte und der Mythen des ‚gewöhnlichen Volkes‘ umzugehen. Dort stellt er nicht nur eine neue, wissenschaftliche Bibellektüre vor, sondern wirft auch die Frage nach dem Ort dieser Wissenschaft und der Intellektuellen auf. Neben Philosoph*innen und Freidenker*innen wie Spinoza selbst braucht eine demokratische Gesellschaft demnach Lehrer*innen, die sich vor Ort mit gesellschaftlichen Verhältnissen auseinandersetzen und politisch intervenieren.

4.5 Wahre Religion und religionspolitischer Republikanismus

In diesem Abschnitt werden Spinozas religionspolitische Vorschläge behandelt, die er unter anderen im 19. und 20. Kapitel des TTP macht. Dort scheint zwar zunächst von den klassischen religionspolitischen Themen wie dem Verhältnis von Staat und Kirche und der Glaubensfreiheit die Rede zu sein. Womit sich Spinoza auf einer tieferen Ebene aber tatsächlich auseinandersetzt, ist die bereits behandelte Aporie der *multitudo* und der Demokratie. In der Lektüre der letzten beiden Kapitel fällt ein Widerspruch zwischen seinem Autoritarismus und Liberalismus auf. Denn Spinoza stellt auf der einen Seite die Freiheit als den wahren Zweck des Staates dar, auf der anderen Seite aber fest, dass der politische Souverän allein das Entscheidungsrecht über religiöse Angelegenheiten im Staat hat. Wir werden im Weiteren sehen, dass dieser Widerspruch nur in der Demokratie, in der die *multitudo* zugleich Regierende und Regierte sein soll, wirklich aufgehoben werden kann. Die normative Definition der Demokratie stößt allerdings immer auf praktische Schwierigkeiten, die mit ihren verschiedenen religiösen Identitäten und ihrer Unterwürfigkeit gegenüber einer nicht-demokratischen Autorität einhergehen. Wir können ferner feststellen, dass sich Spinozas gesamte politische Freiheits- und Autoritätslehre im TTP der religionspolitischen Rationalisierung der *multitudo* widmet. Während wir nämlich bisher mit dem Thema Bibelauslegung die religionsinternen Elemente des höher rationalisierten Zusammenhangs betrachteten, handelt es sich hier um dessen religionsexterne Elemente. Dabei geht es vor allem darum, den Machteinfluss der Geistlichen abzuwehren und eine erneute ideologie- und affektpolitische Grundlage der Demokratie zu schaffen. Diesbezüglich analysieren wir die politischen Implikationen und Explikationen seines Vorschlages eines allgemeinen Glaubens (*fides universalis*).

4.5.1 Reich Gottes

Spinoza geht davon aus, dass die Religiosität eine unentbehrliche Bedingung der Politik ausmacht (vgl. TTP Prae, 17:1-6). In den Ausführungen am Ende des 16. Kapitels des TTP wird eine damals doch noch revolutionäre Idee nahegelegt, der gemäß die Politik

umgekehrt die notwendige Voraussetzung der Religion ist: Wo kein Staat besteht, ist die Religion auch nicht vorhanden.

[N]iemand weiß von Natur aus, daß er Gott Gehorsam schuldet; mehr noch, keine Vernunft kann ihn zu einem solchen Wissen bringen, sondern jeder kann es nur aus einer mit Zeichen bestätigten Offenbarung haben. Deshalb ist vor der Offenbarung niemand durch göttliches Recht, das er ja gar nicht kennen kann, zu etwas verpflichtet. Mithin darf der Zustand der Natur nicht mit dem der Religion verwechselt werden, sondern ist unabhängig von Religion und Gesetz und folglich ohne Sünde und Unrecht zu denken [...]. (TTP16:19)

An dieser Stelle deutet Spinoza an, dass Zeichen und Offenbarung nichts mit den im Naturzustand lebenden Menschen zu tun hat. Damit versucht er die Demarkationslinie zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Recht zu verwischen. Unter der Manifestation Gottes in den biblischen Texten versteht er durchaus politische Ereignisse, aus denen der Gehorsamsvertrag mit Gottes Volk erfolgt oder durch die er sich erneuert. Spinoza zeigt nämlich, dass sich die religiöse Autorität und die politische Gewalt aus ein und derselben Quelle, nämlich aus dem *pactum* des Volkes, generieren lassen.

Wären die Menschen nämlich von Natur aus dem göttlichen Recht verpflichtet oder wäre das göttliche Recht von Natur aus ein Recht, dann war es überflüssig, daß Gott einen Vertrag mit den Menschen eingeht und sie durch einen Bund und Schwur verpflichtet. Deshalb ist ohne weiteres zuzugeben, daß das göttliche Recht zu dem Zeitpunkt seinen Anfang genommen hat, als die Menschen in einem ausdrücklichen Pakt Gott versprochen haben, ihm in allem zu gehorchen, als sie also ihre natürliche Freiheit gleichsam aufgegeben und ihr Recht Gott übertragen haben, ganz so wie es nach unseren Ausführungen im bürgerlichen Zustand geschieht (TTP 17:19).

Auffälligerweise stellt Spinoza die Religion eher als ein vollkommen soziales und politisches Phänomen dar statt als ein spirituelles. Die Religion geht für Spinoza immer mit einem bestimmten politischen Menschenleben einher. Im vorkontraktualistischen Naturzustand gibt es weder bürgerliche noch religiöse Pflichten.

Aber unter denen, die im Staat leben, gibt es einen, der, wie die Menschen im Naturzustand, noch nicht an irgendwelche Pflichten gebunden ist: den Souverän. Er unterstehe prinzipiell keiner religiösen Autorität, weil er selbst die höchste Autorität ist (TTP 16:20). Im 19. Kapitel des TTP konstatiert Spinoza das Recht der Souveräne. Die

Inhaber der Regierungsgewalt hätten ein absolutes Recht im Bereich der religiösen Angelegenheiten – hierbei sei es sogar gleichgültig, ob sie Christen, Heiden oder Atheisten sind (TTP 19:7-8).

Und weil es allein dem Souverän obliegt zu bestimmen, was für das Wohl des ganzen Volkes und für die Sicherheit des Staates nötig ist, und das als nötig Erachtete anzuordnen, obliegt es folglich auch allein dem Souverän zu bestimmen, in welcher Weise jeder die Frömmigkeit gegenüber dem Nächsten auszuüben hat, d. h. in welcher Weise jeder Gott zu gehorchen gehalten ist (TTP 19:10).

Sie haben dann das Recht und die Macht, „die geistlichen Angelegenheiten zu verwalten, Religionsdiener zu ernennen, die Grundlagen der Kirche und ihre Lehre zu bestimmen und festzusetzen, über die Sitten und die Handlungen der Frömmigkeit zu urteilen, jemanden aus der Gemeinschaft der Kirche auszuschließen oder in sie aufzunehmen und schließlich für die Armen zu sorgen“ (TTP 19:293). Dieser Liste zufolge liegt jeder praktische Ausdruck der Religion durchaus in den Händen der Souveräne. Durch diese Auffassung entwickelt Spinoza eine radikale Idee des göttlichen Reichs.

Was ich im Übrigen unter dem Reich Gottes verstehe, geht, denke ich, zur Genüge aus dem 14. Kapitel hervor, in dem wir gezeigt haben, daß das Gesetz Gottes erfüllt, wer Gerechtigkeit und Nächstenliebe nach seinem Gebot ausübt, woraus sich ergibt, daß das Reich Gottes dort errichtet ist, wo Gerechtigkeit und Nächstenliebe Rechts- und Gesetzeskraft haben. Dabei gibt es für mich keinen Unterschied, ob Gott die wahre Ausübung der Gerechtigkeit und Nächstenliebe mit Hilfe des natürlichen Lichts oder der Offenbarung lehrt und befiehlt; denn wie diese Ausübung uns kundgetan wurde, spielt keine Rolle, wenn sie nur den Status eines höchsten Rechts erhält und den Menschen höchstes Gesetz ist. Wenn ich also jetzt zeige, daß Gerechtigkeit und Nächstenliebe Rechts- und Gesetzeskraft nur kraft staatlichen Rechts erlangen können, wird daraus leicht zu folgern sein (weil ja das Recht des Staates allein in Händen des Souveräns liegt), daß die Religion Rechtskraft allein durch den Beschluß derer erlangen kann, die das Recht zu befehlen haben, und daß Gott kein besonderes Reich unter den Menschen hat, es sei denn durch die Inhaber der Regierungsgewalt (TTP 19:3).

Das Reich Gottes ist nämlich weder Theokratie, in der die religiösen Organe das ganze Land politisch beherrschen, noch rein spirituelle Ordnung, die nur im religiösen Bereich des Lebens gilt, noch Gottes direkte Herrschaft, die etwa wie im Millenarismus

nach dem Ende der Geschichte zustande kommen würde. Das Reich Gottes muss stattdessen im gegenwärtig bestehenden Staat zu finden sein. In diesem sollen die moralischen und rechtlichen Prinzipien der Liebe und Gerechtigkeit, die Substanz der wahren Religion, als Gesetze durch die Entscheidungen des Souveräns durchgesetzt werden. Nur solch ein Staat kann das Reich Gottes sein. Die Gläubigen, die sich an die Gesetze Gottes halten und die sich also als Bürger oder Untertanen des Reichs Gottes sehen, sind dieser Vorstellung gemäß zum Gehorsam gegenüber der staatlichen Autorität und den Staatsgesetzen ihres Landes verpflichtet. Auf diese Weise rückt Spinoza die *Vaterlandsliebe* ins Zentrum der Religion. Diese ist nämlich „die höchste Form von Frömmigkeit“ (TTP 19:10). Die wahre Religion ist also eine politische, staatliche Religion.

4.5.2 Demokratische Zivilreligion

Diese starke Autorität der Souveräne und ein solches Modell der Staatsreligion scheinen auf den ersten Blick aber repressiv und der Demokratie zuwiderzulaufen. Wie unterscheidet sich diese beinahe absolutistische Machtausübung von Hobbes' Leviathan, der im Laufe der Zeit zur unaufhörlichen Inspirationsquelle autoritärer Versionen der politischen Theologie (z. B. bei Carl Schmitt) werden wird? Haben wir außerdem nicht bereits in der Analyse der hebräischen Theokratie gesehen, dass eine so patriotische Religion oft zu Fremdenhass oder Hass gegen Andersdenkende im Staat tendiert (siehe 4.3), der in der Demokratie vermieden werden muss? Wie kann dieser Autoritarismus mit der Überzeugung kompatibel sein, dass „der Zweck des Staates in Wahrheit die Freiheit [ist]“ (TTP 20:6)?

Eine gängige Antwort darauf lautet, dass Spinoza eine äußere und innerliche Frömmigkeit („Ausübung der Frömmigkeit“ und „die Frömmigkeit selbst“) unterscheidet und nur letztere an die individuelle Freiheit verweist, erstere dagegen unter staatliche Kontrolle (Seiner 2012, 140; Nadler 1999, 284) gestellt sehen will. Zwar passt eine solche Teilung durchaus in seine Argumentationslinie¹⁸⁰. Schenken wir diesem Prinzip aber nur

¹⁸⁰ TTP 19:3: „Ich spreche ausdrücklich von der Ausübung der Frömmigkeit und dem äußeren religiösen Kult, nicht aber von der Frömmigkeit selbst und dem inneren Gottesdienst, d. h. nicht von den Mitteln, die den Geist innerlich dazu bringen, Gott von ganzem Herzen zu verehren. Der innere Gottesdienst und die Frömmigkeit selbst gehören nämlich (wie wir am Ende des 7. Kapitels gezeigt haben) zum Recht jedes einzelnen, das einem anderen nicht übertragen werden kann.“

TTP 20:17: „Daraus schließen wir, hier wie im 18. Kapitel, daß nichts die Sicherheit des Staates besser gewährleistet, als Frömmigkeit und Religion bloß in der Ausübung von Nächstenliebe und Billigkeit bestehen zu lassen und das Recht des Souveräns in heiligen wie weltlichen Angelegenheiten nur auf Handlungen zu beziehen, im übrigen aber jedem zuzugestehen zu denken, was er will, und zu sagen, was er denkt.“

oberflächlich unsere Aufmerksamkeit, können wir dort lediglich eine skurrile Chimäre der Hobbes'schen absoluten Souveränitätstheorie und eines liberalen Plädoyers für Glaubens- und Meinungsfreiheit finden.¹⁸¹ Eine plausiblere Antwort erhält man jedoch durch einen engeren Bezug zu den historischen Umständen, unter denen Spinozas Texte in den 1660er Jahren entstanden. Dann wird deutlich, dass diese starke Konzentrierung der Souveränität als Antwort auf die realpolitische Gefahr einer Machtübernahme durch die autoritären Calvinisten und Orangisten zu sehen ist. Was so durch autoritäre Kontrolle unterdrückt werden soll, ist also nicht jede Form der freien Religionsausübung der Menschen, sondern die politischen Machtansprüche der kirchlichen Obrigkeit. Im Falle der niederländischen Republik sollte der Calvinismus zurückgedrängt werden, da mit dessen Vorherrschaft ein rasanter Anstieg antiliberaler und antisemitischer Affekte aufseiten der *multitudo* einherzugehen drohte.

Wir sollten daher, statt auf der Unterscheidung zwischen einer individuellen Glaubensfreiheit und der äußeren Religionsausübung zu beharren, mit Blick auf den gerade nachgezeichneten historischen Kontext über eine neue, demokratischere Lesart der Religionspolitik, die Spinoza entwirft, nachdenken. Diese verweist nicht nur auf die liberale Freiheitslehre, sondern auch auf anscheinend autoritäre Staatsreligionslehren. Denn letztlich geht es Spinoza darum, wie sich die *multitudo*, deren überwiegender Teil nach wie vor religiös bleiben würde, als Souverän des Gemeinwesens etablieren kann. Das, worum der letzte, politische Teil des TTP (16-20) kreist, ist die praktische Form und der Inhalt einer der Volkssouveränität entsprechenden politischen Religion oder *demokratischen Zivilreligion*.

4.5.3 Die Frage nach der Freiheit

Wir haben nun zu zeigen, welches kohärente Bild der *Zivilreligion* am Ende der scheinbar widersprüchlichen Darstellung der Autorität und Freiheit im 19. und 20. Kapitel entsteht. Quer durch die beiden Kapitel unterscheidet Spinoza explizit die demokratische Regierung von der monarchischen, wobei erstere hauptsächlich durch Meinungs- und Religionsfreiheit der Bürger bestimmt ist. Für Spinoza ist die Vorstellung einer totalen Herrschaft über das individuelle Urteilsvermögen der Einzelnen undenkbar. „[sie wäre] am

¹⁸¹ Ronald Beiner (2012) interpretiert Spinozas religionspolitische Lehre im 16.-20. Kapitel des TTP als ständig pendelnde Argumente zwischen der Hobbes'schen Art der Zivilreligion und der liberalen und demokratischen Toleranzlehre (121-146). Siehe auch Curley (1996, 330-332).

ehesten in einem monarchischen Staat möglich, keineswegs aber in dem demokratischen, der unteilbar in den Händen des ganzen Volkes oder seines größten Teils liegt.“ (TTP 20:2). Denn selbst Moses, das Genie der quasi-monarchischen ideologischen Herrschaftstechnik, konnte es nicht vermeiden, von anderen kritisiert zu werden (vgl. TTP 17).

Wir können hier erkennen, dass die Frage nach Freiheit eng mit der Frage nach der Gleichheit im Volk verbunden ist. Denn es geht bei der hier dargestellten Differenz zwischen Monarchie (bzw. Theokratie) und Demokratie um die (un-)gleiche Verteilung der Freiheit zwischen Herrschenden und Beherrschten in Bezug auf die Meinungs- und Erkenntnisbildung. In der Monarchie genießt nur der König die Freiheit des religiösen Urteils; in der Theokratie oder dem scheinbar von der staatlichen Souveränität unabhängigen religiösen Eigenraum genießt nur die kirchliche Obrigkeit religiöse Freiheit. Spinozas Meinung nach erzeugt diese Ungleichheit der Freiheit Zwietracht, Konflikte und Kriege in der Gesellschaft, wie die Beispiele des zweiten hebräischen Staates oder der Konflikte zwischen Remonstranten und Contraremonstranten (TTP 20:15) für Spinoza belegen. Solch eine autoritäre Variante der religionspolitischen Herrschaft ist instabil, schwach und nicht zumutbar. Wie verhält es sich dagegen mit der demokratischen Regierung, die seiner Auffassung nach am natürlichsten und deswegen am stabilsten und stärksten sein soll? Bei ihr ist zunächst die Souveränität gleichmäßig „in den Händen des ganzen Volkes oder seines größten Teils“ (TTP 20:2) verteilt. Jede*r gehorcht der Gesamtheit, an der sich jede*r als Souverän beteiligen kann. Jede*r sollte darin im Prinzip die gleiche Freiheit besitzen, auch beim theologischen Urteil.

Spinozas Aussagen zur individuellen Meinungsfreiheit sollten aus einer kollektiven Perspektive heraus betrachtet werden. Auch wenn er aus einem liberalistischen Anliegen zu sprechen scheint, geht es hier vielmehr um die Bildung des politischen Kollektivs *multitudo libera* (freien Menge), die in der Demokratie gemeinsam ihre Souveränität ausüben können muss. Die Glaubens- und Meinungsfreiheit ist deswegen weder etwas, das sich aus einer Normativität ergibt, noch kann sie als Privatsache gelten, die aus dem öffentlichen Raum gewissermaßen ausgeschlossen bleiben soll. Die Freiheit ist vielmehr ein Katalysator des öffentlichen Diskurses und der Bürgerbildung im Staat. Sie ist nämlich eine *Kunst* der Organisation, durch deren Praktizierung, wie oben gesagt, die Demokratie überhaupt erst definitionsgemäß erfüllt wird. Die „Freiheit als Zweck des Staates“ verweist daher nicht auf die Freiheit des Individuums als solches, sondern auf eine den Meinungs Austausch ermöglichende Politik.

4.5.4 Liebe deine andersglaubenden Mitbürger*innen

Der Bereich der äußerlichen Religionsausübung, der moralischen Gebote, der öffentlichen Zeremonien etc. ist auch nicht als ein Spielraum des Zwangs und der Bestrafung konzipiert, auch wenn es auf den ersten Blick so scheint. Um dies zu erklären, sollten wir uns fragen, weswegen Spinoza bei seiner Erläuterung der biblischen Moralthologie vermieden hat, Gottes Gebote zu Liebe, Gerechtigkeit und Gehorsam inhaltlich und doktrinär festzulegen, obwohl er diese ethischen Gebote so exklusiv als die wahre Religion hervorhebt.

Er scheint offenbar davon auszugehen, dass die inhaltliche Moralthologie in Wirklichkeit von der Regierungsform und der geschichtlich-gesellschaftlichen Verfasstheit eines Gemeinwesens abhängt. Schon in den innerbiblischen Texten und in deren jüdisch-christlichen Auslegungstraditionen findet man eine große Bandbreite unterschiedlicher Interpretationen von Liebe und Gerechtigkeit. Denn diese wurden jeweils in verschiedenen politischen Kontexten geschrieben und ausgelegt. Daraus könnten wir schließen, dass die Bedeutung und Erscheinungsform der Liebe, Gerechtigkeit und insbesondere des Gehorsams in einem monarchischen Staat nie die gleiche wie die in der Demokratie sein könne. Es geht Spinoza also darum, eine Bedingung der mit der demokratischen Regierungs- und Gesellschaftsform verträglichen Interpretation dieses Gottesgebotes zu beschreiben. Die zeigt er zuerst etwa andeutungsweise in seiner Auslegung des Gehorsams, indem er Gehorsam mit Nächstenliebe gleichsetzt, deren Vorbild er schon in den Johannesschriften und Paulusbriefen zu finden meint.

Da nun der Gehorsam gegen Gott bloß in der Liebe zum Nächsten besteht (denn wer den Nächsten liebt und darin den Gehorsam gegen Gott sich erfüllen sieht, der hat, wie Paulus im Römerbrief 13,8 sagt, das Gesetz erfüllt), ergibt sich, daß in der Schrift keine andere Wissenschaft empfohlen wird als diejenige, die für alle Menschen nötig ist, um Gott nach dieser Vorschrift gehorchen zu können, und die nicht zu kennen die Menschen unausweichlich widerspenstig oder zumindest undiszipliniert machte (TTP 13:3).

[D]er Glaube ohne die Werke ist tot. Das lehrt auch Johannes ausdrücklich in 4,13 des genannten Briefes: *Daran erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und er in uns, daß er uns von seinem Geist gegeben hat*, nämlich die Nächstenliebe. Vorher hatte er in der Tat gesagt, daß Gott Nächstenliebe ist, und daraus (aus seinen dort entwickelten Grundsätzen) schließt er, daß den Geist Gottes wahrhaft hat, wer die Nächstenliebe hat.

Daraus, daß niemand Gott jemals gesehen hat, schließt er sogar, daß niemand Gott erfährt oder wahrnimmt, wenn nicht auf Grund der Liebe zum Nächsten, und daß deshalb auch niemand ein anderes Attribut Gottes kennen kann als diese Form der Liebe, insofern wir an ihr teilhaben (TTP 14:7).

Wir könnten leicht zugeben, dass sich der Einflussbereich dieses Gedankens ins Politische erstreckt. Im Wortschatz der Politik lassen sich Nächstenliebe und Gehorsam als Brüderlichkeit (oder Solidarität) und Loyalität übersetzen: „Beachten wir schließlich noch, daß die Loyalität des einzelnen gegenüber dem Staat, ebenso wie seine Treue gegenüber Gott, sich nur an den Werken erkennen läßt, d. h. an der Nächstenliebe [...]“ (TTP 20:9). Die Nächstenliebe zu Mitbürgern und die Loyalität gegenüber der Republik sind nämlich in der spinozistischen Demokratietheorie ein und dasselbe. Diese These schafft sowohl in der Religion als auch in der Politik ein selbstreflexives Moment, wodurch beide nicht in ein rein autoritäres Gebiet fallen können: „[...] werden wir nicht daran zweifeln können, daß der beste Staat einem jedem dieselbe Freiheit zu philosophieren zugesteht, die, wie wir gezeigt haben, der Glaube einem jeden zugesteht“ (ebd.).

Noch wichtiger ist, dass im TTP der Charakter dieser Nächstenliebe und bürgerlichen Solidarität hauptsächlich im Rahmen der Liebe zu den „Anderen“ dargestellt wird.

Dennoch wollen wir diesen Sektierern nicht schon deshalb den Vorwurf der Gottlosigkeit machen, weil sie die Worte der Schrift den eigenen Meinungen anpassen; denn so wie sie einst der Fassungskraft des Volkes angepaßt wurde, so mag sie auch jeder seinen eigenen Meinungen anpassen, wenn er dies für ein geeignetes Mittel hält, in Dingen der Gerechtigkeit und Nächstenliebe Gott mit größerer Bereitwilligkeit zu gehorchen. Zum Vorwurf machen wir ihnen aber, daß sie eben diese Freiheit anderen nicht zugestehen wollen, sondern alle, die nicht denken wie sie, mögen sie auch noch so ehrenhaft und voller Tugend sein, als Feinde Gottes verfolgen und umgekehrt alle, die mit ihnen einer Meinung sind, mögen sie auch noch so ohnmächtigen Geistes sein, als Auserwählte Gottes hochschätzen. Wahrlich, Frevelhafteres und für den Staat Gefährlicheres läßt sich nicht denken (TTP 14:1).

Spinoza bezeichnet diejenigen, die Andersdenkende verfolgen, sogar als „Antichristen“ (TTP 14:7). Darin wandelt sich die Bedeutung der Vaterlandsliebe auch, die in der politischen Religion eine entscheidende Rolle spielt. Sie ist nicht mehr die Liebe zu Gleichgesinnten oder Seinesgleichen wie in der Theokratie (4.3); vielmehr weist sie in der Demokratie nun auf die Praxis der Toleranz gegenüber den Andersdenkenden und -

glaubenden im Staat hin. In der demokratischen Zivilreligion kommt es also in erster Linie darauf an, das friedliche Zusammenleben der Menschen verschiedener Identitäten und Gesinnungen in der Republik zu ermöglichen, indem man die (christliche) Lehre der Nächstenliebe radikal interpretiert und lebt.

4.5.5 *Fides universalis*

Spinozas Toleranzlehre ist aber nicht so zu lesen, als ob es hauptsächlich um reziproke Anerkennung verschiedener Identitäten und deren Gleichberechtigung ginge. Spinoza sagt nicht, dass ein Jude als Jude, ein Katholik als Katholik oder ein Calvinist als Calvinist respektiert und in seiner religiösen Identität toleriert werden soll. Denn es ist oft der Fall, dass sich Religionsgruppen wie kleine Reiche verhalten, in denen deren Obrigkeit und ihre Urteile im Namen der Orthodoxie herrschen, das freie Urteil von Laien und nicht-orthodoxen Theologen jedoch beschränkt wird.

Statt einer solchen liberalistischen Toleranzlehre, die uns etwa an John Locke erinnert, schlägt Spinoza eine republikanische Idee der Religionsfreiheit und Toleranz vor. Die von ihm behauptete Freiheit im Bereich der theologischen Doktrinenbildung läuft nicht darauf hinaus, eine sichere, eigene religiöse Identität zu genießen, sei es privat oder kollektiv. Religiöse Toleranz und Freiheitsförderung sollen stattdessen ein Zusammentreffen der Menschen verschiedener Bekenntnisse und deren Transformation befördern. In diesem Zusammentreffen sieht Spinoza das Potenzial zur Bildung einer neuartigen religiösen Kollektivität im Staat. Die Macht der Souveräne muss stark genug dafür sein, auf der einen Seite die Freiheit der Klerikalen auf ein bestimmtes Maß zu reduzieren und auf der anderen Seite die Glaubensfreiheit der Individuen und einen freien Meinungs austausch zu gewährleisten. Damit würde die Verhärtung und Dogmatisierung einer Religion verhindert (TTP 19:22, 20:16)¹⁸²¹⁸³ und ein Raum für religionsinterne Erneuerungen geschaffen.

¹⁸² TTP 19:22: „Deshalb besitzen die souveränen Herrscher von heute [...] dieses Recht uneingeschränkt [...] und sie werden es immer behalten, dann wenigstens, wenn sie nicht zulassen, daß die Dogmen der Religion in zu großer Zahl vermehrt und mit der Wissenschaft vermengt werden.“

¹⁸³ TTP 20:16: „In der Tat, wo man sich daranmacht, den Menschen diese Freiheit zu nehmen, und die Meinungen von Abweichlern vor Gericht zieht und nicht deren geistige Haltung, die allein der Verfehlung fähig ist, dort wird an rechtschaffenen Menschen ein Exempel statuiert, das eher nach einem Martyrium aussieht und die anderen mehr erbittert und zum Mitleid, wenn nicht gar zur Rache bewegt, als daß es sie abschreckt; die guten Sitten und Treu und Glaube werden so vernichtet, Kriecher und Unredliche

Interessanterweise können wir nur ein Jahrhundert später eine mit Spinozas Republikanismus vergleichbare, liberalistische Antwort zu derselben Problematik finden. Adam Smith, der Philosoph der unsichtbaren Hand, sieht in den mit den politischen Parteien koalierenden Religionen, insbesondere in der Form der Staatskirche, eine große Bedrohung für Frieden und Sicherheit des Staates (Smith 2010, 511f.).¹⁸⁴ Seine Antwort darauf ist eine Art freier Markt der Religionen. In diesem Fall steht der Markt aber nicht für Gedeihen und Wachstum wie in der Volkswirtschaft, sondern im Gegenteil für ein langsames Absterben der Religionen. Anders als Spinoza ist Smith nämlich um eine *Fragmentierung* der Religionen bemüht.

The interested and active zeal of religious teachers can be dangerous and troublesome only where there is either but one sect tolerated in the society, or where the whole of a large society is divided into two or three great sects; the teachers of each acting by concert, and under a regular discipline and subordination. But that zeal must be altogether innocent where the society is divided into two or three hundred, or perhaps into as many thousand small sects, of which no one could be considerable enough to disturb the public tranquility (Smith 2010, 513).

Dementsprechend ist es Aufgabe der Regierung, keine Sekte staatlich anzuerkennen, alle verschiedenen Bekenntnisse und Gemeinden gleich zu behandeln und jedem*r zu erlauben, nach eigener Meinung seine*n Priester*in und sein Bekenntnis auszuwählen. Anders formuliert: „to let them all alone, and to oblige them all to let alone one another“ (ebd.). Demnach nimmt der Eifer jedes Geistlichen um die Hinzugewinnung weiterer Anhänger ab und die Virulenz der Religion wird entgiftet, weil die Lehrer*innen einer jeden Gemeinde in diesem Alleinsein auf selbstverständliche Weise Offenheit (*candour*) und Mäßigung (*moderation*) lernen (ebd.). Smith betrachtet das Beispiel der zu seiner Zeit geplanten Religionspolitik Pennsylvanias als eine Idealform dieser Auffassung. Wenn wir

großgezogen, und die Verächter der Rechtschaffenheit triumphieren, weil man ihrem Haß nachgegeben hat und sie die Inhaber der Regierungsgewalt zu Parteigängern der Lehre gemacht haben, als deren Interpreten sie selbst gelten; so kommt es, daß sie sich deren Recht und Autorität anzumaßen wagen und schamlos behaupten, sie seien unmittelbar von Gott erwählt und ihre Beschlüsse seien göttlich, die des Souveräns hingegen nur menschlich, die deshalb den göttlichen Beschlüssen, also ihren eigenen, weichen müßten – alles Dinge, niemand kann es leugnen, die dem Wohl des Staates ganz und gar zuwiderlaufen.“

¹⁸⁴ „Times of violent religious controversy have generally been times of equally violent political faction. [...] The sect which had the good fortune to be leagued with the conquering party necessarily shared in the victory of its ally, by whose favour and protection it was soon enabled in some degree to silence and subdue all its adversaries“ (Smith 2010, 512).

allerdings z. B. die heutige religionspolitische Lage in den USA betrachten, scheint Smiths Ideal zu optimistisch gewesen zu sein. Die religiöse Leidenschaft vieler Sektenlehrer*innen und ihrer Anhänger ist trotz des *Laissez-faire* nicht wie von ihm gewünscht ausgestorben. Der christliche Fundamentalismus oder Evangelikalismus, der zurzeit in Europa nur in seltenen Fällen sichtbar ist, präsentiert sich in den USA immer noch einflussreich und politisch gefährlich.

Obgleich Spinoza ebenfalls für die Freiheit der Religionsinterpretation steht, geht er überhaupt nicht in die Richtung der Fragmentierung. Er legt stattdessen eine republikanische Überlegung zum allgemeinen Glauben (*fides universalis*) vor. Im 14. Kapitel des TTP listet Spinoza eine Reihe der Doktrinen des allgemeinen Glaubens auf. Zu ihnen gehören nicht nur die moralischen Vorschriften in den Heiligen Schriften, sondern auch bestimmte Doktrinen über Gott, seine Eigenschaften und die Belohnung und Bestrafung (TTP 14:10).¹⁸⁵ Dieser Gott bewahrt gewisse Elemente des persönlichen Gottesbildes der jüdisch-christlichen Tradition, welche Spinoza in anderen Schriften wie der *Ethik* noch abgelehnt hatte. Das, worauf wir beim allgemeinen Glauben achten sollten, ist nicht der Gehalt der Doktrinen an sich, sondern Motiv und Methode der Doktrinenbildung.

[D]a, wie jeder weiß, die Sinnesart der Menschen in der Regel sehr unterschiedlich ist und nicht alle sich gleichermaßen mit allem zufrieden geben, die Menschen vielmehr von ihren Ansichten in unterschiedlicher Weise eingenommen werden (was bei einem Verehrung hervorruft, bringt den anderen nur zu Gelächter und Verachtung), so folgt

¹⁸⁵ „1. Es existiert ein Gott, d. h. ein höchstes Wesen, das im höchsten Maße gerecht und barmherzig ist und darin das Vorbild des wahren Lebens. Denn wer nicht weiß oder nicht glaubt, daß er existiert, kann ihm weder gehorchen noch ihn als Richter anerkennen. 2. Gott ist einzig. Auch das ist ohne Zweifel unerlässlich, damit ihm höchste Verehrung, Bewunderung und Liebe entgegengebracht werden. Denn nur ein Wesen, das alle anderen überragt, läßt Verehrung, Bewunderung und Liebe in diesem Ausmaß aufkommen. 3. Er ist allgegenwärtig; oder ihm sind alle Dinge offenbar. Würde man glauben, ihm sei etwas verborgen, oder verkennen, daß er alle Dinge sieht, hieße das, das Gleichmaß seiner Gerechtigkeit, mit der er alle Dinge lenkt, in Frage zu stellen oder zu verkennen. 4. Er hat über alle Dinge höchstes Recht und höchste Gewalt und tut nichts unter dem Zwang eines Rechts, sondern alles nach freiem Ermessen und aus einzigartiger Gnade. Alle sind nämlich gehalten, ihm uneingeschränkt zu gehorchen, er aber niemandem. 5. Die Verehrung Gottes und der darin enthaltene Gehorsam bestehen allein in der Gerechtigkeit und einer Liebe, die Nächstenliebe ist. 6. Alle, die gemäß dieser Lebensführung Gott gehorchen, sind gerettet und nur sie, die anderen aber, die unter der Herrschaft der Lüste leben, verloren. Wenn die Menschen das nicht fest glaubten, hätten sie keine Veranlassung, Gott mehr zu gehorchen als ihren Lüsten. 7. Gott verzeiht denen ihre Sünden, die sie bereuen. Niemand ist nämlich ohne Sünde. Nähme man dieses Dogma nicht an, würden alle die Hoffnung auf ihr Heil verlieren und hätten keinen Grund, an Gottes Barmherzigkeit zu glauben; wer hingegen fest glaubt, daß Gott auf Grund seiner Barmherzigkeit und seiner Gnade, mit der er alle Dinge lenkt, die Sünden der Menschen vergibt, und darin einen noch größeren Ansporn findet, Gott zu lieben, der kennt wahrhaftig Christus dem Geiste nach, und Christus ist in ihm“ (TTP 14:10).

daraus, daß zum allgemeinen Glauben im Sinne eines allgemeingültigen Glaubens *keine Dogmen* gehören, *über die es unter rechtschaffenen Menschen Kontroversen geben kann*. Denn Dogmen dieser Art können von dem einen als fromm, von dem anderen als nicht fromm angesehen werden, sobald gilt, daß sie allein nach den Werken zu beurteilen sind. Zum allgemeingültigen Glauben gehören also nur die Dogmen, die der Gehorsam gegen Gott unbedingt voraussetzt und deren Ignorieren den Gehorsam schlechterdings unmöglich macht. Mit den übrigen Dogmen soll es jeder, weil er sich ja selbst am besten kennt, so halten, wie es ihm zur Stärkung seiner Gerechtigkeitsliebe am besten zu sein scheint. Hält man sich daran, wird, so glaube ich, *kein Raum für kirchliche Streitigkeiten* gelassen (TTP 14:9, Hervorh. v. KK)

Was Spinoza in seinem Entwurf des allgemeinen Glaubens erreichen wollte, ist unter anderem eine Entledigung der Konflikte unter den verschiedenen Bekenntnisgruppierungen. Die Konflikthaftigkeit beschränkt ferner die Freiheit von jedem*r und verhindert ständig deren Ausübung, indem sie die natürliche Glaubens- und Meinungsvielfalt der *multitudo* in einige bestimmte Konfliktparteien versteinern lässt. Die Denkweise, die in seinen ontologischen (u. a. E4P37S2) als auch in seinen vertragstheoretischen Ansätzen (TTP 16) zu finden ist, gilt auch hier. Die Freiheit jedes Individuums und die Gleichheit ohne (oder mit möglichst wenigen, legitimen) Autoritäten kann nämlich ausschließlich im und durch das Gemeinsam-Werden ermöglicht werden. Die universelle Religion ruft die *multitudo* gleichzeitig zum Gemeinsamen und zur religiösen Freiheit.

In seinem späteren *Politischen Traktat* befindet sich eine deutliche politische Bezugnahme zum allgemeinen Glauben. Dort taucht eine nationale, höher als alle anderen „kleinen Sekten“ gewürdigte Kirche des allgemeinen Glaubens auf, deren Mitglieder Patrizier des Staates sind.

Alle Patrizier müssen nämlich [erstens] ein und derselben Religion angehören, und zwar der einfachsten und höchstallgemeinen, wie wir sie in jenem Traktat beschrieben haben. Denn vor allem muß verhütet werden, daß sich die Patrizier in Sekten teilen und die einen diese, die anderen jene Sekte begünstigen, aber auch, daß sie, im Aberglauben befangen, den Untertanen die Freiheit, ihre Meinung zu äußern, zu nehmen suchen. Zweitens sind, wenn auch jedem die Freiheit der Meinungsäußerung zu gewähren ist, doch große Versammlungen zu untersagen. So ist den Anhängern einer anderen Religion zwar zu gestatten, so viel Kirchen, wie sie wollen, zu bauen, aber doch bloß kleine, die von festgelegtem Ausmaß sind und die in Orten liegen, die einigermaßen voneinander entfernt sind. Für Kirchen, die der Landesreligion geweiht sind, ist es

dagegen von großer Wichtigkeit, daß sie groß und prächtig sind und daß es nur Patriziern oder Senatoren erlaubt ist, dort die wichtigsten religiösen Handlungen zu zelebrieren (TP 8:46).

Aus dieser Figur einer einzigen staatsreligiösen Institution, die sich anscheinend von allen anderen Religionsgemeinschaften unterscheidet und aus eigenen Sakramenten besteht, folgern einige Kommentatoren wie Feuer (1958, 175-179) und Fluss (2016), dass sie überhaupt ähnlich oder sogar „wahrhaftig identisch“ (Feuer 1958, 177) mit dem von Maximilien de Robespierres formulierten *Kult des höchsten Wesens* ist, der nur eine sehr kurze Zeit während der französischen Revolution (im Jahr 1794) praktiziert wurde und eine deistische Gottesauffassung und moralische Lebensweise beinhaltet. Das vermeintliche Erbschaftsverhältnis von Spinoza zu Robespierre wird bei Fluss (2016) deswegen akzentuiert, weil Robespierres Konzept vom *Kult* als ein Gegenentwurf zu den seiner Auffassung nach zu radikalen Entchristianisierungsbewegungen von Hardlinern wie Jacques Hébert entstanden ist. Es hat demzufolge nichts mit der Abschaffung der Religion zu tun, sondern mit einer politischen Anwendung der Religiosität der Masse für die Revolution.

Zwar könnte man von einer bestimmten Ähnlichkeit der religionspolitischen Motive der beiden reden, aber es scheint zugleich vorschnell, die Erscheinungsform des spinozistischen allgemeinen Glaubens auf die Form des *Kultes des höchsten Wesens* zu beschränken. Denn zunächst betrifft die oben zitierte Aussage ausschließlich den aristokratischen Staat. Wir müssen darauf achten, dass sich Spinoza im TP mit drei verschiedenen Regierungsformen – Monarchie, Aristokratie und Demokratie – auseinandersetzt. Obwohl alle Staaten im Prinzip auf einem im Grunde genommen demokratischen Fundament – der Macht der *multitudo* – stehen, gestalten sich ihre Souveränitätsstrukturen und Institutionen in Wirklichkeit verschieden. Die religiöse Institution ist eine davon. In der Aristokratie, in der die gesamte Bevölkerung in einen herrschenden und einen beherrschten Stand geteilt wird, soll die Religion, wie bereits erwähnt, zweistufig sein. Sie muss aus einer staatlich-adeligen Kirche und verschiedenen privat-unpolitischen Sekten der *multitudo* bestehen. In der Darstellung der Monarchie, in der sich die Souveränität in einer Person konzentriert, sieht die Religion aber ganz anders aus als in der Aristokratie.

Was die Religion betrifft, so sind keinesfalls Kirchen auf Kosten der Städte zu errichten, noch sind Rechtsgesetze zu erlassen, die Meinungen regulieren, dann wenigstens nicht, wenn diese nicht aufrührerisch sind und nicht die Grundlagen des Gemeinwesens untergraben. Diejenigen, denen die öffentliche Ausübung ihrer Religion gestattet wird, mögen sich also, wenn sie wollen, ein Gotteshaus auf eigene Kosten bauen. Der König soll jedoch zur Ausübung der Religion, zu der er sich bekennt, eine eigene Hofkirche haben (TP 6:40).

Hier ist die Vorstellung einer staatlichen Religion mit allgemeinem Glauben gänzlich verschwunden. Selbst der König darf nur sein eigenes Bekenntnis und seine eigene Hofkirche haben. Das weist uns darauf hin, dass der allgemeine Glaube nicht unbedingt die Form einer Staatskirche annehmen muss. Wie verhält es sich nun aber in der Demokratie?

4.5.6 Demokratie und religionspolitischer Republikanismus

Leider hinterließ Spinoza keine Aussage zur konkreten Religionsinstitution in der Demokratie, weil er den *Politischen Traktat* nicht vollenden konnte. Das gibt uns jedoch Spielraum zum Weiterdenken. Aus dem religionspolitischen Unterschied zwischen der Monarchie und der Aristokratie lassen sich zwei allgemeine Prinzipien der Religionspolitik ableiten: 1) Es muss ein gemeinsames religiöses Fundament besonders in dem Staat geben, in dem die politische Souveränität nicht in den Händen einer Einzelperson, sondern vieler Personen liegt, weil die religiöse Verschiedenheit unter den Regierenden ein besonderes Konfliktpotenzial hat. 2) Die Glaubensfreiheit der *multitudo* kann nicht abgeschafft werden, weil das Ausmaß der Mannigfaltigkeit unter der *multitudo* und die Größe ihrer Macht (oder zumindest ihres Machtpotenzials) die Aufhebung derselben unmöglich machen. Während es sich beim aristokratischen Staat um die Staatskirche von den herrschenden Patriziern und deren Vormachtstellung gegenüber den verschiedenen Sekten der Untertanen handelt, geht es bei der Monarchie (TP) vielmehr um die religiöse Freiheit der Untertanen, bei der es keine staatliche Kirche gibt, was sich dem religionspolitischen Ideal von Adam Smith nähert.¹⁸⁶ Demokratie ist aber eine politische Verfassung, in der die *multitudo* zugleich regiert und regiert wird. Das heißt, in der Demokratie müssen die beiden Prinzipien auf einer einzigen Ebene der *multitudo* durchgesetzt werden, die daher kein zweistufiges Kirchensystem erlaubt.

¹⁸⁶ Die Figur der Monarchie im TTP und TP scheint besonders in Bezug auf die Religion ziemlich unterschiedlich zu sein. Im TP ist die Wucht der Religionspolitik und der ideologischen Herrschaftstechnik des TTPs überhaupt verkleinert.

Dort ist mit dem gemeinsamen Fundament daher nicht so sehr eine etablierte Institution wie die staatliche Religion gemeint, sondern eher eine *Bürgerbewegung*, die ständig in der weiterhin multikonfessionellen Gesellschaft das Gemeinsame aufzubauen und zu praktizieren versucht. Es ist eine Weiterentwicklung dessen, was Spinoza schon mit der Diskussion um die mosaische Theokratie angefangen hat. Dort hat er beispielsweise die affektive und imaginäre Nationenbildung des Volkes und die politische und soziale Gleichheit stiftende Funktion der Religion behandelt. Während in der Theokratie die Vereinheitlichung der *multitudo* zu *einer* Nation vorgesehen ist, geht es in der Demokratie um das *Gemeinsamwerden des Mannigfaltigen* („*multitudo*“).

Ich unterstreiche die Formulierung *Bewegung*, um Spinozas politisches Grundprinzip des *Bottom-up* hervorzuheben. Beim politischen Umgang mit dem allgemeinen Glauben in der Demokratie geht es weniger um diejenigen religiösen Praktiken, die sich auf einmal und von oben, gleichsam aus einer Spekulation eines Philosophen oder Philosophenkönigs wie Robespierre oder Lenin, entwerfen lassen, sondern eher um die zivile Zusammenarbeit der bestehenden Religionen, Sekten und der einzelnen Gläubigen. Zugleich geht es um die mitwirkende Regierungsarbeit, die im Namen des Gottesreichs diese Zusammenarbeit und Toleranz fordert und fördert. Während der Gesellschaftsvertrag der *multitudo* die normative Grundlage der Demokratie ausmacht, macht die *fides universalis* im TTP die notwendige imaginäre und affektive Grundlage der Demokratie aus, ohne die das Funktionieren der Demokratie undenkbar ist. Bei Balibar (1993) können wir eine modernisierte Form eines solchen spinozistischen Gedankens des affektiven und imaginären Aspektes der Demokratie finden, bei dem es besonders um kulturelle und religiöse Identitätskonflikte geht.¹⁸⁷

Noch einmal: hier geht es nicht um Gebräuche oder Traditionen, sondern um symbolische Demarkationslinien, und diese Demarkationslinien, die den Institutionen, dem Aufbau und der Praxis starker Staatsapparate eingeschrieben sind, sind durch Ungleichheiten und Ausgrenzungen, ungleiche soziale Bedingungen und wirtschaftliche Chance „überdeterminiert“. Daher ist es meiner Meinung nach erforderlich, nicht nur die politikzerstörende *Konfrontation* von „*Zivilgesellschaft*“ und „*Staat*“ *aufzubrechen*, die seit einiger Zeit – zumindest auf der Ebene des „Bewußtseins“ und des öffentlichen Diskurses – zur Konfrontation von „kulturellen“ Gemeinschaften und Staat geworden ist, sondern *einen dritten Begriff*

¹⁸⁷ Bei Balibar (2012) kann man mit dem Begriff *sécularisme sécularisé* (säkularisierter Säkularismus) eine theoretische Fortsetzung dieses Gedankens finden (91-104).

wiedereinzuführen, nämlich den der *politischen Bewegung* (ich habe nicht Partei oder Organisation gesagt). [...] In Frankreich muss beispielweise gefordert werden, dass die islamische Religion oder Kultur (die im Übrigen keineswegs einheitlich ist) nicht mehr im Namen der offiziellen „Trennung von Kirchen und Staat“ institutionell diskriminiert wird. Aber *gleichzeitig*, und ich denke, dass sonst gar nichts erreicht werden wird, muss die Demokratie wieder einen *Demos* haben: *Das Volk*, nicht »ein Volk«, wie es die Demonstranten in Leipzig vor fünf Jahren proklamiert hatten. Das heißt im Klartext: demokratische Bewegungen, Bürgerbewegungen und insbesondere transkulturelle Bewegungen (und sogar „transkulturelle Kulturbewegungen“). Bewegungen, die die kulturellen Grenzen überschreiten, und Bewegungen, die das Moment der kulturellen Identität überschreiten, das heißt, die andere Identifikationen als nationale oder „ethnische“ ermöglichen und verkörpern (Balibar 1993, 132. Hervorh. i. O.)

In dieser Hinsicht ist es leicht zu verstehen, warum die Doktrinen des allgemeinen Glaubens im TTP immer noch der jüdisch-christlichen Theologie ähneln. Denn die Bewegung kann sich nur aus dem wirklich Gegebenen heraus entwickeln. Der Gehalt des allgemeinen Glaubens ist also von den bestehenden religiösen Verhältnissen in den Niederlanden (und in Europa) geprägt. Zugleich wird hier aber eben ein Wendepunkt der religiösen Verhältnisse gezeigt. Denn im Kern der Religion steht nun nicht mehr Gott, Christus oder ein*e Prophet*in, sondern der *Gehorsam* als solcher. Dieser *Gehorsam* führt auf kein unterwürfiges Verhältnis der *multitudo* zur religiös-politischen Autorität zurück, sondern verweist, wie oben betrachtet, zugleich auf Liebe zu ihren (andersdenkenden und andersglaubenden) Mitbürgern und auf Loyalität zum Gemeinwesen.

Die Vorstellung von Gott, der einzigartig, allmächtig, allgegenwärtig, allwissend und äußerst gerecht ist, könnte in einem Staat, dessen Bevölkerung insbesondere aus mehreren jüdisch-christlichen Konfessionsgruppen besteht, als inspirierender Kern des Imaginären wie affektiven Zusammenhalts der Menschen fungieren. Damit geht jedoch die Forderung einher, dass weitere konkrete Spekulationen und Gottesvorstellungen, soweit sie um diesen Kern kreisen, gesellschaftlich wie staatlich zu tolerieren sind (TTP 14:11).¹⁸⁸ Eine solche

¹⁸⁸ TTP 14:11: „Zu wissen, was Gott, verstanden als Vorbild des wahren Lebens, der Sache nach ist, ob Feuer, Geist, Licht, Gedanke oder noch anderes, gehört nicht zum Glauben, so wenig wie zu wissen, aus welchem Grunde er das Vorbild des wahren Lebens ist, ob deshalb, weil er gerechten und barmherzigen Gemüts ist, oder deshalb, weil alle Dinge durch ihn sind und handeln und folglich auch wir durch ihn erkennen und sehen, was wahrhaft gerecht und gut ist; was ein jeder darüber denkt, ist nicht von Gewicht. Wichtig für den Glauben ist auch nicht, ob jemand annimmt, daß Gott seiner Essenz oder seiner Macht nach allgegenwärtig ist, daß er die Dinge aus Freiheit oder aus der Notwendigkeit seiner Natur lenkt, daß er die Gesetze wie ein Fürst vorschreibt oder als ewige Wahrheiten lehrt, daß der Mensch aus Freiheit des Willens oder kraft der Notwendigkeit eines göttlichen Ratschlusses Gott gehorcht, und schließlich, daß die Belohnung der Guten und die Bestrafung der Bösen auf natürlichem oder übernatürlichem Wege erfolgt. Wie ein jeder

Ideologienpolitik der demokratischen Regierung bzw. der *bürgerlichen Bewegung* vermag die feste Verbundenheit des einzelnen Gläubigen mit der eigenen Religionsgemeinschaft zu lösen und ihn stattdessen zu motivieren, sich – weiterhin im Namen des Reiches Gottes – für das friedliche Zusammenleben der verschiedenen ethnisch-religiösen Gruppen einzusetzen. Die bürgerliche Gleichheit kann sich erst durch diese vom allgemeinen Glauben motivierte Politik im Leben der *multitudo* etablieren, ohne ihre jeweilige religiöse Identität zu Schaden kommen zu lassen. Ihre Identitätsvorstellung wird aber sowohl in republikanischen als auch demokratischen Verhältnissen neu interpretiert. Erst in diesem Hinblick kann man von einer Schwächung der Religion und einer Bildung demokratischer Bürger sprechen, die wie von einem Geist geleitet handeln. „Selig seid ihr Armen; denn das Reich Gottes ist euer“ (Lukas 6,20).

über diese und ähnliche Fragen denkt, spielt, sage ich, für den Glauben keine Rolle, so lange wenigstens, wie er daraus nicht den Schluß zieht, eine größere Erlaubnis zu sündigen zu haben oder Gott weniger gehorsam zu sein.“

5. Schluss: Spinoza, Philosoph der Gleichheit

Im einleitenden Kapitel dieser Dissertation habe ich etliche Thesen erwähnt, die in der Spinoza-Forschung weitgehend oder teilweise akzeptiert sind und die durch unsere Untersuchung einer kritischen Prüfung unterzogen werden sollen, um Spinozas Philosophie als die der Gleichheit zu definieren. Sie lauten: 1) Spinoza distanziert sich vom Egalitarismus im Allgemeinen, indem er das (Natur-)Recht mit der Macht gleichsetzt (*Antiegalitarismus*). 2) Spinozas Rationalismus präsentiert einen starken epistemologischen Individualismus (*Individualismus*). 3) Die ethischen und politischen Subjekte im Spinozismus sind menschliche Akteure, die sich von anderen Wesen durch ihre Natur unterscheiden (*Anthropozentrismus*). 4) Spinozas politische Philosophie gehört mit ihrer Emphase der Meinungsfreiheit zur Tradition des europäischen Liberalismus (*Liberalismus*). In diesem Schlusskapitel überprüfe ich, ob wir im Verlauf der vorangegangenen Untersuchung klare und deutliche Gegenargumente zu diesen Thesen geliefert haben, und zeige schließlich die wesentlichen Charakteristika der Gleichheitstheorie Spinozas auf.

Ist Spinozismus ein Antiegalitarismus? Dieser Anschein beruht vor allem auf einer oberflächlichen Lektüre seiner These der Gleichsetzung des Rechts und der Macht. Zwar bemerkt Spinoza: „Es gibt kein Einzelding in der Natur, in Bezug auf das es nicht ein anderes gäbe, das mächtiger und stärker ist“ (E4A). Und auch: „Die Fische beispielsweise [herrschen] mit höchstem natürlichen Recht im Wasser und fressen die großen die kleinen“ (TTP 16:2). In seinem Politischen Traktat findet sich zudem die Aussage, dass Frauen von Natur aus inferior als Männer und daher beherrschenswert seien (TP 11:3). Daraus eine naturalisierte und folglich unveränderliche Hierarchie zwischen Individuen oder zwischen Spezies in Spinozas System abzuleiten, ist jedoch schwer zu legitimieren. Wie ich im Folgenden zusammenfasse, lieferte unsere Untersuchung eine überzeugende Gegenargumentation zu einer solchen antiegalitaristischen Spinoza-Interpretation, indem wir die Immanenzontologie und die unentbehrliche Interdependenz alles Seienden als die Grundlage seiner politischen Philosophie erläuterten. Was wir in Spinozismus festgestellt haben, ist nicht die unveränderliche Hierarchie zwischen den unterschiedlich befähigten und ermächtigten Individuen, sondern ein Gegenmittel gegen diese Hierarchie.

Ist der Spinozismus ein Individualismus? Nein. In Kapitel 2 haben wir durch ein systematisches Argumentieren die individualistische Auffassung von Spinozas Ontologie und Epistemologie bestritten. Dort haben wir mit dem Begriff der Transindividualität die grundsätzliche Relationalität alles in der Natur Seienden erläutert (2.2). Das Individuum weicht bei Spinoza von jeder Art substanzähnlicher Konnotation dieses Begriffs – singulär, von den anderen Individuen unabhängig, sich seiner eigenen Interiorität bewusst etc. – wesentlich ab. Es ist stattdessen eine Mannigfaltigkeit und ein Anderswerden. Die Individualität wird in jedem Augenblick, in unendlich vielen Interaktionen neu bestimmt. Diese unendlichen Modifikationen und Bestimmungen der Trans-Individuen finden auf einer immanenten Ebene statt, die die Macht Gottes als eine einzige Essenzialität alles Seienden kennt (2.1).

In Bezug auf diese ontologische Auffassung der Transindividualität wiesen wir die individualistische Vorstellung des epistemischen Subjekts zurück. Statt eines individuellen, bewussten Geistes, der das Subjekt seiner adäquaten und inadäquaten Ideen, seiner Affekte und Emotionen ist, ist der Geist in Spinozas Epistemologie mit unzähligen verschiedenen Produktionsprozessen des epistemischen Subjekts gleichgesetzt. Ich habe diese Prozesse in zwei Kategorien eingeteilt. In der internalisierenden Individuation, bei der mehrere Individuen als Teile eines Ganzen zusammenwirken, wird ein epistemisches Subjekt erzeugt, welches von einer adäquaten Idee dieses Zusammenwirkens begleitet wird. Sofern ein Individuum im Hinblick auf ein solches Gemeinsamwerden seiner Teile betrachtet wird, ist die Idee dieses Individuums (d. h. der „Geist“, E2P11) aktiv, vernünftig und tugendhaft, ganz gleichgültig, ob dieses Individuum ein menschliches oder nichtmenschliches ist. In der externalisierenden Individuation hingegen, bei der ein Individuum durch äußerliche Individuen bestimmt wird, wird ein andersartig epistemisches Subjekt erzeugt, das von inadäquaten Ideen von sich selbst und von diesen äußerlichen Individuen begleitet wird. Sofern ein Individuum so von anderen getrennt betrachtet wird, ist der Geist passiv, affektiv und imaginativ.

Daraus ergibt sich, dass sich sowohl in einem Augenblick als auch in einem Kontinuum von Augenblicken Koexistenz unendlich vieler Individualitäten dessen, was man gewöhnlich als „ein Individuum“ betrachtet, finden lässt (2.4). Jedes Erkennen ist eine Transindividuierung, ein Anderswerden. In dieser Hinsicht konnten wir verstehen, warum Spinoza den Geist als „geistigen Automaten“ (TIE 85) bezeichnet. Die Erläuterung der geistigen Phänomene ist für ihn nur durch eine körpertheoretische, mechanische Analyse

möglich, weil „[d]ie Ordnung und Verknüpfung von Ideen [...] dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung von Dingen [ist]“ (E2P7). Die geistige Natur, die in der *Ethik* „die Idee Gottes“, oder „der unendliche Verstand“ heißt (E2P4), ist ein komplexes Gebilde der adäquaten und inadäquaten Individuationen vom Quantenbereich bis hin zum ganzen Universum (2.3). Statt ein mündiges Individuum zu werden, besteht die Aufgabe Spinozas Epistemologie und Ethik im Gemeinsamwerden und Zusammenwirken, um vernünftiger, mächtiger und fähiger zu werden.

Ist Spinozismus ein Anthropozentrismus? Nein. Die transindividualistische Interpretation von Spinozas Ontologie und Epistemologie eröffnet einen Raum für die Berücksichtigung nicht-menschlicher Wesen als ethische und politische Akteure. Auch wenn Spinoza im TTP und TP die Politik als eine menschliche (oder konkreter, männliche) Sache festzustellen und in manchen Stellen der *Ethik* die Natur der Menschen von der der Tiere (Pferde oder Insekten) substanziell zu unterscheiden scheint, findet sich eine noch tiefere, esoterische Dimension der Argumentation, wenn es um den oben dargestellten mechanischen Gedanken über das Handeln, Denken und Existieren geht.

Zwar ist keineswegs sicher, dass Spinoza selbst eine solche Anwendungsmöglichkeit konzipiert hätte, dennoch führen uns seine Überlegungen zu einem politischen Denken jenseits des Anthropozentrismus; zu einer posthumanistischen politischen Theorie. Viele explizite oder implizite Spinozist*innen – von einigen Vertreter*innen der deutschen Romantik¹⁸⁹ über Félix Guattari und Gilles Deleuze bis hin zu posthumanistischen oder Cyborg-Feminist*innen – haben Spinozas Philosophie im Hinblick auf ihre jeweilige organische, ökologische, schizoanalytische, kybernetische oder posthumanistische Philosophie rezipiert, in der das Primat des Menschen und der Mensch-Natur-Dualismus keine Gültigkeit mehr haben. Lau (2019) erweitert den Bereich des Spinozismus besonders in das digitale Zeitalter und fasst auf überzeugende Weise zusammen: „*[H]uman beings are in a constant process of subject formation as we affect and are affected by our encounters with the other-than-human, including the digital environment today that rewires, connects, and extends our body and mind in an unprecedented and previously unimaginable way.*“¹⁹⁰

¹⁸⁹ Siehe Beiser (2003), Kapitel 8 und 10.

¹⁹⁰ Diesen gegenwärtigen Anwendungsbereich musste ich in der vorangegangenen Untersuchung zwar ausklammern, um mich auf Interpretationen Spinozas eigener Gesellschaftsvertragstheorie, seiner religionspolitischen Theorie sowie seiner Institutions- und Verfassungslehre zu konzentrieren; dem Thema

Ist Spinozismus ein Liberalismus? Wenn wir diesen Begriff strikt auf die Denktradition beschränken, die von den individualistischen und humanistischen Prämissen ausgeht, lautet meine Antwort wiederum Nein. Im dritten Kapitel wurde der Unterschied zwischen den Grundprinzipien von Spinozas Politiktheorie und den liberalen Prämissen exemplarisch durch die vergleichende Untersuchung von Spinozas und Hobbes' Gesellschaftsvertragstheorie herausgestellt. Dabei haben wir zwei gegensätzliche Vorstellungen der menschlichen Gleichheit im 17. Jahrhundert verglichen (3.1).

Für Hobbes ist jedes menschliche Individuum im Naturzustand ein autonomes Subjekt, das vernunft- und sprachbegabt ist, seine Vorteile begehrt und kalkuliert und mit der Fähigkeit zu töten ausgestattet ist. Alle Individuen seien in diesem Sinne gleich. Diese Annahme schloss für Hobbes jedoch die Konsequenz ein, dass diese Gleichheit die Menschen zum Krieg aller gegen alle (*Bellum omnium contra omnes*) führt. Für Hobbes wird dieser Krieg erst dann beendet, wenn alle Individuen durch den Vertrag einen absoluten Herrscher einsetzen, der außerhalb der Gleichberechtigten steht, die den Vertrag abschließen, nämlich oberhalb aller Untertanen. Neben dieser Ungleichheit problematisierten wir einen weiteren, impliziten Aspekt der Ungleichheit in Hobbes. In seiner politischen Theorie gibt es nämlich einen prinzipiellen Ausschluss bestimmter Menschen, die die allgemeine Menschennatur nicht teilen (können), die nämlich nicht imstande sind, andere zu töten, oder die nicht sprach- und vernunftbegabt sind. Hobbes' Theorie der Gleichheit bleibt so in einer rein deskriptiven Dimension der Gleichheit, die durch einen Vergleich der formalen Identität oder Ähnlichkeit betrachtet wird.

Menschliche Gleichheit bei Spinoza verweist nicht auf solche formale Gleichheit aller einzelnen Menschen, die gleichermaßen als Inhaber ihres eigenen Urteils, Vermögens und ihrer eigenen Kraft anzusehen sind, sondern auf die wesentliche Interdependenz der verschiedenen und verschiedenartigen Menschen. Wo die Individuen hingegen als einzelne und eigenständige Akteure gelten, herrscht in der Tat Ungleichheit. Für Spinoza ist es diese Ungleichheit, die ein vernünftiges und konfliktfreies Zusammenleben der Menschen unmöglich macht. Spinozas Lösung für diese Form der Ungleichheit ist nicht eine Einsetzung von Souverän und Staatsgewalt außer- und oberhalb der Menschen. Festgehalten wird im TTP und TP, dass die Macht und das Recht des Souveräns *de facto*

des Posthumanismus und dessen Bezug auf das Konzept der Gleichheit werde ich aber bald bei anderer Gelegenheit nachgehen.

nie außerhalb der Macht der Untertanen oder Menge (*multitudo*) stehen kann. In diesem Sinne hat jeder Staat ein demokratisches Fundament.

Für Spinoza ist die Macht des Staates im Grunde genommen die der *multitudo*, einer Zusammensetzung von Menschen, die nicht ein reines Aggregat der gleichförmigen Individuen ist, sondern an sich ein ständiges Anderswerden und eine Mannigfaltigkeit. Die Natur der Menschen ist etwas, das sich in ihrer kollektiven Praxis verändern kann. Dies führt zu der Schlussfolgerung, dass Politik für Spinoza in erster Linie ein Prozess der Inklusion ist, von dem aus sich die normative Dimension der Gleichheit neu erläutern lässt. Die Praxen und die Institutionen der Gleichberechtigung und Gleichbehandlung von Menschen mit unterschiedlichen Fähigkeiten, Besonderheiten und Identitäten sind Bestandteil einer inklusiven Politik, die darauf abzielt, die Vernünftigkeit und Handlungsfähigkeit des menschlichen Kollektivs zu vergrößern (3.2, 3.3).

Ein realpolitisches Anliegen für eine inklusive Demokratie haben wir in den religionspolitischen Überlegungen im TTP gefunden. Die liberale Interpretation des Spinozismus stützt sich besonders auf eine bestimmte Lesart des *Theologisch-politischen Traktats*, der zufolge Spinoza durch die Verfassung dieser aufklärerischen Schrift die Individuen von der lästigen Knechtschaft der Religion zu befreien versuchte. Auch wenn darin die Freiheit und Toleranz als Zweck des Staates hervorgehoben und damit freie Meinungsbildung und Bibellektüre ermutigt wurden, stellen diese unserer Untersuchung nach lediglich einen Teil einer größeren politischen Strategie Spinozas dar.

Seine berühmte, auch für heutige politische Diskussionen relevante Frage in der Vorrede des TTP, *warum die Menschen für ihre Knechtschaft kämpfen, als sei es für ihr Heil*, lässt sich nicht im Rahmen der Emanzipation des Individuums von der Religion beantworten. Stattdessen haben wir im TTP eine subtile ideologische sowie pädagogische Strategie zur Organisation des demokratischen Zusammenlebens der *multitudo* durch die Umgestaltung bestehender Religionen gefunden. Diese Strategie besteht aus zwei Taktiken: 1) Schwächung der Macht und Autorität der klerikalen und prophetisch-demagogischen Eliten, sowohl von oben durch die staatliche Kontrolle als auch von unten durch die Förderung der freien Bibellektüre und Meinungsbildung der Individuen, 2) Bildung eines neuen Bürger*innentums im Rahmen der transformierten religiösen Ideologie und Praxis der Nächstenliebe (Toleranz und Solidarität) und des Gehorsams (Loyalität und Patriotismus). Wir haben die Bedeutung und Anwendung des universellen Glaubens (*fides universalis*, TTP 14) in Bezug auf diese politische Strategie erläutert.

Indem er die gemeinsamen Lehren aller im Staat existierenden Religionen in den Vordergrund stellte und die moralischen Werte, insbesondere die Toleranz, hervorhob, erwartete Spinoza einen Transformationsprozess der Gesellschaft, der sowohl staatlich als auch bürgerlich ausgerichtet ist, an dem Menschen verschiedener Konfessionen gleichberechtigt teilnehmen und in dem die Religionen nicht mehr als Konfliktfaktoren fungieren.

Zusammenfassend haben wir in Spinozas egalitaristischer Philosophie eine Verwobenheit der drei Dimensionen der Gleichheit gefunden. Zuerst haben wir die ontologische Dimension der Gleichheit herausgearbeitet. Im Gegensatz zu einer besitzindividualistischen Auffassung der Macht entwirft Spinoza eine monistische und immanenztheoretische Auffassung der Macht. Alles, was ist, beruht ihm zufolge gleichermaßen auf der Macht Gottes, die kein transzendenter Schöpfer und Richter ist, sondern die Natur an sich. Aufbauend auf dieser grundlegenden ontologischen Gleichheit haben wir die zweite, deskriptive Dimension der Gleichheit deutlich gemacht. Das Wort deskriptiv verweist hier nicht auf die die Identität oder Ähnlichkeit verschiedener Objekte vergleichende Darstellung, sondern auf die Darstellung der notwendigerweise interdependenten, transindividualistischen Natur aller in der Natur seienden Entitäten. Drittens ergibt sich aus dieser Interdependenz eine normative Dimension der Gleichheit, bei der es um die Aufforderung zum inklusiven Anderswerden und zur Steigerung des Handlungsvermögens der Gemeinschaft geht. Insbesondere in unserer Untersuchung von Spinozas Kontraktualismus haben wir gezeigt, wie diese Art der normativen Gleichheit Spinozas „Anomalie“ (vgl. Negri 1982) innerhalb des Spektrums der modernen politischen Theorie manifestiert.

Gleichzeitig haben wir jedoch in Spinozas Verfassungs- und Institutionslehre gesehen, dass er die liberale, individualistische Auffassung der normativen Gleichheit nicht gänzlich ablehnt, sondern als ein Instrument für die kollektivistische Politik begreift. Denn die Vorstellung, dass jeder Mensch gleich sei, ist nach wie vor „nützlich“ für das Zusammentreffen der Menschen, solange sie sich nicht von der imaginierten Individualität und Menschlichkeit befreien können. Die gleichheitsfördernden Institutionen und die gegenseitigen Praktiken der Solidarität machen die Künste der demokratischen Organisation aus, die nicht nur die natürlichste Staatsform (TTP 16:11), sondern auch die natürlichste Lebensform ist.

Literaturverzeichnis

- Spinoza, Baruch de. 2012: *Theologisch-politischer Traktat*. Bartuschat, Wolfgang (Hrsg.), Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Spinoza, Baruch de. 1999: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Bartuschat, Wolfgang (Hrsg.), Hamburg: Meiner Verlag.
- Spinoza, Baruch de, 1986: *Briefwechsel*. Walther, Manfred (Hrsg.), Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Spinoza, Baruch de. 1995: *Politischer Traktat*. Bartuschat, Wolfgang (Hrsg.), Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Spinoza, Baruch de. 1991: *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück*. Bartuschat, Wolfgang (Hrsg.), Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Spinoza, Baruch de. 2005: *Descartes' Prinzipien der Philosophie In geometrischer Weise dargestellt mit einem Anhang, enthaltend Gedanken zur Metaphysik*. Bartuschat, Wolfgang (Hrsg.), Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Spinoza, Baruch de, 2003: *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*. Bartuschat, Wolfgang (Hrsg.), Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Abdo Ferez, María Cecilia. 2007: *Die Produktivität der Macht: eine Analyse der politischen Theorie von Baruch Spinoza*. Berlin: Logos-Verlag.
- Adler, Jacob. 1996: Spinoza's Physical Philosophy. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 78(3):253–276.
- Adorno, Theodor W. 2008: *Ontologie und Dialektik, 1960-61*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Althusser, Louis. 2010: *Ideologie und ideologische Staatsapparate. I. Halbband: Michel Verrets Artikel über den »studentischen Mai«, Ideologie und ideologische Staatsapparate, Notiz über die ISAs*. Hamburg: VSA.
- Althusser, Louis/Balibar, Etienne. 1971: *Lire le capital*. Paris: François Maspero
- Andermann, Kerstin, 2015: Substanz, Körper und Affekte. Immanente Individuation bei Spinoza und Deleuze, In: Kisser, Thomas/Wille, Katrin (Hrsg.), *Spinozismus als Model.l Lektüren zu Deleuze und Spinoza*. München: Wilhelm Fink
- Andermann, Kerstin, 2020: *Die Macht der Affekte. Spinozas Theorie immanenter Individuation*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Balibar, Etienne. 1985: *Spinoza et la politique*. Paris: PUF.
- Balibar, Etienne. 1993: Gibt es einen »europäischen Rassismus«? Elemente einer Analyse und einer Handlungsorientierung. In: Balibar, Etienne/Balke, F (Hrsg.), *Schwierige Fremdheit: über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern*. Fischer Taschenbuch Verlag, 119–136.
- Balibar, Etienne. 1994: *Masses, Classes, Ideas. Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*. Routledge.
- Balibar, Etienne. 1994: Spinoza, The Anti-Orwell: The Fear of the Masses. In: *Masses, classes, ideas: studies on politics and philosophy before and after Marx*. New York [u.a.]: Routledge, 3–37.
- Balibar, Etienne. 1997: *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*. Delft: EBURON.
- Balibar, Etienne. 2008: *Spinoza and Politics*. London: Verso.
- Balibar, Etienne. 2009: *We, the People of Europe?. Reflections on Transnational Citizenship*. Princeton: Princeton University Press.
- Balibar, Etienne. 2012: *Saeculum. Culture, religion, idéologie*. Paris: Galilée.
- Balibar, Etienne. 2020: *Spinoza, the Transindividual*. Edinburg: Edinburgh University Press
- Bartuschat, Wolfgang, 1992: *Spinozas Theorie des Menschen*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Bartuschat, Wolfgang. 2014: Spinozas Ontologie und Erkenntnistheorie als Hintergrund seiner politischen Philosophie. In: Bartuschat, Wolfgang/Kirste, Stephan/Walther, Manfred (Hrsg.),

- Naturalismus und Demokratie. Spinozas „Politischer Traktat“ im Kontext seines Systems: Ein Kommentar*, Tübingen: Mohr Siebeck. 1–12.
- Beaudry, Jonas-Sebastien. 2021: *The Disabled Contract: Severe Intellectual Disability, Justice and Morality*. Cambridge University Press.
- Beauvoir, Simone de. 1949: *Le deuxième sexe*. Paris: Galimard
- Beiner, Ronald. 2012: *Civil Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser, Frederick C. 2003: *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Bennett, Jane. 2010: *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham und London: Duke University Press.
- Bennett, Jonathan Francis. 1984: *A Study Of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Braidotti, Rosi. 2014: *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*. Berlin: Campus Verlag
- Butler, Judith. 2011: *Gender Trouble*. Routledge.
- Butler, Judith. 2020: *The Force of Nonviolence*. London: Verso Books.
- Carriero, John, 2005: Spinoza on Final Causality, In: *Garber, Daniel/Nadler, Steven* (Hrsg.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy: Volume II*. 105–147. Oxford: Oxford University Press.
- Carriero, John. 2011: Conatus and Perfection in Spinoza. In: *Midwest Studies in Philosophy* (35):69–92.
- Celikates, Robin. 2006: Demokratie als Lebensform. Spinozas Kritik des Liberalismus. In: Hindrichs, Gunnar (Hrsg.), *Die Macht der Menge : über die Aktualität einer Denkfigur*. Heidelberg: Winter. 43–65.
- Certeau, Michel de. 1988: *Kunst des Handelns*. Berlin: Merve-Verlag.
- Couleurs, Johannes. 1705: Spinozas Lebensbeschreibung. In: Freudenthal, Jacob. 1899: *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten*. Leipzig: Verlag von Veit & Comp, 35-92
- Curley, Edwin M. 1973: Spinoza's Moral Philosophy. In: Grene, Marjorie (Hrsg.), *SPINOZA: A Collection of Critical Essays*. New York: Anchor Books. 354–376.
- Curley, Edwin. 1988: *Behind the Geometrical Method*. Princeton University Press
- Curley, Edwin. 1990: On Bennett's Spinoza: The Issue of Teleology. In: *Spinoza issues and directions; the proceedings of the Chicago Spinoza Conference*. Leiden, New York, København, Köln: Brill, 39–52.
- Curley, Edwin. 1996: Kissinger, Spinoza, and Genghis Khan. In: Garrett, Don (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge University Press, 315–342
- Dan Uyl, Douglas J. 1983: *Power, State, and Freedom. An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*. Assen: Van Gorcum.
- Del Lucchese, Filippo. 2009a: *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza*. London: Continuum.
- Del Lucchese, Filippo. 2009b: Monstrous Individuations: Deleuze, Simondon, and Relational Ontology. In: *differences* 20(2–3):179–193. DOI: <https://doi.org/10.1215/10407391-2009-008>.
- Deleuze, Gilles, 1992: *Differenz und Wiederholung*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Deleuze, Gilles. 1968: *Spinoza et le Probleme de l'expression*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Deleuze, Gilles. 1981: Spinoza: The Velocities of Thought 12. URL: <https://deleuze.cla.purdue.edu/index.php/seminars/spinoza-velocities-thought/lecture-12>
- Deleuze, Gilles. 1993: *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*. Fink.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix. 1992. *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*. Merve-Verlag.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix. 2000. *Was ist Philosophie?* Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Della Rocca, Michael. 1996: *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*. New York und Oxford: Oxford University Press.
- Della Rocca, Michael. 2008: *Spinoza*. New York: Routledge.

- Diefenbach, Katja. 2016: Is it simple to be a Spinozist in philosophy? In: *Radical Philosophy* 199:26–34.
- Diefenbach, Katja. 2018: *Spekulativer Materialismus. Spinoza in der postmarxistischen Philosophie*. Wien: Turia+Kant.
- Douglas, Alexander. 2018: Spinoza, money, and desire. In: *European Journal of Philosophy* 26(4):1209–1221.
- Dworkin, Ronald. 1983: Why Liberals Should Believe in Equality. In: *The New York Review*. <https://www.nybooks.com/articles/1983/02/03/why-liberals-should-believe-in-equality/>
- Eusterschulte, Anne. 2006: Politischer Spinozismus. Moralisch-politische Dimensionen der Religionskritik im *Theologisch-politischen Traktat*. In: Beckers, Heidelinde (Hrsg.), *Die Welt als fragwürdig begreifenein philosophischer Anspruch*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 67–93.
- Feuer, Lewis Samuel. 1958: *Spinoza and the Rise of Liberalism*. Boston: Beacon Press.
- Field, Sandra Leonie. 2020: *Potentia: Hobbes and Spinoza on power and popular politics*. New York: Oxford University Press.
- Field, Sandra. 2012: Democracy and the Multitude: Spinoza against Negri. In: *Theoria* 59(131):21–40. DOI: <https://doi.org/10.3167/th.2012.5913103>.
- Fluss, Harrison. 2016: Revisiting the Cult of the Supreme Being. In: *Jacobin* URL: <https://www.jacobinmag.com/2016/01/robespierre-rousseau-religion-separation-church-state-kim-davis/> [Stand: 24.10. 2017]
- Frankel, Steven. 2014: Spinoza’s rejection of Maimonideanism. In: Nadler, Steven (Hrsg.), *Spinoza and medieval Jewish philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 79–95.
- Freeman, Eugene (Hrsg.). 1975: *Spinoza: Essays in Interpretation*. LaSalle: Open Court.
- Garber, Daniel. 1994: Descartes and Spinoza on Persistence and Conatus. In: *Studia Spinozana* (10).
- Garrett, Don. 1999: Teleology in Spinoza and Early Modern Rationalism. In: *New Essays on the Rationalists*, 310–333. Oxford University Press.
- Garrett, Don. 2002: *Spinoza: Metaphysical Themes*. Oxford: Oxford University Press.
- Gatens, Moira. 1996: *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*. London: Routledge.
- Gatens, Moira/Lloyd, Genevieve. 1999: *Collective Imaginings. Spinoza, Past and Present*. London: Routledge.
- George, Henry. 1879: *Progress and Poverty. An Inquiry Into the Cause of Industrial Depressions, and of Increase of Want with Increase of Wealth. The Remedy*. New York: Henry George.
- Gilead, Amihud. 1999: Spinoza’s Two Causal Chains. *Kant-Studien* 81(4):454–475. DOI: <https://doi.org/10.1515/kant.1990.81.4.454>.
- Gong, Jinsung, 2020: 자유를 위한 스피노자의 정치학적 구상, In: Spinoza, Benedictus de, 정치론. 서울: 도서출판 길, 9–37.
- Gregersen, Kasper Juel. 2012: Coining collective identities: the multitude in *De cive* and *Tractatus politicus*. In: *SATS* 13(2):170–189.
- Grene, Marjorie (Hrsg.). 1973: *SPINOZA: A Collection of Critical Essays*. Garden City, New York: Anchor Books.
- Gueroult, Martial. 1969: *Spinoza: L’âme. Ethique, 1*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Gueroult, Martial. 1974: *Spinoza: L’âme. Ethique, 2*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Hallett, H F. 2013: *Benedict de Spinoza. The Elements of His Philosophy*. London u. a.: Bloomsbury Publishing.
- Hampshire, Stuart. 1973: Spinoza and the Idea of Freedom. In: Grene, Marjorie (Hrsg.), *SPINOZA: A Collection of Critical Essays*. New York: Anchor Books. 297–317.
- Haraway, Donna Jeanne. 2004: *The Haraway Reader*. London: Routledge.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio. 2001: *Empire*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

- Hardt, Michael/Negri, Antonio. 2004: *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*. Frankfurt/M. Campus.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio. 2005: *Multitude. War And Democracy In The Age Of Empire*. London: Penguin.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio. 2009: *Commonwealth*. Cambridge: Belknap Press of Harvard Univ. Press.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio. 2010: *Common wealth*. Frankfurt/M.: Campus Verlag.
- Harrington, Carol. 2021: What is “Toxic Masculinity” and Why Does it Matter? In: *Men and Masculinities* 24(2):345–352.
- Heerich, Thomas. 2000: *Transformation des Politikkonzepts von Hobbes zu Spinoza*. Königshausen und Neumann.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986a: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986b: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I* 2nd ed. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hervet, Céline, 2019: A Response: Essence, Variations in Power, and “Becoming Other” in Spinoza. In: Stetter, Jack/Ramond, Charles (Hrsg.), *Spinoza in Twenty-First-Century American and French Philosophy*. London, New York: Bloomsbury Publishing, 171–180.
- Hirschman, Albert O. 2010: *Leidenschaften und Interessen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hübner, Karolina, 2014: Spinoza on being human and human perfection. In: Kisner, Matthew J./Youpa, Andrew (Hrsg.), *Essays on Spinozas ethical theory*. Oxford: Oxford University Press 124–142.
- Hübner, Karolina. 2016: Spinoza on Essences, Universals, and Beings of Reason. In: *Pacific Philosophical Quarterly* 97(1):58–88. DOI: <https://doi.org/10.1111/papq.12087>.
- Irigaray, Luce. 1977: *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Israel, Jonathan I. 1999: Spinoza, Locke and the Enlightenment Battle for Toleration. In: Grell, Ole Peter/Porter, Roy (Hrsg.), *Toleration in Enlightenment Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 102–113.
- Israel, Jonathan I. 2001: *Radical Enlightenment*. Oxford: Oxford University Press.
- Israel, Jonathan. 2010: *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- James, Susan. 2012: *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics. The Theologico-Political Treatise*. Oxford University Press.
- Jaquet, Chantal. 2018: *Affects, Actions and Passions in Spinoza. The Unity of Body and Mind*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Jin, Tae-won (진태원). 2008: Spinoza and Althusser on Ideology: The Question of the Imaginary. In: *Modern Philosophy* 3:5-46. (진태원. 2008: 스피노자와 알튀세르에서 이데올로기의 문제. In: *근대철학* 3:5-46.)
- Jin, Tae-won. 2004: The Reception and Modification of the Hobbesian Society. In: *CHUL HAK SA SANG - Journal of Philosophical Ideas* 19:133-164. (진태원. 2004: <신학정치론>에서 홉스 사회계약론의 수용과 변용: 스피노자 정치학에서 사회계약론의 해체. In: *철학사상* 19:133–164.)
- Jin, Tae-won. 2006: *(A)Relationalist interpretation on the philosophy of Spinoza*. Seoul: Seoul National University. (진태원, 2006: 스피노자 철학에 대한 관계론적 해석, 서울대학교 대학원.)
- Jin, Tae-won. 2012: What Is a Spiritual Automaton? Descartes, Spinoza, Deleuze. In: *Sogang Journal of Philosophy* 28: 119-148. (진태원, 2012: 정신적 자동장치란 무엇인가. 데카르트, 스피노자, 들뢰즈, In: *철학논집* 28: 119–148.)
- Kerner, Ina. 2009: *Differenzen und Macht*. Berlin: Campus Verlag.

- Kim, Eun-Ju. 2013: Violence and the Passions of the Multitude from Spinoza's Perspective. In: *Journal of Eastern and Western Thought* 15:19-46 (스피노자의 관점에서 본 폭력과 대중정념의 문제. In: 동서사상 15: 19-46.)
- Kim, Eun-ju. 2016: Conatus in Complex Individuality in Spinoza. In: *Korean Journal of Philosophy* 127:53-78. DOI: <https://doi.org/10.18694/kjp.2016.05.127.53>. (김은주. 2016: 스피노자 철학에서 개체의 복합성과 코나투스(conatus). In: 철학 127: 53-78.)
- Kisner, Matthew J. 2019: *Freedom, Action, and Motivation in Spinoza's "Ethics"*. London: Routledge.
- Kreische, Joachim. 2000: *Konstruktivistische Politiktheorie bei Hobbes und Spinoza*. Baden-Baden: Nomos-Verlag.
- Lachterman, David R. 1977: The Physics of Spinoza's ETHICS. In: *The Southwestern Journal of Philosophy* 8:71-111. DOI: <https://doi.org/10.2307/43155186>.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: 2002. *Monadologie und andere metaphysische Schriften*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Lin, Martin. 2006: Teleology and Human Action in Spinoza. In: *The Philosophical Review* 115(3):317-354. DOI: <https://doi.org/10.2307/20446910>.
- Lloyd, Genevieve. 1994: *Part of Nature. Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*. Ithaca und London: Cornell University Press.
- Lord, Beth. 2014: Spinoza, Equality, and Hierarchy. In: *History of Philosophy Quarterly* 31(1):59-77.
- Lord, Beth. 2016: The Concept of Equality in Spinoza's Theological-Political Treatise Brogan. In: Walter A (Hrsg.), *Epoché* 20: 367-386.
- Lord, Beth. 2017: IV—Disagreement in the Political Philosophy of Spinoza and Rancière. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 117(1):61-80.
- Lordon, Frédéric/Orléan André. 2010: Genèse de l'État et genèse de la monnaie: Le modèle de la potentia multitudinis. In: Yves, Citton/Lordon Frédéric (Hrsg.), *Spinoza et les sciences sociales: de la puissance de la multitude à l'économie des affects*. 203-276. Paris: Éd. Amsterdam.
- Macherey, Pierre. 1979: *Hegel ou Spinoza*. Paris. Maspéro.
- Macherey, Pierre. 2011: *Hegel or Spinoza*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mackenzie, Robin. 2009. Queering Spinoza's somatechnics: Stem cells, strategic sacralisations and fantasies of care and kind. In: Sullivan, Nikki/Murray, Samantha (Hrsg.), *Somatechnics : queering the technologisation of bodies*. Farnham und Burlington: Ashgate. 87-105.
- Macpherson, C B. 1962: *The political Theory of Possessive Individualism Hobbes to Locke*. Oxford, New York
- Macpherson, C B. 1962: *The political Theory of Possessive Individualism Hobbes to Locke*. Oxford, New York: Oxford University Press
- Maison, Wallace. 2008: Death and destruction in Spinoza's ethics. In: *Inquiry* 20(1-4):403-417. DOI: <https://doi.org/10.1080/00201747708601825>.
- Manning, Richard N. 2002: *Spinoza: Metaphysical Themes*. Oxford: Oxford University Press.
- Margaret, Gullan-Whur. 2002: Spinoza and the Equality of Women1. In: *Theoria* 68(2):91.
- Martin, Christopher P. 2008: The Framework of Essences in Spinoza's Ethics. In: *British Journal for the History of Philosophy* 16(3):489-509. DOI: <https://doi.org/10.1080/09608780802200489>.
- Massumi, Brian. 1995: The Autonomy of Affect. In: *Cultural Critique*, 83.
- Matheron, Alexandre. 1969: *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Matheron, Alexandre. 2020: *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- McShea, R. J. 1969: Spinoza on power. In: *Inquiry* 12(1-4):133-143.
- McShea, Robert J. 1975: Spinoza: Human Nature and History. In: Freeman, Eugene (Hrsg.), *Spinoza: Essays in Interpretation*. LaSalle: Open Court. 101-116.

- Melamed, Yitzhak Y. 2009: Acosmism or Weak Individuals?: Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite. In: *Journal of the History of Philosophy* 48(1):77–92. DOI: <https://doi.org/10.1353/hph.0.0180>.
- Melamed, Yitzhak Y. 2013: Spinoza's Metaphysics of Thought: Parallelisms and the Multifaceted Structure of Ideas. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 86(3):636–683. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2011.00549.x>.
- Mills, Charles W, 2017: Kant's Untermenschen. In: *Black rights/white wrongs: the critique of racial liberalism*. Oxford: Oxford University Press, 91–112.
- Montag, Warren. 1999: *Bodies, Masses, Power. Spinoza and His Contemporaries*. London: Verso Books.
- Moreau, Pierre-François. 1994: *Spinoza. Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens*. Frankfurt/M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Morrison, John. 2014: Restricting Spinoza's Causal Axiom. *The Philosophical Quarterly* 65(258):40–63. DOI: <https://doi.org/10.1093/pq/pqu049>.
- Mühlhoff, Rainer. 2018: *Immersive Macht*. Frankfurt/M., New York: Campus Verlag.
- Nadler, Steven M. 1999: *Spinoza: a life*. CAMBRIDGE: Cambridge Univ. Press.
- Nadler, Steven M. 2001: *Spinoza's heresy: immortality and the Jewish mind*, Oxford: Clarendon Press.
- Nadler, Steven M. 2011: *A Book Forged in Hell*. Princeton: Princeton University Press.
- Nadler, Steven. 2006: *Spinoza's "Ethics": An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Negri, Antonio. 1981: *L'anomalia selvaggia*. Milano: Feltrinelli.
- Negri, Antonio. 1982: *Die Wilde Anomalie. Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.
- Negri, Antonio. 1991: *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Negri, Antonio. 1992: *Spinoza sovversivo*. Antonio Pellicani.
- Negri, Antonio. 2004: *Subversive Spinoza*. Manchester and New York: Manchester University Press.
- Negri, Antonio. 2013: *Spinoza for Our Time. Politics and Postmodernity*. New York: Columbia University Press.
- Negri, Antonio. 2020: *Spinoza. Then and Now*. Cambridge, Medford: Polity Press.
- Noordman, Dirk. 1992: Spinoza as an economist. URL: https://www.academia.edu/31717383/Noordman_Spinoza_as_an_economist.
- Perler, Dominik. 2015: Gibt es Individuen? In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63(3):497–517. DOI: <https://doi.org/10.1515/dzph-2015-0030>.
- Phillips, Anne. 2021: *Unconditional equals*. Princeton: Princeton University Press.
- Pinheiro, Lucas G. 2016: The Ableist Contract. In: Arneil, Barbara/Hirschmann, Nancy J (Hrsg.), *Disability and Political Theory*, Cambridge University Press. 43-78
- Read, Jason. 2015: *The Politics of Transindividuality*. Leiden, Boston: BRILL.
- Reitz, Tilman. 2014: Der Politische Traktat in der Diskussion der Gegenwart. In: Bartuschat, Wolfgang/Kirste, Stephan/Walther, Manfred (Hrsg.), *Naturalismus und Demokratie. Spinozas „Politischer Traktat“ im Kontext seines Systems: Ein Kommentar*. Tübingen: Mohr Siebeck. 171–202.
- Renz, Ursula. 2010: *Die Erklärbarkeit von Erfahrung: Realismus und Subjektivität in Spinozas Theorie des menschlichen Geistes*. Frankfurt/M: Klostermann.
- Renz, Ursula. 2018: *The explainability of experience: realism and subjectivity in Spinoza's theory of the human mind*. Oxford University Press.
- Renz, Ursula. 2019: Epistemic Autonomy in Descartes, Spinoza and Kant: The Value of Thinking for Oneself. In: Armstrong, Aurelia/Green, Keith/Sangiaco, Andrea (Hrsg.), *Spinoza and relational autonomy: being with others*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 33–49.

- Rice, Lee C. 1990: Individual and Community in Spinoza's Social Psychology. In: Curley, Edwin/Moreau, Pierre-François (Hrsg.), *Spinoza issues and directions; the proceedings of the Chicago Spinoza Conference*. Leiden, New York, Kbenhavn, Koln: Brill. 271–285.
- Rosen, Stanley. 1987: Benedict Spinoza, In: Strauss, Leo/Cropsey, Joseph (Hrsg.), *History of Political Philosophy*. University of Chicago Press, 431–450.
- Rowen, Herbert H. 2003: *John de Witt. Statesman of the "True Freedom"*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ryan, Alan. 2017: *The Making of Modern Liberalism*, Princeton and Oxford: Princeton University Press
- Saar, Martin. 2013: *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Saar, Martin. 2015: Macht und Menge. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63(3):518–535. DOI: <https://doi.org/10.1515/dzph-2015-0031>.
- Sacksteder, William. 1975: Spinoza and Democracy. In: Freeman, Eugene (Hrsg.), *Spinoza: Essays in Interpretation*. LaSalle: Open Court. 117–137.
- Sangiaco, Andrea. 2011: Adequate knowledge and bodily complexity in Spinoza's account of consciousness. In: *Methodus*(6):77–104.
- Sangiaco, Andrea. 2019: *Spinoza on Reason, Passions and the Supreme Good*. Oxford: Oxford University Press.
- Schmid, Stephan. 2010: *Finalursachen in der frühen Neuzeit*, Berlin, New York: DE GRUYTER.
- Schmitt, Elisabeth. 1910: *Die unendlichen Modi bei Spinoza*. Johann Ambrosius Barth.
- Schnepf, Robert. 2014: 2. Anlaß und philosophische Grundlagen des Theologischpolitischen Traktat sowie der Kontext in Spinozas Werk (Vorrede). In: Höffe, Otfried (Hrsg.), *Spinoza: Theologisch-politischer Traktat*. Berlin: DE GRUYTER, 27–50.
- Sharp, Hasana. 2011. *Spinoza and the Politics of Renaturalization*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sharp, Hasana. 2012: Eve's Perfection: Spinoza on Sexual (In)Equality. In: *Journal of the History of Philosophy* 50(4):559–580.
- Smith, Steven B. 2005: What Kind of Democrat Was Spinoza?. In: *Political Theory* 33, 6–27.
- Steenbakkens, Piet. 2014: 7. Das Wort Gottes und die wahre Religion: Das Fazit von Spinozas Bibelkritik (Kapitel 11–12). In: Höffe, Otfried (Hrsg.), *Spinoza: Theologisch-politischer Traktat*. Berlin: DE GRUYTER, 127–138.
- Strauss, Leo. 1947: How to Study Spinoza's 'Theologico-Political Treatise'. In: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 17 IS, 69–131.
- Strauss, Leo. 1963: *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. 1963: *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. 1996: *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*. Stuttgart [u.a.]: Metzler.
- Tan, Kok Chor. (2008: Liberal Equality: What, Where, and Why. In: Misak, Cheryl (Hrsg.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/oxfordhb/9780199219315.003.0023.
- Taylor, Dan. 2021: *Spinoza and the Politics of Freedom*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Totaro, Pina. 2014: Der Theologisch-politische Traktat im Kontext seiner Zeit. In: Höffe, Otfried (Hrsg.), *Spinoza: Theologisch-politischer Traktat*. Berlin: DE GRUYTER, 227–246.
- Uyl, Douglas J Den. 1983: *Power, state, and freedom: an interpretation of Spinoza's political philosophy*. Van Gorcum Ltd.
- Van Eijnatten, Joris. 2003: *Liberty and Concord in the United Provinces. Religious Toleration and the Public in the Eighteenth-Century Netherlands*, Leiden: BRILL.

- Vardoulakis, Dimitris. 2016: Agonistic Equality in Rancière and Spinoza. In: *Synthesis: an Anglophone Journal of Comparative Literary Studies*, 0(9): 14–34. doi:10.12681/syn.16222.
- Vardoulakis, Dimitris. 2018: Equality and power: Spinoza's reformulation of the Aristotelian tradition of egalitarianism. In: Vardoulakis, Dimitris/Kordela, A Kiarina (Hrsg.), *Spinoza's Authority Volume I. Resistance and Power in Ethics*. London, New York: Bloomsbury Academic, 11–31.
- Verbeek, Theo. 2014: Spinoza und die Auslegung der Bibel (Kapitel 7). In: Höffe, Otfried (Hrsg.), *Spinoza: Theologisch-politischer Traktat*. Berlin: DE GRUYTER, 93-108
- Viljanen, Valtteri. 2011: *Spinoza's Geometry of Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walther, Manfred. 2014: Institutionendesign zur Stabilisierung des Staates Theorie der (konstitutionellen) Monarchie (Kapitel 6 und 7). In: Bartuschat, Wolfgang/Kirste, Stephan/Walther, Manfred (Hrsg.), *Naturalismus und Demokratie. Spinozas „Politischer Traktat“ im Kontext seines Systems: Ein Kommentar*, Tübingen: Mohr Siebeck. 107-118.
- Wolin, Sheldon S. 2016: *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Yakira, Elhanan. 2014: *Spinoza and the Case for Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yovel, Yirmiahu. 1992: *Spinoza and Other Heretics. The Marrano of Reason*, Princeton University Press

Spinoza und das Problem der Gleichheit

In der vorliegenden Dissertation beschäftige ich mich mit der Rekonstruktion von Spinozas egalitaristischer politischer Philosophie. Dabei wird der Begriff Gleichheit in drei Dimensionen behandelt. Erstens gibt es in Spinozas System eine grundlegende ontologische Gleichheit alles Seienden in dem Sinne, dass alles, was ist, gleichermaßen auf der Macht Gottes beruht. Zweitens hat der Begriff Gleichheit eine deskriptive Dimension, aber nicht im Sinne des Vergleichs der Identität oder Ähnlichkeit der Dinge, sondern im Sinne der Darstellung der Interdependenz alles Seienden. Drittens ergibt sich aus dieser Interdependenz eine normative Dimension der Gleichheit, bei der es um ein inklusives Anderswerden und eine Steigerung des Handlungsvermögens der Gemeinschaft geht. Die liberale, individualistische Auffassung der normativen Gleichheit wird von Spinoza jedoch nicht gänzlich zurückgewiesen, sondern fungiert als ein Instrument für diese kollektivistische Politik. Denn die Vorstellung, dass jeder Mensch gleichwertig sei, ist so lange „nützlich“ für das Zusammentreffen der Menschen, wie man sich nicht von der imaginierten Individualität und Menschlichkeit befreien kann. Diese Dissertation versucht, das Gesamtbild des spinozistischen Egalitarismus durch eine dichte Analyse der Verwobenheit der drei Dimensionen der Gleichheit zu bieten.

Dieses Projekt ist in drei Kapitel gegliedert, die jeweils die *Ethik*, den *Theologisch-politischen Traktat* und den *Politischen Traktat* zum Untersuchungsgegenstand haben.

Im zweiten Kapitel behandle ich die *Ethik*, um zu erklären, inwiefern die immanenzorientierte Ontologie und Epistemologie als eine theoretische Grundlage des politischen Egalitarismus und der inklusiven Demokratie fungieren.

Im dritten Kapitel werde ich auf Spinozas Demokratietheorie im *Politischen Traktat* eingehen. Im Gegensatz zu ihrer formal klassischen Darstellungsweise zeigt diese Schrift ein kompliziertes Denkmuster für eine politikwissenschaftliche Theoretisierung der Demokratie. Denn die wesentlichen Termini – Politik, Souveränität, *multitudo*, absolute Herrschaft, Demokratie etc. – scheinen in den Darstellungen der politischen Ontologie in den einleitenden Kapiteln und der vergleichenden Institutionslehre in den späteren Kapiteln

uneinheitlich behandelt zu werden. Indem ich diese Spannung im *Politischen Traktat* aufrechterhalte, versuche ich, den vielschichtigen Charakter der inklusiven Demokratie zu veranschaulichen.

Im vierten Kapitel behandle ich Spinozas Auseinandersetzung mit Religion und religionsorientierten Gesellschaften im *Theologisch-politischen Traktat* im Rahmen der Gleichheitsproblematik. In dieser einzigen politischen Schrift, die zu seinen Lebzeiten veröffentlicht wurde, legt Spinoza meiner Auffassung nach eine theoretische Grundlage für die Demokratisierung des Staates und für die gesellschaftliche Integration der vom religiösen Imaginären geknechteten Bevölkerungsschichten. Anstelle des üblichen Interpretationsmusters, wonach es in diesem Traktat vor allem um die liberale Überzeugung von Religions- und Meinungsfreiheit jedes Individuums geht, werde ich eine republikanische oder inklusiv-demokratische Lesart des *Theologisch-politischen Traktates* vorschlagen. Dabei wird zur zentralen Thematik erhoben, dass dieser *Traktat* ein eindrucksvolles Exemplar der Umgangsweise mit der undemokratischen affektiven und imaginären Lebenswelt der Menge (*multitudo*) bietet, die heute wiederum als ein wichtiges Problemfeld in die politische Debatte zurückkehrt.

Spinoza and the Problem of Equality

In this dissertation I deal with the reconstruction of Spinoza's egalitarian political philosophy. The concept of equality is thereby treated in three dimensions. First, in Spinoza's system there is a fundamental ontological equality of all beings in the sense that everything that is is equally based on the power of God. Second, the concept of equality has a descriptive dimension, yet not in the sense of comparing the identity or similarity of things, but in the sense of describing the interdependence of all beings. Third, this interdependence gives rise to a normative dimension of equality, which is about inclusive becoming-different and enhancing the collective's power to act. The liberal, individualist conception of normative equality is not rejected outright by Spinoza, however, but functions as an instrument for this collectivist politics. This is because the notion that everyone is equal is "useful" for the coming together of human beings as long as they cannot get rid of imagined individuality and humanity. This dissertation attempts to offer the overall picture of Spinozist egalitarianism through a dense analysis of the interwovenness of these three dimensions of equality.

This project is divided into three chapters, which respectively take the *Ethics*, the *Theological-Political Treatise*, and the *Political Treatise* as their research subjects.

In the second chapter, I address the *Ethics* to explain the extent to which immanence-oriented ontology and epistemology function as a theoretical foundation of political egalitarianism and inclusive democracy.

In the third chapter, I will discuss Spinoza's theory of democracy in the *Political Treatise*. In contrast to its classical manner of argumentation, this treatise shows a complicated model of thought for theorization of democracy. This is because the essential terms – politics, sovereignty, masses (*multitude*), absolute government, democracy, etc. – seem to be treated inconsistently between the accounts of political ontology in the opening chapters and the comparative studies on institutions in the later chapters. By maintaining this tension in the *Political Treatise*, I attempt to illustrate the multi-layered character the inclusive democracy.

In the fourth chapter, I treat Spinoza's engagement with religion and religious societies in the *Theological-Political Treatise* in the context of the problem of equality. In this only political writing published during his lifetime, Spinoza, in my view, provides a theoretical foundation for the democratization of the state and for the integration of the social groups subjugated by the religious imaginary. Instead of the usual interpretation according to which this treatise is primarily concerned with the liberal conviction of religious freedom and freedom of expression of the individual, I will propose a republican or inclusive-democratic reading of the *Theological-Political Treatise*. In doing so, it will be raised to the central theme that this treatise offers an impressive sample of the way of dealing with the undemocratic affective and imaginary lifeworld of the masses (*multitude*), which today returns to the political debate as an important issue.

Vorveröffentlichung

Kim, Ki-myung. 2018 Bibelkritik als politische Handlung. Spinozas Theologisch-politischer Traktat. In: Work In Progress. Work On Progress. Doktorand*innen-Jahrbuch 2018 der Rosa-Luxemburg-Stiftung. 29-46. (4.4 Die Heilige Schriften oder „was die Bibel wirklich lehrt“)

Dank

Diese Dissertation mit dem Titel *Spinoza und das Problem der Gleichheit* habe ich im Februar 2022 an der Freien Universität Berlin eingereicht und im April 2022 verteidigt. Ermöglicht wurde das Projekt durch die Rosa-Luxemburg-Stiftung.

Mein besonderer Dank gilt meinen Betreuer*innen, Anne Eusterschulte und Martin Saar. Sie standen mir stets mit Rat und Tat zur Seite. Ich hätte mir bessere Bedingungen nicht wünschen können.

Großer Dank gebührt den Mitgliedern des Kollektiv *diffrakt | zentrum für theoretische peripherie*, die ein Korrektoratsteam für den ersten Textentwurf gebildet haben: Hannah Wallenfels, Moritz Gansen, Elisa Barth, Caroline Adler, Max Grünberg, Georg Dickmann, Onur Erdur, Sara Morais dos Santos Bruss, Morten Paul, Gala Rexer und Tim Schmidt.

Luce deLire, Martin Benson, Andrea Roland-Rodríguez, Daniel Neumann und Tobias Lebens sei gedankt für positive Resonanzen und inspirierte Debatten; Elisa Barth und Marlene Kienberger für ihr hervorragendes Lektorat. Weiterer Dank gilt der Spinoza-Gesellschaft und dem Leipziger Spinoza-Kolloquium.

Jueun Lee, meine liebe Verlobte hat mich immer dazu ermutigt, an mich selbst zu glauben. Ich danke dir für all die Tage, die wir zusammen sind.

Schließlich danke ich von ganzem Herzen meinen geliebten Eltern, die meine Forschung ein Jahrzehnt lang mit unermüdlicher Liebe unterstützt haben. 마지막으로, 지치지 않는 사랑으로 10년 동안 제 공부를 후원해 주신 사랑하는 나의 부모님께 감사드립니다.

Berlin, im Juni 2022

Ki-myoungh Kim