

Joachim Gerd Ulrich

Baruch de Spinoza – Philosoph und Handwerker

Berufliche Bildung aus der Perspektive eines ungewöhnlichen Menschen



BERICHTE ZUR BERUFLICHEN BILDUNG

Joachim Gerd Ulrich

Baruch de Spinoza – Philosoph und Handwerker

Berufliche Bildung aus der Perspektive eines
ungewöhnlichen Menschen

Impressum

Zitiervorschlag:

Ulrich, Joachim Gerd: Baruch de Spinoza – Philosoph und Handwerker. Berufliche Bildung aus der Perspektive eines ungewöhnlichen Menschen. Bonn 2022

1. Auflage 2022

Herausgeber:

Bundesinstitut für Berufsbildung
Robert-Schuman-Platz 3
53175 Bonn
Internet: www.bibb.de

Publikationsmanagement:

Stabsstelle „Publikationen und wissenschaftliche Informationsdienste“
E-Mail: publikationsmanagement@bibb.de
www.bibb.de/veroeffentlichungen

Herstellung und Vertrieb:

Verlag Barbara Budrich
Stauffenbergstraße 7
51379 Leverkusen
Internet: www.budrich.de
E-Mail: info@budrich.de

Lizenzierung:

Der Inhalt dieses Werkes steht unter einer Creative-Commons-Lizenz (Lizentyp: Namensnennung – Keine kommerzielle Nutzung – Keine Bearbeitung – 4.0 International).

Weitere Informationen zu Creative Commons und Open Access finden Sie unter www.bibb.de/oa.

ISBN 978-3-8474-2917-3 (Print)

ISBN 978-3-96208-301-4 (Open Access)

urn:nbn:de:0035-0952-8

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Gedruckt auf PEFC-zertifiziertem Papier

► Inhaltsverzeichnis

Danksagung des Autors.....	9
Zitationshinweise zu Spinozas Schriften.....	12
1 Einleitung: Warum Spinoza?	13
2 Von den Zweifeln an der Gleichwertigkeit beruflicher Bildung.....	19
2.1 Ist „Ausbildung“ immer noch keine „Bildung“?	20
2.2 Die Rede von der Gleichwertigkeit: nur eine „Sonntagsrede“?	21
2.3 Besetzungsprobleme von Ausbildungsstellen – ein Symptom der „Ungleichwertigkeit“? ...	25
3 Von den Zweifeln am Zweifel der Gleichwertigkeit.....	28
3.1 Festigt die Rede von der Ungleichwertigkeit soziale Ungleichheit?	28
3.2 Empörung und Diskreditierung: Merkmale von „Bildung“?.....	30
3.3 Die Fokussierung auf den „Nutzen“ – kein Merkmal eines gebildeten Menschen?	32
3.4 Bildung – nur eine Sache des Geistes?	35
4 Erste Bekanntschaft mit Spinoza	37
5 Nur eine überholte Lehre aus dem 17. Jahrhundert? Zu Spinozas Wirkungsgeschichte und Aktualität.....	42
5.1 Spinoza – der „tote Hund“	43
5.2 Die durch Lessing eingeleitete Wende	44
5.3 Spinoza-Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert	48
5.4 Und heute? Eigentümlich „modern und geradezu revolutionär“	51
5.4.1 Zustimmung aus den Neurowissenschaften	52
5.4.2 „Moderner“ als die Aufklärung?	55
5.4.3 Exkurs: Differenzen zwischen Spinoza und Kant	56
5.4.4 Spinoza – weiterhin eine Provokation?	60
5.4.5 Spinoza als Grundlagentheoretiker	61
5.4.6 Spinozas aktueller Nutzen für die berufliche Bildung	64

6	Spinozas Leben	66
6.1	Herkunft.....	66
6.2	Frühe Kindheit (1632–1639).....	69
6.3	Späte Kindheit und Jugend (1640–1649).....	72
6.4	Emanzipation (1650–1659).....	75
6.4.1	Bekannschaft mit Descartes' Lehre.....	77
6.4.2	Loslösung von der orthodoxen Religion.....	79
6.5	Philosophische Etablierung (1660–1669).....	81
6.6	Repression, Krankheit und Tod (1670–1677).....	89
7	Der Handwerker Spinoza	97
7.1	Berufswahlmotive Spinozas.....	98
7.1.1	Die jüdische Tradition.....	98
7.1.2	Autonomiestreben und zeitliche Vereinbarkeit mit seiner philosophischen Arbeit.....	100
7.1.3	Interesse an der Optik.....	101
7.2	Ausbildungsinhalte und Arbeitsschritte im Beruf eines Linsenschleifers.....	103
7.3	Beruflicher Austausch mit Dritten.....	106
7.3.1	Korrespondenzpartner.....	106
7.3.2	Fachliche Themen: ein Beispiel.....	107
8	Philosophierender Handwerker – handwerkender Philosoph	110
8.1	Allegorien.....	110
8.2	Monismus von Geist und Körper.....	112
8.2.1	Spinozas Auseinandersetzung mit Descartes.....	116
8.2.2	Monismus aus moderner neurobiologischer Sicht.....	119
8.2.3	Intelligenz und körperliches Geschick.....	121
8.3	Natürlicher Determinismus.....	123
8.3.1	Verwirrungsgefahr durch Gattungsbegriffe.....	125
8.3.2	Zur Genese der Illusion vom freien Willen.....	126
8.3.3	Zur Genese des teleologischen Denkens („Zweckdenkens“).	130
8.3.4	Exkurs: Kausalattributionstheoretische Überlegungen.....	137
8.4	Die geometrische Beweisführung.....	141
8.4.1	Der methodische Ansatz.....	141
8.4.2	Gott, Attribut, und Modus.....	148

8.5	Wissenschaftlicher Realismus: Spinozas Abgrenzung zu den Skeptikerinnen und Skeptikern	150
8.5.1	Der Einwand der Skeptiker	151
8.5.2	Spinozas Gegenrede	151
9	Spinozas Lehre vom Menschen	155
9.1	Affektlehre	156
9.1.1	Begehren, Frohmüt und Missmüt	158
9.1.2	Unterscheidung zwischen adäquater und inadäquater Ursache	161
9.1.3	Liebe und Hass	163
9.1.4	Systematik der Affekte	165
9.1.5	Hochmüt	166
9.1.6	Bildungsdünkel	168
9.1.7	Kein Hochmüt gegenüber dem Dünkel	171
9.1.8	Gefangenheit des Menschen im Netz seiner Affekte	172
9.2	Erkenntnislehre	174
9.2.1	Erkenntnis erster Gattung: Imaginatio (Sich-Vorstellen und Meinen)	176
9.2.2	Exkurs 1: Von Worten und Gattungsbegriffen	178
9.2.3	Erkenntnis zweiter Gattung: Ratio (Vernunft)	181
9.2.4	Exkurs 2: Denken als Gemeinbegriff	182
9.2.5	Erkenntnis dritter Gattung: Scientia intuitiva (intuitives Wissen)	185
9.2.6	Die Rolle des Unbewussten	189
9.2.7	Kennzeichen der mentalen Zustände, die zu adäquater Erkenntnis führen	191
10	„Laetari et agere“: Handlungskompetenz als Tugend	193
10.1	Das Modell im Überblick	196
10.2	Komponenten der Handlungskompetenz	198
10.2.1	Frohmüt	198
10.2.2	Wirkungsfreude	199
10.2.3	Selbstachtsamkeit	201
10.2.4	Behutsamkeit	203
10.2.5	Explizites (Natur-)Wissen	203
10.2.6	Implizites (Natur-)Wissen	206
10.3	Querverbindungen	207
10.4	Bezüge zum Modell beruflicher Handlungskompetenz	209

10.4.1	Gemeinsamkeiten.....	210
10.4.2	Differenzen.....	211
11	Gleichwertigkeit von akademischer und beruflicher Bildung	214
11.1	Werte und Wertungen aus spinozistischer Perspektive	214
11.2	Warum wir dennoch werten und von Werten sprechen	217
11.3	Wertungen im Bildungskontext	219
11.4	Kollateralschäden der Werte und des Wertens.....	221
12	Schluss	227
	Definitionen und Übersetzungen	229
	Literaturverzeichnis	231
	Personenregister	246
	Sachregister	252

► **Abbildungs- und Tabellenverzeichnis**

Abbildung 1: Baruch de Spinoza.....	39
Abbildung 2: Der junge Spinoza im Arm von Uriel d' Acosta. Gemälde von Samuel Hirszenberg (1865–1908)	72
Abbildung 3: Spinozas Lebensumfeld	81
Abbildung 4: Haus in der heutigen Spinozalaan in Rijnsburg, in dem Spinoza von 1670 bis 1673 lebte, und das heute als Spinozahuis eines der beiden Spinoza-Museen der Niederlande beherbergt	83
Abbildung 5: Snellius'sches Brechungsgesetz in der Herleitung, wie sie René Descartes vornahm, dargestellt an einem Beispiel	102
Abbildung 6: Die sogenannte „Linsenschleiferformel“ (hier für einen sphärischen und zugleich bikonvexen, d. h. beidseitig nach außen gekrümmten dünnen Linsentyp)	104
Abbildung 7: Der menschliche Organismus als psychophysische Einheit	114
Abbildung 8: Siegelring Spinozas mit dem lateinischen Wort „caute“ („vorsichtig“) als Selbstermahnung.....	124
Abbildung 9: Drehbank, die im 17. Jahrhundert zum Schleifen von Linsen eingesetzt wurde.....	127
Abbildung 10: Zur Genese der Illusion vom handlungsleitenden Organ eines freien Willens	128
Abbildung 11: Spinozas monistische Auffassung vom Affekt	156
Abbildung 12: Bestimmung, Trieb, Begehren und Wille als ein und derselbe Faktor menschlichen Strebens (lat. <i>conatus</i>) aus unterschiedlicher Perspektive	159
Abbildung 13: Systematik verschiedener Affekte, resultierend aus dem Begehren, das zu seiner Verwirklichung auf ein Drittes angewiesen ist (Beispiele)	165
Abbildung 14: Systematik der Erkenntnisgattungen nach Spinoza	174
Abbildung 15: Beispiel für das intuitive Erfassen eines einfachen Zusammenhangs.....	187
Abbildung 16: Affektives Modell der Handlungskompetenz.....	197
Abbildung 17: Förderung der Handlungskompetenz durch Wirkungsfreude.....	200
Abbildung 18: Komponenten bzw. Dimensionen der Berufskompetenz.....	210
Abbildung 19: Baruch de Spinoza. Denkmal in der Paviljoensgracht in Den Haag	227

Tabellen

Tabelle 1: Theologische Begriffe und ihre Bedeutung in der Philosophie Spinozas	68
Tabelle 2: Zeittafel zu den frühen Kindheitsjahren Spinozas (1632-1639).....	71
Tabelle 3: Zeittafel zu den späten Kindheits- und Jugendjahren Spinozas (1640-1649).....	74
Tabelle 4: Zeittafel zu den Jahren der Emanzipation Spinozas (1650-1659).....	76
Tabelle 5: Zeittafel zur Periode der philosophischen Etablierung Spinozas (1660-1669).....	84
Tabelle 6: Zeittafel zu den letzten Lebensjahren Spinozas (1670-1677).....	90
Tabelle 7: Synopse einiger Zitate aus Spinozas Hauptwerk, der „Ethik“, und aus Antonio R. Damasio Buch „Descartes' Irrtum“	121
Tabelle 8: Übersicht über im Zusammenhang mit der Affektlehre relevante Begriffe	158
Tabelle 9: Begehren (lat. <i>cupiditas</i>), Frohmut (lat. <i>laetitia</i>) und Missmut (lat. <i>tristitia</i>) als die drei Hauptformen der Affekte und ihr Zusammenhang mit dem Grad unserer Selbstwirksamkeit.....	162

► Danksagung des Autors

Im Frühjahr 2020 fragte ich den Leiter der Stabsstelle „Publikationen und wissenschaftliche Informationsdienste“ des Bundesinstituts für Berufsbildung (BIBB), Dr. Bodo Rödel, ob ich zur BIBB-Veröffentlichungsreihe „Berichte zur beruflichen Bildung“ ein Essay beisteuern dürfe, das sich mit Spinoza einem überwiegend philosophischen Thema widmet. Dass dieser ohne zu zögern zustimmte, nahm ich mit großer Freude und Dankbarkeit auf. Dasselbe gilt für die Bereitschaft meiner Vorgesetzten und der Leitung des Instituts – namentlich zu nennen sind hier Bettina Milde, Prof. Dr. Elisabeth M. Krekel, Prof. Dr. Hubert Ertl und Prof. Dr. Friedrich H. Esser –, mir zwischen den sonstigen laufenden Aufgaben Zeit für die Erstellung des Manuskripts einzuräumen. Bettina Milde und Elisabeth M. Krekel gaben mir zudem nach der Vorlage eines ersten Rohentwurfs sehr hilfreiche Überarbeitungshinweise.

Während meiner Arbeit am Manuskript hatte ich das Privileg, stets einigen meiner engsten BIBB-Kollegen bzw. -Kolleginnen und Freundinnen und Freunden von Spinoza berichten und sie nach ihrer Ansicht fragen zu können. Namentlich hervorheben möchte ich aus meinem Arbeitsbereich vor allem Dr. Verena Eberhard, Dr. Stephanie Oeynhausens, Simone Flemming, Dagmar Borchardt, Dr. Friedel Schier und Philip Herzer, darüber hinaus Dr. Heidi Willer, meine ehemalige Kollegin aus Bayreuther Zeiten. Ihnen, aber auch vielen sonstigen Kollegen und Kolleginnen sowie Freundinnen und Freunden, die ich hier nicht aufführen kann, gilt mein herzlicher Dank. Dr. Mona Granato bin ich sehr verpflichtet, weil sie mir als Sprecher unseres gemeinsamen BIBB-Forschungsprojektes „Bildungsorientierungen und -entscheidungen von Jugendlichen im Kontext konkurrierender Bildungsangebote“ den Freiraum einräumte, mich auch innerhalb dieses Rahmens der Spinozaforschung zu widmen. Aufseiten meiner Familie möchte ich meinem Neffen Harald Starken sowie meinen Kindern und Schwiegerkindern für ihre Rückmeldungen danken, vor allem aber meiner Frau Christiane. Nicht nur, dass Christiane es mittrug, dass ich an vielen Wochenenden und während der Urlaubstage am Thema arbeitete. Nein, auch unzählige Gespräche am Frühstückstisch kreisten – und kreisen auch heute noch – um Spinoza, und es war mein Glück, dass sich Christiane stets geduldig für alle Themen aufgeschlossen zeigte, die dann auch Eingang in dieses Buch fanden.

Zu guter Letzt gilt mein herzlicher Dank Dr. Britta Nelskamp, Isabell El Samalouti und Lena Schnabel von der BIBB-Stabsstelle „Publikationen und wissenschaftliche Informationsdienste“. Sie gaben mir bereits im Vorfeld der Manuskripterstellung wertvolle Tipps, die mir die Arbeit daran ebenso erleichterten, wie sie die Freude daran erhöhten. Zudem halfen sie mir, die Abhandlung formal und inhaltlich zu verbessern, sprachliche Unebenheiten zu glät-

ten und in Worten zu formulieren, die das Verständnis des Textes nicht unnötig erschweren. Herzlichen Dank auch an Ulrike Weingärtner von „TextAkzente“, die den Satz übernahm und den Text und die Abbildungen in eine optisch ansprechende Form brachte.

Widmen möchte ich das Buch meinem Vater Karl Ulrich, der sein gesamtes Arbeitsleben im Handwerk als Maler verbrachte. Mein lieber Vater, auch wenn es Dich nicht mehr gibt und ich Dich nicht selbst fragen kann: Ich bin mir ziemlich sicher, auch Du hättest viel Freude am „Handwerker-Philosophen“ Spinoza und seiner Lehre gehabt – doch allein schon deshalb, weil es Deinem geliebten Goethe, den Du Dein Leben lang ja so verehrt hast, ebenso ergangen war.

Joachim Gerd Ulrich

Euskirchen-Stotzheim, im Herbst 2021

„Man muss die geometrische Methode, den Beruf des Brillenschleifers und das Leben Spinozas als ein Ganzes verstehen.“

Gilles Deleuze, französischer Philosoph (1925–1995)

► Zitationshinweise zu Spinozas Schriften

- AV Baruch de Spinoza: Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Lateinisch–Deutsch. Neu übersetzt, herausgegeben, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Wolfgang Bartuschat. 2., verbesserte Auflage. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003
- z. B. AV 69: Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, Abschnitt 69
- Bf Baruch de Spinoza: Briefwechsel. Neu übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2017
- z. B.: Bf 17, an Pieter Balling, 20.07.1664: Brief 17, adressiert an Pieter Balling, vom 20. Juli 1664
- DP Baruch de Spinoza: Descartes' Prinzipien der Philosophie in geometrischer Weise dargestellt. In: Baruch de Spinoza: Descartes' Prinzipien der Philosophie in geometrischer Weise dargestellt. Mit einem Anhang, enthaltend Gedanken zur Metaphysik. Neu übersetzt, herausgegeben und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005. S. 1–127
- z. B.: DP II 25: Descartes' Prinzipien, Teil II, Lehrsatz 25
- E Baruch de Spinoza: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt: Lateinisch–Deutsch. Neu übersetzt, herausgegeben, mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat. 4., durchgesehene Auflage. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015
- z. B.: E III 24: Ethik, dritter Teil, Lehrsatz 24
- KT Baruch de Spinoza: Kurzer Traktat über Gott, den Menschen und dessen Glück. Neu übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014
- z. B.: KT II 14: Kurzer Traktat, zweiter Teil, Kapitel 14
- MB Metaphysische Betrachtungen (Gedanken zur Metaphysik), in denen die schwierigen Probleme, die sich im allgemeinen wie im besonderen Teil der Metaphysik finden, kurz erläutert werden. In: Baruch de Spinoza: Descartes' Prinzipien der Philosophie in geometrischer Weise dargestellt. Mit einem Anhang, enthaltend Gedanken zur Metaphysik. Neu übersetzt, herausgegeben und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005. S. 129–191
- z. B.: MB I 2: Metaphysische Betrachtungen, Teil I, Kapitel 2
- PT Baruch de Spinoza: Politischer Traktat. Lateinisch–Deutsch. Neu übersetzt, herausgegeben, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Wolfgang Bartuschat. 2., verbesserte Auflage. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010
- z. B.: PT 2 § 6: Politischer Traktat, Kapitel 2, Paragraph 6
- TPT Baruch de Spinoza: Theologisch–politischer Traktat. Neu übersetzt, herausgegeben, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2012
- z. B.: TPT 9 (2): Theologisch–politischer Traktat, Kapitel 9, Abschnittsparagraph 2

► 1 Einleitung: Warum Spinoza?

„Nicht so ganz zufrieden war Olympia, als er ihr seine neue Lebensweise erzählte: [...] ‚Mir kritzelt’s in der Vorstellung, wenn ich nur an Glasschleifen denke. Die Hand eines Philosophen, die das Rad einer Maschine dreht und sich mit dummem Handwerkszeug abmüht, das ist ein widerwärtiger Gedanke.‘ ‚Schelten Sie das Handwerkszeug nicht,‘ entgegnete Spinoza mit besonderem Ernste, ‚es ist ein Attribut der Menschennatur. [...] Die friedlich bildenden und schaffenden Werkzeuge sind das edelste Erbe der Menschheit“ (AUERBACH 1854, S. 226–228).

Der „Handwerker-Philosoph“ (DELEUZE 1988, S. 14) Baruch de Spinoza, 1632 in den Niederlanden geboren und 1677 im Alter von nur 44 Jahren verstorben, war ein ungewöhnlicher Mensch. So nehmen sein Leben und seine Lehre auch eine eigentümliche Sonderstellung in der Philosophiegeschichte ein. Zu Recht nannte ihn Friedrich NIETZSCHE (1981, S. 111) den abnormsten und zugleich auch den einsamsten Denker – dies allerdings voller Anerkennung. Und beides stimmt. Denn Spinoza zählte, wie Gilles DELEUZE es formulierte, „zu jener Gattung ‚Privatdenker‘, die die Werte umwerten und mit dem Hammer philosophieren“ (DELEUZE 1988, S. 20). Ohne einen grundsätzlichen Unterschied zwischen den Gesetzen naturwissenschaftlich-technisch-handwerklicher und psychologischer-psychotherapeutischer Arbeit anzuerkennen, setzte Spinoza sich wie kaum ein Philosoph vor und nach ihm mit den oft illusionären Logiken unseres „*Common Sense*“ auseinander (vgl. WILLE 2019, S. 137, und siehe Infokasten). Und er tat es auf eine Weise, die es nicht leicht macht, ihm zu widersprechen. Im Äther der spinozistischen Substanz gehe, wie es Georg Wilhelm Friedrich HEGEL (1836, S. 376) ausdrückte, alles unter, was man bislang für wahr gehalten habe.

Common Sense

Unter *Common Sense* wird im Folgenden das verstanden, was wir, gestützt durch unseren „gesunden Menschenverstand“ und durch die Mehrheitsmeinung in unserer Gesellschaft, für richtig und selbstverständlich halten.

Dies macht Spinoza äußerst interessant für all jene, die Freude daran haben, ihr eigenes Denken, Erleben und Verhalten immer wieder infrage zu stellen, um auf diese Weise vielleicht neue Wege und Möglichkeiten im Umgang mit sich selbst und der Welt zu entdecken. Doch wurde Spinoza zugleich für viele, die von den „Wahrheiten“ des etablierten *Common Sense*

leben, zu einem Ärgernis. Dies gilt nicht nur für die Menschen seiner eigenen Lebenszeit. Nein, auch etliche unserer heutigen Selbstverständlichkeiten, selbst die des sogenannten gehobenen Bildungsbürgertums, geraten unter der Lupe des Linsenschleifers und Optikers Spinoza in ein anderes Licht. So mag es auch heute noch viele geben, die Spinoza lieber „ins Kuriositäten-Kabinett der Philosophiegeschichte gestellt“ sähen, als ihn zu jenen „luziden Denkern“ zu zählen, „von denen wir noch heute einiges lernen könnten“ (RENZ 2020, S. 41).

Dabei – und dies mag zum unerklärlichen Hauch beitragen, der nach Ansicht Heinrich HEINES (1861, S. 123f.) die Schriften Spinozas erfüllt – wirken Spinozas Analysen niemals anklagend. Denn Spinoza diskreditiert nichts und niemanden. Noch nicht einmal diejenigen, die ihn selbst anklagen. Geleitet von der Einsicht, dass wir Menschen nur so lange werten, urteilen und verurteilen, bis wir die tatsächlichen Determinanten menschlichen Verhaltens begriffen haben, will er einfach nur verstehen. Menschliche Handlungen zu beschimpfen oder zu verabscheuen, das ist seine Sache ebenso wenig, wie sich über irgendetwas zu empören. Allein auf dieser Grundlage des bedingungslosen Verstehens – und Verstehen heißt, die oft unbewussten Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge aufzudecken – sucht er nach Wegen, wie wir den Umgang mit uns selbst und unseren Mitmenschen verbessern können.

Somit zählt Spinoza zwar zweifelsohne auch heute noch zu den provokanten Philosophen, doch seine Betrachtung des Menschen bleibt stets einfühlsam und sanftmütig. Und solche dialektischen Gegensätze wie hier zwischen Provokation und Sanftmut kennzeichnen Spinozas Lehre auch in vielen anderen Hinsichten. So mag man Spinozas Lehre angesichts der Geschlossenheit seines Gedankengebäudes als dogmatisch bezeichnen, und dennoch sieht er sich streng den Erkenntnisfortschritten der Naturwissenschaften verpflichtet und viele seiner Lehrsätze lassen sich empirisch überprüfen. Man könnte ihn als nüchternen Vertreter eines naturalistischen Szientismus brandmarken, jedoch ist er derjenige Philosoph, der das größte Verständnis für unsere emotionale und intuitive Seite entwickelt. Man kann sein Lehrgebäude metaphysisch nennen, und doch ist Spinoza zugleich der Philosoph der Immanenz; er leugnet jedwede Jenseitigkeit und beschränkt sein Denken konsequent auf die Dinge, die wir mit unserer naturwissenschaftlichen Forschung in Erfahrung bringen können. Man kann, wie es viele taten, Spinoza als einen Atheisten brandmarken, jedoch war er selbst nach Ansicht großer Theologen, z. B. Friedrich SCHLEIERMACHER (1969, S. 38), ein Heiliger, erfüllt von Liebe zu Gott – zu einem Gott freilich, der die Naturwissenschaft mit der Religion versöhnt und zu dem auch Physiker wie Albert EINSTEIN oder Stephen HAWKING ihren Weg fanden.

Ja, zu guter Letzt könnte man Spinoza – und dies gilt selbst heute noch – als Zerstörer der etablierten Moral betrachten. Gleichwohl baut er auf diesen Trümmern eine Ethik auf, die voller Friedfertigkeit ist, die den Menschen aber auch nicht überfordert und die somit auch lebbar ist. Hätte Spinoza in unserer Zeit gelebt, wären er und der DALAI LAMA vermutlich inniglich verbundene Freunde; und der katholische Theologe Michael PFLAUM (2018, S. 8) fragte sich jüngst zu Recht, ob Marshall B. ROSENBERGS Programm der „Gewaltfreien Kommunikation“ nicht „auch eine spinozistische Ethik ist“. Spinoza wäre Bertrand RUSSELS

Lob sicherlich ausgewichen, aber ich verstehe inzwischen RUSSELLS Behauptung, Spinoza sei zweifelsohne „der vornehmste und liebenswerteste der großen Philosophen“, der ethisch „am höchsten“ stehe (RUSSELL 2012, S. 578).

So erscheint Spinozas Lehre auch heute noch, wenige Jahre vor seinem 350. Todestag und vor seinem 400. Geburtstag, eigentümlich „modern und geradezu revolutionär“ (JUNG 2005, S. 153). Ja, das „Anregungspotenzial seiner Philosophie“ erschließt sich womöglich erst heute (WALTHER 1998, S. 18), in jüngster Zeit vor allem auch gestützt durch die großen Fortschritte der Neurowissenschaften (vgl. z. B. DAMASIO 2009; ROTH 2018). Damit liefert Spinoza weiterhin wichtige Impulse für die psychologische, für die sozial-, rechts- und politikwissenschaftliche Forschung (vgl. z. B. WALTHER 1998b; HAMMACHER/REIMERS-TOVOTE/WALTHER 2000; MÜHLHOFF 2018; SAAR 2019; KISSER/WILLE 2019b; ANDERMANN 2020), zumal in diesen Disziplinen bisweilen anthropologische, also den Menschen betreffende Grundannahmen getroffen werden, die aus spinozistischer Perspektive überdenkenswert sind.

Der Gedanke, Spinoza verstärkt auch im Kontext der beruflichen Bildung ins Licht zu rücken, kam mir erstmals im Jahr 2014, als junge Menschen duale Ausbildungsplätze zunehmend unbeachtet ließen und wir im Rahmen des BIBB-Forschungsprojektes 2.1.310 „Bildungsorientierungen und -entscheidungen von Jugendlichen im Kontext konkurrierender Bildungsangebote“¹ nach den Ursachen suchten. Immer mehr junge Menschen verfügten über höhere Schulabschlüsse und nahmen dies zum Anlass, lieber zu studieren oder aber selbst bei einem grundsätzlichen Ausbildungsinteresse auf eine Berufsausbildung zu verzichten, wenn es nur noch Ausbildungsplätze in Berufen gab, in denen verstärkt manuell bzw. körperlich gearbeitet wird. Rasch wurde uns klar, dass hierbei nicht allein ihre fachlichen Vorlieben eine Rolle spielten. Die jungen Menschen erwarteten vielmehr von der Realisierung ihrer auf Hochschulen und „geistige Berufe“ ausgerichteten Bildungs- und Ausbildungspräferenzen eine deutlich größere Stärkung ihrer sozialen Identität. Ihre Berufswahl schien somit auch von grundlegenden kulturellen Überzeugungen unserer Gesellschaft beeinflusst, was Bildung und Beruf anscheinend in besonderer Weise aner kennenswert macht. Und offenkundig trauten viele junge Menschen der beruflichen Bildung bzw. insbesondere auch Berufen, in denen körperlich gearbeitet wird und die traditionell auch von Menschen mit Hauptschulabschluss gewählt werden, ein weitaus geringeres Anerkennungspotenzial zu als z. B. einem Studium – trotz der in jüngerer Zeit intensivierten Maßnahmen, den Status der beruflichen Bildung insgesamt zu stärken.

Ohne die Überwindung solcher Überzeugungen war somit auch keine Trendumkehr zu erwarten, und dies hieß für uns, uns notgedrungen auch mit jenen „Bildungsideologien“ auseinanderzusetzen, die sich ungeachtet offizieller staatlicher Gegenrede in unserer Gesellschaft hartnäckig zu behaupten scheinen. Der Titel „Ich schraube, also bin ich“ einer Veröffentlichung des amerikanischen Philosophen und Zweiradmechanikers Matthew B.

1 Vgl. <https://www.bibb.de/de/8475.php> sowie <https://www.bibb.de/bibb-tuda-bo-studie> (Stand: 07.07.2021).

CRAWFORD (2013), den dieser in gezielter Abgrenzung zu René DESCARTES' „Cogito ergo sum“ – „Ich denke, also bin ich“ gewählt hatte, regte mich an, mich erstmalig näher mit Spinoza zu beschäftigen – mit jenem Philosophen also, der selbst dann noch weiter als Handwerker arbeitete, als er von der Universität Heidelberg das Angebot zur Übernahme eines philosophischen Lehrstuhls bekam. Vielleicht hing ja ein Teil der identitätspsychologisch relevanten Vorbehalte gegenüber der beruflichen Bildung mit jenem Geist-Körper-Dualismus zusammen, den DESCARTES ebenso entschieden propagiert wie Spinoza ihn als bloße Illusion unseres *Common Sense* entlarvt hatte. Müsste Spinozas dezidiert monistische Lehre, die das Vermögen des Körpers und das Vermögen des Geistes in eins setzte, nicht zu einer umfassenden Rehabilitierung praktischer Tätigkeit führen?

Ich suchte nach raschen Antworten, doch als ich 2014 in Spinozas Hauptwerk, der Ethik, zu blättern begann, verstand ich fast nichts. Man kann, wie der amerikanische Philosoph Will DURANT (1992, S. 212f.) treffend schreibt, Spinoza

„nicht lesen, man muss ihn studieren; man muß an ihn herantreten wie an Euklid, indem man erkennt, daß hier, in diesen kurzen zweihundert Seiten, ein Mensch die Gedanken seines ganzen Lebens niedergelegt hat, unter stoischer Ausmerzung alles Überflüssigen. Wer glaubt, daß er bei flüchtigem Durchblättern ihren Sinn erfaßt, irrt sich [...]. Man lese das Werk nicht auf einmal, sondern in kleinen Stücken und auf viele Male verteilt. Und nachdem man damit fertig geworden, bedenke man, daß man erst angefangen hat, es zu verstehen. Man lese darauf einen Kommentar oder noch besser mehrere. Schließlich lese man dann wieder die ‚Ethik‘, und sie wird einem völlig neu erscheinen. Hat man sie zum zweiten Mal durchgelesen, so wird man nie aufhören, die Philosophie zu lieben“.

Tatsächlich berührte mich das, was ich im Laufe der Jahre meiner Beschäftigung mit Spinoza zunehmend verstand oder zu verstehen glaubte, auf umfassende Weise – und veränderte viele meiner bisherigen Sichtweisen, nicht zuletzt auch in Hinblick auf die berufliche Bildung. Immerhin sieht Spinoza im Aufbau von Handlungskompetenz das Ziel aller menschlichen Bildung. Dabei verweigert er sich nicht nur jedweder Diskreditierung des Körpers, sondern auch der Abwertung des menschlichen Streben nach Nutzen. So erscheint auch die Frage nach der Gleichwertigkeit von allgemeiner und beruflicher Bildung unter dem Blickwinkel der spinozistischen Philosophie unter einem neuen, durchaus nachdenklich stimmenden Licht.

Beim Aufbau der nun folgenden Abhandlung über Spinoza habe ich mich weitgehend an meiner eigenen Erfahrungsgeschichte mit ihm orientiert. Zunächst beschreibe ich die aktuellen Probleme und Diskussionspunkte im Kontext der Berufsbildung, die mich 2014 dazu bewogen, Rat bei Spinoza zu suchen. Dabei stehen das Verhältnis von Ausbildung und Bildung sowie die Frage der Gleichwertigkeit von allgemeiner bzw. akademischer Bildung und beruflicher Bildung im Vordergrund. Ich werde hier zunächst im Sinne eines *Advocatus Diaboli* (siehe Infokasten) einige kritische Stimmen zur Gleichwertigkeit der Berufsausbil-

dung zu Wort kommen lassen (Kapitel 2), um anschließend erste Gegenreden anzustimmen (Kapitel 3).

Advocatus Diaboli

Mit dem lateinischen Begriff „*Advocatus Diaboli*“ (dt. „Anwalt des Teufels“) wird gängigerweise jemand bezeichnet, „der um der Sache willen“ auf begrenzte Zeit die Argumente der „Gegenseite vertritt, ohne selbst zur Gegenseite zu gehören“ (DROSDOWSKI u. a. 1982, S. 35).

In diesen beiden Kapiteln will ich meine eigene frühere Unsicherheit und Zerrissenheit in dieser Frage nicht verschweigen, die jedoch zunehmend schwanden, als ich mithilfe von Spinoza auf einige erste äußerst unkonventionelle Gegenreden stieß (Kapitel 4). Diese faszinierten mich, doch war ich mir damals nicht im Klaren, ob Spinozas Lehre heute überhaupt noch zeitgemäß ist und Aktualität beanspruchen kann. Ich interessierte mich deshalb zunächst für die Wirkungsgeschichte seiner Lehre bis hinein in unsere heutige Zeit (Kapitel 5). Da ich bei meinen Nachforschungen eher umgekehrt zum Schluss gelangte, dass Spinoza in vielerlei Hinsicht selbst unserer Zeit noch voraus ist, entschloss ich mich zu einem umfassenden Einstieg in sein Lehrgebäude.

Dabei nahm ich Will DURANTS Rat an und näherte mich Spinozas Philosophie vorsichtig, indem ich mich zunächst mit seiner Biografie beschäftigte. Dies ist von didaktischem Vorteil, denn bei kaum einem Philosophen gibt es eine solch beeindruckende Übereinstimmung zwischen seiner Lehre und der eigenen Lebensführung (Kapitel 6). Und damit rückte natürlich auch Spinozas Arbeit als Handwerker in den Mittelpunkt meiner Aufmerksamkeit (Kapitel 7). In besonderem Maße interessierte ich mich dafür, inwieweit die alltägliche Arbeit als Linsenschleifer und Optiker im Zusammenhang mit seinem philosophischen Lehrgebäude stehen könnte. Der amerikanische Philosoph und Handwerker Matthew B. CRAWFORD (2013) hatte ja behauptet, seine Arbeit als Kraftradmechaniker habe auch seine philosophischen Ansichten verändert (Kapitel 8). Und tatsächlich ist wohl Gilles DELEUZES (1988, S. 23) These zuzustimmen, man müsse Spinozas Philosophie, seinen Handwerksberuf und sein Leben „als ein Ganzes verstehen“. So gelangt Spinoza, aufbauend auf seiner Affekten- und seiner Erkenntnislehre (Kapitel 9), zu einem allgemeinen Modell menschlicher Handlungskompetenz, welches das spezifische Modell der beruflichen Handlungskompetenz umfassend stützt, aber auch zu bedenkenswerten Präzisierungen anregt (Kapitel 10). Und auch in Hinblick auf die Frage nach der Gleichwertigkeit von beruflicher und akademischer Bildung lassen sich mit Spinozas Anthropologie originelle Lösungen finden, die keineswegs zum Nachteil der beruflichen Bildung reichen (Kapitel 11).

Angesichts der Schnelllebigkeit, des Zeitdrucks und der Informationsflut unserer Gegenwart, die oft nur noch das Lesen von Teilen eines Buchs erlauben, habe ich mich bemüht, die einzelnen Kapitel so zu verfassen, dass sie möglichst aus sich heraus verständlich sind. Dies ging nicht ohne einige Redundanzen. Gleichwohl gibt es Abschnitte, die selbst dann

nicht ausgelassen werden sollten, wenn man sich allein aus dem Blickwinkel der beruflichen Bildung für Spinoza interessiert. Hierzu zählt nicht nur das Kapitel 8, das sich mit dem philosophierenden Handwerker und dem handwerkenden Philosophen Spinoza beschäftigt, sondern auch das Kapitel 9, das – meist ohne unmittelbaren Bezug zur beruflichen Bildung – Spinozas Lehre vom Menschen, insbesondere seiner Affekten- und Erkenntnislehre, gewidmet ist. Ich hoffe aber, dass Spinozas Analysen unseres alltäglichen Gefühlslebens und unseres Alltagsdenkens so originell, anregend und vielleicht auch unterhaltsam sind, dass sie die Zeit und den Aufwand vergessen lassen, die das Lesen auch dieser Kapitel beansprucht.

Zum Abschluss dieser Einleitung darf ich nicht versäumen, darauf hinzuweisen, dass ich diese Abhandlung in meiner Rolle als Berufsbildungsforscher mit psychologischer Hochschulausbildung geschrieben habe – und nicht als ausgebildeter Philosoph. Gleichwohl fasste ich – gestärkt durch Friedrich BALKE und durch die ursprünglich von Gilles DELEUZE formulierten Worte – den Mut, den „Tigersprung“ zu wagen. BALKE und DELEUZE meinen mit dieser Metapher das Zutrauen, sich auch als Nichtphilosoph Spinoza zu nähern. Denn was

„an Spinozas Philosophie immer wieder zum ‚Tigersprung‘ einlädt, ist sein ‚Paradox‘, ‚der philosophischste der Philosophen zu sein, der reinste gewissermaßen, aber gleichzeitig der, der sich am stärksten an Nicht-Philosophen wendet und das meiste und intensivste nicht-philosophische Verständnis hervorruft. Daher ist genau genommen jeder fähig, Spinoza zu lesen und große Emotionen aus dieser Lektüre zu ziehen oder seine Wahrnehmung vollkommen zu erneuern, auch wenn er die spinozistischen Begriffe nicht so gut versteht“ (BALKE 1994, S. 154).

„Große Emotionen“ und „seine Wahrnehmung vollkommen zu erneuern“ – solche Worte mögen pathetisch klingen, doch versprechen sie nicht zu viel. Prominentester Zeuge hierfür ist sicher Johann Wolfgang von GOETHE, der in große, sein Leben lang anhaltende Liebe zu Spinoza verfiel und seine Sinnesart an ihm schulte (auch hierauf komme ich zu sprechen).

Wenn es mir nun zumindest gelingt, Ihr Interesse auf diesen so ungewöhnlichen Handwerker und Philosophen zu lenken, hätte ich das erreicht, was ich mir als Geschenk nach Abschluss meines aktiven Dienstes im Bundesinstitut für Berufsbildung (BIBB) wünschen würde.

► 2 Von den Zweifeln an der Gleichwertigkeit beruflicher Bildung

Im September 2019 berichtete die Journalistin Johanna SCHOENER in der „Zeit“ von ihrem Besuch eines norddeutschen Berufsbildungszentrums. Bei ihrer Schilderung nahm sie offenbar darauf Rücksicht, dass ihre Leserschaft zu großen Teilen akademisch vorgebildet ist und eine solche Institution bislang möglicherweise nie kennengelernt hat. So wählte sie als Artikelüberschrift die verwunderte Frage: „Was machen die denn hier?“ Denn es schauete ja „kaum jemand hin, wie 2,5 Millionen Berufsschüler auf die Zukunft vorbereitet werden“. Dabei tue sich dort eine Welt wie „in einem Berufe-Wimmelbuch“ auf:

„Hinter der einen Klassenzimmertür verbirgt sich ein Friseursalon, in dem angehende Friseurinnen die acht Griffe einer Reinigungsmassage üben. Anschließend werden sie im Wirtschaftspolitik-Unterricht über Meinungsbildung diskutieren. Ein paar Türen weiter lernen medizinische Fachangestellte Blutdruck messen. In einem anderen Trakt bauen Elektroniker im Labor eine komplizierte Schaltung zusammen. Bäckereifachverkäuferinnen schlagen sich mit schriftlicher Multiplikation herum. Zerspanungsmechaniker bedienen eine Drehmaschine, die einen mittleren sechsstelligen Betrag gekostet hat und mit einem Stapler durch die aufgebrochene Fassade hereingefahren werden musste. Hinter all den Türen gäbe es noch viel mehr zu entdecken, Backstuben, Werkstätten, Zahnarztstühle und Pflegebetten“ (SCHOENER, S. 41).

SCHOENER nennt ihren Ausflug in diese Welt einen Besuch „in der vielleicht wichtigsten Schule unserer Gesellschaft“ (SCHOENER 2019, S. 41). Sie berichtet aber zugleich von Vorurteilen, die dieser Form der Bildung entgegenschlagen, und entsprechendem „Frust“ unter der Lehrerschaft. In vielen Elternhäusern laute das Motto, „Bloß kein Handwerk!“, vermuteten die Lehrer, und die duale Berufsausbildung werde nicht wertgeschätzt. Die meisten Menschen hätten eine viel zu enge Vorstellung von beruflicher Bildung. Berufliche und akademische Bildung klafften somit immer weiter auseinander (vgl. SCHOENER 2019, S. 41).

Die Sorgen der Lehrerschaft des Berufsbildungszentrums werden von vielen Berufsbildungsfachleuten geteilt. Es scheint, als seien alle Ansätze seit KERSCHENSTEINER, sich „von den bildungstheoretischen und bildungspolitischen Fesseln der Vergangenheit“ zu befreien“ (OBERMANN 2013, S. 54), in der öffentlichen Meinung immer noch nicht angekommen. Die Berufsausbildung werde weiterhin „sehr häufig als 5. Rad am Wagen betrachtet“ und ihre Wertschätzung erfolge „in der Öffentlichkeit zu wenig“, so fasste es einer der knapp 400

Berufsbildungsfachleute zusammen, die in dem 2018 durchgeführten BIBB-Expertenmonitor zum sinkenden Interesse junger Menschen an dualer Ausbildung befragt wurden (vgl. EBERHARD u. a. 2018, S. 18). Und er stand mit dieser Ansicht nicht allein. 73 Prozent der Fachleute vertraten den Standpunkt, die duale Berufsausbildung habe im Vergleich zum Studium ein schlechteres Image, und ebenso viele vermuteten, Berufe mit einem Mangel an Bewerbern und Bewerberinnen fänden vor allem deshalb keine Interessentinnen bzw. Interessenten, weil diese Berufe ein geringes gesellschaftliches Ansehen hätten. Gerade Berufe, in denen körperlich gearbeitet werde, würden in der Gesellschaft eher als minderwertig gelten, so 71 Prozent aller Befragten (vgl. EBERHARD u. a. 2018, S. 17). Leider sei „der Beharrungszustand der Gesellschaft so groß, dass sie sich nicht die Mühe macht, die Begriffe ‚gleichartig‘ und ‚gleichwertig‘ auseinanderzuhalten“, urteilte ein Experte; die Gleichwertigkeit dualer Ausbildung werde „nur mit Argumenten zur Gleichartigkeit bestritten“ (EBERHARD u. a. 2018, S. 18).

2.1 Ist „Ausbildung“ immer noch keine „Bildung“?

Offenbar scheinen sich Vorstellungen von der Ungleichwertigkeit akademischer und beruflicher Bildung in unserer Gesellschaft hartnäckig zu halten – ungeachtet aller Standardisierungsversuche anhand europäischer oder nationaler „Qualifikationsrahmen“. Ein kritischer Punkt ist dabei nicht erst die Frage, ob und inwieweit „Berufsbildung“ auch „Allgemeinbildung“ ist (SCHELLEN 2005), sondern bereits viel grundsätzlicher, ob es sich bei dem, was man „Ausbildung“ nennt, überhaupt um „Bildung“ handele. Dies wird auch heute noch infrage gestellt. In der von Heiner HASTEDT herausgegebenen Textanthologie „Was ist Bildung?“ (vgl. HASTEDT 2012) urteilt z. B. der Philosoph Peter BIERI (* 1944):

„Bildung ist etwas, das Menschen mit sich und für sich machen: Man bildet sich. Ausbilden können uns andere, bilden kann sich jeder nur selbst. Das ist kein bloßes Wortspiel. Sich zu bilden, ist tatsächlich etwas ganz anderes, als ausgebildet zu werden. Eine Ausbildung durchlaufen wir mit dem Ziel etwas zu können. Wenn wir uns dagegen bilden, arbeiten wir daran, etwas zu werden – wir streben danach, auf eine bestimmte Art und Weise in der Welt zu sein“ (BIERI 2012, S. 228).

Ähnlich argumentiert der Philosoph Konrad Paul LIESSMANN (* 1953), dessen Beitrag in derselben Textanthologie mit „Theorie der Unbildung“ überschrieben ist. Die „Umstellung sogenannter Bildungsziele auf Fähigkeiten und Kompetenzen sei ein „prägnanter Indikator“ für die „Abkehr von der Idee der Bildung“ (LIESSMANN 2012, S. 221). Dass heute „niemand mehr zu sagen“ wisse, „worin Bildung oder Allgemeinbildung heute bestünden“, sei „Resultat eines Denkens, das Bildung auf Ausbildung reduzieren und Wissen zu einer bilanzierbaren Kennzahl des Humankapitals“ degradiere (LIESSMANN 2012, S. 213). „Wer Teamfähigkeit, Flexibilität und Kommunikationsbereitschaft als Bildungsziele“ verkünde, der wisse „schon, wovon er spricht“ (LIESSMANN 2012, S. 221).

„Was die Bildungsreformer aller Richtungen eint, ist ihr Haß auf die traditionelle Idee von Bildung. Daß Menschen ein zweckfreies, zusammenhängendes, inhaltlich an den Traditionen der großen Kulturen ausgerichtetes Wissen aufweisen könnten, das sie nicht nur befähigt, einen Charakter zu bilden, sondern ihnen auch ein Moment von Freiheit gegenüber den Diktaten des Zeitgeistes gewährt, ist ihnen offenbar ein Greuel“ (LIESSMANN 2012, S. 218).

„Nur nicht mit dem eigenen Kopf denken – das scheint das geheime Programm von Ausbildung heute zu sein. Wer nicht bereit ist, in Teams und Netzen zu agieren und sich flexibel an alles anzupassen, was an Herausforderungen so herangetragen wird – übrigens nie von Menschen, sondern immer vom Markt, der Globalisierung oder gleich von der Zukunft –, der hat keine Chance mehr, den Ansprüchen der Wissensgesellschaft zu genügen. Es sind nicht diverse Eigenschaften oder Fähigkeiten an sich, sondern deren Distanz vom Geist, die sie zu Dokumenten der Unbildung machen“ (LIESSMANN 2012, S. 221).

„Distanz vom Geist“, fremdbestimmtes Lernen und Arbeiten – diese Argumente spielen in den kritischen Einschätzungen der „Ausbildung“ eine große Rolle. Während „Bildung“ auf „Sein“, „Charakter“ und „Geist“, auf wertsetzende Vernunft im Kontext der Persönlichkeitsbildung und im Reich der Moral zielt, geht es bei der „Ausbildung“ lediglich um Fertigkeit und Anpassung, um **Verwertbarkeit** in den Kontexten der Funktionalität und Zweckmäßigkeit und im Reich des Marktes und der *Employability*. Fördere „Bildung“ eigenständiges Sichselbst-Bilden und eine reflektierte, selbstbestimmte Lebensführung, sei „Ausbildung“ etwas Passives, ein Ausgebildet-Werden, das eher Heteronomie befördere. „Ausbildung“ orientiere sich eben nicht primär an den Bildungsinteressen des Individuums, sondern an den Verwertungsinteressen Dritter. „Bildung“ bereichere den „Geist“ und habe darin ihren Wert an sich, „Ausbildung“ aber befördere die Gefahr für ein vom eigenen „Geist“ entfremdetes Leben (vgl. auch TAFNER 2015, S. 56ff. und 66f.).

2.2 Die Rede von der Gleichwertigkeit: nur eine „Sonntagsrede“?

Würde man einer solchen, offenkundig an Wilhelm von HUMBOLDT (1767–1835) angelehnten Sichtweise folgen, könnte eine etwaige Gleichwertigkeitssetzung von „Ausbildung“ und „Bildung“ tatsächlich nicht anders als ein Versuch gedeutet werden, faktisch vorhandene *Wertigkeitsunterschiede* zwischen „Ausbildung“ und „Bildung“ rhetorisch zu verschleiern.² Und tatsächlich scheinen ja die unstreitbaren **institutionellen Unterschiede** zwischen der

2 HUMBOLDT spricht von „allgemeiner“ und „spezieller“ Bildung, die von verschiedenen Grundsätzen geleitet würden: „Durch die allgemeine sollen die Kräfte, d.h. der Mensch selbst gestärkt, geläutert und geregelt werden; durch die spezielle soll er nur Fertigkeiten zur Anwendung erhalten“ (hier zitiert nach OBERMANN 2013, S. 36).

universitären Bildung und der dualen Berufsausbildung einer solchen Sichtweise auf den ersten Blick hin auch gute Argumente zu liefern:

Denn zweifelsohne spielen der Markt, die Verwertungsinteressen Dritter und Bildungsziele wie Teamfähigkeit, Flexibilität und Kommunikationsbereitschaft im Rahmen der dualen Berufsausbildung eine prägende Rolle (vgl. dazu auch FAULSTICH 2015, S. 27). Der vom NATIONALEN PAKT FÜR AUSBILDUNG UND FACHKRÄFTENACHWUCHS IN DEUTSCHLAND („Ausbildungspakt“) veröffentlichte Kriterienkatalog zur Ausbildungsreife (2006) ist voll von solchen Arbeitstugenden. Bereits der Zugang in die duale Berufsausbildung erfolgt **marktgesteuert** und hängt von den Ausbildungsinteressen und Fachkräftebedarfen der **Betriebe** ab (vgl. TROLTSCH/WALDEN 2010). Schließlich sind *sie* es, die nach § 17 des Berufsbildungsgesetzes eine Ausbildungsvergütung zu zahlen, auch die sonstigen betrieblichen Ausbildungskosten zu tragen haben und sich somit faktisch auf dem Ausbildungsmarkt in der Rolle der „Nachfrager“ befinden – obwohl sie offiziell „Anbieter“ genannt werden (vgl. SCHIER/ULRICH 2017, S. 92). Die Ausbildungsinteressen der **Jugendlichen** können unter diesen institutionellen Bedingungen auch nur **nachrangig** Berücksichtigung finden (vgl. ENGRUBER/ULRICH 2016).

Somit kommt es, sofern in ökonomischen Krisenzeiten viele ausbildungsinteressierte Jugendliche die Schulen verlassen, nahezu zwangsläufig zu hohen Zahlen abgewiesener Bewerber/-innen (SCHIER/ULRICH 2017). Dass in der letzten großen Lehrstellenkrise in den 2000er-Jahren viele dieser marktbenachteiligten Bewerber/-innen dem Übergangsbereich („Dschungel Übergangssystem“) überlassen wurden (MÜNK 2010; FRIELING/ULRICH 2013, GRANATO/ULRICH 2013), hätte bei dezidiert kritischer Interpretation auch als ein Zeichen dafür interpretiert werden können, dass das öffentliche Interesse an einer zügigen Realisierung des Ausbildungswunsches dieser Jugendlichen auf nicht akademischem Wege eher beschränkt war.

Dagegen scheint das öffentliche Interesse an der akademischen Ausbildung, zieht man als Gradmesser das Volumen der staatlichen Finanzierung und die Anpassung des Studienangebots an die Studierwünsche der jungen Menschen heran, viel größer zu sein. Überwiegend durch Steuermittel finanziert, entwickelte sich die Zahl der Studienplätze bislang auch weitgehend konjunkturunabhängig. Viel stärker vermochte sie sich an der aktuellen Zahl der studienbereiten jungen Menschen zu orientieren. Selbst die doppelten Abiturientenjahrgänge in den 2010er-Jahren konnten relativ komplikationslos in das Hochschulsystem integriert werden.³

3 Ein weiterer Zugangsvorteil in die Hochschulen besteht in den relativ transparenten und einfachen Zulassungsregeln, die sich primär nach dem von den jungen Menschen bislang erreichten Bildungsstand (Abschluss und Zeugnisnoten) richten. Fragen, ob und in welchem Ausmaß die einzelnen Studierwilligen über produktive Arbeits- und Sozialtugenden verfügen, die zur ökonomischen Bestandssicherung der Organisation beitragen, spielen für die öffentlich finanzierten Hochschulen naturgemäß kaum eine Rolle (vgl. ULRICH 2018b, S. 291).

Hinzu kommt die Ungleichbehandlung von Akademikerinnen bzw. Akademikern und beruflich Ausgebildeten: Ausgerechnet das Entlohnungssystem im Öffentlichen Dienst sendet hier unzweideutige Signale aus. Nicht der „mittlere“ oder der „gehobene“, nein, gleich der „höhere Dienst“ bildet das Auffangbecken der Akademiker/-innen. Solche Entlohnungshöhen sind den „lediglich“ beruflich Ausgebildeten verwehrt. „Wer informiert ist, studiert“, schlussfolgerte der Journalist Tobias PETER (2016, S. 4) in der „Berliner Zeitung“ mit Verweis auf eine Studie des Deutschen Instituts für Wirtschaftsforschung und des Wissenschaftszentrums Berlin für Sozialforschung. Die Forscher/-innen hatten Schülerinnen bzw. Schülern – oft aus Familien ohne akademischem Hintergrund – vorgerechnet, dass sich ein Studium auch im Lebenseinkommen auszahle und Akademiker/-innen im Schnitt seltener arbeitslos seien (vgl. dazu auch DANIEL/WATERMANN/MAAZ 2018). Damit wollten sie zum Abbau sozialer Ungleichheit beitragen, da diese Schüler/-innen sich häufiger als ihre Mitschüler/-innen aus Akademikerfamilien gegen ein Studium entscheiden.

Nachweise anderer Institutionen wie etwa des Instituts der deutschen Wirtschaft Köln, dass die Einkommen von beruflich Fortgebildeten sich in vielen Fällen nicht von denen der Akademiker/-innen unterscheiden (vgl. FLAKE/WERNER/ZIBROWIUS 2016) und die beruflich Fortgebildeten sogar seltener arbeitslos sind (DORAU 2021, S. 266), scheinen dagegen in der Gesellschaft immer noch nicht die erhoffte Wirkung zu erzielen. Dies mag auch damit zusammenhängen, dass unser gesellschaftlicher Status keineswegs allein über den materiellen Nutzen unseres Berufs, sondern wesentlich über den erreichten Bildungsstand definiert wird. Denn bei den Antworten „auf die Frage: ‚Welche Art von Information ist wichtig, um andere Menschen zu beurteilen?‘“ kommt dem **Bildungsstand** in unserer Gesellschaft eine Schlüsselstelle zu (DOLLASE 2014, S. 110). Somit gilt in Deutschland vielleicht immer noch, „lieber arbeitsloser Architekt als gefragter, gut bezahlter Heizungstechniker“, wie 2014 die Journalistin Barbara GILLMANN im „Handelsblatt“ provozierend behauptet hatte.⁴

Dass dem so sein könnte, wie Barbara GILLMANN vermutete, mag mit einem weiteren folgenreichen institutionellen Unterschied zusammenhängen, nämlich den Regeln, wie wir Intelligenztests konstruieren. Zwar verweist das alte Bonmot „Intelligenz ist das, was der jeweilige Intelligenztest misst“ immer schon auf die Abhängigkeit der IQ-Messergebnisse von definitorischen Setzungen. Doch vermochte dies nicht der weit verbreiteten Überzeugung entgegenzuwirken, es existiere auch faktisch – und nicht nur als theoretisches Konstrukt, als „bloßes Gedankending“, wie Spinoza es formuliert hätte – so etwas wie eine allgemeine Intelligenz. Und die gängigen Tests hierzu zeichnen sich weiterhin durch eine „kognitive Schlagseite“ aus und betonen die Fähigkeit zum abstrakten Denken. Damit finden körperliche Fähig- und Fertigkeiten fast gar keine Berücksichtigung. So nimmt es kein Wunder, wenn akademisch gebildete Personen im Schnitt oft etwas besser abschneiden als Absolvierende einer praktischen Ausbildung.

4 Ausgabe vom 25. April 2014.

Auf diese Weise werden Verknüpfungen zwischen den beiden Attributen „intelligent“ und „gebildet“ erzeugt, die angesichts der hohen identitätspsychologischen Bedeutung des Merkmals „intelligent“ beträchtliche Nachteile für das Anerkennungspotenzial der nicht akademischen Berufsbildung haben: Denn wer „höher gebildet“ ist, muss nun in der Regel auch als besonders „intelligent“ eingestuft werden, da diese „höhere Intelligenz“ ja scheinbar die Voraussetzung für jene „höhere Bildung“ ist (EBERHARD/SCHOLZ/ULRICH 2009, S. 11). Und wer überdurchschnittlich „intelligent“ ist, scheint sich selbst unnötigerweise die Chance auf eine „höhere Bildung“ zu verbauen, wenn er nicht jenen (akademischen) Bildungsweg wählt, der mit dieser „höheren Intelligenz“ gängigerweise einhergeht: Es wäre – so hat es dann den Anschein – nicht sehr intelligent, seine Intelligenz nicht zu nutzen und *nicht* zu studieren. Damit haben manuelles Geschick bzw. praktische Fähig- und Fertigkeiten in zweierlei Hinsicht das Nachsehen. Denn weder scheinen sie, für sich allein genommen, ein hinreichendes Signal dafür zu sein, überdurchschnittlich „gebildet“ zu sein, noch dafür, über eine überdurchschnittliche „Intelligenz“ zu verfügen (vgl. EBERHARD/SCHOLZ/ULRICH 2009, S. 11). So mag der Heizungstechniker, von dem Barbara GILLMANN sprach, zwar gutes Geld verdienen und beschäftigungsfähig sein, aber eine höhere „Intelligenz“ bzw. eine „höhere Bildung“ hat er mit seinem Aus- und Weiterbildungsweg, ganz im Gegensatz zum arbeitslosen Architekten, – so scheint es – nicht bewiesen.

Die Heranwachsenden und ihre Eltern stehen somit bei der Frage, wie es nach Schulende weitergehen soll, vor Alternativen mit erkennbar unterschiedlichen institutionellen und – damit verbunden – identitätspsychologischen Folgen:

- ▶ hier der Eintritt in ein weitgehend von der gesamten Gesellschaft finanziertes Hochschulsystem, das offenbar losgelöst von Verwertungsinteressen „zweckfreies Wissen“ (LIESSMANN 2012, S. 218) anzubieten und seinen Absolvierenden die Visitenkarte eines gebildeten und intelligenten Akademikers bzw. einer Akademikerin anzubieten vermag, und
- ▶ dort das weitgehend von der Wirtschaft mitfinanzierte duale Berufsausbildungssystem, das die Ausbildung in Abhängigkeit von den spezifischen Verwertungsinteressen der Wirtschaft geraten lässt.

Die veränderten Bildungsströme der vergangenen Jahrzehnte zeigen, wie sich die meisten Heranwachsenden und ihre Eltern entschieden haben und welchem Bildungssystem sie damit scheinbar auch die höhere Wertigkeit zusprachen. Vor diesem Hintergrund verwundern die von SCHOENER (2019) geschilderten Frustrationen der Lehrerschaft des norddeutschen Berufsbildungszentrums nicht. Ungeachtet der verschiedenen, auf das Signal der Gleichwertigkeit angelegten „Qualifizierungsrahmen“ wird die berufliche Bildung im Kontrast zum Studium offenbar weiterhin von vielen als „zweite Wahl“ wahrgenommen. Sie scheint ihren Platz in der Bildungslandschaft immer noch am Rande zu haben, nämlich dort, wo Menschen angesichts vermeintlich fehlender oder ungünstiger Eignungsvoraussetzungen der „Königsweg“ der akademischen Bildung verwehrt ist oder nicht opportun erscheint

(vgl. SCHNITZLER 2019). Im BIBB-Expertenmonitor 2018 äußerten 81 Prozent der befragten Berufsbildungsfachleute die Vermutung, viele Gymnasiallehrkräfte betrachteten es wohl immer noch als Vergeudung, würden gute Abiturientinnen bzw. Abiturienten anstelle von einem Studium eine Berufsausbildung beginnen (vgl. EBERHARD u. a. 2018, S. 13). Allenfalls die Akademisierung der Ausbildung im Rahmen eines dualen Studiums mag dann offenbar noch den Makel der Nachrangigkeit der dualen Berufsausbildung lindern.

2.3 Besetzungsprobleme von Ausbildungsstellen – ein Symptom der „Ungleichwertigkeit“?

Spätestens an dieser Stelle nun muss ich für einige Buchseiten die herkömmlichen Gepflogenheiten der „Berichte zur beruflichen Bildung“ unterbrechen. Normalerweise bietet diese Veröffentlichungsreihe, auf wissenschaftliche Forschungsarbeiten konzentriert, keinen Platz für längere persönliche Äußerungen der Autoren. Dass dieses Buch aber der Lehre des holländischen Philosophen Baruch de Spinoza gewidmet ist, hängt mit Fragen zusammen, die durch die jüngeren Ausbildungsmarktentwicklungen besonders akut wurden und mit deren Beantwortung ich mich vor dem Hintergrund der offenkundig immer noch fortbestehenden Zweifel an der Gleichwertigkeit von Ausbildung und Studium schwertat:

- ▶ Ist die Ursache für die seit Anfang der 2010er-Jahre deutliche steigende Zahl unbesetzter betrieblicher Berufsausbildungsstellen (MILDE u. a. 2020; KREKEL/ULRICH 2021) nicht doch im Kern auf eine von Jugendlichen und ihren Eltern intuitiv erahnte **Ungleichwertigkeit** von akademischer und beruflicher Bildung zurückzuführen – eine Ungleichwertigkeit, die nicht nur durch immer noch bestehende und für Eltern und Kinder bedeutsame institutionelle Unterschiede manifestiert wird, sondern auch durch einen grundsätzlichen graduellen *Wesens*unterschied, der sich selbst durch weitere institutionelle Annäherungen nicht aus der Welt schaffen lässt?
- ▶ Und gelangen offizielle Gegenreden, so sehr sie sich auch mit den Überlegungen von Berufs- und Wirtschaftspädagogen wie Georg KERSCHENSTEINER oder Andreas SCHELTEN schmücken, somit letztlich tatsächlich nicht über den Charakter von interessenpolitisch motivierten Sonntagsreden hinaus – von bildungspolitischen „Slogans“, in denen die Gleichwertigkeit von Berufsbildung und akademischer bzw. Allgemeinbildung einfach mal „nur“ behauptet wird (ARNOLD/GONON/MÜLLER 2016, S. 182)?

Die Antwortsuche auf diese beiden Fragen fiel mir auch deshalb so schwer, weil sie zugleich meine eigene berufliche Identität berührte: Konnte ich die Frage überhaupt unbefangen beantworten, oder war meine Antwort nicht von vornherein durch meine Zugehörigkeit zum BIBB präjudiziert, einem Institut also, das mit Forschung zur Förderung der beruflichen Bildung beitragen soll? Wäre ich selbst von der Ungleichwertigkeit überzeugt, könnte ich diese These überhaupt öffentlich vertreten?

Mir wurde jedoch rasch klar, dass das mir im Zuge der Forschung zugestandene Ausmaß an Autonomie mir ohne weiteres erlauben würde, ggf. selbst LIESSMANNs sehr kritisch formulierten Thesen zuzustimmen und die Gleichwertigkeit der beruflichen und akademischen Bildung auch öffentlich anzuzweifeln. Nach weiterem Nachdenken schien es mir sogar eher umgekehrt zu sein: Mir könnte eine eigene Rede von der Gleichwertigkeit beruflicher und akademischer Bildung *mehr* Widerspruch einbringen, als wenn ich diese bestreiten würde. Denn durch zahlreiche Randgespräche hatte ich den Eindruck gewonnen, dass viele Sozialwissenschaftler/-innen und Pädagogen bzw. Pädagoginnen Ausführungen zur Gleichwertigkeit der beruflichen und akademischen Bildung tatsächlich als primär interessenpolitisch motivierte Sonntagsreden einstufen. Oder wie es der Philosoph Peter JANICH (2015, S. 16) umschrieb: „Hört man sich heute im akademischen Betrieb um, dann gilt der Theoretiker mehr als der Praktiker. Der Physiker ist angesehener als der Ingenieur, und dieser wieder mehr als der Handwerker“.

Mich nun den angeblichen Sonntagsreden von der Gleichwertigkeit anzuschließen, müsste somit doch beinahe zwangsläufig beim akademischen Publikum den Verdacht auslösen, ich sei offenkundig von meiner eigenen institutionellen Zugehörigkeit beeinflusst worden – ungeachtet dessen, dass ich mich selbst nicht diesem Druck ausgesetzt sehe. Zudem müsste doch jedwede meiner Reden über die Gleichwertigkeit kritische, aber berechnete Rückfragen an meine eigene Bildungs-, Berufs- und Familienbiografie provozieren.

Denn ich entstamme selbst dem Handwerkermilieu und bin ihm entflohen.⁵ Seit meinem zweiten Volksschuljahr war ich fest entschlossen, auf das Gymnasium zu wechseln und keinesfalls wie zuvor noch meine Geschwister eine Lehre zu machen. Ich erwarb das Abitur, studierte, promovierte und arbeitete mein Leben lang in der Forschung. Ich wurde schließlich selbst Vater von drei Kindern, und deren Bildungswege entsprachen dem meinen: Alle drei absolvierten das Abitur, mündeten ohne Umweg in ein Studium ein und verfügten wie ich über einen Dokortitel. Was könnte ich also auf meinen Vorträgen als Ursachen der immer zahlreicheren unbesetzten Ausbildungsplätze in vielen Handwerks- und sonstigen dualen Ausbildungsberufen aufrichtigerweise anderes aufführen als die von BIERI (2012) und LIESSMANN (2012) genannten Gründe?

5 Ich erinnere mich noch gut, wie mein Vater, ausgebildeter Maler von Beruf, in den 1960er-Jahren mit von Farbresten befleckter Arbeitsmontur abends vom Bau zurückkam und zunächst einmal eine Zeitlang benötigte, um sich im Badezimmer zu säubern. Auch wenn mein Vater seinen Beruf gerne ausübte, hatte er dennoch ein großes Interesse am Fortkommen seiner fünf Kinder. Dass ich das Abitur machen wollte, stieß somit auf keinerlei Widerstand – auch wenn mir meine Eltern klarmachten, dass sie mir beim Erlernen des Unterrichtsstoffes nicht helfen konnten. Ich empfand den Wechsel von der Volksschule in das Gymnasium Ende der 1960er-Jahre als Befreiung und hatte nur mit dem Problem zu kämpfen, dass ich mich für meine Herkunft – fast alle Mitschüler stammten aus gutbürgerlichen Familien – ebenso schämte wie für mein Zuhause ohne Heizung, Telefon oder Auto. Doch der Zug meines Lebens verlief nun auf einem anderen Gleis als auf dem meines Vaters.

Diese Frage ließ mir keine Ruhe. Denn einerseits hatte ich keine Lust, als jemand dazustehen, der unaufrichtig spricht, der Dritten Wasser predigt und selbst Wein genießt. Andererseits hatte ich das Gefühl, dass die Zuordnung der Ausbildung und Bildung zu „Wasser“ und „Wein“ womöglich doch viel komplizierter ist – komplizierter, als dies z. B. Peter BIERIS und Konrad Paul LIESSMANNs Ausführungen suggerierten, aber auch womöglich komplizierter, als ich bislang selbst geglaubt hatte. Zudem stieß ich in BIERIS und LIESSMANNs Beiträgen auch auf Passagen, die mich zum Widerspruch reizten und zugleich an meinem eigenen Zweifel an der Gleichwertigkeit zweifeln ließen.

► 3 Von den Zweifeln am Zweifel der Gleichwertigkeit

Der erste Punkt meiner Zweifel an den Zweifeln der Gleichwertigkeit betraf die Stigmatisierungsmöglichkeiten von Menschen, die durch die Rede von der Ungleichwertigkeit entstehen.

3.1 Festigt die Rede von der Ungleichwertigkeit soziale Ungleichheit?

Wenn „Ausbildung“ tatsächlich etwas anderes sein soll als „Bildung“, wird dann nicht auch, wie Julian NIDA-RÜMELIN befürchtet, „der Bildungsdünkel einer Bevölkerungsschicht“ gerechtfertigt, „die sich aus den Bezügen des Praktischen und Haptischen entfernt hat und behauptet: ‚Eine Schreiner Ausbildung ist keine echte Bildung. Bildung ist es erst, wenn man an der Universität eine Vorlesung bei einem Professor gehört hat‘“ (NIDA-RÜMELIN/ZIERER 2015, S. 50)? Und wie gehen wir dann mit Menschen um, die „nur“ ausgebildet wurden? Fehlt ihnen etwas Grundlegendes? Und was hat dies für Folgen für unseren Umgang miteinander? Ich erinnerte mich an die Berichte von Handwerksgehilfen, die an der Eingangstür von gutbürgerlichen Häusern, in denen sie Reparaturen erledigen sollen, bisweilen kaum mehr als flüchtig begrüßt werden. Stünden der Architekt oder die Architektin vor der Tür, wäre dies vermutlich anders (vgl. dazu auch WILHELM 2014, S. 11).

Bereits in den 1980er-Jahren hatten die Psychologinnen Regina GILDEMEISTER und Günter ROBERT (vgl. GILDEMEISTER/ROBERT 1987) davor gewarnt, dass Berufe für manche Menschen zu regelrechten „Identitätszumutungen“ werden können, zu „Stigmata“, die ihren untergeordneten Platz im Gesellschaftsgefüge zementieren. Unsere Untersuchungen in den 2000er-Jahren zur Wirkung von Berufsbezeichnungen auf die Berufswahl von Jugendlichen (EBERHARD/KREWERTH/ULRICH 2010) hatten ergeben, dass vieles für ihre These spricht. Dabei koppelt sich das Ausmaß des gezeigten Respekts eng an das für die Berufe vermutete Bildungsniveau. So glaubten die damals von uns befragten Jugendlichen, in bestimmten Berufen werde man von Dritten unweigerlich als eher unintelligent und anspruchslos wahrgenommen, mit der Folge, kaum geachtet zu werden (vgl. EBERHARD/SCHOLZ/ULRICH 2009). Offenbar können Bildungs- und Berufswege, gerade auch in ihrer Verbindung mit einem bestimmten Bildungsbegriff, in unserer Gesellschaft auch dafür genutzt werden, um Mitmenschen abzuwerten oder gar zu verachten.

Und dies hat für die Berufswahl beträchtliche Folgen. Denn junge Menschen wählen Berufe nicht nur aus Interesse an der Tätigkeit, sondern auch, um mit dem Beruf ihre soziale Identität zu festigen und Anerkennung in ihrem sozialen Umfeld zu finden (ZIEGLER/ENGIN/ROTTER 2020). Dabei scheint der zuletzt genannte Punkt, sofern er aus Sicht der Jugendlichen nicht gegeben ist, gerade bei der **Nichtbeachtung von Berufen** eine Rolle zu spielen (MATTHES 2019; OEYNSHAUSEN/ULRICH 2020). Wird z. B. nur ein Studium als statusadäquat eingestuft, sind sonstige Bildungsgänge und deren Entwicklungen uninteressant (vgl. dazu ATHANASIADI/SCHARE/ULRICH 2020). So wird dann auch der Strukturwandel im Handwerk mitsamt seinen Auswirkungen auf seine Berufe (Stichwort: Handwerk 4.0; vgl. MISCHLER 2017, S. 22ff.) von den Jugendlichen und ihren zunehmend akademisch ausgebildeten Eltern nicht mehr in gebührendem Maße wahrgenommen.

Ich erinnerte mich an PLATON, der im vierten Buch seiner Abhandlung vom „Staat“ eine ideologische Rechtfertigung für eine solche Ungleichbehandlung und Ungleichheit geliefert hatte (siehe z. B. PLATO 1839, S. 91–118). Parallel zu seiner Idee vom hierarchischen Aufbau der menschlichen Seele – von den niederen Begierden und Trieben über den Mut bis hin zu den Höhen der Vernunft – sei der ideale Staat in drei Stände einzuteilen: Einem für die Versorgung der körperlichen Bedürfnisse zuständigen „Nährstand“ von Bauern, Handwerkern, Händlern und sonstigen Gewerbetreibenden sei ein „Wehrstand“ von Wächtern übergeordnet, der für den inneren und äußeren Schutz der staatlichen Ordnung zuständig sei. Und über allen herrsche der „Lehrstand“, eine kleine, hochgebildete Elite, die den Staat ausschließlich nach Maßgabe der Vernunft führe. Dem „Nährstand“ sprach PLATON die Fähigkeiten ab, über eine solche zur Staatsführung erforderliche Vernunft zu verfügen. Zwar könne ein Staat z. B. aufgrund der Berufskunst seiner Bauern als „ackerbaukundig“ und aufgrund der Fähigkeiten seiner Zimmerer als „bauverständig“ bezeichnet werden, aber nicht als „wohlberaten“ und „weise“. Für diese höchsten Attribute des Staates könnten nur die höheren Stände sorgen (PLATO 1839, S. 100). Deshalb müsse eine kleine hochgebildete Elite über „die Begierden des großen und gemeinen Haufens“ herrschen (PLATO 1839, S. 103).

Ansehen des Handwerks in der Antike

In ähnlicher Weise wie PLATON urteilte ARISTOTELES (vgl. ELKAR/KELLER/SCHNEIDER 2014, S. 61). Nach Ansicht von Rainer S. ELKAR, Katrin KELLER und Helmuth SCHNEIDER entwickelte sich im 4. Jahrhundert v. Chr. in antiken Athen eine „regelrecht aggressive Haltung gegenüber Handwerkern und Handwerk. Die Möglichkeit, zugleich Bürger und Handwerker zu sein, wurde durch die entsprechende Polemik entschieden infrage gestellt“ (ELKAR/KELLER/SCHNEIDER 2014, S. 61). Dabei erkannten sowohl PLATON als auch ARISTOTELES den gesellschaftlichen Nutzen, das spezifische Können und die Leistung handwerklicher Arbeit durchaus an. Doch gingen beide davon aus, dass jemand, der körperliche Arbeit zu verrichten habe, weder in zeitlicher noch in thematischer Hinsicht den erforderlichen Raum fände, sich um die Vervollkommnung seiner Seele zu bemühen (vgl. auch JANICH 2015, S. 15). Natürlich ließ sich mit diesem Argument zugleich auch rechtfertigen, dass die „edlen“ Bürger/-innen nicht an körperlicher Arbeit beteiligt werden konnten.

Nicht zuletzt durch die positive Aufnahme PLATONS durch das Christentum prägten dessen Ideen auch nach der Antike unsere abendländische Kultur. Noch zu Beginn der 1950er-Jahre urteilte Wilhelm NESTLE, Platons „Staat“ enthalte

„eine Fülle feiner und wahrer Gedanken, und seine Grundidee, daß nur ein geistig überlegener und wissenschaftlich geschulter Stand die Führung des Volkes übernehmen kann, diese Durchführung des sokratischen Grundsatzes der Sachverständigkeit im höchsten Sinne auch für das Regieren, hat noch viele Jahrhunderte später bis zu einem gewissen Grad ihre Verwirklichung gefunden: in dem Bildungsprivilegium des Klerus der mittelalterlichen katholischen Kirche und im modernen, auf dem Nachweis wissenschaftlicher Bildung aufgebauten Beamtenstaat“ (NESTLE 1973, S. 154).

Sicherlich ist mit NESTLE nicht an Platons großem Einfluss auf unsere Kulturgeschichte zu zweifeln.⁶ Gleichwohl fragte ich mich, ob hier nicht die Begriffe des „Geistes“ und der „Bildung“ dazu funktionalisiert werden, den Stand der Bauern, Bäuerinnen, Handwerker/-innen und Gewerbetreibenden diskreditieren zu können, sodass sich auf diese Weise Herrschaftsansprüche, Macht- und Einkommensunterschiede zwischen verschiedenen Klassen oder Schichten legitimieren lassen, und ob „Bildung“ somit vor allem zum „Legitimationsinstrument der groben Ungleichheiten hinter den ‚feinen Unterschieden‘“ genutzt wird (FAULSTICH 2015, S. 31).

Trägt somit eine „Ungleichbewertung von intellektuellen und handwerklichen Fähigkeiten“, wie Jürgen MANSEL (1993, S. 55) bereits Anfang der 1990er-Jahre hervorhob, nicht stets auch zur Verfestigung von sozialer Ungleichheit bei? Mein Unbehagen resultierte dabei nicht allein aus der Tatsache, dass hierbei just jene Gruppe diskreditiert wird, deren Bildung Gegenstand meiner Forschungsarbeit ist. Vielmehr hatte ich in meinem Studium Psychologen und Psychologinnen kennengelernt, die grundsätzlich dazu aufforderten, Vorsicht gegenüber jedweder Diskreditierung und jedwedem Überlegenheitsgefühl walten zu lassen (vgl. z. B. ELLIS 1979, S. 70).

3.2 Empörung und Diskreditierung: Merkmale von „Bildung“?

Mich irritierte somit auch, dass in Peter BIERIS Ausführungen Gefühle der „Verachtung“ als Symptom von „Bildung“ ihren fest verankerten Platz haben sollten; ja, sie seien sogar ein zwingendes Kennzeichen des Gebildeten. Der Gebildete sei nämlich einer,

„der vor bestimmten Dingen Ekel empfindet: vor der Verlogenheit von Werbung und Wahlkampf; vor Phrasen, Klischees und allen Formen der Unaufrichtigkeit; vor den Eu-

6 Auf Karl R. Poppers dezidiert kritische Auseinandersetzung mit Platon sei hier nur am Rande verwiesen (vgl. POPPER 1980).

phemismen und der zynischen Informationspolitik des Militärs; vor allen Formen der Wichtigtuerei und des Mitläufertums“,

heißt es dort (BIERI 2012, S. 240). Gegenüber all diesen Dingen könne es für einen Gebildeten „keine Nachsicht geben, keine Gelassenheit“ (BIERI 2012, S. 239).

Ich hatte in meinem Psychologiestudium jedoch etwas anderes gelernt. Denn in den kognitiven Verhaltenstherapien wird die Neigung, sich über das Verhalten Dritter zu erregen und zu empören, zu unseren irrationalen, neurotischen Verhaltensweisen gezählt (ELLIS 1978, S. 87ff.). Zum einen hemmen wir in solchen empörten Erregungszuständen unsere eigene Tat- und Denkkraft. Zum anderen minimieren wir mit Beschimpfung oder Verurteilung die Chance, dass sich unsere gescholtenen Mitmenschen für unsere Vorstellungen öffnen und ihr Verhalten grundlegend ändern. Und nicht zuletzt tragen wir mit abwertenden Äußerungen, wie jüngst in Marshall B. ROSENBERGS Trainingsprogramm der „Gewaltfreien Kommunikation“ nachzulesen ist, selbst zur Gewalt auf diesem Planeten bei (ROSENBERG 2016, S. 140).

Mein eigenes Verständnis von Bildung deckt sich somit nur in Teilen mit der von Peter BIERI definierten „Bildung“. Und auf die „Persönlichkeitsbildung“, die mir zusagt und die eher stoisch eingefärbt ist, stoße ich bei „ausgebildeten Menschen“ in meinem Bekanntenkreis keineswegs seltener als bei den akademisch Gebildeten. Im Gegenteil: Einer meiner liebsten und aus meiner Sicht tiefgründigsten Freunde hat sein Leben lang als Bauzeichner und Maurer auf dem Bau gearbeitet. Auf den vielen Tagungen, die ich besuchte, traf ich nicht nur auf Wissenschaftler/-innen und Hochschulangehörige, sondern auch auf zahlreiche Handwerksmeister/-innen. Nie hatte ich das Gefühl, letztere verfügten über eine geringere Persönlichkeitsbildung oder Bildung. Im Gegenteil.

Ich erinnerte mich an die Erfahrungsberichte von Akademikerinnen bzw. Akademikern, die sich nach ihrer universitären Ausbildung einem Handwerksberuf zuwandten und positive Effekte auf ihre Persönlichkeitsentwicklung feststellten (CRAWFORD 2013; WILHELM 2014). Besonders bedenkenswert fand ich die These des promovierten Philosophen und gelernten Motorradmechanikers Matthew B. CRAWFORD (2013), als Handwerker werde man zwangsläufig nüchterner gegenüber ideologischen Phantastereien, da „die Maßstäbe handwerklichen Könnens nicht der Überzeugungskunst, sondern der Logik der Dinge gehorchen“ (CRAWFORD 2013, S. 30). Zudem sei man weniger davon abhängig, seinen „Wert mit wortreichen *Interpretationen* seines Selbst begründen zu müssen“ (ebd., S. 26). Man könne sich ja bereits „mit handwerklichem Können konkret in der Welt Geltung verschaffen“, geleitet vom Bewusstsein und Selbstbewusstsein nach getaner Arbeit: „Das Gebäude steht, das Auto fährt, die Lampen brennen.“ All dies verleihe einem Menschen „Ruhe und Gelassenheit“ und hemme zugleich die Sucht, sich selbst prahlerisch in Szene zu setzen (ebd.).

3.3 Die Fokussierung auf den „Nutzen“ – kein Merkmal eines gebildeten Menschen?

Doch auch CRAWFORD (2013, S. 30) konzidierte, der Handwerker sei nun mal „eher am Nutzen interessiert“. „Zweckfreies Wissen“, wie es Konrad Paul LIESSMANN in seiner Polemik als Mittel gegen die „Unbildung“ hochhielt, wäre demnach nicht unbedingt das Ziel einer Handwerksausbildung. Doch hat die Rede vom „zweckfreien Wissen“, so fragte ich mich, letztlich nicht auch in PLATONS „Staat“ ihre Wurzeln, wenn er die Gesellschaft in Klassen aufteilt (vgl. dazu auch KRAUS 2009, S. 167)? Auf der einen Seite stehen dann jene auf Weisheit fokussierten Menschen, die sich nicht auf einen konkreten Arbeitszweck hin ausbilden lassen, sondern im Zuge ihres Erkenntnistrebens und Wissenserwerbs ihre Persönlichkeit entfalten und vervollkommen. Mit solchen Tugenden ausgestattet sind sie dann angeblich in der Lage, die öffentlichen Aufgaben an die Erfordernisse weiser Staatsführung anzupassen (vgl. JANICH 2015, S. 16). Auf der anderen Seite verbleiben die auf Bedürfnisbefriedigung fokussierten Menschen, die sich den Zwecken der materiellen Grundversorgung einer Gesellschaft widmen und die hierzu so weit ausgebildet werden, dass sie sich mit ihrer Arbeitskraft und ihrem erworbenen Geschick in effizienter Weise an die Erfordernisse eines Herstellungsprozesses anpassen können.

Und wurde die Rede vom „zweckfreien Wissen“ nicht, so fragte ich mich weiter, so weit getrieben, dass Menschen, die sich mit gewerblicher oder Handwerksarbeit beschäftigten, Verachtung drohte, sofern sie dies zu ihrer eigenen Freude und zu ihrem eigenen Nutzen taten? Denn wie könne man sich zu seiner eigenen Freude mit Dingen beschäftigen, die die Zeit für die „wahre“ Bildung rauben? Bezeichnend ist, wie sich der platonische Schriftsteller und Philosoph PLUTARCH (45-125) äußerte, der in seiner Heimatstadt Chaironeia u. a. das Amt eines Bauleiters übernommen hatte:

„Gewiss mögen auch die Fremden, die in unsere Stadt kommen, über mich lächeln, wenn sie mich mit solchen Dingen beschäftigt sehen [...]. Wenn ich nun bei der Vermessung von Ziegeln oder der Zufuhr von Mörtel und Steinen anwesend bin und man mir deshalb Vorhaltungen machen will, so wehre ich mich umgekehrt mit den Worten: ‚Ich tue es ja nicht für mich, sondern für meine Vaterstadt‘. Wenn allerdings jemand sich viel zu seinem eigenen Nutzen mit solchen Kleinigkeiten abgibt, so mag er ein armer Filz sein. Wenn es aber im öffentlichen Auftrag oder zum Besten der Stadt geschieht, so ist eine solche Beschäftigung nicht unedel“ (PLUTARCH 2000, S. 62).

Zweifelsohne hat die Idee, eine auf wahrhaftige Persönlichkeitsentwicklung und Sittsamkeit ausgerichtete Bildung orientiere sich nicht an einer von unseren Trieben, Begierden und Interessen geleiteten Nutzenmaximierung, sondern an den Imperativen einer vernunftgesteuerten Entfaltung unseres Geistes, auch heute noch ihre Spuren hinterlassen, gestärkt durch die Auffassung Wilhelm von HUMBOLDTS,

„die Spezialisierung des Bildungsweges, seine Ausrichtung auf spezifische Erfordernisse des Berufs oder auf die Herausforderung des Lebens sei umso weniger nötig, je anspruchsvoller die Bildungsinhalte. Für die höchste Form, die akademische Bildung, geht es in letzter Instanz ausschließlich um Urteilskraft und Persönlichkeitsentwicklung, die sich dann auch außerhalb der Wissenschaft in verantwortlichen Tätigkeiten bewähren wird“ (NIDA-RÜMELIN 2014, S. 54).

Auf diese Weise wurde der beruflichen Ausbildung ein weiteres Stigma hinzugefügt. Denn bis in die jüngere Zeit wurde „nutzenorientierte Bildung“ eben „vorwiegend als berufliche Ausbildung“ verstanden, worauf noch 2014 der Schweizer Erziehungswissenschaftler Philipp GONON (2014, S. 123) verweist: „Die Berufsbildung sollte – eine Zielsetzung, die bis in unsere heutigen Zeiten noch sehr bedeutsam ist – unmittelbar auf eine berufliche Tätigkeit vorbereiten und für die Arbeitswelt qualifizieren“ (ebd., S. 130).

GONON stellte seinem damaligen Beitrag dementsprechend die Frage voran, ob denn „nutzenorientierte Bildung gerechtfertigt“ sein könne, ohne sich allerdings der süffisanten Gegenfrage zu enthalten, „ob denn nutzlose Bildung gerechtfertigt wäre“ (GONON 2014, S. 123). Dabei ist diese Gegenfrage weniger absurd, als sie auf den ersten Blick erscheint. Denn tatsächlich wird ja, wie bei GONON (2014, S. 134) weiterhin nachzulesen ist, in der Argumentation gegen die „Verwertbarkeitsideologien von Bildungsinhalten“ gerade die „sperige Distanz“ und „scheinbare Nutzlosigkeit“ von Bildungsinhalten als ein Mittel benannt, um den notwendigen reflektierten Abstand zu den aktuellen gesellschaftlichen Moden und Unterordnungszwängen zu erlernen (vgl. dazu auch Josef KRAUS 2009, S. 167f., der von einem „übernützlichen Wert“ spricht).

Wenn auch Selbstentfaltung, Autonomie, reflektierte Lebensführung, unsere Lebensqualität und unser gesellschaftliches Miteinander zweifelsohne maßgeblich durch den Erwerb von beruflich und ökonomisch *nicht* unmittelbar verwertbarem Wissen gefördert werden können, vermochte ich mir nicht die Frage zu beantworten, warum der Umkehrschluss lauten müsse, dass beruflich und ökonomisch unmittelbar verwertbares Wissen Selbstentfaltung, Autonomie, reflektierte Lebensführung, unsere Lebensqualität und unser gesellschaftliches Miteinander nicht ebenso befördern können. Gibt es nicht auf *beiden* Seiten, auf der ökonomisch *nicht* unmittelbar verwertbaren und auf der ökonomisch *unmittelbar* verwertbaren, ebenso Wissensbestände, die zu den oben genannten Lebenszielen maßgeblich beitragen, wie solche, die dies weniger vermögen? Warum sollte das Bildungsziel einer reflektierten Lebensführung mit einer Dissertation über die Gebärde des Weinens in der mittelenglischen Literatur (vgl. dazu DOLLASE 2014, S. 111) mit höherer Wahrscheinlichkeit erreicht werden als mit einem CNC-Lehrgang (Lehrgang zu *Computerized Numerical Control*) oder mit einer Ausbildung, wie sich Metaldächer in schwindelerregender Höhe auf Kirchtürmen erneuern lassen?

Zudem fand ich keine überzeugenden Argumente, wir Menschen könnten uns – wie dies etwa PLUTARCH, aber später auch KANT verlangt hatten – tatsächlich gegen unsere eigenen Bedürfnisse und gegen den damit verbundenen Nutzen verhalten, geleitet allein von unserer

Vernunft. Selbst wenn wir in bestimmten Situationen bestimmte „niedere“ Bedürfnisse in Schach zu halten vermögen, kann uns dies doch nur dann gelingen, wenn andere Bedürfnisse zur selben Zeit stärker sind und wir ihnen – bewusst oder unbewusst – bei unserer eigenen Nutzenmaximierung ein größeres Gewicht zusprechen (VROOM 1964; BECKMANN/HECKHAUSEN 2006). Und durch die Beschäftigung mit der Psychoanalyse hatte ich – zugegebenermaßen auch zu meinem eigenen Leidwesen – erfahren müssen, dass selbst hinter unseren vermeintlich „uneigennütigen“ Motiven unbewusste Kräfte wirksam sind, die nicht immer zu unserer nach außen gezeigten Selbstdarstellung, aber doch recht gut zu anderen, uneingestandenenen und weniger vorzeigbaren Motiven und Nutzenstrebungen passen.

Verurteilen wir die Laster unserer Mitmenschen, z. B. ihre Gier nach Reichtum oder Ruhm, treiben uns – verbunden mit uneingestandenem Neid – oft ganz ähnliche Motive. Selbst die Philosophen, die geistreiche Bücher über die Verächtlichkeit der Ruhmessucht schreiben, vergessen am Ende nicht, ihren Namen über ihre Abhandlungen zu schreiben, hatte bereits der römische Politiker, Philosoph und Anwalt Marcus Tullius CICERO (106–43 v. Chr.) im Jahre 62 v. Chr. in seiner Verteidigungsrede für den Dichter ARCHIAS angemerkt. Und der deutsche Philosoph Arthur SCHOPENHAUER (1788–1860), der in vielerlei Hinsicht als einer der Grundlagentheoretiker der Psychoanalyse gelten kann (vgl. SCHULZ 2014, S. 10), hatte in seinen Aphorismen zur Lebensweisheit gar behauptet, hinter nahezu all unserem edlen beruflichen Schaffen stecke als die heimliche Triebfeder unsere Sehnsucht nach sozialer Anerkennung, sodass

„fast alles, wonach Menschen, ihr Leben lang mit rastloser Anstrengung und unter tausend Gefahren und Mühseligkeiten, unermüdlich streben, zum letzten Zwecke hat, sich dadurch in der Meinung anderer zu erhöhen, indem nämlich nicht nur Ämter, Titel und Orden, sondern auch Reichtum, und selbst Wissenschaft (*Scire tuum nihil est, nisi te scire hoc sciat alter*⁷) und Kunst, im Grunde und hauptsächlich deshalb angestrebt werden“ (SCHOPENHAUER 1950, S. 60).

Vielleicht müssen wir uns, so mein weiterer Gedanke, letztlich an die Erkenntnis gewöhnen, dass wir Menschen stets in der einen oder anderen Form, stets getrieben von unseren Bedürfnissen und Interessen, unseren Eigennutzen suchen, dass unsere Motive dabei nicht stets so edel sind, wie wir selbst zu wissen meinen, und dass unsere Mitmenschen bisweilen ihren Nutzen ganz natürlicherweise dort verorten, wo wir ihn für uns selbst in diesem Ausmaß nicht zu entdecken vermögen.

Dieser Einsicht zu folgen, mag vielleicht nicht immer leichtfallen, da sie bisweilen unserem Selbstbild von unserer eigenen geistigen und moralischen Größe widerspricht. Doch hätte ein solches Zugeständnis an unser universelles „Nutzenstreben“ als die heimliche Triebfeder all unseres Handelns nicht auch segensreiche Auswirkungen auf unser Mitei-

7 Anmerkung J. G. U.: frei übersetzt: „Dein Wissen ist nichts, wenn nicht der Andere davon weiß, dass Du weißt.“

ander? Würde dieses Zugeständnis es nicht auch viel leichter machen, unseren eigenen Hochmut einzudämmen und zugleich den Handwerks- und sonstigen Berufen in unserer Gesellschaft dieselbe soziale Anerkennung zu verschaffen wie den akademischen Berufen in unserer arbeitsteiligen Gesellschaft? Wer zweifelt nicht an dem großen Nutzen, den der Bau regendichter Dächer, die Ernte unserer Nahrung, die Herstellung von Brot oder die wöchentliche Entsorgung unseres Mülls für uns alle mit sich bringt – auch wenn eine solche Sichtweise offenbar nur in existenziellen Krisenzeiten Hochkonjunktur zu haben scheint, wie im Zuge der COVID-19-Pandemie deutlich wurde (siehe Infokasten)? Warum also sollte man sich nicht daran erfreuen dürfen, wenn man mit seinem Beruf zu diesem Nutzen beiträgt und darin auch die Erfüllung seines eigenen Nutzens findet?

Systemrelevante Berufe

2020 entzündete sich eine Diskussion um „systemrelevante Berufe“. Die Menschen hatten offenbar den Eindruck gewonnen, dass bestimmte Berufe für unser Überleben eine besonders große Bedeutung haben. Verkäufer/-innen und Krankenpflegepersonal wurden kurzzeitig zu Alltagshelden und zu den „wahren“ Leistungsträgern unserer Gesellschaft. Zumindest in dieser Zeit kam es zu einer „Umwälzung der Werte“ bei der erlebten Bedeutsamkeit von Berufen. Dabei stand der Nutzen für unsere alltäglichen Überlebensbedürfnisse im Vordergrund und nicht etwa das vermeintliche Einkommens- oder Bildungsniveau. Auch die Forschung griff das Thema auf: „Die Erkenntnis, dass unsere Gesellschaft auf das Ausüben bestimmter Berufe mehr angewiesen ist als auf andere, scheint vor allem in Krisenzeiten besonders präsent.“ Betrachte man aber „die Bewertung des gesellschaftlichen Ansehens der verschiedenen systemrelevanten Berufsgruppen außerhalb von Krisenzeiten, zeigt sich eine überwiegend unterdurchschnittliche Wertschätzung dieser Tätigkeiten“, schrieben Josefine KOEBE u. a. (2020, S. 2).

Ich erinnerte mich an einen Vortrag des Entwicklungspsychologen Rainer DOLLASE (2014) auf einer Tagung des Deutschen Lehrerverbandes. DOLLASE verwies mit Bezug auf eine Studie von HANF u. a. (1977) darauf, dass Ideologien, die den Wert der Bildung jenseits des Nutzens ansiedeln, nicht selten selbst im Dienste des Eigennutzens derer stehen, die solche Ideen vertreten (vgl. DOLLASE 2014, S. 111). Tatsächlich hat sich ja nach GONON (2014, S. 127) der Legitimationsdruck inzwischen umgekehrt, und es ist „eher rechtfertigungsbedürftig, ‚zweckfrei Bildung‘ zu ermöglichen“ (so sieht es auch TAFNER 2015, S. 58). Wem nutzt also, so fragte ich mich weiter, die Verachtung des Nutzens?

3.4 Bildung – nur eine Sache des Geistes?

Vielleicht keimt ja – so war mein weiterer Gedanke – die Idee, wir könnten unsere eigenen Begierden, Interessen, Sehnsüchte und Nutzenüberlegungen hintanstellen, vor allem dann auf, wenn wir uns **mentalistisch** definieren: wenn wir uns also als geistige, von unserem Be-

wusstsein geleitete Wesen begreifen und dabei die Verkörperlichung unseres Geistes ebenso ausblenden wie unsere unterbewussten Antriebe. Zwar vermag eine solche Vorstellung von geistiger Autonomie unserem Selbstbild von moralischer und intellektueller Größe zu schmeicheln, doch ist sie deshalb schon stimmig?

Ich erinnerte mich an den Aphorismus des schwedischen Schriftstellers Johan August STRINDBERG (1849–1912), hinter jedem Gedanken lauere eine Leidenschaft, jedes Urteil sei von einer Neigung gefärbt.⁸ Demnach würden die Ideen unseres „Geistes“ und die Leidenschaften unseres „Körpers“ stets gemeinsam auftreten, und jedwede Ignoranz dieser unauflösbaren Verbindung zwischen Denken und Affekt müsste notgedrungen auf eine ideologische Verengung hindeuten – auf eine ideologische Verengung, bei der der ununterbrochende Einfluss unserer größtenteils unbewussten Körperzustände und Begierden auf unser aktuelles Denken und auf unsere aktuellen Urteile ignoriert wird.

Müsste „Bildung“, um diese Gefahr zu verringern, somit nicht stets als „Bildung“ unseres **Organismus** verstanden werden, in dem „Körperliches“ und „Geistiges“, Materie und Informationsverarbeitung, Bewusstes und Unbewusstes, untrennbar miteinander verwoben sind? Ist nicht Julian NIDA-RÜMELIN zuzustimmen, wenn er von der notwendigen „Erfahrung von Gründe-geleiteter Interaktion und Kooperation“, der „Erfahrung und Förderung der eigenen Körperlichkeit“ spricht und behauptet, die „Persönlichkeit mit ihren emotiven, theoretischen und praktischen Konsequenzen äußert sich in der individuellen Lebensform als Ganzer“ (NIDA-RÜMELIN 2014, S. 60)? Und wäre unter diesem Blickwinkel die These zu gewagt, dass Bildung und Ausbildung, gleich, ob sie nun zu der Herstellung einer wissenschaftlichen Abhandlung, eines Romans, einer Statue oder einer Rohrleitung dienen, letztlich doch ein und dasselbe sind?

Sicher, man könnte wie LIESSMANN (2012, S. 219) mit Verweis auf die Antike einwenden, dass Bildung in erster Linie „als Programm der Selbstbildung“ zu verstehen sei, „die den einzelnen zu einer entwickelten Individualität und zu einem selbstbewussten Teilnehmer am Gemeinwesen und seiner Kultur führen“, den „Menschen aus der Barbarei in die Zivilisation, aus der Unmündigkeit in die Autonomie“ leiten solle. Doch welche selbstbewusste Teilnahme am Gemeinwesen und wie viel Autonomie werden dem akademisch ausgebildeten Sozialwissenschaftler bzw. der -wissenschaftlerin oder dem Philosophen bzw. der Philosophin ermöglicht, der bzw. die sich selbst bei einfachen handwerklichen Reparaturanforderungen überfordert fühlt und sich nicht anders zu helfen weiß, als über die vermeintlich stetig geringere Haltbarkeit von Produkten zu schimpfen? Und weshalb sollte der Erwerb handwerklicher Bildung Menschen in ihrer eigenen und gemeinschaftlichen Daseinsvorsorge einen geringeren Grad an selbstbewusster, reflektierter Autonomie verschaffen als ein Germanistikstudium?

8 Vgl. z. B. <https://www.aphorismen.de/zitat/84749> (Stand: 13.07.2021).

► 4 Erste Bekanntschaft mit Spinoza

All meine Zweifel an den Reden von der vermeintlichen Ungleichwertigkeit erschienen mir gleichwohl unzureichend zu sein, solange sie nicht über den Charakter von bloßen Gegenreden, von bloßen Gegenbehauptungen hinausreichten. Ich sehnte mich deshalb weiterhin nach einer Anthropologie, die mir eine umfassende „kopernikanische Wende“ zu versprechen erschien. Ich suchte nach einem Ansatz, noch einmal vollständig neu, von ganz von vorne zu beginnen und dabei auch über die Art und Weise nachzudenken, was uns zu den verschiedenen Urteilen in Hinblick auf Bildung und Ausbildung, Gleichwertigkeit und Ungleichwertigkeit treibt.

Angeregt durch CRAWFORDS (2013) Veröffentlichung hielt ich Ausschau auch nach jenen „klassischen“ Philosophen, die ihre philosophische Arbeit mit Handwerksarbeit verbunden hatten. Vom holländischen Philosophen Baruch de Spinoza (1632–1677) wusste ich, dass dies auf ihn zutraf. Zwar hatte ich mich in meinem Studium und meiner späteren Berufstätigkeit nie so recht mit Leben und Werk des niederländischen Philosophen und Linsenschleifers beschäftigt, zumal sein „more geometrico“, in geometrischer Weise geschriebenes Hauptwerk „Ethik“ alles andere als leicht zu lesen ist: Definitionen und Axiomen folgen in starrer Form Lehrsätze und ihre Beweise (vgl. Abschnitt 8.4). Doch verfügte ich immerhin über dieses Werk in meinem Bücherbestand, und ich wusste, dass viele ihn als einen eigenwilligen Denker und rechten Sonderling in der Philosophiegeschichte betrachten.

Und diese Denkweise schien offenbar auch sein Verhältnis zwischen seiner Philosophie und Arbeit als Handwerker zu betreffen. Denn während z. B. der Philosoph Peter JANICH (1942–2016), der 2015 unter dem Titel „Handwerk und Mundwerk“ eine bemerkenswerte Apologie des Handwerks veröffentlichte, meinte, „Handwerk ist sicherlich kein Naturgeschehen“ (JANICH 2015, S. 62), und das Handwerk als ein auf die Zukunft ausgerichtetes zweckrationales Handeln beschrieb, hatte der Philosoph und Handwerker Spinoza just das Gegenteil behauptet. Er leugnete auch im Rahmen seiner Arbeit als Handwerker alle Zweckursachen (in Abschnitt 8.3.3 werde ich ausführlich auf diesen Punkt eingehen). All dies bewog mich, es nun auch einmal mit Spinoza zu versuchen und mich endlich seiner „Ethik“ zuzuwenden, obwohl diese Schrift als eines der schwierigsten Bücher der Philosophie gilt (vgl. LORD 2010, S. 3).

Nun will ich nicht verschweigen, wie es mir bei meiner ersten Beschäftigung mit der „Ethik“ erging. Und dabei muss ich zuvorderst bekennen, dass ich vieles schlichtweg nicht verstand, ganz im Sinne eines Bonmots, das ich beim deutschen Philosophen und Freidenker Constantin BRUNNER (1910, S. 28) fand (dies allerdings mit Bezug auf andere Autoren):

„Viele Sätze musste ich dreimal lesen. Beim ersten Male verstand ich gar nichts, beim zweiten Mal ein wenig und beim dritten Mal immer noch nichts.“

Doch die wenigen Sätze, die ich zumindest im Ansatz zu verstehen glaubte, berührten mich in einer Form, wie ich sie bei erstmaliger Beschäftigung mit einem Buch bislang noch nicht erlebt hatte. Erst später erfuhr ich, dass es vielen anderen Menschen ebenso ergangen war.

Heinrich HEINE (1797–1856) hatte im 19. Jahrhundert gemeint, es sei „ein gewisser Hauch in den Schriften des Spinoza, der unerklärlich“ sei (HEINE 1861, S. 123f.); und Yirmiyahu Yovel (2012, S. 371) findet es bemerkenswert, dass „Heines üblicher Spott, mit dem er weder sich selbst noch diejenigen verschonte, die er bewunderte oder mit denen er einer Meinung war, vor Spinoza halt machte“. Nicht minder treffend als HEINES Erlebnisbericht scheint mir aus jüngerer Zeit der Erfahrungsbericht des Neurowissenschaftlers Antonio R. DAMASIO (* 1944) zu sein. Er habe sich, so DAMASIO, ein wenig gefühlt wie der Protagonist in Bernard MALAMUDS Roman „Der Fixer“, „der nach ein paar Seiten Spinoza weiterliest, als würde er von einem Hurrikan getrieben: ... Ich habe nicht jedes Wort verstanden, aber wenn man sich mit solchen Gedanken beschäftigt, hat man das Gefühl, eine Hexenjagd mitzumachen“ (DAMASIO 2009, S. 20).⁹

Offenbar hatte Spinoza, den Friedrich NIETZSCHE voller Bewunderung den „abnormsten und einsamsten Denker“ nannte (vgl. Yovel 2012, S. 434), die Lehre vom Menschen grundlegend auf den Kopf gestellt. Niemand hatte wie er zuvor den Mut gehabt, uns Menschen auch aus unseren unbewussten Motiven heraus zu verstehen und unseren Körper als Referenz all unserer geistigen Tätigkeit zu identifizieren (vgl. Abschnitt 8.2). Dabei machte er auch vor den Gewissheiten der „Gebildeten“ nicht Halt, die sich ihrer Urteile doch so sicher waren und jedwede Infragestellung empört als unverschämte Anmaßung zurückwiesen. Die Philosophin und Psychoanalytikerin Lou ANDREAS-SALOMÉ (1861–1937), der Friedrich NIETZSCHE einen Heiratsantrag gemacht hatte und die mit dem Dichter Rainer Maria RILKE (1875–1926) zeitweise in Beziehung stand, gelangte sogar zu der Ansicht, Spinoza sei „der Philosoph der Psychoanalyse“ (hier zitiert nach GIAMPIERI-DEUTSCH 2012, S. 91).

Tatsächlich geraten mit Spinoza zahlreiche Selbstverständlichkeiten unseres konventionellen Denkens in Zweifel – dies gilt heute kaum weniger als zu Spinozas Lebzeiten. Doch schien er mir gerade deshalb auch bei meinen fachlichen Fragen auf ungewöhnlich originelle Weise weiterhelfen zu können. So findet sich beispielsweise bei Spinoza keinerlei Rede von der Nachrangigkeit des körperlichen Vermögens gegenüber unserem geistigen Vermögen. Nein, Körper und Geist sind eins – ja, sogar ein und dasselbe, ebenso wie Geschick und Ein-

9 Bernard MALAMUD (1914–1986) war ein amerikanischer Schriftsteller. Der Protagonist seines Buches „The Fixer“ ist kein Drogenabhängiger, sondern ein im zaristischen Russland lebender Gelegenheitsarbeiter jüdischer Herkunft, der zu Unrecht eines Verbrechens angeklagt wird und dessen Schicksal internationale Aufmerksamkeit erfährt. Der Roman beruht auf wahren Ereignissen in den Jahren kurz vor dem Ersten Weltkrieg („Beilis-Affäre“).

sicht, Handeln und Erkennen: „Was auch immer die Wirkungsmacht unseres Körpers vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt, dessen Idee vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt unseres Geistes Macht des Denkens“ (E III 11).¹⁰

Und auch der geisteskräftige Mensch dürfe, laut Spinoza, nicht alles glauben, was ihm in den Sinn kommt. Er müsse vielmehr wie alle anderen Menschen auch stets vor den Kariolen seines eigenen Geistes auf der Hut sein. Vor allem müsse er sich vor Augen halten, dass alles, was er für schlecht, minderwertig oder gar verachtenswert hält, „dem entspringt, dass er die Dinge selbst in einer Weise begreift, die ungeordnet, verstümmelt und verworren ist“ (E IV 73). Keine Rede also bei Spinoza von irgendeinem guten Grunde, irgendwen oder irgendetwas verachten zu müssen, sei es wegen seines Bildungsgrades, seines Berufs oder in irgendeiner sonstigen Hinsicht.

Abbildung 1: Baruch de Spinoza



Quelle: eigene Skizze (J. G. U.) nach einem Stich von Jean Charles FRANÇOIS (1717–1769) aus dem Jahr 1762

10 Die Abkürzung steht für den 11. Lehrsatz aus dem dritten Teil der „Ethik“. In analoger Form folgen alle weiteren Verweise aus diesem Werk. In der Zitation folge ich der von Wolfgang BARTUSCHAT mit großer Sorgfalt übersetzten, neu herausgegebenen und mit einem umfangreichen Wörter- und Sachverzeichnis ergänzten lateinisch-deutschen Ausgabe der „Ethik“ (vgl. BARTUSCHAT 2015 und die sonstigen, ebenfalls von ihm herausgegebenen Spinoza-Schriften; siehe dazu auch die Zitationshinweise am Anfang dieses Buches). Dabei passe ich die Grammatik- und Rechtschreibregeln vorsichtig an die jetzt gültigen an. Insbesondere zitiere ich mit „dass“ anstelle von „daß“. Dies gilt auch für alle weiteren Schriften Spinozas.

Und dies nicht etwa deshalb, weil „Verachtung“ selbst moralisch schlecht und somit auf übergeordneter Ebene selbst verachtenswert sei. Nein, deshalb, weil unsere Sucht, zu urteilen und zu verurteilen, nur so lange anhält, bis wir die Kausalzusammenhänge in unserem Universum klar und deutlich verstanden haben.

Bei seinen Aufrufen zu Vorsicht vor den Attacken unseres Hochmuts will Spinoza gleichwohl – wie Friedrich NIETZSCHE es kurz nach seiner erstmaligen Beschäftigung mit Spinoza treffend ausdrückte und nun als einen Bildungsauftrag für sich selbst verstand – „nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen“.¹¹ Spinoza möchte einfach nur verstehen. Man könnte es vielleicht auch so formulieren: Der freudige Naturforscher und Optiker Spinoza interessiert sich einfach für alles, was ihm begegnet, nimmt alles, jedwedes uns noch so eigenartig, absurd oder böse erscheinendes Verhalten unter die von ihm selbst geschliffenen Linsen seiner Lupen und untersucht es auf seine Ursache-Wirkungs-Ketten hin. Nichts wird ausgeschlossen. Für ihn folgen somit z. B. auch

„die Affekte des Hasses, des Zorns, des Neids usw., in sich betrachtet, aus derselben Notwendigkeit und internen Beschaffenheit der Natur wie andere Einzeldinge auch. Somit unterliegen sie bestimmten Ursachen, durch die sie sich verstehen lassen, und haben bestimmte Eigenschaften, die unserer Erkenntnis so würdig sind wie die Eigenschaften jedes beliebigen anderen Dinges, an dessen bloßer Betrachtung wir uns erfreuen“ (E III Vorwort).

Gerade deshalb gerät er selbst in große Skepsis in Hinblick auf die Belastbarkeit seiner Erkenntnis, sobald diese vermeintliche Erkenntnis vom geringsten Gefühl der Bedrohtheit und Abwehr eingefärbt ist. Denn längst hat er erforscht, wie ungünstig sich Misstrauen auf unsere Denk- und Erkenntnisfähigkeit auswirkt. „Caute“ – „mit Vorsicht, mit Achtsamkeit“ – lässt er auf seinen Siegelring eingravieren.

Somit ist bei Spinoza auch keinerlei Rede von einer etwaigen Diskreditierung des Nutzens, im Gegenteil. Das Streben der Menschen nach ihrem Eigennutzen muss wie all unsere Begierden und Affekte nüchtern untersucht und verstanden werden wie ein geometrisches Phänomen, „als ginge es um Linien, Flächen oder Körper“ (E III Vorwort). Dies betrifft auch die gesellschaftlichen Wirkungen dieses Strebens. Und seine Analyse endet in einem Plädoyer zugunsten einer von jedweden Hochmut befreiten, von gegenseitigem Respekt getragenen **Arbeitsteilung**: „Wenn jeder Mensch im höchsten Maße seinen eigenen Vorteil sucht, dann sind sich Menschen im höchsten Maße wechselseitig nützlich“, wobei sich der geisteskräftige Mensch stets bewusst ist, dass die Menschen „sich in wechselseitiger Hilfe die Dinge, die sie brauchen, viel leichter verschaffen und die überall drohenden Gefahren nur mit vereinten Kräften vermeiden können“ (E IV 35 Folgesatz 2 inkl. Anmerkung).

11 Dies schrieb NIETZSCHE zum Neujahrstag 1882 an seinen Freund Franz OVERBECK. Vgl. „Die fröhliche Wissenschaft“, Viertes Buch, Abschnitt 276, z. B. in: NIETZSCHE (2017, S. 163).

Was nun die Organisation dieser Arbeitsteilung betrifft, die wir Menschen zur Verbesserung unserer Lebensumstände benötigen, stoßen wir bei Spinoza auf ein unbedingtes Vertrauen in die Naturwissenschaften und in die Mathematik: Entspricht die Ordnung und Verknüpfung unserer Ideen – gerade auch mithilfe der Mathematik – der Ordnung und Verknüpfung der Dinge, dann denken wir adäquat und schaffen damit die Voraussetzungen, neue Techniken abzuleiten, die für eine Verbesserung unserer Lebensbedingungen nützlich sein können.

Dieses naturwissenschaftlich geleitete Erkenntnisprinzip gilt auch für unsere Sicht auf uns selbst und unseren Geist: Denn es „ist unmöglich, dass der Mensch kein Teil der Natur ist“ (E IV 4). Somit können auch der Mensch und sein Wesen adäquat nur auf wissenschaftliche Weise und nach Maßgabe der Naturgesetze begriffen werden (E I 29). Erkennen wir aber die Dinge und uns selbst adäquat, und dies heißt stets von ihren notwendigen Ursachen her (E I 28), wird – wie wir oben bereits erfahren haben – auch jedwedem Werten und Abwerten, jedweder Urteils- und Verurteilungssucht die motivationale Basis entzogen. Denn in einer Welt, die vollständig und ausnahmslos von den Naturgesetzen beherrscht wird und die somit unmöglich anders sein kann, als sie gerade ist, fallen Wirklichkeit und Vollkommenheit notwendigerweise in eins (vgl. E II Definition 6).

Rasch wurde mir bewusst, dass eine solche Anthropologie zunächst viele Fragen hinsichtlich der herkömmlichen Legitimation unseres eigenen Alltagshandelns aufwirft: Wer von uns ist z. B. nicht vom Drang beseelt, Dinge und Verhaltensweisen Dritter bereits zu bewerten und ggf. zu verurteilen, ohne sich zunächst darum zu bemühen, die Ursachen ihrer Existenz nachzuzeichnen? Doch für unseren hier im Vordergrund stehenden Kontext schien es mir, dass Spinozas Lehre auch zu einer völlig anderen Sichtweise des Verhältnisses zwischen akademischer und beruflicher Bildung führen müsste. Jedwede Rede von der Ungleichwertigkeit beider Bildungsformen schien mir mit Spinoza, der seinen Lebensunterhalt als Handwerker verdiente und ein akademisches Lehrstuhlangebot für Philosophie ablehnte, ihre ideologische Grundlage zu verlieren. Zugleich erschien mir Spinoza, der das geschickte Handeln des Körpers mit dem intelligenten Handeln des Geistes gleichsetzte, wie ein idealer Grundlagentheoretiker beruflicher Handlungskompetenz.

► 5 Nur eine überholte Lehre aus dem 17. Jahrhundert? Zu Spinozas Wirkungsgeschichte und Aktualität

Doch war Spinozas Lehre philosophiegeschichtlich nicht längst überholt, sodass er heute allenfalls aus historischer Perspektive noch interessant ist? Lässt sich mit Spinoza zu Beginn der 2020er-Jahre überhaupt noch irgendetwas Innovatives gewinnen? „Ist nicht jeder Denker“, so könnte man mit Helmut SEIDEL (2007, S. 8) und seinem Rückgriff auf HEGEL fragen, „ein Sohn seiner Zeit, der eben diese in Gedanken fasst?“ Der niederländische Philosoph hatte ja schon im 17. Jahrhundert gelebt und war 1677 im Alter von nur 44 Jahren gestorben. Spielt Spinoza heute womöglich gar keine Rolle mehr? Warum hatte Peter JANICH in seinem Buch „Handwerk und Mundwerk“ ausgerechnet den Philosophen und Handwerker Spinoza nirgendwo erwähnt? Wird Spinoza vielleicht nur noch als metaphysischer Dogmatiker gehandelt, dessen Lehre spätestens seit KANT „das Lebenslicht ausgeblasen“ (SEIDEL 2007, S. 8) wurde?

Aber was bewog dann Denker wie Maximilian HERER (1971, S. 5) zu behaupten, Spinozas Philosophie dürfe nicht „als Metaphysik betrachtet werden“; für Spinoza habe im Gegenteil festgestanden, dass die „Metaphysik weder als philosophische Erkenntnis, noch als Wissenschaft, sondern nur als Glaubenspostulat gelten könne“. Und warum berufen sich in jüngerer Zeit wieder in wachsender Zahl Psychologinnen und Psychologen, Psychotherapeutinnen und -therapeuten sowie Neurobiologinnen und -biologen auf Spinoza (vgl. z. B. ELLIS 1991; WEGNER 2002; JUNG 2005; DAMASIO 2009; PFLAUM 2018), die in Spinoza bisweilen gar „einen ihrer Stammväter“ ausmachen (SEIDEL 2007, S. 8)? Weshalb schrieb Albert EINSTEIN Spinoza ein Liebesgedicht („Wie lieb’ ich diesen edlen Mann“), und warum zeigte sich der 1995 verstorbene Gilles DELEUZE, „heute einer der weltweit meistdiskutierten und bearbeiteten Philosophen“ (KISSER/WILLE 2019a, S. 2), so sehr von Spinoza berührt und beeinflusst, dass er ihn mit Christus verglich (vgl. DELEUZE/GUATTARI 2018, S. 69)?

Ich beschäftigte mich somit mit der Wirkungsgeschichte Spinozas, um mich anschließend der Frage zuzuwenden, wie Spinoza heute begegnet wird. Und wiederum geriet ich, wie es Bernard MALAMUD formuliert hatte, in einen „Hurrikan“ und eine „Hexenjagd“. Denn Spinozas Wirkungsgeschichte ist nicht nur von Stürmen und gewaltigen Brüchen gekennzeichnet. Sie ist auch, zumindest für die ersten 100 Jahre, von Verfolgung und Verachtung geprägt. Ungeachtet der Tatsache, dass ihm manche seiner Gegner für seine Lebensführung

tiefen Respekt bezeugten (vgl. z. B. COLERUS 1733, S. 40ff.), war seiner Lehre zunächst fast ausschließlich Hohn und Hass entgegengebracht worden (vgl. FREUDENTHAL 1927b, S. 227). Bereits zu seinen Lebzeiten geriet Spinoza unter großen Druck, und es war ihm nicht mehr möglich gewesen, sein Hauptwerk, die „Ethik“, zu veröffentlichen. Der Spinozabiograf Jean-Maximilien LUCAS bezeichnete es deshalb sogar als beträchtliches Glück („ce n’a pas été un petit bonheur“), dass Spinoza mit seinem frühen Ableben 1677 dem Sturm („tempête“) entging, den seine Feinde für ihn schon längst entfacht hatten (LUCAS 1735, S. 43).

5.1 Spinoza – der „tote Hund“

Es waren vor allem Spinozas naturalistisches Gottes- und Menschenbild (siehe Infokasten), das die Menschen seiner Zeit verängstigte, und seine Konzeption einer historisch-kritischen Bibelexegese. Sie lösten vor allem bei jenen Menschen Empörung aus, die in den überlieferten religiösen Vorstellungen Geborgenheit, Orientierung oder wie die Theologen ihren Broterwerb gefunden hatten.

Naturalismus

Mit dem Begriff des Naturalismus wird ein Standpunkt benannt, „dem zufolge das Weltgeschehen aus natürlichen Ursachen“ zu erklären ist, „ohne die Annahme einer göttlichen Überwelt und übernatürlicher Kräfte“, welche „imstande wären, die naturgesetzliche Ordnung in der Welt zu durchbrechen“ (AUSTEDA 1981, S. 168).

Gott ohne Macht, in die Naturgesetze einzugreifen? Der Mensch ohne freien Willen? Dafür aber in all seiner Widersprüchlichkeit eine Modalität Gottes? Der Geist ohne Möglichkeit, unabhängig vom Körper zu existieren oder auch nur gedacht zu werden? Und die Heilige Schrift vor allem ein Dokument, wie Menschen früherer Zeiten zum Gehorsam gegenüber Gott aufriefen? Das schien nicht nur abwegig und absurd zu sein, sondern drohte auch die Grundlagen der Moral aus den Angeln zu heben.

Als Beispiel für die damalige Entrüstung seien hier Äußerungen des lutherischen Theologieprofessors Christian KORTHOLT (1633–1694) zitiert. 1680, da war Spinoza bereits drei Jahre tot, wünschte sich der ansonsten durchaus fortschrittlich denkende KORTHOLT noch Folgendes: „Occupet extremum scabies“: Möge den zuletzt Genannten [Spinoza] doch die Krätze befallen! Und dann spielt KORTHOLT phantasievoll, aber weiterhin mit wenig freundlichen Absichten, mit Spinozas Vor- und Nachnamen „Benedictus“ – die lateinische Version von Baruch = der „Gesegnete“ – und „Spinosa“ – was im Lateinischen die „Dornige“ bedeutet. Statt „Benedictus“ müsse Spinoza im Gegenteil „Maledictus“ gerufen werden, also der „Verfluchte“. Denn „spinosa ex divina maledictione terra (Gen. III 17.18) maledictum magis hominem“: Aus einer durch göttlichen Fluch verdornten Erde könne nun mal nichts anderes als ein mehr und mehr verfluchter Mensch hervorzunehmen (KORTHOLT 1680, S. 139).

Pikanterweise wurde Spinoza nach den Worten Constantin BRUNNERS (1910, S. 81) gerade „von den Vertretern der Bildung vernichtet und zum Bösen ausgeschieden“, und hierzu zählten keineswegs nur Theologen. Die Erfindung des Buchdrucks müsse als ein Unglück bezeichnet werden, da sie die gefährlichen Phantastereien eines Spinoza zu verewigen helfe, erregte sich beispielsweise der französische Philosoph Jean-Jacques ROUSSEAU (1712–1788; vgl. DE VRIES 2011, S. 173). Die Cartesianer, die Anhänger DESCARTES', schmähten ihn allein schon deshalb, um selbst nicht zur Zielscheibe für die religiöse Orthodoxie zu werden (vgl. HERDER 1787, S. 7). Dabei half ihnen, dass sich DESCARTES' Dualismus und Theismus (siehe Infokasten) „leicht mit der herkömmlichen Dogmatik“ verbinden ließ (AUERBACH 1841b, S. LXIX). Denn DESCARTES' Gott waren noch, im Gegensatz zu Spinoza, „Vernunft und freier Wille in höchstem Maße“ zugekommen, resultierend aus der Vorstellung, dass der menschliche Geist in beidem ein „Abglanz des Wesens Gottes“ sei (OSSADNIK 2011, S. 21).

Theismus

Unter „Theismus“ sind jene religiösen Vorstellungen zusammengefasst, die von der Existenz eines persönlichen Gottes ausgehen, der zwar von dieser Welt geschieden ist, sich dieser Welt aber auch zuwendet, in das Geschehen der Welt eingreift und auch bereit ist, sich den Gebeten der Menschen zu öffnen (vgl. AUSTEDA 1981, S. 237).

Die Schmähungen Spinozas dauerten rund 100 Jahre an. Selbst der Artikel, der 1765 über Spinoza in der berühmten „*Encyclopédie des sciences, des arts et des métiers*“ erschien, war immer noch polemisch gehalten. Dabei sympathisierte ihr Herausgeber, der nicht minder berühmte französische Philosoph Denis DIDEROT (1713–1784), durchaus „mit einem naturalistisch interpretierten Spinozismus“ (RÖD 2002, S. 342). Doch hätte man sich in dieser Zeit zu Spinoza bekannt oder auch nur unter Verzicht auf Polemik mit seiner Lehre auseinandergesetzt, wäre man selbst „sozial ins Abseits geraten“ (WALTHER 2018, S. 24). In der Rezeption Spinozas hatte sich ein Bild fest einbetoniert, „das weniger von den zentralen Einsichten“ Spinozas „als von den missverständlichen Klischees ihrer Kritiker geprägt“ war (RENZ 2020, S. 41). Zu guter Letzt redeten alle, wie Gottfried LESSING (1729–1781) es im Gespräch mit Friedrich Heinrich JACOBI (1743–1819) ausdrückte, „von Spinoza, wie von einem toten Hunde“ (JACOBI 1789, S. 38).

5.2 Die durch Lessing eingeleitete Wende

Nun war es ausgerechnet LESSING, der die Wende einleitete. Der schon zu seinen Lebzeiten berühmte und hochgeachtete Schriftsteller hatte kurz zuvor sein Drama „Nathan der Weise“ veröffentlicht, und er hatte die Charakterzüge Nathans, wie Will DURANT (1992, S. 242) schreibt, nach seinem Freund Moses MENDELSSOHN (1729–1786) und – heimlich noch – nach Spinoza geformt. Es gebe keine andere Philosophie als die des Spinoza, bekannte LESSING im

berühmten „Wolfenbütteler Gespräch“ dem von dieser Äußerung völlig überraschten JACOBI (vgl. JACOBI 1789, S. 24).

Eigentlich hatte der Philosoph, Kaufmann und Schriftsteller JACOBI den nachdenklichen LESSING aufgesucht, um „Hilfe gegen den Spinoza zu erhalten“ (JACOBI 1789, S. 23). JACOBI zeigte sich zwar davon überzeugt, dass Spinoza folgerichtig zu Ende gedacht hatte, wofür er Spinoza auch größten Respekt bezeugte: „Eine solche Ruhe des Geistes, einen solchen Himmel im Verstande, wie sich dieser helle reine Kopf geschaffen hatte, mögen wenige gekostet haben“ (JACOBI 1789, S. 38). Doch schauderte JACOBI der Gedanke, dass sich alles, auch das menschliche Denken, aus der Natur heraus nach strenger Gesetzmäßigkeit von Ursache und Wirkung entfalte: Sollte die Fähigkeit des Menschen, sich frei zu entscheiden und sein Handeln auf künftige Ziele (auf „Endursachen“) hin auszurichten, nur bloße Einbildung sein? So beklagt er sich bei LESSING:

„Wenn es lauter wirkende und keine Endursachen gibt [wie Spinoza sagt; Anm. J. G. U.], so hat das denkende Vermögen in der ganzen Natur bloss das Zusehen; sein einziges Geschäft ist, den Mechanismus der wirkenden Kräfte zu begleiten. Die Unterredung, die wir gegenwärtig miteinander führen, ist [wäre aus dieser Perspektive; Anm. J. G. U.] nur ein Anliegen unserer Leiber; und der ganze Inhalt dieser Unterredung, in seine Elemente aufgelöst: Ausdehnung, Bewegung, Grade der Geschwindigkeit, nebst den Begriffen davon, und den Begriffen von diesen Begriffen. [Mit anderen Worten:] Der Erfinder der Uhr erfand sie im Grunde nicht; er sah nur ihrer Entstehung aus blindlings sich entwickelnden Kräften zu. Ebenso Raphael, da er die Schule von Athen entwarf; und Lessing, da er seinen Nathan dichtete“ (JACOBI 1789, S. 28).

Nachdem JACOBI mit MENDELSSOHN über die Entlarvung LESSINGS als Spinozisten in Streit geraten war, wandte er sich in seiner Verzweiflung auch hilfesuchend an den Dichter, Theologen und Philosophen Johann Gottfried HERDER (1744–1803) sowie an dessen Freund, Johann Wolfgang von GOETHE (1749–1832). Doch HERDER hatte schon längst Vertrauen zu Spinozas Philosophie gefasst. Wenn er von Spinozas Lehre einen Laut höre, gehe ihm das Herz auf, empfinde er großes Glück (vgl. SUPHAN 1881, S. 174). Er hatte auch keinerlei Probleme damit, „in meinem Leben der Nothwendigkeit“ zu folgen (vgl. HERDER 1787, S. VII) und stimmte somit LESSING zu, der JACOBI im „Wolfenbütteler Gespräch“ geantwortet hatte:

„Ich merke, Sie hätten gern Ihren Willen frey. Ich begehre keinen freien Willen. Ueberhaupt erschreckt mich, was Sie eben sagten, nicht im mindesten. Es gehört zu den menschlichen Vorurtheilen, daß wir den Gedanken als das erste und vornehmste betrachten, und aus ihm alles herleiten wollen; da doch alles, die Vorstellungen mit einbegriffen, von höheren Prinzipien abhängt. [...] [Spinoza war dagegen] weit davon entfernt, unsere elende Art nach Absichten zu handeln, für die höchste Methode auszugeben, und den Gedanken obenan zu setzen“ (vgl. JACOBI 1789, S. 29f.).

HERDER meinte zu spüren, wie vordergründig bisweilen das Urteil seiner Zeitgenossen über Spinoza gestrickt war. Viele schlossen sich des negativen Urteils über Spinoza an, obwohl sie ihn selbst nie studiert hätten. Es reichte, vom Hörensagen aus berufenem Munde zu wissen, dass „er ein Atheist und Pantheist, ein Lehrer der blinden Nothwendigkeit, ein Feind der Offenbarung, ein Spötter der Religion, mithin ein Verwüster der Staaten und aller bürgerlichen Gesellschaft, kurz ein Feind des menschlichen Geschlechts gewesen und als ein solcher gestorben sei“ und damit natürlich „den Haß und den Abscheu aller Menschenfreunde und wahren Philosophen“ verdiene (HERDER 1787, S. 2). Doch vielleicht lag ja die Verachtung gegenüber Spinoza allein darin begründet, so HERDER, dass die herkömmliche Philosophie „immer gern dem *Gefühl* der Menschen treu bleibt und ihm in einem gewissen Sinn treu bleiben muss, da wir uns aber bei aller unsrer Abhängigkeit doch auch für selbständig halten, ob wir gleich nur *bestehend* sind“, also, wie Spinoza es ausgedrückt hätte, „bloße Modifikationen“ der alles bestimmenden Natur (HERDER 2013, S. 25).

Es war ein weiterer Glücksfall der damaligen Zeit, dass auch HERDERS Freund Johann Wolfgang von GOETHE gegenüber einer solchen Unterwürfigkeit unter dem „berufenen Munde“ der etablierten Meinung immun war. Denn dieser zog es stets vor, wie er es selbst ausdrückte, von einem „Menschen zu erfahren wie er dachte, als von einem anderen zu hören, wie er hätte denken sollen“ (GOETHE 1855b, S. 274). Und so entschloss sich GOETHE, so Georg JELLINEK (1878, S. 7), „sich ein selbständiges Urtheil über den verlästerten Denker“ Spinoza „zu bilden“. All dies war, wie Goethe später rückblickend resümierte, eine glückliche Fügung. Denn der Geist, der „so entschieden“ auf seine „ganze Denkweise so großen Einfluß haben sollte“, der war Spinoza (GOETHE 1855b, S. 219). Außer dem Naturforscher Carl von LENNÉ (1707–1178), dem englischen Dramatiker William SHAKESPEARE (1564–1616) und eben Baruch de Spinoza wisse er „nicht, daß irgendein Abgeschiedener eine solche Wirkung auf mich gethan“, gesteht GOETHE am 7. November 1816 seinem engen Freund, dem Maurermeister und Musikprofessor Carl Friedrich ZELTER (1758–1832) (vgl. den von Friedrich Wilhelm RIEMER (1833, S. 334) editierten Briefwechsel zwischen beiden). Weshalb dem so war, erläutert GOETHE wiederum in seiner eigenen Lebensbeschreibung „Wahrheit und Dichtung“:

„Nachdem ich mich nämlich in aller Welt um ein Bildungsmittel meines wunderlichen Wesens vergebens umgesehen hatte, gerieth ich endlich an die Ethik dieses Mannes. Was ich mir aus dem Werke mag herausgelesen, was ich in dasselbe mag hineingelesen haben, davon wüßte ich keine Rechenschaft zu geben, genug ich fand hier eine Beruhigung meiner Leidenschaften, es schien sich mir eine große und freie Aussicht über die sinnliche und sittliche Welt aufzuthun“ (GOETHE 1855b, S. 219).

Als somit JACOBI GOETHE um Beistand gegen Spinozas Lehre bittet, trifft er auf einen Dichter, der sich selbst als „leidenschaftlichen Schüler“ und „entschiedensten Verehrer“ Spinozas bezeichnet (GOETHE 1855b, S. 220). GOETHE schreibt am 8. April 1812 an seinen Freund Carl Ludwig von KNEBEL (1744–1834) resümiierend über JACOBI'S Widerstand gegenüber Spinoza:

„Wem es nicht zu Kopfe will, daß Geist und Materie, Seele und Körper, Gedanke und Ausdehnung, oder (wie ein neuerer Franzos sich genialisch ausdrückt) Wille und Bewegung die nothwendigen Doppelingredienzen des Universums waren, sind und seyn werden, die beyde gleiche Rechte für sich fordern und deswegen beyde zusammen wohl als Stellvertreter Gottes angesehen werden können – wer zu dieser Vorstellung sich nicht erheben kann, der hätte das Denken längst aufgeben, und auf gemeinen Weltklatsch seine Tage verwenden sollen“ (hier zitiert nach WARNECKE 1908, S. 4f.).

GOETHE identifiziert sich somit uneingeschränkt mit Spinozas Lehre: Geist und Materie, Seele und Körper, Gedanke und Ausdehnung, Wille und Bewegung – beide Seiten bezeichnen stets ein und dasselbe, nur aus unterschiedlichen Perspektiven wahrgenommen. Und er sieht in Spinoza auch in pädagogischer Hinsicht die zentrale Figur. Ja, er wünscht sich sogar, wie Friedrich WARNECKE (1908, S. 16) berichtet, dass „die Zöglinge der pädagogischen Provinz [...] zu Spinozisten erzogen werden“. Zudem gelangt er zur Auffassung, dass Bildung „Wissen und Ausüben“ in Einem sein muss – mit einer entsprechend positiven Sichtweise auf das Handwerk. Wie könnte er auch anders – bei seiner tiefen Zuneigung zum verehrten Handwerker und Philosophen Spinoza und zu seinem guten Freund, dem Handwerker und Musiker Carl Friedrich ZELTER? In „Wilhelm Meisters Wanderjahre“ lässt er im zwölften Kapitel des ersten Buchs den „Alten“ sagen: „Allem Leben, allem Thun, aller Kunst muß das Handwerk vorausgehen, welches nur in der Beschränkung erworben wird. Eines recht wissen und ausüben giebt höhere Bildung als Halbheit im Hundertfältigen“ (GOETHE 1855a, S. 177).

JACOBI Werben um GOETHES Beistand gegen Spinozas Lehre blieb damit ebenfalls ohne Erfolg. Und dies blieb nicht der einzige Misserfolg. Denn entgegen seiner eigenen Absicht leitete JACOBI mit seiner Veröffentlichung des Gesprächs mit LESSING die öffentliche Renaissance Spinozas ein. Aus dem diabolischen Verführer Spinoza wurde fortan nahezu ein Heiliger. Selbst Theologen und Universitätsphilosophen erwiesen ihm jetzt die Ehre. „Opfert mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demut spiegelte er sich in der ewigen Welt“, schrieb der protestantische Theologe und Philosoph Friedrich SCHLEIERMACHER (1768–1834) in seinen „Reden über die Religion“ (SCHLEIERMACHER 1969, S. 38). Und der Philosoph Georg Wilhelm Friedrich HEGEL (1770–1831) kommt in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie gar zu dem Schluss, Spinoza sei „Hauptpunkt der modernen Philosophie: entweder Spinozismus oder keine Philosophie“ (HEGEL 1836, S. 374). Er führt aus:

„Im Allgemeinen ist darüber zu bemerken, daß das Denken sich auf den Standpunkt des Spinozismus gestellt haben muß; das ist der wesentliche Anfang alles Philosophirens. Wenn man anfängt zu philosophiren, so muß man zuerst Spinozist seyn. Die Seele muß sich baden in diesem Aether der einen Substanz, in der Alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist“ (HEGEL 1836, S. 376).

5.3 Spinoza-Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert

Vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Ende der Weimarer Republik war der Einfluss Spinozas gerade in Deutschland groß, nicht nur auf Philosophinnen bzw. Philosophen und Künstler/-innen, sondern auch auf Wissenschaftler/-innen. Es lässt sich nachweisen, „dass die ganze Psychologie und Physiologie des 19. Jahrhunderts von Spinozas Lehre stark durchtränkt und beeinflusst war“ (GIAMPIERI-DEUTSCH 2012, S. 96). Der berühmte deutsche Physiologe Johannes MÜLLER (1801–1858) griff im Rahmen seiner Affektenlehre fast unverändert auf Spinozas Systematik der Gefühlszustände zurück (vgl. FREUDENTHAL 1927b, S. 239; vgl. auch HANDWERKER KÜCHENHOFF 2006, S. 43). In Hinblick „auf die Leidenschaften unter sich ist es nicht möglich etwas Besseres zu liefern, als was Spinoza mit unübertrefflicher Meisterschaft gelehrt. Ich muss mich daher darauf beschränken, in Folgendem die dahin gehörigen Lehrsätze des Spinoza mitzutheilen“, schreibt MÜLLER (1840, S. 543) in seinem Handbuch der Physiologie des Menschen. Gustav Theodor FECHNER (1801–1887), der Begründer der Psychophysik, übernahm von Spinoza die Idee, nach der Körper und Geist ein und dasselbe Ding sind, das jedoch aus zwei verschiedenen Perspektiven betrachtet werden kann (vgl. FREUDENTHAL 1927b, S. 239f.). Spinozas monistischer Naturphilosophie schloss sich zudem der Zoologe und Philosoph Ernst HAECKEL (1834–1919) an, der wie Spinoza Gottes Willen mit den Naturgesetzen gleichsetzte und selbst in den physikalischen und chemischen Eigenheiten anorganischer Stoffe Reaktionsformen vorfand, die seelischen Vorgängen von Lust und Unlust ähneln (vgl. Abschnitt 9.2.4).

Aber auch der Religionsphilosoph Ludwig FEUERBACH (1804–1872), der Dichter Heinrich HEINE (1797–1856), später zudem Friederich NIETZSCHE (1844–1900), Sigmund FREUD (1856–1939) und Albert EINSTEIN (1879–1955) zeigten sich von Spinozas Lehre tief berührt. Seine „Abhängigkeit von den Lehren Spinoza’s gestehe“ er „bereitwilligst zu“, teilt Sigmund FREUD (1977, S. 169) im Juni 1931 Lothar BICKEL mit, und an Siegfried HESSING schreibt er im Juli 1932, er habe sein „langes Leben hindurch der Person wie der Denkleistung des grossen Philosophen Spinoza eine ausserordentliche, etwas scheue Hochachtung entgegengebracht“ (vgl. HESSING 1962, S. 196). Der Spinozaforscher Yirmiyahu YOVEL (2012, S. 474) rechnet FREUD zusammen mit NIETZSCHE und Spinoza anerkennend zu den „Philosophen der dunklen Aufklärung“. Diese hätten „Grundlegendes und Revolutionäres ans Licht gebracht“, das aus einer alltagspsychologischen Perspektive allerdings oft als „erschreckend empfunden wird“.

Eine nicht zu unterschätzende Rolle bei der Rezeption der spinozistischen Lehre in Deutschland spielt GOETHE. Hoch verehrt wird er gerade im deutschsprachigen Raum für viele Gelehrte zu einer entscheidenden Bezugsperson. Damit „ist Goethe zentral für die klassische Bildung“ (GROSSKOPF 2012, S. 118), dient „als spezifische Legitimationsfigur bzw. als Beleg für den Wahrheitsgehalt von Aussagen“ (ebd., S. 119). Er öffnet auf diese Weise auch Spinozas Gedanken – ohne dass dies den Rezipienten und Rezipientinnen stets bewusst wird – breiten Raum in der damaligen Ideengeschichte. Zugleich stellt GOETHE mit seinen Werken

„die Verbindung zum Handwerk bzw. das Handwerksbild her“ (GROSSKOPF 2012, S. 118). So greift auch der Pädagoge und Wegbereiter des deutschen Berufsschulwesens Georg KERSCHENSTEINER (1854–1932) in seiner Schrift „Berufs- oder Allgemeinbildung“ (KERSCHENSTEINER 1910) auf das oben aufgeführte GOETHE-Zitat aus „Wilhelm Meisters Wanderjahre“ zurück, wonach allem Leben, allem Tun, aller Kunst das Handwerk vorausgehen müsse und erst die Verbindung von Wissen und Ausüben höhere Bildung ermögliche (vgl. GOETHE 1855a, S. 177). In seiner erstmals 1911 erschienenen Schrift „Begriff der Arbeitsschule“ formuliert KERSCHENSTEINER seinen Standpunkt wie folgt:

„Auch die Neigungen und Begabungen der Menschen liegen zunächst durchaus nicht auf den Arbeitsgebieten rein geistiger Tätigkeit, sondern der manuellen Arbeit. Aus ihr hat sich ja im Laufe der Kultur die geistige Arbeit überhaupt erst entwickelt. Das Handwerk ist nicht nur die Grundlage aller echten Kunst, sondern auch die Grundlage aller echten Wissenschaft“ (KERSCHENSTEINER 2001, S. 20).

Greifen und Begreifen, die Handlungen der Hand und die Handlungen des Geistes sind somit für KERSCHENSTEINER ebenso eins, wie dies für Spinoza der Fall war. Und auch KERSCHENSTEINERS mit GOETHE geteilte Überzeugung – „Dabei kann, wie Goethe sagt, der geringste Mensch komplett sein, wenn er sich innerhalb seiner Fähigkeiten und Fertigkeiten bewegt“ (hier zitiert nach REBLE 1999, S. 533) – entspricht uneingeschränkt der spinozistischen Anthropologie, nach der Wirklichkeit und Vollkommenheit ein und dasselbe bezeichnen (E II Definition 6) und jedweder Mensch seiner Daseinsfürsorge am besten dient, wenn er die ihm gegebenen Möglichkeiten zu seinen und zu den Gunsten seiner Mitmenschen nutzt (E IV 35).

In der Formulierung eines monistischen Bildungsverständnisses, welches das Geschick des Körpers in die Persönlichkeitsbildung des Menschen integriert, folgt somit KERSCHENSTEINER implizit dem holländischen Philosophen und Handwerker Spinoza. Und es scheint mir kein Zufall zu sein, dass beide, sowohl Spinoza als auch KERSCHENSTEINER, von den Naturwissenschaften her dachten, sich von der Physik und Mathematik angezogen fühlten (vgl. GONON 2013, S. 37) und Skepsis gegenüber einer geistesphilosophisch geprägten Anthropologie zeigten. So wurde von KERSCHENSTEINER, wie Philipp GONON (2014, S. 134) es formulierte, die „Argumentation der humanistischen Bildungsbefürworter“ in das Gegenteil gekehrt, indem dieser „festhielt, dass die Berufsbildung an der Pforte zur Menschenbildung stehe“, dass der „Weg zur wahren Bildung“ das praktische Handeln integriere.

Die Zeit des Nationalsozialismus drängte Spinoza, jüdischer Herkunft, jedoch ins Abseits (vgl. WALTHER 2018, S. 379ff.). „Der Jude Spinoza“ sei „der bedeutendste Widersacher und Gegenspieler der deutschen Philosophie“, hieß es damals (SEIDEL 2007, S. 127). Die bis dahin zahlreichen wissenschaftlichen Arbeiten zu Spinoza brachen völlig ein (WALTHER 2018, S. 70). Eigenartigerweise überdauerten die Auswirkungen der daraus resultierenden Missachtung das Ende des Zweiten Weltkriegs. Noch Ende der 1970er-Jahre resümierte der niederländische Spinozaforscher Hubertus G. HUBBELING (1978, S. 120f.) in Hinblick auf Deutschland:

„1933 war ein verhängnisvolles Jahr in der deutschen Spinozaforschung, weil damals dieser blühenden Forschung von Seiten der Nationalsozialisten aus antisemitischen Gründen ein Ende gemacht wurde. Nach der nationalsozialistischen Zeit ist in Deutschland das Interesse an Spinoza nie wieder in demselben Maße wie vor dieser Zeit erwacht.“

Spinoza fasste also im deutschsprachigen Raum nach dem Zweiten Weltkrieg nur sehr langsam wieder Fuß, war zunächst vor allem als philosophischer Sonderfall in **historischer** Hinsicht interessant. Doch der ostdeutsche Schriftsteller Arnold ZWEIG (1961) sowie der westdeutsche, später Schweizer Philosoph und Psychoanalytiker Karl JASPERS (1978) hielten mit liebevollen Abhandlungen über Spinoza die Erinnerung wach, zumal JASPERS, wie HUBBELING (1978, S. 122) schreibt, „für Spinoza große Bewunderung hatte“. Darüber hinaus setzten in Westdeutschland u. a. Wolfgang BARTUSCHAT (* 1938) und Manfred WALTHER (* 1938) die Spinozaforschung fort, in Ostdeutschland Helmut SEIDEL (1929–2007) und in Österreich Wolfgang RÖD (1926–2014).

In Frankreich beschäftigte sich nach dem Zweiten Weltkrieg u. a. Martial GUEROUULT (1891–1976) intensiv mit Spinoza. Und mit Gilles DELEUZE (1925–1995), einem der wichtigsten modernen französischen Philosophen, fand Spinoza schließlich einen glühenden Verehrer (VGL. DELEUZE 1988; DELEUZE 1993). DELEUZE, der ansonsten mit aller gebotenen Nüchternheit schrieb, brach gleichwohl bei Spinoza in Euphorie aus:

„Was nicht gedacht werden kann und doch gedacht werden muß, wurde ein einziges Mal gedacht, wie Christus ein einziges Mal Fleisch geworden ist, um für dieses Mal die Möglichkeit des Unmöglichen aufzuzeigen. Daher ist Spinoza auch der Christus der Philosophen, und die größten Philosophen sind allenfalls Apostel, die diesem Mysterium näher oder ferner stehen. Spinoza, das unendliche Philosophie-Werden. Er hat die ‚beste‘, das heißt reinste Immanenzebene gezeigt, errichtet, gedacht, diejenige, die sich nicht dem Transzendenten preisgibt und nichts vom Transzendenten zurückgibt, diejenige, die am wenigsten Illusionen, schlechte Gefühle und irrige Wahrnehmungen erregt“ (DELEUZE/GUATTARI 2018, S. 69).

Immanenz und Transzendenz

Immanenz bedeutet hier die Beschränkung der philosophischen Reflexion auf das natürliche Sein, so wie auch die Naturwissenschaften die Gegenstände ihrer Forschung auf das Universum beschränken, ohne diesen Gegenstandsbereich metaphysisch zu überschreiten (zu transzendieren).

Transzendenz meint – als Gegensatz zur Immanenz – die Überschreitung des Natürlichen, der Bezug zu einer übernatürlichen, übersinnlichen Welt.

„Ebenso wie Spinoza an Descartes“ kritisierte DELEUZE am bis dato vorherrschenden „Neukantianismus [...] die Verengung der Philosophie auf die Perspektive und das Thema des Bewusstseins“ (KISSER/WILLE 2019, S. 4). Spinozas Verweis darauf, dass wir die Komplexität des Körpers, der darin ablaufenden Prozesse [auch heute noch; Anm. J. G. U.] allenfalls rudimentär verstehen, kurzum: dass wir nicht wissen, was der Körper vermag (vgl. E III 2 Anmerkung), wurde für DELEUZE in Verbindung mit der seit FREUD etablierten Erkenntnis, dass die Informationsverarbeitungsprozesse im menschlichen Organismus weit über das Bewusstsein hinausgehen, zu einer zentralen Maxime seiner Spinoza-Rezeption. Oder mit DELEUZES (1988, S. 28) eigenen Worten formuliert: „Es gibt ebensoviele Dinge im Geist, die über unser Bewußtsein hinausgehen, wie Dinge im Körper, die über unsere Erkenntnis hinausgehen.“

Tief beeindruckt zeigte sich DELEUZE von Spinozas Erforschung der menschlichen Affekte (vgl. E III und E IV) sowie dessen feinsinniger Erkenntnis, dass Zustände des Missmuts unsere Handlungskompetenz ebenso notwendig hemmen bzw. zersetzen, wie Zustände des Frohmuts, der Freude und der Herzlichkeit sie notwendigerweise befördern (vgl. dazu auch ausführlich die Kapitel 9 und 10). „Was auch immer ihr tut,“ lehrte DELEUZE nach Christoph DITTRICH (2019, S. 171) seinen Studierenden, „ihr werdet vor die Wahl zwischen den beiden Existenzweisen gestellt [...] und die *Ethik* wird das Exposé dieser Existenzweisen sein.“

5.4 Und heute? Eigentümlich „modern und geradezu revolutionär“

Eine Philosophie, die mit den „neueren Entwicklungen in der Naturwissenschaft“ nicht Schritt zu halten vermag, sei notgedrungen „tot“, hatte der Physiker Stephen HAWKING kurz vor seinem eigenen Tode behauptet (HAWKING/MLODINOW 2019, S. 11). Dass es unter dem Eindruck der naturwissenschaftlichen Erkenntnisfortschritte tatsächlich irgendwann zu einem solchen nüchternen Fazit kommen könne, dass also „in der Gegenwart die Philosophie etwas Lebensfremdes, oder ein bloßes Gedankenspiel ohne Wirklichkeitswert, eine überwundene Stufe der Entwicklung menschlichen Denkens“ sei, hatte Marc MARCIANU (1962, S. 139) bereits Anfang der 1930er-Jahre vorausgeahnt.

Doch MARCIANU war sich zugleich sicher, dass dieser Vorwurf Spinoza auch in Zukunft nicht treffen könne. Schon Heinrich HEINE (1797–1856) hatte berichtet, man werde bei der Lektüre Spinozas „angeweht wie von den Lüften der Zukunft“ (HEINE 1861, S. 124). Und Marcianu stimmt zu, denn bei Spinoza „haben wir es“, so MARCIANU (1962, S. 139), „mit einer Lehre zu tun“, die „überall mit dem Leben und mit den Naturwissenschaften im engen Kontakt bleibt“.

Tatsächlich wirken Spinozas Gedanken auch heute noch, fast 350 Jahre nach seinem Tod, „in neurobiologischer und tiefenpsychologischer Sicht“ eigentümlich „modern und geradezu revolutionär“, wie es der Psychotherapeut und Philosoph Mathias JUNG (2005, S. 153) fast schon euphorisch formulierte. Denn auch heute noch stehen viele der neueren Forschungsergebnisse im Einklang mit Thesen, die Spinoza bereits vor rund 350 Jahren formuliert hatte. Und so scheint mir Spinoza erneut vor einer tiefgreifenden Renaissance zu

stehen, nicht zuletzt gestützt von DELEUZES intelligenten Neuinterpretationen (vgl. dazu KISSER/WILLE 2019b) und den jüngeren Entwicklungen in den Neurowissenschaften. Die Richtung, die die moderne Spinozaforschung dabei einzuschlagen vermag, hatte meines Erachtens bereits Hubertus G. HUBBELING (1978, S. 123) treffend skizziert: Zunächst

„wird das System nachkonstruiert. Überall wo das System Spinozas Lücken aufweist oder wo mehrere Deutungen möglich sind, wird das System neu konstruiert. Dabei werden auch moderne Theorien berücksichtigt. So entsteht ein Spinoza-Bild, das interessant und relevant ist für unsere Zeit: Man kann mit diesem Spinoza diskutieren“.

5.4.1 Zustimmung aus den Neurowissenschaften

Dies scheint mir tatsächlich das Ungewöhnliche und Erstaunliche an Spinozas im 17. Jahrhundert entstandener Lehre zu sein: Sie lässt sich relativ komplikationslos mit vielen und zugleich sehr unterschiedlichen modernen wissenschaftlichen Theorien und Forschungsergebnissen in Verbindung bringen. Der amerikanische Neurowissenschaftler Daniel M. WEGNER resümiert z. B. am Schluss des ersten Kapitels seines Buchs „The Illusion of Conscious Will“ mit Verweis auf Spinoza, dass wir in unserem Alltag unmöglich die enorme Anzahl der Einflüsse auf unser Verhalten erkennen können (geschweige denn im Auge behalten). Stattdessen erzeuge unser Alltagsbewusstsein in uns die Illusion, mit unseren bewussten Gedanken könnten wir uns selbstbestimmt steuern. Wir glauben an die Magie unserer eigenen Kausalität. Unser Alltagsbewusstsein generiere einen Selbsterklärungsmechanismus, während wir uns selbst aber in Wahrheit niemals gut genug kennen, um sagen zu können, was die Ursachen unserer Handlungen seien. Und dies sei bereits in Spinozas Hauptwerk, der „Ethik“, nachzulesen (vgl. WEGNER 2002, S. 28). So sei es vielleicht viel aufrichtiger zuzugeben, dass unsere Entscheidungen [stets auch; Anm. J. G. U.] von Kräften bestimmt werden, die wir nicht verstehen.¹²

Der Neurologe Antonio R. DAMASIO fühlte sich gar getrieben, Spinoza in den Titel eines Buches zu übernehmen, in dem er die neueren Erkenntnisse zur Rolle der Affekte für unser Erleben und Verhalten zusammenfasst (vgl. DAMASIO 2009, S. 24). DAMASIO war erstaunt, dass „Spinoza Lösungen vorgezeichnet zu haben [schien], die auch heute von der modernen

12 „The mind has a self-explanation mechanism that produces a roughly continuous sense that what is in consciousness is the cause of action – the phenomenal will – whereas in fact the mind can't ever know itself well enough to be able to say what the causes of its actions are. To quote Spinoza in *The Ethics* (1677), 'Men are mistaken in thinking themselves free; their opinion is made up of consciousness of their own actions, and ignorance of the causes by which they are determined. Their idea of freedom, therefore, is simply their ignorance of any cause for their actions' (pt. II, 105). In the more contemporary phrasing of Marvin Minsky (1985); 'None of us enjoys the thought that what we do depends on processes we do not know; we prefer to attribute our choices to *volition, will, or self-control* ... Perhaps it would be more honest to say, '*My decision was determined by internal forces I do not understand*' (306)“ (WEGNER 2002, S. 28).

Forschung für viele dieser Probleme vorgeschlagen werden“ (DAMASIO 2009, S. 20), dass „viele neue wissenschaftliche Erkenntnisse über den Charakter von Emotionen und Gefühlen mit Thesen übereinstimmen, die Spinoza als Erster geäußert hat“ (ebd., S. 24). So hatte Spinoza bereits im 17. Jahrhundert behauptet, dass der Geist nichts anderes sein könne als die Idee des Körpers sowie die Idee von der Idee des Körpers (E II 13 und E II 21). Seine monistische Definition der Affekte – wir werden später noch genauer auf sie eingehen (siehe Abschnitt 9.1) – ist ein Paradebeispiel für die Fruchtbarkeit, Körper und Geist als untrennbare Einheit zu beschreiben: Körper und Geist seien nichts anderes als zwei unterschiedliche Begriffe für ein und dasselbe Ding, gebildet lediglich aus zwei unterschiedlichen Perspektiven. Und just einen solchen Paradigmenwechsel fordert drei Jahrhunderte nach Spinoza der deutsche Psychologe und Wissenschaftler Hans J. MARKOWITSCH (* 1949): Die Differenz zwischen Geist und Materie mache nun endgültig keinen Sinn mehr, Geist und Materie seien nicht mehr als zwei verschiedene Wörter für ein und dasselbe Ding (MARKOWITSCH 2014, S. 42f.).

Immer vollständiger wird unser Bild von der Abhängigkeit unserer geistig-seelischen Funktionen von zumeist unterbewusst ablaufenden biologischen Prozessen – nicht nur im Gehirn, sondern im gesamten Körper. Denn unser Gehirn ist, wie wir heute wissen, so stark im sonstigen Körper verwurzelt, dass sich seelisch-geistige Funktionen ohne ihr gesamtkörperliches Pendant nicht mehr verstehen und definieren lassen (vgl. DAMASIO 2009, S. 222). Der Vagusnerv mit seinen vielfältigen Verästelungen spielt hierbei eine entscheidende Rolle (PORGES 2019). Er verschafft selbst inneren Organen wie unserem Darm ein entscheidendes, uns zumeist nicht bewusstes Mitspracherecht für unser Erleben und Verhalten; ja, unser Gehirn muss sogar, wie der Mediziner Georg HASLER (2019, S. XIII) betont, als Weiterentwicklung unseres Darmnervensystems verstanden werden. Selbst unsere Darmbakterien, mit denen wir in Symbiose stehen (wir bieten Heimstätte und Nahrung, sie wandeln für uns Nahrung in Energie um), nehmen Einfluss auf unser emotionales Verhalten (vgl. ebd., S. 154), ohne dass uns dies bewusst wird. Und somit gilt auch hier: Die **Gründe**, die sich unser Bewusstsein in diesen Fällen für unser Verhalten einfallen lässt, sind **nicht** die **Ursachen**.

Liest man die Schriften des amerikanischen Psychiatrieprofessors und Psychophysiologen Stephen W. PORGES, der in jüngerer Zeit mit seiner Polyvagal-Theorie der klinischen Traumatherapie neue Wege eröffnete, stößt man auch hier auf zahlreiche Parallelen zu Spinozas Lehre. Wie Spinoza und DAMASIO setzt sich PORGES z. B. kritisch mit dem von DESCARTES propagierten und unsere Alltagspsychologie beherrschenden Körper-Geist-Dualismus auseinander (vgl. PORGES 2019, S. 163). Wie Spinoza betont PORGES die Einheit von Körper und Geist, wie Spinoza verweist Porges auf die Determination unseres Denkens durch unterbewusst ausgelöste physiologische Affizierungen unseres Organismus (vgl. PORGES 2019, S. 181). Und wie Spinoza hebt PORGES den therapeutischen Effekt der erkenntnisgeleiteten Trennung (Dekonditionierung) des äußeren Reizes von der Affizierung des Organismus hervor (vgl. PORGES 2019, S. 167): Die Art der Einwirkung (Affizierung, Affektion) des äußeren Objekts auf den Organismus ist nicht allein von der Beschaffenheit des äußeren Objekts abhängig,

sondern von erlernten, im Gedächtnis abgespeicherten Reaktionsmustern, die individuell sehr unterschiedlich sein können, sowie von der allgemeinen Verfassung des Organismus.

Die praktischen Konsequenzen dieser Erkenntnisse berühren nicht nur das individuelle Erleben und Verhalten, sondern auch die zwischenmenschlichen Perspektiven. Spinoza hatte seine Abhandlung vom Staate dementsprechend mit einer Reflexion der menschlichen Affekte begonnen. Theorien, die sich bislang stark auf genetische Dispositionen, Sozialisationsprozesse und ihre Verarbeitung im Gehirn konzentrieren, wären dementsprechend aufgefordert, stärker als bislang den gesamten Körper in ihre Erklärungsansätze einzubeziehen. So sieht auch PORGES (2019, S. 159) die Zukunft der Erforschung zwischenmenschlicher Interaktionen in der Einsicht, daß unser Nervensystem „nicht nur aus einem vom Körper unabhängigen Gehirn“ besteht, sondern dass es „unseren gesamten Körper umfaßt“ und dass dieses gesamte System „auf die Interaktionen mit anderen Menschen funktional reagiert“.

Mit Überwindung des Vorurteils von der Körperwelt und der Welt des Geistes als zwei unterschiedliche Bestandteile des Universums gelangte Spinoza auch zu einer Vermittlung von Idealismus, Realismus (vgl. LOEWENHARDT 1872, S. 96) und Materialismus (siehe Infokästen). Spinozas „Ansätze versprechen sich“ somit „als fruchtbarer zu erweisen als die früheren idealistischen“ (SCHULZ 2014, S. 10). Zu stark blieben die „Theorien der idealistischen Philosophie“ von Resten der cartesianischen Vorstellung geprägt, bei der die „res cogitans [das Geistige] gegenüber der res extensa [dem Ausgedehnten bzw. Körperlichen] zu einem seiner selbst gewissen, autonomen Subjekt ermächtigt wurde“ (HANDWERKER KÜCHENHOFF 2006, S. 43).

Idealismus

Mit dem Begriff des „Idealismus“ werden nach AUSTEDA (1981, S. 113) jene erkenntnistheoretischen Vorstellungen zusammengefasst, denen „zufolge eine vom Bewußtsein des Erkennenden unabhängig existierende Wirklichkeit (Außenwelt) undenkbar ist, da alles, was wir wahrnehmen und denken, Bewußtseinsinhalt ist. Daher ist unsere Bewußtseinswelt eben ‚die Welt‘ schlechthin, ist alles ‚Sein‘: Bewußtsein“.

Realismus

Der Begriff des „Realismus“ fasst erkenntnistheoretische Vorstellungen zusammen, nach denen „eine vom Bewußtsein des Erkennenden unabhängig existierende (extramentale, bewußtseinstranszendente) Wirklichkeit anzunehmen ist, die ‚abzubilden‘ das Ziel unseres Erkenntnisstrebens ist“ (AUSTEDA 1981, S. 199). Der Realismus bildet somit in seiner systematischen Variante auch das Fundament der empirischen Wissenschaften („wissenschaftlicher Realismus“).

Materialismus

Aus der Perspektive des „Materialismus“ ist „die Gesamtwirklichkeit an sich materieller Natur“, sind „auch das seelische und geistige Leben nur eine ‚Funktion‘ des materiellen Geschehens“ (AUSTEDA 1981, S. 153).

5.4.2 „Moderner“ als die Aufklärung?

Vor dem Hintergrund der aktuellen, insbesondere von den Naturwissenschaftlerinnen und Naturwissenschaftlern geförderten Renaissance Spinozas muss man sich somit mit der provokanten These auseinandersetzen, dass, wie es der Spinozaforscher Manfred WALTHER (2018, S. 218) formuliert, „die Aufklärung einen Schritt radikaler Kritik der Tradition nicht mitmacht, den vor ihr schon Spinoza gemacht hat“. Dieser Gedanke mag, wie WALTHER andeutet, für manche Seiten tatsächlich ein Ärgernis darstellen:

„Denn das würde ja heißen, dass Spinoza moderner und neuzeitlicher ist im Bereich von Politik und Ethik als ein großer Teil der Aufklärung. Und diese These bereitet doch in verschiedenen Rezeptionsströmungen außerordentliches Unbehagen, weil nämlich heute der aufklärerische Typ, *moralisch-normativ* über Gesellschaft, Ethik und Politik zu denken, immer noch dominant ist“ (WALTHER 2018, S. 218; Hervorhebung J. G. U.).

Tatsächlich spielte sich in jüngerer Zeit eine Auseinandersetzung ab, in der Naturwissenschaftler/-innen, weitgehend in Einklang mit Spinozas Denken stehend, von einigen zeitgenössischen Philosophen „moralisch-normativ“ kritisiert und unlauterer Übergriffe bezichtigt wurden (vgl. zur Debatte z. B. ROTH/GRÜN 2006; GEYER 2013). Selbst BIERI wirft der Gehirnforschung „dreiste Anmaßungen“ vor (BIERI 2012, S. 231). Unser Wille sei „frei, wenn er sich unserem Urteil darüber verfügt, was zu wollen richtig ist“; der Wille sei also in dem Sinne frei, dass der Mensch „denkend Kontrolle über seinen Willen auszuüben vermag“. Und somit sei auch keineswegs ein etwaiges Umdenken – „Therapie statt Schuld und Sühne, Mitleid statt Groll und Empörung“ – erforderlich, behauptet BIERI (2005, S. 125), der 2001 bereits über das „Handwerk der Freiheit“ und „die Entdeckung des eigenen Willens“ geschrieben hat (BIERI 2001).

Ähnliche Vorwürfe, anmaßend zu sein, hatte sich Spinoza bereits zu seinen Lebzeiten anhören müssen. Letztlich geht es dabei um die „Anmaßung“, *jedwedes* menschliche Handeln, auch das moralische Urteil, aus dem natürlichen Geschehen des Universums zu deuten und auch noch die letzten Reste der Cartesianischen und Kantianischen Zwei-Reiche-Lehre aufzugeben: *hier* das von natürlichen Impulsen getriebene Wollen, *dort* aber die Kultur und die Freiheit des Geistes, menschliches Urteilen auf das Wollen zu beziehen und das Wollen ggf. unter das Joch des moralischen Urteils zu beugen. Für Spinoza, der den Verstand und den Willen, das Bejahen einer Idee und das Wollen als „ein und dasselbe bezeichnete“ und der auch die Bestimmung (Determination), den Trieb, die Begierde, den Willen und die Entscheidung als ein und denselben dynamischen Prozess beschrieb (vgl. HAMMACHER 2000, S. 31 und siehe Abschnitt 9.1.1), gibt es dagegen keine Möglichkeit, durch ein reflektiertes Urteil über das eigene Angetrieben-Sein und Wollen irgendeine Art von „Freiheit“ zu gewinnen, mit der man sich aus den unser gesamtes Verhalten bestimmenden Ursache-Wirkungsketten zu lösen vermag.

Zwar vermögen wir uns nach Spinoza mit einsichtigen Urteilen von jenen affektiven Zuständen zu befreien, in denen wir selbstschädigendes Verhalten zeigen, und an dieser Art der Freiheit zeigt Spinoza auch ein dezidiertes Interesse: Drei der fünf Teile der „Ethik“ sind diesem Thema gewidmet. Doch ob es in uns zu diesen reflektierten Urteilen kommt oder nicht, unterliegt nicht minder den Naturgesetzen und weiteren, unbewussten Einflüssen, über die unser Bewusstsein keine unmittelbare Kontrolle hat. Vernünftige Einsicht und Erkenntnis können sich somit zwar mit einem mächtigen Affekt verbinden (und hierin liegt die Chance der Philosophie), doch ob es zu ihnen kommt, ist stets auch von unbewussten Kräften abhängig. Und selbst wenn sich Einsicht und Erkenntnis im Bewusstsein etablieren und mit affektiven Wirkungen verbinden, bilden sie nur ein Teilelement in den vielfältigen Ursache-Wirkungs-Ketten unseres Verhaltens. Die Autonomie des Geistes außerhalb des Reiches der Natur bleibt also, so Spinoza, eine große Illusion. Die Naturgesetze sind somit immer auch „Geistesgesetze“ (vgl. GHERASIM 1962, S. 52).

Und tatsächlich wissen wir inzwischen ja, dass selbst solche vermeintlich trivialen Dinge wie die Zusammensetzung unserer Nahrung auf unsere Abwägungen zwischen moralischen und interessengeleiteten Handlungsmaximen Einfluss nimmt, ohne dass uns dies bewusst wird (vgl. STRANG u. a. 2017; RAISON/RAICHLIN 2018). „Wer also glaubt, er rede oder schweige oder tue sonst etwas aus einer freien Entscheidung des Geistes, der träumt mit offenen Augen“, hatte sich Spinoza angemaßt zu schreiben (Ethik III 2 Anmerkung) – ebenso wie er sich angemaßt hatte, nüchtern die Motive und die keineswegs positiven Folgen unserer Empörung und Entrüstung über die vermeintliche Dummheit oder Boshaftigkeit der anderen zu untersuchen (vgl. z. B. E IV 57 Anmerkung und BÖHLER 2012, S. 177; vgl. darüber hinaus Abschnitt 11.4).

Und so lässt sich Spinozas Anthropologie „ohne Imperative, ohne Gebote und Verbote“, „die sich darauf beschränkt festzustellen, was die Menschen für gut oder schlecht halten, warum sie das tun und wonach sie aufgrund ihrer Natur streben, ja streben müssen“ (RÖD 2002, S. 217), auch nicht mit der Vorstellung KANTS vereinbaren, wonach die Menschen zwar „heteronom als Naturwesen“, aber „autonom als Vernunftwesen“ seien (NIDA-RÜMELIN 2000, S. 15) und die Freiheit hätten, ihr Handeln von den Vorschriften der vernunftgeleiteten Moral bestimmen zu lassen. Die „von Kant vorgenommene scharfe Grenzziehung zwischen Natur- und Sittengesetz ist vom Standpunkt spinozistischer Denkweise nicht nachvollziehbar“ (SEIDEL 2007, S. 13).

5.4.3 Exkurs: Differenzen zwischen Spinoza und Kant

Nicht nur in dieser, sondern auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht ist der Gegensatz zwischen KANT und SPINOZA offensichtlich. Skizzieren wir zunächst Kants Standpunkt:¹³

13 Weitere – die Teleologie (das Zweckdenken) betreffende – Differenzen zwischen Kant und Spinoza werden in Abschnitt 8.3.3 thematisiert.

Mit seinem als „Kritizismus“ bezeichneten Verfahren zur Bestimmung der Voraussetzungen, Bedingungen und Grenzen der Erkenntnis versucht KANT (1799, S. 74ff.), Einseitigkeiten des Rationalismus und des Empirismus zu vermeiden. Unsere Erkenntnis der Welt entspringe stets *zwei* Quellen, zum einen unserer Sinnlichkeit, also unserem Vermögen, Sinneseindrücke bzw. Vorstellungen zu empfangen, und zum anderen unserem Verstand, den Gegenstand der sinnlichen Anschauung in Begriffe zu bringen, also zu begreifen und zu denken. „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden“ (ebd., S. 75). Mit anderen Worten: Die (sensorische) Wahrnehmung liefert die **Inhalte**, welche wiederum unter Verwendung der **Anschauungsformen Raum** und **Zeit** sowie der **Denkformen der Quantität** (z. B. „Vielheit“), der **Qualität** (z. B. „Realität“), der **Relation** (z. B. „Causalität und Dependenz“ – Ursache und Wirkung) und der **Modalität** (z. B. „Nothwendigkeit – Zufälligkeit“) zu Erkenntnissen **geformt** werden (vgl. KANT 1799, S. 106).

Seine Anschauungs- und Denkformen hat der Mensch nicht, auch wenn es ihm so scheint, aus der Erfahrung abgeleitet, sondern sind die ihm vorgegebenen „Instrumente“ menschlicher Reiz- und Informationsverarbeitung, um überhaupt irgendetwas erkennen zu können. Der „Raum“ etwa ist also nach KANT (1799, S. 38) „kein empirischer Begriff“ (etwas, das wir **erfahrungsgemäß** begreifen), sondern „eine nothwendige Vorstellung, a priori, die allen äusseren Anschauungen zum Grunde liegt“. „Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mir bezogen werden [...], dazu muß die Vorstellung des Raumes“ schon gegeben sein. Folglich „kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußern Erscheinung durch Erfahrung erborgt seyn, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich“ (ebd.).

Den Anschauungsformen der Sinnlichkeit und Denkformen des Verstandes ist der menschliche Erkenntnisvorgang nach KANT bedingungslos ausgeliefert, und er vermag die durch sie abgesteckten Erkenntnismöglichkeiten und -grenzen nicht zu überschreiten. Deshalb müssten die vom Menschen erkannten Dinge als vom menschlichen Geist konstruierte „Erscheinungen“ (*Phaenomena*) begriffen werden. Die „Dinge an sich“ (*Noumena*) blieben ausnahmslos unerkannt. Zu guter Letzt sollte nach KANT die Anwendung der Anschauungs- bzw. Denkformen auf **sinnlich Erfahrbares** begrenzt werden. Denn werde diese Grenze überschritten, ließen sich keine klaren Urteile gewinnen, drohten vielmehr „Antinomien“, also Widersprüche zwischen zwei Sätzen, die sich vordergründig beide plausibel ableiten lassen (vgl. ebd., S. 432ff.).

Vor diesem Hintergrund müssen Spinozas Bestrebungen, aus bloßen Setzungen und Syllogismen, aus „reinen Verstandesbegriffen, wovon man nur alle Bedingungen der Sinnlichkeit abgesondert hat“, zur Erkenntnis und zu einem Lehrgebäude des Weltganzen zu gelangen, dem Königsberger Philosophen als ebenso vorkritische wie auch dogmatische Versuche erscheinen, ja als eine „über alle Grenzen gehende Anmassung“ (KANT 1838, S. 386). „Der Grundsatz, der meinen Idealism durchgängig regiert und bestimmt, ist dagegen: ‚Alle Erkenntnis, aus blossem reinem Verstande, oder reiner Vernunft, ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit‘“ (KANT 1783, S. 205). Sein Kritizismus beschneide

somit „dem Dogmatism gänzlich die Flügel in Ansehung der Erkenntnis übersinnlicher Gegenstände, und der Spinozismus ist hierin so dogmatisch, dass er sogar mit dem Mathematiker in Ansehung der Strenge des Beweises wetteifert“ (KANT 1838, S. 386).

Noch ganz im Sinne des Kritizismus resümierte Johann Gottlieb FICHTE (1794, S. 17) gegen Ende des 18. Jahrhunderts wie folgt: Zwar komme man, konsequent zu Ende gedacht, „nothwendig auf den Spinozismus“, wie dies ja auch bereits JACOBI behauptet hatte. Dies gelte aber nur dann, wenn man allein „aus theoretischen Vernunftgründen“ schließe und zugleich die (Erkenntnis-)Grenze des „Ich“ überschreite. Vom „Sein oder der Substanz statt vom Ich seinen Ausgang“ zu nehmen, hielt FICHTE damals jedoch für falsch (WAIBEL 2012, S. 223). Gleichwohl habe Spinoza von seinen Prämissen ausgehend folgerichtig geschlossen. Und so verortete FICHTE in der Philosophie „zwei völlig consequente Systeme“: „das Kritische, welches diese Grenze anerkennt, und das Spinozistische, welches sie überspringt“ (FICHTE 1794, S. 17).

Ungeachtet der immensen Wirkung KANTS näherte sich die Generation der nachkantischen Denker (u. a. SCHELLING, HEGEL und selbst FICHTE) Spinoza gleichwohl wieder an (vgl. BRUNNER 1910, S. 17; WAIBEL 2012, S. 222ff.). „Sie fürchtete“, wie David BAUMGARDT (1927, S. 187) formulierte,

„in Kants Kritizismus eine hyperkritische Skepsis, in seinem Formalismus eine Einschnürung ins rein Subjektive, in seinen methodischen Distinktionen nur eine künstliche Auseinanderreißung aller Momente des Daseins und des Denkens, in seinem Idealismus eine bloße Beschränkung auf ein viel zu schmales spirituelles Prinzip, in seiner ‚Analytik der reinen Vernunft‘ nur einen Verzicht auf jedes synthetische, schöpferische Weltverstehen“.

Denn dabei schien KANT dem Menschen eine Sonderstellung im Universum einzuräumen, die dessen Eingebundenheit in das universelle Geschehen allzu stark aus dem Blickfeld geraten ließ. Zwar begrenzte KANT die Erkenntnismöglichkeiten des Menschen auf die Möglichkeiten seines Bewusstseins. Doch verschaffte er damit dem Geist, welcher nun zum Konstrukteur bzw. Schöpfer aller Erscheinungen wird, zugleich eine Schlüsselstellung: Gesetzmäßigkeiten etwa schöpft der Verstand nun nicht mehr aus der Natur, sondern es ist der Verstand, der diese Gesetzmäßigkeiten der Natur vorschreibt bzw. in die Natur hineinprojiziert (vgl. auch AUSTEDA 1981, S. 123). Hierbei gerät man jedoch rasch in Erklärungsnot, wie Bertrand RUSSELL (2012, S. 722f.) ausführt: Wir nehmen zum Beispiel

„nicht an, daß der Materie Farben innewohnen in dem Sinne, in dem unsere Wahrnehmungen Farben besitzen, sind vielmehr der Überzeugung, daß die verschiedenen Farben verschiedenen Wellenlängen entsprechen. Da jedoch Wellen Raum und Zeit einbegreifen, können für Kant Wellen nicht zu den Ursachen unserer Wahrnehmungen gehören. Wenn aber andererseits der Raum und die Zeit unserer Wahrnehmungen Gegenstücke in der materiellen Welt haben, wie die Physiker annehmen, dann läßt sich die Geometrie auf diese Gegenstücke anwenden, und Kants Argumente sind hinfällig. Kant ist der An-

sicht, der Verstand ordne den Rohstoff der Empfindung, hält es aber niemals nötig zu erklären, warum er so und nicht anders ordnet“.

Zudem setzte KANT, wie oben bereits angedeutet, den Selbstbestimmungsanspruch des Individuums und damit auch seine Selbstbestimmungsmöglichkeiten in sittlichen Fragen hoch an: „Das vernünftige Wesen muss sich jederzeit als gesetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten“ (KANT 1785, S. 75), und dieser vernunftgeleitete, gute Wille sieht sich von der bloßen Notwendigkeit befreit bzw. allein durch die sittliche Pflicht bestimmt (vgl. hierzu auch ausführlich Abschnitt 8.3.3). Damit aber übernimmt bei KANT, so Yirmiyahu YOVEL (2012, S. 303), menschliche Vernunft letztlich „die Rolle Gottes als Gesetzgeber“, und zwar sowohl „für Natur wie für Moral“.

KANTS Philosophie erschien deshalb vielen als allzu einseitig „auf den Menschen konzentriert als auch antinaturalistisch“ (YOVEL 2012, S. 303), und es erschien „das menschliche Individuum bei aller Autonomie nur allzu leicht abgesperrt gegen das große Universum“ (BAUMGARDT 1927, S. 187f.), mit allen daraus resultierenden Einseitigkeiten und Ignoranzen. Dagegen entsprach Spinozas Lehre offenkundig den Bestrebungen vieler nachkantischen Gelehrten, „sich restlos einzuordnen“ in den „Makrokosmos des Daseins“ (ebd., S. 188). Der Mensch sollte vom universellen Geschehen her erklärt werden, nicht das universelle Geschehen vom Menschen her. So war Spinozas Philosophie, wie Karl AMERIKS (2012, S. 285) resümiert, ungeachtet der immensen Bedeutung KANTS „von bemerkenswertem Einfluss auf die deutsche Gedankenwelt“ des 19. Jahrhunderts, zumal sie

„jegliche Idealisten dazu herausforderte, sich erneut zu fragen, exakt welchen Grad an Autonomie sie dem endlichen Selbst als solchem zuzugestehen und wie weit sie tatsächlich zu gehen bereit wären in ihren Er widerungen auf den radikalen Gedanken, wir seien niemals ursprüngliche Ursachen oder gar unabhängig existierende Subjekte“.

Aus Spinozas Perspektive blieb somit auch die Tätigkeit der Vernunft ein Prozess, der von Naturgesetzen bestimmt wird und auch nicht in praktischen, moralischen Fragen mit einem freien Willen in Verbindung gebracht werden kann (vgl. Abschnitt 8.3.2). Mit anderen Worten: Unsere Entscheidungen sind nie allein durch das verursacht, was uns das Bewusstsein als unsere Vernunftgründe enthüllt (vgl. dazu nochmals WEGNER 2002, S. 28) – selbst wenn wir überzeugt sind, dass wir uns bei unseren Entscheidungen von Vernunft, von Werten oder kategorischen Imperativen leiten ließen (vgl. Kapitel 11). Somit stieß ausgerechnet der „Rationalist“ Spinoza auf die unterbewussten Triebkräfte menschlichen Verhaltens und gelangte zu einem grundsätzlich anderen psychologischen Verständnis als KANT.¹⁴

14 Wie Patrizia GIAMPIERI-DEUTSCH (2012, S. 92) zeigt, war 1909 „in der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung eine Debatte im Gange [...], in welcher Spinoza als ein Verbündeter, als ein Denker der Affekte und als philosophisches Gegenmodell zu Kant eingebracht wurde“.

5.4.4 Spinoza – weiterhin eine Provokation?

Gerade auch an den Differenzen zu KANT entzündet sich wohl auch heute noch das Unbehagen an Spinoza, von dem Manfred WALTHER (2018, S. 218) berichtet. Albert EINSTEIN, der Spinoza so sehr verehrte, dass er ihm sogar ein Liebesgedicht schrieb (vgl. MÜHLING 2011, S. 219), sah in diesem Mute Spinozas, dem Menschen jedwede Autonomie außerhalb der Naturgesetze abzusprechen, sogar den Hauptgrund für dessen Schwierigkeiten, Gehör zu finden. Denn mit der „Behauptung, daß der Mensch nicht das Andere der Natur, sondern Teil der gesamten Natur und ihren Gesetzen ebenso unterworfen ist wie alle anderen existierenden Einzeldinge, zieht er die Ablehnung, um nicht zu sagen die Aggression aller Idealisten auf sich“ (WALTHER 1998b, S. 17). Spinoza sei, so schreibt EINSTEIN Anfang der 1930er-Jahre an Siegfried HESSING,

„der Erste gewesen, der den Gedanken der deterministischen Gebundenheit allen Geschehens wirklich konsequent auf das menschliche Denken, Fühlen und Handeln angewendet hat. Nach meiner Ansicht hat sich sein Standpunkt unter den um Klarheit und Folgerichtigkeit Kämpfenden nur darum nicht allgemein durchsetzen können, weil hierzu nicht nur Konsequenz des Denkens, sondern auch eine ungewöhnliche Lauterkeit, Seelengröße und – Bescheidenheit gehört“ (vgl. HESSING 1962, S. 196).

Man könnte es als eine symbolträchtige Parallele deuten, dass der Neurowissenschaftler und Verhaltensphysiologe Gerhard ROTH sein Buch, in dem er den aktuellen Forschungsstand zusammenfasst (ROTH 2018), nahezu deckungsgleich mit EINSTEINS oben zitierten Worten „Fühlen, Denken, Handeln“ betitelte und dass Spinoza der erste Philosoph ist, auf den ROTH (2018, S. 19) verweist. Am Schluss des Buches rekapituliert ROTH ganz im Sinne Spinozas,

„dass die neurobiologischen Erkenntnisse den wahrnehmenden, denkenden, vorstellenden, erinnernden, fühlenden und wollenden Menschen als einen Gesamtprozess begreifen lassen, der sich innerhalb bekannter, deterministisch wirkender Naturgesetze vollzieht und innerhalb dieser Grenzen verstehbar und letztlich auch erklärbar ist“ (ROTH 2018, S. 562).

Wir müssten uns, wie der Physiker Stephen HAWKING (1942–2018) es formulierte, an den Gedanken gewöhnen, „dass unser materielles, den bekannten naturwissenschaftlichen Gesetzen unterworfenen Gehirn – und nicht irgendeine Instanz außerhalb dieser Gesetze – unser Handeln bestimmt“ (HAWKING/MLODINOW 2019, S. 34). Und dazu zähle zu akzeptieren, dass es keine „Ausnahmen von den Naturgesetzen“ gibt (ebd., S. 36).

Dies zu akzeptieren und auch auf das Denken und Handeln der Menschen anzuwenden, empfinden viele Menschen jedoch auch heute noch als Provokation, die „viele unserer Selbstverständlichkeiten zweifelhaft werden“ ließe, wie dies jüngst Thomas KISSER und Katrin WILLE ausdrückten (KISSER/WILLE 2019a, S. 1). Nicht nur, dass das Alltagsempfinden ein anderes ist und wir uns darin frei und unbestimmt wähen (vgl. BLOOM 2005). Nein, wir

befürchten, dass mit der Ausweitung des Determinismus auf das Reich des „Geistes“ auch Resignation, Fatalismus, Verantwortungslosigkeit und die Zerstörung der Moral drohen. DESCARTES war sich dieser Provokation bewusst und hatte den Determinismus wohlweislich auf das „Reich“ des Körpers beschränkt (vgl. Abschnitt 6.4.1). Und diese Beschränkung, verbunden mit der Vorstellung, Konstrukte wie Gewissen, Werte, Reue und Schuld seien für die Hinführung zu einer besseren Welt unerlässlich, hat sich, wie Arno BÖHLER (2012, S. 175) es in Anlehnung an DELEUZE ausdrückt, „zum herrschenden Dispositiv“ entfaltet. Doch Spinoza erarbeitete eine überzeugende psychologische Analyse, wie die Illusion unserer Willensfreiheit zustande kommt (vgl. Abschnitt 8.3.2). Zugleich strebte er danach aufzuzeigen, dass aus der Einsicht in die ausnahmslose Gesetzmäßigkeit der menschlichen Natur anstelle der oben benannten Gefahren Verhaltensformen erwachsen, die dem inneren und äußeren Frieden der Menschen weitaus dienlicher sind (vgl. Kapitel 9).

5.4.5 Spinoza als Grundlagentheoretiker

Spinoza entwickelt auf diese Weise – ohne je auf Affekte wie Empörung oder Entrüstung oder auf „Kategorien von Gut und Böse, Verstoß und Verdienst, Sünde und Erlösung“ zurückzugreifen (DELEUZE 1988, S. 38) – eine Ethik der Friedfertigkeit, die aus Sicht von heutigen Psychologen zugleich auch effizientere Möglichkeiten der Umsetzung verspricht (vgl. ELLIS 1979).

Dies mag auf der einen Seite Spinozas Ethik zwar „noch heute im besten Sinne des Wortes das Prädikat des Unzeitgemäßen“ verleihen (BÖHLER 2012, S. 176), da wir immer noch ein empörtes „Kein-Verständnis-Haben-für ...“ als Zeichen unserer überlegenen moralischen Gesinnung betrachten und nicht als das, was Spinoza darin sah: als einen den eigenen Intellekt schwächenden Affekt, der ein adäquates Begreifen dessen, was geschehen und zu tun ist, verhindert. Es sind vor allem Gefühlszustände der Angst und Bedrohung, die uns zum Werten und (Ver-)Urteilen verleiten, davon zeigte sich Spinoza überzeugt, und davon, dass wir umgekehrt nur so lange werten, bis wir verstanden und begriffen haben – eine These, die wir noch einmal ausführlich aufgreifen wollen, wenn wir uns mit der Frage der Gleichwertigkeit von akademischer und beruflicher Bildung beschäftigen (vgl. Kapitel 11).

Mit dieser Maxime wirkt Spinoza zwar auch heute noch provokativ, aber zugleich auch hochmodern, nämlich überall dort, wo Wissenschaft und Praxis nach neuen Wegen menschlichen Verständnisses suchen. „Manches spricht dafür,“ schreibt Manfred WALTHER (1998b, S. 18), dass „sich das Anregungspotenzial seiner Philosophie erst heute voll erschließt – für verschiedene Wissenschaften nicht weniger als für eine Philosophie, die um ihres Realitätsbezugs willen nur in ständiger Beobachtung und Verarbeitung einzelwissenschaftlicher Forschung selber voranzukommen mag.“ Just in diesem Sinne wird Spinoza gegenwärtig „als Grundlagentheoretiker“ wieder „neu entdeckt“ (SCHULZ 2014, S. 10). Neben der Biologie, Psychologie und Pädagogik macht Spinozas Anthropologie ihn auch für die Soziologie, die Politik- und Rechtswissenschaften interessant.

So kann Spinoza beispielsweise, was die **Psychologie und Pädagogik** betrifft, in vielerlei Hinsicht als Grundlagentheoretiker der oben bereits angerissenen Polyvagaltheorie des amerikanischen Psychiaters Stephen W. PORGES oder von Marshall B. ROSENBERGS Programm der „Gewaltfreien Kommunikation“ (GFK) (siehe Infokasten) verstanden werden (vgl. ROSENBERG 2016). Der katholische Theologe Michael PFLAUM (2018, S. 8) zeigt sich sogar davon überzeugt, „dass die GFK auch eine spinozistische Ethik ist“.

Gewaltfreie Kommunikation

„Gewaltfreie Kommunikation“ (GFK) ist der Titel eines vom amerikanischen Psychiater Marshall B. ROSENBERG (1934–2015) entwickelten Verhaltensprogramms zur Effizienzsteigerung menschlicher Kommunikation und zur Förderung eines friedfertigen Interessenausgleichs im gesellschaftspolitischen Kontext. ROSENBERG beschränkt den Begriff der Gewalt nicht auf physische Übergriffe, sondern bezieht ihn auf sämtliche Fälle, in denen Menschen sich gegenseitig diskreditieren.

So errichten wir nach PORGES mit unserer Wertungs- und Urteilssucht, „alles entweder als gut oder als schlecht zu beurteilen“, eine „Moralfassade“, mit der wir die tatsächlichen Ursachen menschlichen Verhaltens übertünchen und auf diese Weise unser gegenseitiges Verständnis hemmen (PORGES 2019, S. 176). Und wie Spinoza plädiert ROSENBERG dezidiert für eine Ethik ohne Moral, und dies ebenfalls im deutlichen Gegensatz zur gesellschaftlich vorherrschenden Praxis:

„Sobald ich die Überzeugung nähre, in welchem Ausmaß auch immer, dass es so etwas gibt wie ‚rücksichtsloses Handeln‘ oder ‚pflichtbewusstes Handeln‘ oder einen ‚gerigen Menschen‘ oder einen ‚anständigen Menschen‘, dann trage ich zur Gewalt auf diesem Planeten bei“ (ROSENBERG 2016, S. 140).

Spinozas Plädoyer für eine naturalistische Ethik ohne Moral, für die sich jüngst auch der deutsche Philosoph Michael SCHMIDT-SALOMON (2013) einsetzte, resultiert aus seinem Standpunkt, dass mit einer Durchdringung unserer „Alltagspsychologie“ bzw. unseres *Common Sense* durch ein dezidiert naturwissenschaftliches Verständnis des Menschen „nicht nur ein Plus an Wissen und Orientierung“ gewonnen werde, „sondern eine Anleitung zum richtigen Leben (Ethik) sowie Faktoren der seelischen Gesundheit“ (DANZER 2019, S. 165f.). GOETHE erlebte diesen Prozess als Beruhigung seiner Leidenschaften, und in ihm findet auch der amerikanische Begründer einer der wichtigsten modernen kognitiven Verhaltenstherapien, Albert ELLIS (1913–2007), seinen Anknüpfungspunkt, um Spinoza zu seinen philosophischen Grundlagentheoretikern zu zählen (vgl. ELLIS 1991, S. 12). Zwar gibt sich Spinoza in Hinblick auf die Natur des Menschen ausgesprochen nüchtern. Doch ist er zugleich der Philosoph, der diese menschliche Natur nirgendwo beklagt oder verurteilt, der im Gegenteil – schlüssig abgeleitet aus seiner Affektlehre – ungeachtet aller möglichen zwi-

schenmenschlichen Probleme zu einem unbedingt freundlichen und herzlichen Miteinander aufruft.

Innerhalb der **Gesellschafts- und Kulturwissenschaften** wird Spinoza in den letzten 20 Jahren u. a. in Verbindung mit den französischen Philosophen Gilles DELEUZE und Michel FOUCAULT (1926–1986) zu einem der zentralen Anknüpfungspunkte der sogenannten „affektiven Wende“ (engl. *affective turn*) (vgl. z. B. MÜHLHOFF 2018; ANDERMANN 2019; SAAR 2019). Wie Kerstin ANDERMANN (2020, S. 19) ausführt, besteht

„der kleinste Nenner dieser in sehr heterogenen Feldern geführten Diskussion [...] wohl darin, ein kritisches Verständnis des durch Affektionen geprägten Lebens in den Umwelten unserer Gegenwart zu gewinnen. Dabei soll der Begriff des Affekts die immersive Einlassung des menschlichen Individuums in Affektionszusammenhänge aufzeigen und diese nicht zuletzt auch kritisch als Machtzusammenhänge ausweisen. [...] Spinozas immanente Ontologie und die sich daraus ergebende Affekttheorie finden hier einen bemerkenswerten Resonanzraum, weil in ihnen die immersive Einlassung des Individuums in affizierende Umwelten abgebildet und mit empirisch ausgerichteten Forschungsfragen zu produktiven Anschlüssen geführt werden kann.“

Tatsächlich stand für Spinoza auch der Affekt im Mittelpunkt seiner politischen Theorie, die er in seinem „Theologisch-politischen Traktat“ (TPT) und seinem aufgrund seines frühen Todes unvollendeten „Politischen Traktat“ (PT) entfaltete. Denn Spinoza war sich bewusst, dass sich gesellschaftlich-politische Vergemeinschaftung und Macht vor allem auf affektivem Wege vollziehen (vgl. z. B. TPT 17 (2)), wobei er – eine seiner weiteren Provokationen – die oft unbewusste affektive Unterordnung unter dieser Macht nicht allein auf die vermeintlich ungebildete Masse bezog, sondern auf alle Menschen.

Für die **Naturwissenschaften** stellt Spinoza einen Philosophen dar, der ihrer Arbeit dezidiert positiv gegenübersteht, mit der Überzeugung, dass sich die Naturwissenschaften auch traditionellen Feldern der Geisteswissenschaften wie dem Bewusstsein und seinen Determinanten zuwenden müssen, und geleitet vom Standpunkt des wissenschaftlichen Realismus: So geht Spinoza davon aus, dass diese Welt, dieses Universum, in dem wir leben, auf naturwissenschaftlichem Wege verstehbar und rational erklärbar ist. Ja, es bildet sogar „das Zentrum von Spinozas rationalistischem Programm, das oberste Prinzip der Philosophie so zu bestimmen, daß dem Menschen aus ihm ein durchgängiges Begreifen der Weltzusammenhänge möglich ist“ (BARTUSCHAT 2005, S. XIV). Und der Physiker Stephen HAWKING teilt Spinozas oberstes Prinzip: „DAS UNIVERSUM IST VERSTÄNDLICH, weil es von Naturgesetzen regiert wird“, hebt er unter Einsatz von großen Buchstaben hervor und zitiert mit einem Augenzwinkern Albert EINSTEINS Bonmot, das Unverständlichste am Universum sei, dass es verständlich ist (vgl. HAWKING/MLODINOW 2019, S. 87).

Nicht zuletzt sind sich Spinoza und HAWKING darin einig, dass zur Bildung, gerade auch zur Persönlichkeitsbildung, unabdingbar ein naturwissenschaftliches Grundverständnis gehört. Menschen können sich selbst nicht begreifen und ihre Zukunft nicht gestalten, sind sie

nicht „naturwissenschaftlich gebildet [...], frei von Angst vor diesen Themen und motiviert, sich mit Entwicklungen in Naturwissenschaft und Technik auseinanderzusetzen, um mehr zu erfahren“ (HAWKING 2019, S. 233). Verstehen wir unsere eigene Natur nicht, so Spinoza, werden wir uns auch im Umgang mit uns selbst, aber auch untereinander, nicht verstehen können (vgl. Abschnitt 10.2.5).

5.4.6 Spinozas aktueller Nutzen für die berufliche Bildung

Die zu Anfang dieses Kapitels aufgeworfene Frage, ob Spinozas Lehre auch heute noch aktuell ist, lässt sich somit bejahen. Gleichwohl bleibt auch seine Provokation aktuell, und somit werden sich auch heute nicht alle Menschen mit Spinozas Lehre anfreunden wollen. Sofern man sich aber nicht von einer Philosophie abgeschreckt fühlt, die konsequent im engen Kontakt mit den Naturwissenschaften bleibt und sich nicht scheut, auch die unser Selbstbewusstsein konstituierenden Selbstverständlichkeiten unserer Alltagspsychologie bzw. unseres *Common Sense* zu hinterfragen (vgl. Abschnitt 8.3), lohnt es sich, mit den Linsen, die der Optiker Baruch de Spinoza geschliffen hat, auf die Natur des Menschen zu schauen.

Was nun die berufliche Bildung betrifft, so ist Spinoza nicht nur deshalb der „Handwerker-Philosoph“ (DELEUZE 1988, S. 14), weil er eben auch den Beruf eines Handwerkers ausübte (vgl. dazu auch ULRICH 2018a, S. 306f.). Nein, Spinoza leistet mehr: Er bietet, wie Gilles DELEUZE es nach den Worten Kerstin ANDERMANNs (2019, S. 13) formulierte, „den Philosophen ein neues Modell an: den Körper“. Diese „Aufwertung des Körpers gegenüber dem Geist in dieser radikalen Weise ist ein Novum in der Philosophie-Geschichte, Spinoza setzt gar die Fähigkeit zu denken in Korrelation mit der Fähigkeit des Körpers affiziert zu werden“ und zu handeln (Voss 2019, S. 53f.). So postuliert Spinoza:

„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“ (E II 13 Anmerkung).

Mit der daraus resultierenden Anthropologie wird er gerade für die Verhaltenswissenschaften interessant, „in denen es sich darum handelt, der Komplexität der Verfaßtheit des Menschen – auch als eines Körperwesens – angemessen Rechnung zu tragen und sich vor einem Reduktionismus in der Theoriebildung zu hüten“ (WALTHER 1998b, S. 17f.). Spinoza eröffnet den Raum zur Deutung menschlichen Daseins, bei der sich das vermeintliche Gefälle zwischen geistigem Vermögen und körperlichem Geschick ebenso auflöst wie zwischen akademischem und handwerklichem Bildungsnutzen. Spinoza setzt abwertenden Äußerungen nicht nur gegenteilige Behauptungen entgegen, er vermag letztere auch in einem ausgefeilten, im 21. Jahrhundert weiterhin beachtenswerten anthropologischen Ansatz zu verankern und zu begründen. Zugleich liefert Spinoza psychologisch fundierte Erklärungen, auf wel-

che Weise sich Menschen bisweilen in abwertenden Äußerungen verfangen, ohne dass er dabei in irgendeiner Form zum Ankläger wird.

Seine Affekt- und Erkenntnislehre, die eng miteinander verbunden sind, bilden den Ausgangspunkt zu einem ebenso originellen wie fruchtbaren Modell menschlicher Handlungskompetenz. Mit diesem Modell lassen sich berufspädagogische Ziele und Wege aus einer naturalistisch-monistischen Perspektive beleuchten und damit zum Teil auch grundlegend neu denken. Zudem vermag Spinoza zu dem „Bruch mit der idealistischen Tradition“ beizutragen, den Julian NIDA-RÜMELIN (2014, S. 74f.) gefordert hatte: Denn „Praxis und Theorie, Handwerk, Lebenswelt und Wissenschaft“ bilden gerade auch aus Spinozas Sicht und anders, als im „Trennungspostulat des Deutschen Idealismus“ angedacht, „eine Einheit“. Sein gesamtes Erwachsenenendasein hat Spinoza in diesem Sinne verbracht und auch in beeindruckender, ja berührender Weise die Lebbarkeit einer solchen Lehre demonstriert.

Wir wollen somit im Folgenden diesem „Novum in der Philosophie-Geschichte“, von der Daniela Voss (2019, S. 54) sprach, weiter nachgehen. Dabei machen wir uns in Kapitel 6 zunächst mit der Lebensgeschichte des Baruch de Spinoza vertraut.

► 6 Spinozas Leben

Sich zunächst mit Spinozas Lebensgeschichte zu beschäftigen, bedeutet weit mehr, als zu Beginn einige biografische Fakten zur Kenntnis zu nehmen. Ein solcher Einstieg bahnt, wohl wie bei kaum einem anderen Philosophen bzw. einer anderen Philosophin, einen lehrreichen Weg, um einen ersten Zugang zu seinem zum Teil sehr komplexen Gedankensystem zu finden. Denn Spinoza war an keiner Philosophie interessiert, die nicht zugleich auch seine Lebenspraxis veränderte, und nach dem Urteil nahezu aller Biografen ist ihm diese Einheit von Denken und Handeln auch in einem beeindruckenden Maße gelungen (vgl. z. B. DURANT 1992, S. 190–204).

Nun ist hier jedoch nicht der Raum für eine vollständige biografische Abhandlung (vgl. hierzu z. B. DE VRIES 2011; FISCHER 1865a; FISCHER 1898; FREUDENTHAL 1927a). Deshalb konzentriere ich mich auf jene biografischen Aspekte, die aus meiner Sicht in besonderem Maße zum Verständnis der Lehre des niederländischen Philosophen beitragen. Darüber hinausgehende biografische Informationen können zumindest in kurzer Form tabellarischen Übersichten entnommen werden, die den Unterkapiteln beigelegt sind.

6.1 Herkunft

Bereits das Wissen über Spinozas Herkunft hilft zu verstehen, wie Spinoza konzeptionell vorging, um seinen Mitmenschen einen Zugang zu seiner Lehre zu verschaffen. Spinozas Familie stammte aus „einem alten marranischen Milieu“ (DE VRIES 2011, S. 21f.). Als „Marranen“ bzw. „Marraninnen“ bezeichnete man Juden und Jüdinnen der iberischen Halbinsel, die mit Zwang zum Katholizismus bekehrt worden waren. Spinozas Vater Michael war noch in Portugal geboren (vermutlich 1598). Die Repression auf die Marraninnen und Marranen blieb auch nach ihrer Zwangsbekehrung bestehen. Unter Generalverdacht, heimlich ihrem alten Glauben nachzugehen, drohten den Marraninnen und Marranen stets „die Tribunale der Heiligen Inquisition“ (ZWEIG 1961, S. 21).

Die Tatsache nun, dass „irgendwo in einem kleinen Land an der Nordsee ein junger Rebellenstaat bemerkenswerte militärische und ökonomische Siege über die Stammväter der Inquisition errungen hatten, trieb sehr viele Spinozas in die toleranten Niederlande“ (DE VRIES 2011, S. 21). Der Exodus ermöglichte es den Marraninnen und Marranen, sich wieder ihrem alten Glauben zuzuwenden. Bereits 1598 durften die Jüdinnen und Juden ihre erste Synagoge in Amsterdam erbauen (vgl. DURANT 1992, S. 189). 1657 wurden sie „als

Staatsbürger anerkannt“, auch wenn sie weiterhin „zu keinem öffentlichen Amte zugelassen“ wurden (FREUDENTHAL 1927a, S. 15).

Aber auch in den Niederlanden mussten Vorsicht im Umgang mit der herrschenden Staatsreligion – der Calvinismus – und eine Sprache, die zuvorderst das Gemeinsame zwischen verschiedenen Seiten betont, zu den besonderen Tugenden der iberischen Exilgemeinden zählen. Der Spinozaforscher Yirmiyahu Yovel (2012, S. 186–218) vermutet, dass deshalb eine der wichtigsten strategischen Kommunikationstechniken der Marraninnen und Marranen darin bestand, in ihrer Rede Begriffe zu verwenden, die auch der Gegenseite vertraut waren und von ihr genutzt wurden, wenn auch in einem zum Teil anderen Sinn. Er betrachtet nun gerade auch Spinoza als einen „Meister“ dieser „doppeldeutigen Sprache“ (Yovel 2012, S. 203). Spinoza konstruiert hierüber Brücken, um bei seiner Leser- und Zuhörerschaft die Bereitschaft zu erhöhen, sich seinen Gedanken zu öffnen. Hierfür passt er sich zunächst an den üblichen Sprachgebrauch an, um die gängigen Begriffe neu zu besetzen und in einen neuen Zusammenhang zu bringen. Er verbindet dies mit dem Versuch, ein von bloßen Vorstellungen („*imaginatio*“) getriebenes Fühlen und Denken in ein vernunftgeleitetes Denken und Fühlen („*ratio*“) zu überführen (vgl. Abschnitt 9.2). Zugleich schützt er sich auf diese Weise vor Attacken, die selbst in den toleranten Niederlanden des 17. Jahrhunderts einem Menschen drohen, der in Verdacht gerät, Atheist/-in zu sein (vgl. FREUDENTHAL 1927a, S. 228). Denn dieser Gefahr ist Spinoza, der in seiner Lehre Naturwissenschaft, Vernunft und Religion in Einklang bringen möchte, während seines gesamten philosophischen Schaffens ausgesetzt.

Wenn wir uns somit Spinozas Schriften zuwenden, müssen wir berücksichtigen, dass die theologische Sprache, die wir dort vorfinden, nicht im orthodoxen theistischen Sinne seiner Zeit zu lesen ist. Redet Spinoza von „Gott“ wie im ersten Teil seiner „Ethik“, dann meint er die Natur bzw. das Universum. Spricht er von „Gottes Ratschlüssen“, meint er die Naturgesetze (vgl. Tabelle 1) und „offenbart“ sich Gott, dann weniger in heiligen Schriften als im „natürlichen Licht“ unserer vernunftgeleiteten wissenschaftlichen Erkenntnis.

Tabelle 1: Theologische Begriffe und ihre Bedeutung in der Philosophie Spinozas

Theologischer Begriff	Bedeutung in Spinozas Philosophie
Gott	Substanz, Natur, Universum
Schöpfung	die „innere Partikularisierung der Substanz“ (des Universums) „nach den logischen Gesetzen ihrer Natur“
Gottes Ratschlüsse	die „ewigen Naturgesetze“
Wille Gottes	die „Totalität von Dingen, Ereignissen und Prozessen im Universum mit ihren notwendigen Kausalbeziehungen“
Macht Gottes	das Gleiche „wie der Wille Gottes (mit einer subjektiven Betonung auf Faktizität)“
Freiheit Gottes	die Macht des Universums, sich allein aus sich selbst und in notwendiger Übereinstimmung mit der eigenen Gesetzmäßigkeit zu entfalten
Allgegenwart Gottes	der Umstand, dass alle Modi (Einzeldinge) Ausdrucksform der einen Substanz (der einen Natur, des Universums) sind
Offenbarung Gottes gegenüber den Menschen	die Erkenntnis der Natur durch den Menschen mithilfe des „natürlichen Lichts“ der (wissenschaftlichen) Vernunft
Erlösung	intuitives Wissen und Fühlen um die Notwendigkeit und des Kausalzusammenhangs allen Seins und Geschehens, verbunden mit der Liebe zur Natur

Quelle: in Anlehnung an Yovel 2012, S. 211f. mit eigenen Ergänzungen und Modifikationen

Man hat Spinoza oft vorgeworfen, er habe die theologische Sprache allein deshalb benutzt, um sich selbst vor den schlimmsten Auswüchsen der Verfolgung zu bewahren. In Wahrheit aber sei er selbst als „Krypto-Atheist“ (heimlicher, „verborgener“ Atheist) nicht an Religion interessiert. Diesem Vorwurf steht jedoch entgegen, dass, wie wir in Kapitel 9 sehen werden, auch Spinoza danach verlangte, sich selbst im Kontext eines größeren Ganzen begreifen zu können und darin Geborgenheit zu finden. Doch strebte er eben wie andere Philosophen seiner Zeit danach, die zunehmenden Gegensätze zwischen dem bisherigen theologischen Verständnis der Schöpfung und der vernunftorientierten, naturwissenschaftlichen Erkenntnis des Universums aufzulösen. Nach Ansicht von Ursula GOLDENBAUM (2001, S. 15) kam es im 17. Jahrhundert „zu der paradoxen Situation, daß die entscheidenden innovativen theologischen Beiträge nicht so sehr von Theologen, sondern von Naturwissenschaftlern und Philosophen geleistet wurden“.

Tatsächlich ging Spinoza so gründlich vor, dass er zum einen derjenige war, der die Prinzipien der wissenschaftlich anerkannten historisch-kritischen Bibelexegese als erster „klar und deutlich formuliert hat“ (HUBBELING 1978, S. 105). Zum anderen gelang es ihm, selbst Naturwissenschaftlern und -wissenschaftlerinnen des 20. und 21. Jahrhunderts den Zugang zu Gott zu erschließen: Denn hatte Gott nicht den Menschen mit der Vernunft eine Offenbarungsquelle geschenkt, die ungleich verlässlicher den Weg zum rechten Verständnis von Gottes Willen aufzeigt als alte Schriften, welche von den Bedürfnissen und vom Wissensstand früherer Generationen geprägt sind, sich oft widersprechen und Gottes Wesen biswei-

len auf menschliche, allzu menschliche Affekte wie Zorn und Rachsucht reduzieren? Sofern aber unter Gott „ein unbedingt unendlich Seiendes“ (E I Definition 6) zu verstehen ist, wie könnte sich Gottes Willen anders offenbaren als in der „Totalität von Dingen, Ereignissen und Prozessen im Universum mit ihren notwendigen Kausalbeziehungen“ (YOVEL 2012, S. 211)?

Dass Spinozas Gott, mit dem wir uns in Abschnitt 8.4.2 noch einmal näher beschäftigen werden, auch heute noch von modernen Physikerinnen und Physikern angenommen werden würde, hatte der deutsche Mathematiker und Naturforscher Georg Christoph LICHTENBERG (1742–1799) bereits im 18. Jahrhundert vorausgeahnt. Er zeigte sich davon überzeugt: „Wenn die Welt noch eine unzählbare Zahl von Jahren steht, so wird die Universalreligion geläuterter Spinozismus sein. Sich selbst überlassene Vernunft führt auf nichts Andres hinaus, und es ist unmöglich, dass sie auf etwas Andres hinausführe“ (LICHTENBERG 1853, S. 78). Und tatsächlich wird sich rund 150 Jahre später auch Albert EINSTEIN im Rahmen seiner eigenen „kosmischen Religion“ dazu bekennen, an Spinozas Gott zu glauben (vgl. MÜHLING 2011, S. 222). Dies veranlasste wiederum den Physiker Stephen HAWKING (1942–2018) dazu, EINSTEINS spinozistischer Religion zuzustimmen:

„Ich verwende das Wort ‚Gott‘ wie Einstein in einem unpersönlichen Sinn für die Naturgesetze. Folglich kennt, wer die Naturgesetze kennt, die Gedanken Gottes [...] Diese Gesetze mögen von Gott erlassen sein [...], aber er kann nicht eingreifen, um die Gesetze zu brechen, andernfalls wären es keine Gesetze“ (HAWKING 2019, S. 49).

Diese Sätze HAWKINGS sind durch und durch spinozistisch. „Dass Gott unterlassen könnte zu tun, was er tut, verneinen wir“, schreibt Spinoza z. B. in seinem „Kurzen Traktat über Gott, den Menschen und dessen Glück“ (KT I 4) und ergänzt in der „Ethik“, sodass aus Gottes höchster Macht alles „notwendigerweise“ fließt, „anders formuliert, immer mit derselben Notwendigkeit“ (E I 17 Anmerkung).

6.2 Frühe Kindheit (1632–1639)

Über Spinozas Erleben und Verhalten in seiner frühen Kindheit ist fast nichts bekannt. Gleichwohl hat gerade auch die frühe Kindheit Spinozas Biografen interessiert, erst recht, nachdem die Psychoanalyse den prägenden Einfluss des ersten Lebensabschnittes auf das spätere Verhalten eines Menschen identifiziert hatte. So verwies auch der deutsche Schriftsteller Arnold ZWEIG (1887–1968) in seiner kleinen Spinoza-Biografie mit einem Zitat seines britischen Kollegen Rudyard KIPLING („Gib mir die ersten sechs Jahre eines Kindes, und behalte den Rest“)¹⁵ auf die bedeutende Rolle der ersten Lebensjahre, die Sigmund FREUD „großartig bestätigt“ habe (ZWEIG 1961, S. 19).

15 Das Zitat stammt aus KIPLINGS erstmalig 1937 veröffentlichten Biografie und lautet im Original „Give me the first six years of a child’s life and you can have the rest“ (KIPLING 1990, S. 3).

Und vielleicht ließ sich ja auf diese Weise erklären, dass Spinoza zeit seines Lebens über eine, wie man heute sagen würde, weit überdurchschnittliche Resilienz verfügte. Gemeint ist seine Fähigkeit, ohne Empörung, Verbitterung oder Resignation „den Widerspruch der ganzen Welt auszuhalten“ (FISCHER 1865a, S. 4) – ein Widerspruch, der sich nicht nur in aggressiven Gegenreden äußert, sondern in Verbannung, Verachtung, Verhöhnung und in der Androhung von Gewalt und Gefängnis. Der französische Freigeist und Spinoza-Biograf Jean-Maximilien LUCAS (gestorben 1697) berichtet geradezu euphorisch über Spinozas Duldsamkeit und ruft dazu auf, „de marcher sur ses traces, ou du moins de les révéler par l’admiration & la louange, si nous ne pouvons l’imiter“ (LUCAS 1735, S. 44), also auf seinen Spuren zu wandeln, oder, falls wir das nicht vermögen, diese zumindest durch Bewunderung und Lob zu verehren. Er nennt als ein Beispiel:

„Un jour ayant appris qu’un de ses plus grands admirateurs tâchoit de soulever le Peuple & les Magistrats contre lui; il répondit sans émotion, *Ce n’est pas s’aujourd’huy que la Verité coute cher, ce ne sera pa la Médisance qui me la fera abandonner.* Je [LUCAS; Anm. J. G. U.] voudrais bien savoir si l’on a jamais vû plus de fermeté, ni une Vertu plus épurée? Si jamais aucun de ses Ennemis a rien fait qui approche d’une telle modération ?“ (LUCAS 1735, S. 40f.)

„Nachdem er eines Tages vernommen hatte, dass einer seiner größten Bewunderer versuchte, das Volk und die Magistrate gegen ihn aufzuwiegeln, antwortete er unaufgeregt: *Es ist nicht erst seit heute so, dass die Wahrheit ihren Preis verlangt. Auch Verleumdung wird mich nicht von ihr abbringen.* ‘ Ich [LUCAS; Anm. J. G. U.] würde gerne wissen, ob wir jemals eine größere Standfestigkeit oder eine feinere Tugend erlebt haben. Ob jemals einer seiner Feinde etwas getan hat, das an einen solchen Grad der Mäßigung heranreicht?“ (Übersetzung J. G. U.)

Somit interessierten sich Biografen Spinozas gerade auch für die Frage, woher Spinoza diese Fähigkeit zur Mäßigung seiner Gefühle erworben hatte und welche Rolle dabei die Erziehung Spinozas spielte.

Geboren wird Spinoza 1632 als „Bento de Espinosa“ (portugiesisch) bzw. „Baruch Espinosa“ (jüdisch) in Vlooienburg, im Amsterdamer Judenviertel. Er ist das dritte Kind von Michael de Spinoza (1588–1654) und seiner (zweiten) Frau Hanna Debora, die 1628 geheiratet hatten. Über das Verhalten von Spinozas Mutter ist leider nichts Näheres bekannt. Doch ZWEIG (1961, S. 20f.) geht von einer innigen Beziehung zwischen Spinoza und seiner Mutter aus. Über den Vater wissen wir ein wenig mehr. Jean-Maximilien LUCAS beschreibt ihn als einen „bon Homme“, bzw. „Homme de bon sens“, einen guten Menschen bzw. einen Mann mit gesundem Verstand. Dieser habe mit seinen klugen Unterrichtungen an seinen Sohn viel dazu beigetragen, dass Spinoza „fit toute sa vie la guerre à la Superstition“, also sein Leben lang Krieg mit dem Aberglauben führte (LUCAS 1735, S. 35). Sofern LUCAS tatsächlich, wie DE VRIES (2011, S. 172) berichtet, ab 1675 zum Schüler Spinozas wurde, so ist es nicht ausgeschlossen, dass er diese Informationen von Spinoza selbst erfahren hatte.

Tabelle 2: Zeittafel zu den frühen Kindheitsjahren Spinozas (1632–1639)

Jahr (in Klammern: Lebensalter Spinozas*)		
1632 (0)	P	In Deutschland wütet der Dreißigjährige Krieg. Die Niederlande, wirtschaftlich die stärkste Region Europas mit ausgedehntem Fernhandel, kämpft bereits seit mehreren Jahrzehnten um Autonomie von der spanischen Krone. Ungeachtet der zahlreichen kriegerischen Konflikte gilt das 17. Jahrhundert auch heute noch für viele Niederländer als das „Goldene Zeitalter“.
1632 (0)	K	Rembrandt, 26 Jahre, lebt seit einem Jahr in Amsterdam und stellt Anfang 1632 „Die Anatomie des Dr. Tulp“ fertig.
1632 (0)	L	25. November: Geburt Spinozas als „Bento de Espinosa“ bzw. jüdisch „Baruch Espinosa“ in Vlooienburg, im Amsterdamer Judenviertel, als drittes Kind von Michael de Spinoza (1588–1654) und seiner 1628 geheirateten (zweiten) Frau Hanna Debora.
1633 (1)	W	René Descartes, 37 Jahre alt und bereits seit 1629 in den Niederlanden lebend, kehrt nach Amsterdam zurück.
1637 (5)	W	René Descartes, 41 Jahre alt und weiterhin in den Niederlanden lebend, publiziert anonym seine „Abhandlung über die Methode, seine Vernunft gut zu gebrauchen und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen, dazu die Lichtbrechung, die Meteore und die Geometrie als Versuchsanwendungen dieser Methode“.
1638 (6)	L	6. November: Spinozas Mutter Hanna Debora stirbt und hinterlässt fünf unmündige Kinder.
1639 (7)	L	Spinoza tritt in die jüdische Gemeindegemeinschaft „Ets Haim“ ein.

* Hier nicht tagesgenau, sondern als bloße Jahresdifferenz zwischen aktuellem Jahr und dem Geburtsjahr 1632.

Abkürzungen: L = Ereignis in Spinozas Leben bzw. seinem sozialen Umfeld; P = Politisches Ereignis; K = Kulturelles Ereignis; W = Wissenschaftliches bzw. philosophisches Ereignis

Quelle: eigene Darstellung mit Bezug auf diverse Veröffentlichungen, insbesondere WALTHER (1998a) und DE VRIES 2011

Spinoza wird in eine Stadt und in ein Land hinein geboren, die ungeachtet zahlreicher innerer und äußerer Konflikte in großer wirtschaftlicher, wissenschaftlicher und kultureller Blüte stehen. Der Aufstieg der Niederlande und vor allem auch Amsterdams begann, als das Land Ende des 16. Jahrhunderts in den Fernosthandel einstieg, der Niederländer Cornelis CORNELISZON (1550–1600) mithilfe von Kurbelwellen Sägemühlen erfand und damit die produktive Massenanfertigung von Segelschiffen ermöglichte. 1602 wurde die *Vereenigde Oostindische Compagnie* (VOC) gegründet, die als erste Gesellschaft überhaupt Aktien herausgab, 1621 die *Geocroyeerde West-Indische Compagnie* (WIC) für den Handel mit Westafrika und Amerika. In den 1620er-Jahren entstand die nordamerikanische Kolonie Nieuw Nederland (Neu-Niederlande) mit Nieuw Amsterdam, dem späteren New York, als Verwaltungssitz. Auch wenn sich die Niederlande alsbald am Sklavenhandel beteiligten, praktizierten sie jedoch innerhalb des Landes eine für die damaligen Verhältnisse ungewöhnlich tolerante Religionspolitik, durchaus auch aus wirtschaftlichem Kalkül (vgl. DE VRIES 2011, S. 86f.). Denn die Toleranz lockte Geschäftsleute und Freigeister aus ganz Europa an, so auch René

DESCARTES, der seit 1629 in den Niederlanden lebte. Seine Schriften werden später eine prägende Rolle für Spinozas wissenschaftliche Ausbildung spielen (vgl. Abschnitt 6.4.1).

6.3 Späte Kindheit und Jugend (1640–1649)

In den beiden Lebensjahren nach dem frühen Tod der Mutter 1638 erlebte der junge Spinoza inmitten seiner Gemeinde das tragische Schicksal des jüdischen Philosophen Uriel d' Acosta (1585–1640). ACOSTA war ein Freidenker, der sich nach zweimaliger Bestrafung mit dem Bann und bußfertiger Rückkehr in die jüdische Gemeinde 1640 erschoss. Sein Selbstmord im April 1640 wird somit auch „unter den Schülern das Tagesgespräch gewesen sein“ (YOVEL 2012, S. 81), die zusammen mit Spinoza die 1639 gegründete Lehranstalt der jüdischen Gemeinde besuchten. Einige Parallelen zwischen ACOSTAS naturalistischen Ansichten und Spinozas Lehre sind so offensichtlich, dass der polnische Maler Samuel HIRSZENBERG (1865–1908) ein Gemälde anfertigte, welches Spinoza als kleinen Jungen im Arm von ACOSTA zeigt (siehe Abbildung 2). Doch ist diese Zusammenkunft reine Fiktion.

Abbildung 2: Der junge Spinoza im Arm von Uriel d' Acosta. Gemälde von Samuel Hirszenberg (1865–1908)



Quelle: gemeinfrei: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=8002188> (Stand: 29.06.2021)

ACOSTA war zu seinen Lebzeiten zu der Überzeugung gelangt, moralische Forderungen wie das „mosaische oder evangelische Gesetz“ der Feindesliebe überforderten nicht nur die Natur des Menschen und seien deshalb nicht umsetzbar, sondern würden zugleich „Zwiespalt“ (ACOSTA 1849, S. 42), „Kampf“ und „Spaltung der Gemüther“ (ebd., S. 41) befördern. Wie rund 290 Jahre später Sigmund FREUD in seiner Schrift „Das Unbehagen in der Kultur“ sah

ACOSTA die Funktion solcher Forderungen weniger in der Realisierung einer besseren Welt als in den Herrschaftsinteressen ihrer Prediger/-innen, die mit solchen letztlich von niemandem erfüllbaren Forderungen paradoxerweise sogar der Friedfertigkeit entgegengesetztes Verhalten zu legitimieren vermögen (vgl. Abschnitt 9.1.3). Es entstehe demnach „Unheil, wenn wir uns von dem Naturgesetz weit entfernen“ (ACOSTA 1849, S. 43).

Die Bildung des heranwachsenden Spinoza war gleichwohl orthodox-religiös geprägt. In der Schule seiner jüdischen Gemeinde erlernte er die hebräische Sprache, wurde in der Bibel und später im Talmud unterwiesen, der Erläuterungen und Auslegungen zu den biblischen Gesetzestexten enthält. Wie Jakob FREUDENTHAL (1927a, S. 25) hervorhebt, sollte zwar die Orthodoxie im Unterricht grundsätzlich nicht infrage gestellt werden. Gleichwohl aber bot die

„in den jüdischen Schulen übliche Lehrweise [...] vielfache Gelegenheit, den Scharfsinn zu üben [...]. In fortwährendem Wechsel von Fragen und Antworten, von Einwüfen und Lösungen ward das Talmudstudium betrieben. Die fortgeschrittenen Schüler wurden angeleitet, heikle Punkte in den alten Texten aufzustöbern und Einwendungen aller Art zu erheben, die der Lehrer zu beantworten hatte“.

Jean-Maximilien LUCAS berichtet, dass Spinoza bereits mit noch nicht einmal 15 Jahren die Gelehrtesten der Gemeinde auf Probleme in den Schriften verwies, die diese große Mühe kostete zu lösen (vgl. LUCAS 1735, S. 2f.).

Spinoza lernte im Rahmen seiner theologischen Studien auch die bedeutenden jüdischen religionsphilosophischen Werke des Mittelalters kennen. Abraham ibn ESRA (1092–1167) wird er später „unter großen Lobsprüchen“ gedenken (FREUDENTHAL 1927a, S. 32) und ihn als „Mann von freiem Geist und nicht geringer Gelehrsamkeit“ bezeichnen (TPT 8). Bereits in ESRAS Bibelkommentar „erscheint die Gottheit als Eines und Alles, als die das Weltall erfüllende Substanz, als immanente Ursache der Welt“ (FREUDENTHAL 1927a, S. 33). Spinoza wird ihn zudem als Kronzeugen gegen die Behauptung nutzen, die Bücher der Propheten seien von diesen selbst verfasst worden. Intensiv setzt sich Spinoza zudem mit Schriften des jüdischen Rechtsgelehrten und Philosophen Mose ben MAIMON auseinander (auch MAIMONIDES genannt; 1135–1204). MAIMONIDES strebte danach, die jüdische Religion und die antike Philosophie auf rationalistische Weise widerspruchsfrei miteinander zu verbinden. Er plädierte deshalb dafür, sämtliche Darstellungen in der Schrift, die der Vernunft widerstreiten, allegorisch (bildlich) zu deuten (vgl. DURANT/DURANT 1985, S. 154f.). Zeige sich, dass „ihr buchstäblicher Sinn der Vernunft widerspricht“, müsse die betreffende „Stelle, meint er, wie klar sie auch sein mag, anders interpretiert werden“ (TPT 7 (20)).

Tabelle 3: Zeittafel zu den späten Kindheits- und Jugendjahren Spinozas (1640-1649)

Jahr (in Klammern: Lebensalter Spinozas*)		
1640 (8)	L	Der Freidenker Uriel d' ACOSTA wählt nach zweimaliger Bestrafung mit dem Bann den Freitod.
1641 (9)	L	28. April: Spinozas Vater Michael heiratet als seine dritte Ehefrau die etwa 40-jährige Ester de Spinoza.
1648 (16)	P	Westfälischer Friede von Münster. Loslösung der Republik der Niederlande vom Heiligen Römischen Reich und zugleich Ende des Krieges mit Spanien.
1649 (17)	L	24. September: Spinozas älterer Bruder Isaak stirbt mit rund 20 Jahren.
1649 (17)	L	Spinoza tritt in das väterliche Geschäft ein.

* Hier nicht tagesgenau, sondern als bloße Jahresdifferenz zwischen aktuellem Jahr und dem Geburtsjahr 1632.

Abkürzungen: L = Ereignis in Spinozas Leben bzw. seinem sozialen Umfeld; P = Politisches Ereignis; K = Kulturelles Ereignis; W = Wissenschaftliches bzw. philosophisches Ereignis

Quelle: eigene Darstellung mit Bezug auf diverse Veröffentlichungen, insbesondere WALTHER (1998a) und DE VRIES 2011

Spinoza meinte aber, dass damit „Maimonides und seine Vorgänger und Nachfolger ebenso der Philosophie wie der Religion Gewalt antun“ (FREUDENTHAL 1927a, S. 53). Denn letztlich besteht „eine unausfüllbare Kluft zwischen Bibel und Aristoteles, zwischen Religion und Philosophie“ (ebd.). Die Bibel diene nicht, so Spinoza, der wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern den Bedürfnissen der Menschen nach Frömmigkeit, Gehorsam und Belehrung. Da die Menschen den großen Anstrengungen und Mühen systematisch-logischen Denkens gerne auswichen, zögen sie es oft vor, sich mittels anschaulicher Gleichnisse und Geschichten von Personen anleiten zu lassen, denen sie Autorität unterstellen (vgl. Abschnitt 9.2.1). Es übt somit eine große Anziehungskraft auf sie aus, sich Priestern, Heiligen und heiligen Schriften unterzuordnen und durch sie zu erfahren, was das Göttliche sei, als selbst das göttliche Licht der eigenen Vernunft zu gebrauchen (vgl. TPT 5 (14)).

Der junge Spinoza mochte solchen Neigungen der Unterordnung jedoch selbst nicht folgen. Sein Drang nach vernunftgeleiteter Erkenntnis war zu groß, und so fasst er selbst das Ergebnis seiner religiösen Erziehung als Abwendung vom orthodoxen Glauben zusammen: Obgleich ihm „von Kindheit an die gängigen Ansichten über die Schrift eingeflößt wurden“, habe er sie letztendlich nicht annehmen können (TPT 9 (12)).

6.4 Emanzipation (1650–1659)

Nachdem sein älterer Halbbruder 1649 gestorben war, musste der Jüngling Spinoza im Geschäft seines Vaters arbeiten, „der ausgedehnten Handel in Südfrüchten und Produkten aus der Levante trieb“ (DE VRIES 2011, S. 26). Spinoza hatte keine besondere kaufmännische Neigung. Allerdings kam er über die kaufmännische Tätigkeit in den 1650er-Jahren in Kontakt mit freigeistigen Taufgesinnten bzw. Mennoniten. Schon bald werden diese Geschäftsfreunde „zu Freunden Spinozas, bald zu Schülern und in vieler Hinsicht zu Stützpfälern“ (DE VRIES 2011, S. 37). Hierzu zählten die Amsterdamer Simon Joosten DE VRIES, Jarig JELLES, Pieter BALLING sowie der Verleger und Inhaber einer Verlagsbuchhandlung, Jan RIEUWERTSZ. Darüber hinaus lernte Spinoza den Lutheraner und Arzt Lodewijk MEYER kennen. Wie die anderen besuchte auch MEYER die Versammlungen der so genannten Rijnsburger oder Kollegianten, einer den Mennoniten verwandten religiösen Gesinnungsgemeinschaft.

Die Mennoniten wurden nach dem Friesen und ehemaligen katholischen Priester Menno SIMONS (1496–1561) benannt. Dieser hatte sich in den 30er-Jahren des 16. Jahrhunderts den Täufern angeschlossen und dort bald eine führende Stellung erlangt. Die friedliebenden Mennonitinnen und Mennoniten konzentrierten sich „nicht auf das, was die verschiedenen Konfessionen trennte, sondern was sie vereinigte, und in dem ihnen allen gemeinsamen Kern der Religion“ (FREUDENTHAL 1927a, S. 63). Dies machte sie relativ offen gegenüber abweichenden Vorstellungen. Sie „verwarfen die Haarspaltereien der Theologen und bekannten sich zu einem einfachen und lebendigen Glauben, der in guten Werken sich bestätigt“ (FREUDENTHAL 1927a, S. 63). Auch die Rijnsburger und Kollegianten fühlten sich „an keine dogmatische Formel gebunden, mochten nun Päpste oder Prädikanten, Konzilien oder Synoden sie aufgestellt haben“ (FREUDENTHAL 1927a, S. 65). All dies kam Spinoza sehr gelegen, der in der Sanftmut und in friedliebenden Handlungen, aber nicht in orthodoxer Unterwürfigkeit und Rechthaberei die Früchte rechter Gotteserkenntnis verortete.

Eine wichtige Rolle in Spinozas Leben spielt schließlich dessen Bekanntschaft mit Franciscus VAN DEN EMDEN (1602–1674), ehemaliger Jesuit, humanistisch gebildeter Freidenker und Leiter einer Latein- und Rhetorikschule. Etwa von 1656 an besuchte Spinoza mehrere Jahre lang VAN DEN EMDENS Schule. VAN DEN EMDEN war nicht nur in Latein und im Griechischen bewandert, sondern auch in den modernen Naturwissenschaften, in denen er seine Schüler ebenfalls unterrichtete. Er stand im Ruf, Atheist zu sein, der sich nach eigenen Worten „das Märchen vom Glauben vom Halse geschafft habe“ (FREUDENTHAL 1927a, S. 37). Bekanntheit erlangte wegen ihrer Klugheit, Liebenswürdigkeit und Gelehrtheit auch seine älteste Tochter Clara Maria, die 1644 geboren wurde und als junges Mädchen wahrscheinlich auch Spinoza in Latein unterrichtete.

Tabelle 4: Zeittafel zu den Jahren der Emanzipation Spinozas (1650-1659)

Jahr (in Klammern: Lebensalter Spinozas*)		
1650 (18)	L	2. Juni: Hochzeitaufgebot von Spinozas 21-jähriger Schwester Miriam mit Samuel de Casseres, der zum Rabbiner ausgebildet wird.
1651 (19)	L	6. September: Spinozas Schwester Rebecca stirbt.
1652 (20)	P	Erster Seekrieg der Niederlande mit England, der bis 1654 andauern wird.
1653 (21)	P	Der liberale Politiker Johan DE WITT (1625-1672), für Spinoza später ein weitgehender Garant gegen religiös-dogmatische Einschränkungen der Publikationsfreiheit, wird mit 28 Jahren Ratspensionär, d. h. „Staatskanzler“ von Holland und faktisch der „Republik der Sieben Vereinigten Provinzen“ (auch „Vereinigte Niederlande“ bzw. „Republik der Vereinigten Niederlande“).
1653 (21)	L	24. Oktober: Spinozas Stiefmutter Esther stirbt.
1654 (22)	L	28. März: Spinozas Vater Michael stirbt im Alter von 66 Jahren.
1654 (22)	L	Spinoza führt mit seinem jüngeren Bruder Abraham (alias Gabriel) zunächst das Geschäft des Vaters fort.
1654 (22)	L	Spinoza gerät über seine Geschäftsbeziehungen in Kontakt zu den freigeistigen, undogmatischen Menoniten und Kaufleuten Simon Joosten DE VRIES, Jarig JELLES, Pieter BALLING. Darüber hinaus lernt er den Arzt Lodewijk MEYER und den Verleger und Inhaber einer Verlagsbuchhandlung Jan RIEUWERTSZ kennen, die allesamt zu seinen Freunden werden. Rieuwertsz wird später die Verlegung von Spinozas Schriften übernehmen.
1655 (23)	L	Beginn des Kontaktes mit Franciscus VAN DEN EMDEN (1602-1674), einem ehemaligen Jesuiten, humanistisch gebildeten Freidenker und Leiter einer Latein- und Rhetorikschule. Etwa ab 1656 wird Spinoza mehrere Jahre lang dessen Schule besuchen, dort in Latein, Cartesianismus, Mathematik und Naturwissenschaften unterrichtet werden. Im Hause VAN DEN EMDENS dürfte Spinoza auch mit dem Schleifen optischer Gläser begonnen haben, was später sein Beruf wurde.
1655 (23)	L	Der Skeptiker, Freidenker und Arzt Daniel (Juan) DE PRADO (1612-1670) stößt von Hamburg kommend zu Spinozas Gemeinde und teilt viele von Spinozas Gedanken.
1655 (23)	W	25. März: Der niederländische Astronom Christiaan HUYGENS, mit dem Spinoza später konferieren wird, entdeckt mithilfe eines selbst konstruierten Fernrohrs und selbst geschliffener Linsen den Saturnmond Titan.
1656 (24)	L	März: Nachdem Spinoza der großen Überschuldung des Geschäftes des Vaters gewahr wird, lässt er sich, nach damaligem Recht noch unmündig, einen Vormund bestellen, der die nachträgliche Ausschlagung des Erbes veranlasst.
1656 (24)	L	27. Juli: Spinozas Gemeinde spricht gegen ihn wegen „schrecklicher Ketzereien“ und „ungeheuerlichen Handlungen“ den Banffluch aus.
1657 (25)	L	Um 1657: Nach Colerus erste Symptome der Tuberkulose, an der Spinoza später sterben wird.
1658 (26)	L	De Prado und Spinoza verkehren regelmäßig im Amsterdamer Haus des Edelmanns Don Joseph Guerras, sodass Spinoza um diese Zeit noch in Amsterdam gelebt haben dürfte.

* Hier nicht tagesgenau, sondern als bloße Jahresdifferenz zwischen aktuellem Jahr und dem Geburtsjahr 1632. Zum Teil mussten die Jahresangaben geschätzt werden. Dies betrifft insbesondere Spinozas Erstkontakt mit seinen Freunden und mit Franciscus VAN DEN EMDEN.

Abkürzungen: L = Ereignis in Spinozas Leben bzw. seinem sozialen Umfeld; P = Politisches Ereignis; K = Kulturelles Ereignis; W = Wissenschaftliches bzw. philosophisches Ereignis

Quelle: eigene Darstellung mit Bezug auf diverse Veröffentlichungen, insbesondere WALTHER 1998a und DE VRIES 2011

6.4.1 Bekanntschaft mit Descartes' Lehre

Mit der Kenntnis der lateinischen Sprache war es Spinoza nun möglich, sich auch im Eigenstudium die wichtigsten Schriften der Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaften zu erschließen. Und dies hieß in der damaligen Zeit vor allem, die Werke des französischen Philosophen René DESCARTES zu lesen, der 1650 verstorben war und über dessen Lehre damals in ganz Europa diskutiert wurde, so auch in VAN DEN EMDENS Schule.

DESCARTES beschäftigte sich intensiv mit den Naturwissenschaften und der Mathematik und gilt als Begründer des neuzeitlichen Denkens. Gleichwohl scheute DESCARTES den offenen Konflikt mit der Kirche, die weiterhin den Anspruch vertrat, im Zweifelsfall habe sich die Vernunft dem Glauben zu beugen. Und so vertrat auch DESCARTES die Ansicht, man habe sich als oberste Regel einzuprägen,

„dass das, was Gott uns offenbart hat, als das Gewisseste von allem zu glauben ist. Wenn daher auch das Licht der Vernunft etwas Anderes noch so klar und überzeugend uns zuführt, so sollen wir doch nur der göttlichen Autorität, nicht unserem eigenen Urtheil vertrauen“ (DESCARTES 1870a, S. 41).

Um nun unter dieser dogmatischen Maxime der Wissenschaft dennoch mehr Autonomie als bislang zu verschaffen, teilte DESCARTES die Wirklichkeit in zwei Substanzen auf, in die Welt

„der geistigen oder denkenden Dinge, d. h., die, welche zur Seele oder zur denkenden Substanz gehören, und die der körperlichen Dinge oder der zur ausgedehnten Substanz, d. h. zu dem Körper gehörenden“ (DESCARTES 1870a, S. 24).

Zwar nehme der Mensch, aus Körper und Seele (Geist) bestehend, an beiden Reichen teil, doch sei deutlich zu erkennen, dass nicht der Körper, sondern allein der Geist, unsere Seele bzw. unser Denken samt unserem Wissen und Wollen „zu unserer Natur“ (DESCARTES 1870a, S. 6) bzw. zu unserem „eigenen Dasein“ (ebd., S. 8) gehöre. In Einklang mit der kirchlichen Lehre von der „Sündhaftigkeit“ des Menschen postulierte Descartes nun, dass „unser Wille frei ist, und wir nach Willkür vielem zustimmen oder nicht zustimmen können“ (DESCARTES 1870a, S. 20), dass es „die höchste Vollkommenheit im Menschen“ bilde, „dass er durch seinen Willen, d. h. frei handelt. Damit ist er gewissermassen der Urheber seiner Handlungen und kann deshalb gelobt werden“ (DESCARTES 1870a, S. 19). Wären wir dagegen ein rein geistiger Automat, könnten wir weder gelobt noch getadelt werden, denn Lob und Tadel müssten in diesem Fall dem Werkmeister dieses Automaten ausgesprochen werden (und dies wäre Gott). Schließlich hätte er diesen Automaten „nicht nothwendig, sondern freiwillig vollführt“ (ebd.). Dies aber sei absurd, da Gott nicht anders als vollkommen und gütig gedacht werden könne.

Somit gibt es nach DESCARTES nicht nur die Sünde, sondern sie ist auch dem Menschen zuzuschreiben. Auf diese Weise konnte DESCARTES

- ▶ einerseits innerhalb des ersten Reichs des Denkens von der Freiheit, von der Verantwortung und von der Pflicht des Menschen reden, um sich den moralischen und den Glaubensansprüchen der Religion zu beugen, und
- ▶ andererseits im zweiten Reich des Körperlichen bzw. Materiellen, in der strikten Notwendigkeit mit der ewigen Abfolge von Ursache und Wirkung herrsche, der wissenschaftlichen Vernunft die Federführung überreichen.

In diesem zweiten Reich nun, „wo der göttliche Glaube uns nicht belehrt, ziemt es den Philosophen nicht, etwas für wahr zu halten, was er nicht als wahr erkannt hat, und den Sinnen, d. h. den unbedachten Urtheilen seiner Kindheit, mehr zu trauen als der gereiften Vernunft“ (DESCARTES 1870a, S. 19).

Nach COLERUS hat Spinoza von DESCARTES insbesondere dieses Erkenntnisprinzip, nicht etwas für wahr zu halten, was nicht vorher durch logische Ableitungen und Beweise als wahr erkannt worden ist, übernommen. Allerdings hat Spinoza diese Regel im Gegensatz zu DESCARTES, wie wir später noch sehen werden, auch konsequent auf das Denken der Menschen (vgl. Abschnitt 9.2) und selbst auf ihr religiöses Verhalten angewandt. COLERUS (1733, S. 15f.) schreibt:

„Indem ihm aber endlich die Wercke des Renati des Cartes unter die Hände kamen, so hat er solche mit einer sonderbahren Begierde gelesen, und in der folgenden Zeit oft bekannt, daß, was er vor eine Erkenntnis in der Welt-Weisheit besäße, hieraus geschöpft habe. Er belustigte sich [d. h.: „erfreute sich“; Anm. J. G. U.] sonderlich an derjenigen Regel des Cartesii, welche derselbe zum Grunde setzete, und darinnen bestunde, daß man niemals etwas vor wahr annehmen solte, das nicht vorher durch gute und veste Gründe bewiesen worden wäre.“

Spinozas Philosophie ist somit von seinen Studien DESCARTES', mit denen er in den 1650er-Jahren begann, maßgeblich beeinflusst worden. Er übernimmt wesentliche Begriffe von ihm, die er jedoch oft im Sinne seines Systems umdefiniert. Zu den Termini, die bereits DESCARTES verwendet hatte, zählen z. B. die Unterscheidungen zwischen „*res cogitans*“ und „*res extensa*“, zwischen unkörperlichem, *denkenden* Sein, das durch bewusste Empfindung, Reflexion und Wollen gekennzeichnet ist, und *ausgedehntem* Sein, das von Körperlichkeit und Bewegung geprägt ist und das man hinsichtlich seiner Größe, Gestalt, Anzahl, seines Ortes und seiner zeitlichen Existenz untersuchen kann. Auch der Begriff der Substanz spielte bei DESCARTES bereits eine wesentliche Rolle, auch wenn er ihn im Gegensatz zu Spinoza dualistisch interpretiert und neben Gott als der vollkommenen Substanz mit dem Körper und dem Geist von der Existenz zweier unterschiedlicher, voneinander unabhängiger Substanzen ausgeht (Abschnitt 8.2.1).

In besonderer Weise prägend war und blieb DESCARTES für Spinoza mit seiner intuitiv-deduktiven Methode, abgeleitet von der von beiden Philosophen als vorbildlich eingestuftem mathematisch-geometrischen Vorgehensweise der Beweisführung. Der von beiden geteilte

„Anspruch war der einer philosophischen Erkenntnis, die den Ansprüchen der neuzeitlichen mathematischen Naturwissenschaft genügt“ (WIEHL 2003, S. 52). Intuitiv bedeutet dabei nicht, irrationalen Impulsen zu folgen, sondern einer Idee, die von der Vernunft klar und deutlich als unzweifelhaft erkannt werden kann und keines besonderen Beweises bedarf – so wie es z. B. keinen Zweifel geben kann, dass sich die Winkel eines Dreiecks zu 180 Grad verbinden (vgl. Abschnitt 9.2.5). Ausgehend von solchen „Grundwahrheiten“ kann nun in Verbindung mit Definitionen und Axiomen sowie mit Rückgriff auf entsprechende Beweisführungen ein ganzes System von komplexeren Zusammenhängen und Gegebenheiten abgeleitet und erkannt werden (vgl. dazu Abschnitt 8.4).

Prägend war DESCARTES auch für Spinozas Interesse an der Optik; wir kommen in Abschnitt 7.1.3 darauf zurück, in dem wir uns ausführlich mit Spinozas Handwerksberuf beschäftigen.

6.4.2 Loslösung von der orthodoxen Religion

1655, ein Jahr nach dem Tod von Spinozas Vater, trat der spanisch-jüdische Marrane und Mediziner Daniel (Juan) DE PRADO (1612 – ca. 1670) in Spinozas Leben. Er war von Spanien über Rom und Hamburg nach Amsterdam gekommen und erlangte die Mitgliedschaft in der jüdischen Amsterdamer Gemeinde. Gleichwohl war er weiter vom Verlangen nach geistiger Freiheit getrieben; „es müsse ihm als Individuum überlassen bleiben, alle Traditionen dem Urteil des eigenen Verstandes und Wissens zu unterwerfen“ (YOVEL 2012, S. 101). Ähnlich wie der anderthalb Jahrzehnte zuvor verstorbene Uriel d' ACOSTA zweifelte DE PRADO an der göttlichen Herkunft der mosaischen Gesetze, an der Unsterblichkeit der Seele und an einem persönlichen Gott. DE PRADO war rund 20 Jahre älter als Spinoza und damit womöglich auch eine väterliche Bezugsperson für Spinoza. Ihm ist es zu verdanken, dass Spinoza die sich rasch verschärfenden Konflikte mit seiner Gemeinde nicht alleine austragen musste. Denn die Gemeinde zeigte sich über DE PRADOS Blasphemie nicht weniger besorgt als über Spinozas Ansichten und Verhaltensweisen.

1656 kam es schließlich zum endgültigen Bruch. Spinoza war damals noch nicht einmal 24 Jahre alt. Seine Gemeinde warf ihm vor, abscheuliche Ketzereien und ungeheuerliche Handlungen begangen zu haben. Da nun, wie sie selbst vermerkte, „verschiedene Mittel und Versprechungen“ erfolglos blieben, „ihn von seinen bösen Wegen abzulenken“ (hier zitiert nach WALTHER 1998a, S. 231), verfügte sie am 27. Juli 1656 den großen Bann über ihn. Spinoza sei, so hieß es im Bann, verflucht

„am Tage und verflucht sei er bei Nacht; verflucht sei er, wenn er sich niederlegt, und verflucht sei er, wenn er aufsteht; verflucht sei er, wenn er ausgeht, und verflucht sei er, wenn er zurückkehrt. Gott wird ihm nicht verzeihen wollen. Der Zorn und der Grimm Gottes wird gegen diesen Menschen entbrennen und über ihn alle die Flüche bringen, welche im Buche des Gesetzes geschrieben sind. Und Gott wird seinen Namen unter dem Himmel vernichten, und Gott wird ihn zum Bösen ausscheiden von allen Stämmen Israels mit allen Flüchen des Himmels, die im Buche des Gesetzes geschrieben sind [...].

Wir verordnen, daß niemand mit ihm mündlich oder schriftlich verkehre, niemand ihm irgendeine Gunst erweise, niemand unter einem Dache oder innerhalb vier Ellen bei ihm verweile, niemand eine von ihm verfaßte oder geschriebene Schrift lese“ (hier zitiert nach WALTHER 1998a, S. 231).

Der Bannfluch hatte die lückenlose soziale Isolierung Spinozas und die vollständige Zerstörung seines Rufes zum Ziel. Er hätte Spinoza unweigerlich jeglicher menschlichen Gemeinschaft und Hilfe beraubt, hätte dieser nicht schon längst einen Zugang zu Menschen außerhalb seiner Herkunftsgemeinde gefunden. Dennoch zählte es nicht zu Spinozas Neigungen, sich über die vermeintlichen Gemeinheiten Dritter zu empören. Ganz im Gegenteil, Spinoza hätte ein solches Verhalten seinerseits wie eine sich selbst zugefügte Niederlage empfunden. So legte er sich selbst die Pflicht auf, menschliche Handlungen nicht zu beklagen, zu beschimpfen oder zu verhöhnen, sondern zu verstehen (vgl. PT 1 § 4).

Wahrscheinlich befand sich die Gemeinde im Dilemma, nicht anders handeln zu können (vgl. DURANT 1992, S. 195). Hätten sie Spinoza nicht verurteilt, wäre sie womöglich bei Christen in den Ruf geraten, vermeintlichen Gottesleugnern eine Heimstätte zu gewähren. Dies wäre eine ungeheure Provokation gewesen, denn bei öffentlichen atheistischen Äußerungen stieß im 17. Jahrhundert auch die Duldsamkeit der liberalen Niederländer/-innen an ihre Grenze (vgl. Abschnitt 6.5). Die jüdische Gemeinde war jedoch auf die Duldung durch die niederländische Staatskirche angewiesen.

In der Hauptsache hatte Spinozas Gemeinde aber mit einem Problem zu kämpfen, von dem nach Spinoza letztlich alle orthodoxen Religionsgemeinschaften betroffen sind: Glaube ist nicht Wissen, und damit kann es für die Rechtmäßigkeit der eigenen Gottesvorstellungen auch keinen belastbaren Beweis geben. Um den eigenen Lehren dennoch vertrauen zu können, muss der Glaube im Zweifelsfalle höhergestellt werden als die Vernunft. Und dies bedeutet umgekehrt: Alle Bestrebungen, der Vernunft grundsätzlich einen höheren Stellenwert als der Glaubenstradition einzuräumen, müssen aus dieser Perspektive notgedrungen als ebenso selbstherrlich und arrogant wie böseartig und sündhaft gebrandmarkt werden. Spinozas Liebe zur Philosophie war jedoch viel zu groß, um sich solchen Maßregelungen unterordnen zu wollen.

Letztlich führte der Bann zu einer schwierigen Lage für beide Seiten. Auf der einen Seite hinterließ er eine irritierte und in ihren Glaubensgefühlen tief verletzte Gemeinde. Und auf der anderen Seite stand nun ein ausgestoßener junger Mann, der seiner Bindungen aus der Kindheit beraubt worden war. Selbst seine Familie wandte sich von Spinoza ab. Zudem konnte er nun auch nicht mehr seinen Beruf als Kaufmann ausüben. Er musste sein Leben unter den Bedingungen des Bannfluchs neu aufstellen, und zu den Konsequenzen zählte auch sein Berufswechsel zum Linsenschleifer (Kapitel 7).

Die ersten Jahre nach dem Bann verbrachte Spinoza noch in Amsterdam. Er hielt Kontakt zu DE PRADO, dem es im Konflikt mit seiner jüdischen Gemeinde kaum besser erging. Auch ihm wurde der Bann angedroht. DE PRADO widerrief zunächst, wurde jedoch erneut angeklagt und 1658 schließlich aus der Gemeinde ausgestoßen.

6.5 Philosophische Etablierung (1660–1669)

Wie LUCAS (1735, S. 17ff.) berichtet, ließ der Gemeindevorstand auch nach dem Bann nicht locker und bewirkte schließlich beim Magistrat der Stadt Amsterdam, dass Spinoza für einige Monate aus der Stadt verbannt wurde. Spinoza habe dies jedoch nicht als Nachteil empfunden, denn er wollte der Unruhe der Großstadt ohnehin entgehen. So trieb ihn letztlich nicht die Verfolgung aus Amsterdam, sondern „l'amour de la Solitude“, so LUCAS, also seine Liebe zur Einsamkeit. Auf dem Land hoffte er, „endlich in Ruhe nach der Wahrheit forschen zu können. Spinoza zog gegen 1660 zunächst nach Rijnsburg, einem kleinen Dorf nahe der Stadt Leiden (vgl. Abbildung 3), mit seiner Schleifmaschine, „einer Kiste voller Bücher“ und „dem väterlichen Himmelbett mit Vorhang“ im Gepäck (DE VRIES 2011, S. 67).

1663 trieb es ihn nach Voorburg, einem Dorf nahe Den Haag, und 1669 schließlich nach Den Haag, wo er bis zu seinem Tode wohnte.

Abbildung 3: Spinozas Lebensumfeld



Quelle: eigene Darstellung (J. G. U.)

Spinoza erlangte in den 1660er-Jahren rasch öffentliche Bekanntheit, die über seinen engeren Freundeskreis hinausging. Bereits für das Jahr 1661 ist uns zumindest in Ausschnitten Spinozas insgesamt recht reger Briefwechsel bekannt, sodass wir zu größeren Teilen wissen, worüber Spinoza außerhalb seiner eigentlichen Schriften nachdachte und diskutierte (vgl. Bartuschat 2017). Nicht alle Korrespondenzpartner waren Philosophen oder Wissenschaftler, viele eher Laien, die, wie Wolfgang Bartuschat (2017, S. XIII) resümiert, „teils

wißbegierig fragend, teils polemisch attackierend, bestimmte Thesen Spinozas aufgriffen, um dazu eine nähere Begründung oder auch nur Erläuterung zu erhalten“. Nach BARTUSCHAT hat Spinoza diese „Form der Auseinandersetzung“ durchaus „gefallen; er hat sie angenommen und als ein an der Sache orientiertes und von der Suche nach wahrer Begründung geleitetes Verfahren gutgeheißen“ (ebd.). Und er hat sich auf seine Korrespondenten so eingelassen, dass „er ihre Einwürfe aufmerksam zur Kenntnis nimmt, also die Fragenden ernstnimmt und respektiert“ (BARTUSCHAT 2017, S. XIV).

Was nun die Korrespondenz außerhalb dieses interessierten Laienkreises betrifft, wird hier wiederum deutlich, wie sich die Philosophen der damaligen Zeit noch verstanden: als Physiker bzw. (Natur-)Wissenschaftler. Dies gilt, wie der niederländische Philosoph WIM KLEVER (* 1930) ausführt, nicht nur für Spinoza, sondern galt auch schon für „Descartes, dessen Werke größtenteils erfüllt waren von Untersuchungen zur Astronomie, Mathematik, Physik und Medizin“ sowie für „Hobbes, Leibniz und sogar Locke, der eine medizinische Ausbildung hatte, als Arzt praktizierte (z. B. Lord Shaftesbury operierte) und nebenbei auch im Labor von Robert Boyle physische und chemische Forschung betrieb“ (KLEVER 1998, S. 69). Unter „Philosophie“ wurde somit etwas anderes als heute verstanden:

„Das Wort ‚Philosophia‘ bedeutete einfach ‚Wissenschaft‘, wie man noch im Titel von Newtons ‚Principia mathematica philosophiae naturalis‘ sehen kann, d. h. ‚mathematische Prinzipien der Naturwissenschaft‘ oder im alternativen Namen der ‚Royal Society‘, nämlich ‚Collegium Philosophicum‘“ (KLEVER 1998, S. 69).

So war es auch „ganz normal“, dass Spinoza in seinen Briefen „als kritischer Experte“ angesprochen wurde, um etwa „Boyle’s Schriften über Salpeter (De Nitro), über Flüssigkeit und Festigkeit (De Fluiditate et Firmitate) und die Paradoxen der Hydrostatik (Paradoxa Hydrostatica) zu beurteilen“ (ebd.). Und die Antworten Spinozas sind nach KLEVERS Einschätzung „hochwertige Beiträge, die bis jetzt nicht völlig ausgeschöpft sind“ (ebd.). Darüber hinaus ging es auch immer wieder um mathematische Sachverhalte, wie z. B. um eine Theorie der Wahrscheinlichkeitsrechnung (Bf 38 vom 1. Oktober 1666 an Jan VAN DER MEER; vgl. auch BARTUSCHAT 2017, S. XV). Spinoza war somit keineswegs nur als Fachmann für Optik gefragt (wir kommen auf seine optische Expertise noch in Abschnitt 7.3 ausführlich zu sprechen).

Abbildung 4: Haus in der heutigen Spinozalaan in Rijnsburg, in dem Spinoza von 1670 bis 1673 lebte, und das heute als Spinozahaus eines der beiden Spinoza-Museen der Niederlande beherbergt



Quelle: eigene Skizze (J. G. U.)

Wim KLEVER stuft die spätere Abspaltung der philosophischen von der (natur-)wissenschaftlichen Arbeit als tragisch ein. Denn dadurch bedeute das Wort „Philosophie“ plötzlich „etwas Neben-wissenschaftliches, oder schlimmer noch, etwas Über-wissenschaftliches“. Dies sei eine Trennung, die für die Gelehrten der damaligen Zeit „undenkbar“, also nicht akzeptabel, gewesen wäre (KLEVER 1998, S. 69). Tatsächlich rechnete Spinoza – wir kommen bei den Ausführungen zu seinem Handwerksberuf noch näher darauf zurück – mit einer verstärkten Neigung der Menschen zu Fehlurteilen, sofern es ihnen an der alltäglichen Übung im Umgang mit konkreten, tatsächlich existierenden materiellen Dingen und deren Ursachenerforschung mangle (vgl. Abschnitt 8.3.1).

In den 1660er-Jahren ist Spinoza auf der Höhe seiner Schaffenskraft. Er erstellt auf Bitten seiner Freunde 1663 in nur zwei Wochen seine Schrift „Descartes' Prinzipien der Philosophie in geometrischer Weise dargestellt“ (vgl. BARTUSCHAT 2005), die noch im selben Jahr veröffentlicht wird. Zu diesem Zeitpunkt hatte er bereits große Teile der „Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes“ entworfen (vgl. BARTUSCHAT 2003), einer erkenntnistheoretischen Schrift, die ebenso als ein Vorläufer der „Ethik“ (vgl. BARTUSCHAT 2015) gelten kann, wie sein „Kurzer Traktat über Gott, den Menschen und das Glück“ (vgl. BARTUSCHAT 2014). Zugleich arbeitet Spinoza intensiv an der „Ethik“ und schickt Auszüge zur Diskussion regelmäßig an seine Freunde.

Tabelle 5: Zeittafel zur Periode der philosophischen Etablierung Spinozas (1660-1669)

Jahr (in Klammern: Lebensalter Spinozas*)		
1660 (28)	L	Spinoza zieht nach Rijnsburg bei Leiden in das Haus des Arztes und Kollegianten Herman Homan.
1663 (30)	L	Spinoza zieht nach Voorburg nahe von Den Haag in das Haus des Malers Daniel Tydemann.
1663 (31)	L	Spinoza erstellt auf Bitten seiner Freunde seine Schrift „Descartes' Prinzipien der Philosophie in geometrischer Weise dargestellt“, die als einzige zu seinen Lebzeiten unter Nennung seines Namens veröffentlicht wird.
1663 (31)	L	Pestepidemie in den Niederlanden, insbesondere in Amsterdam, die mehrere Jahre andauern und viele Todesopfer fordern wird.
1664 (32)	P	Beginn des Zweiten Seekriegs mit England, der bis 1667 andauern wird.
1668 (36)	P	Prozess gegen Spinozas Anhänger Adriaan Koerbagh (1633-1669), der ein Jahr später im Gefängnis stirbt.
1669 (37)	L	Spinoza zieht nach Den Haag in das Haus des Malers Hendryck van der Speck um.

* Hier nicht tagesgenau, sondern als bloße Jahresdifferenz zwischen aktuellem Jahr und dem Geburtsjahr 1632.

Abkürzungen: L = Ereignis in Spinozas Leben bzw. seinem sozialen Umfeld; P = Politisches Ereignis; K = Kulturelles Ereignis; W = Wissenschaftliches bzw. philosophisches Ereignis

Quelle: eigene Darstellung mit Bezug auf diverse Veröffentlichungen, insbesondere WALTHER (1998a) und DE VRIES 2011

Man darf sich diese Episode ungeachtet der äußeren Idylle, die die kleinen, ländlich geprägten Wohnorte Rijnsburg und Voorburg boten, nicht als eine Zeit vorstellen, in der es ein Leichtes für die dortigen Bewohner/-innen ist, ruhig und besonnen zu leben. Wie schon die Jahrzehnte zuvor ist auch diese Zeit in den Niederlanden geprägt durch massive innenpolitische Konflikte, kriegerische Auseinandersetzungen mit den europäischen Nachbarn und stets drohende Epidemien. So unterschiedlich diese Krisenherde auch sind, sie haben eins gemeinsam: Sie bedrohen das labile Gefüge gesellschaftlicher und religiöser Toleranz, auf das Spinoza – der erste bedeutende Philosoph der Neuzeit, der keinerlei Religionsgemeinschaft mehr angehört – so dringend angewiesen ist.

Somit sparte auch das Leben in den 1660er-Jahren nicht an Gelegenheiten, sich in Duldsamkeit und Gleichmut gegenüber dem Schicksal zu üben. Da ist zunächst die Pest, die 1664 vor allem in Amsterdam unzählige Opfer forderte. Womöglich ist ihr auch Spinozas Freund Pieter BALLING erlegen. Noch kurz zuvor hatte dieser den Tod seiner geliebten Tochter zu beklagen, wie aus der Trostschrift Spinozas an BALLING vom 20. Juli 1664 hervorgeht (vgl. Bf 17). Angesichts der zahlreichen Toten in der Bevölkerung machten sich überall in den Niederlanden Untergangsstimmungen breit, oft genug religiös verbrämt.

Zudem ist da der von Spinoza genauestens verfolgte Kampf seines Vaterlandes mit seinen europäischen Nachbarn. Zwar hatten ihre zahlreichen Kolonien die Republik der Sieben Vereinigten Provinzen, wie die Niederlande damals hieß, zu einer dominierenden Handels-

und Wirtschaftsmacht werden lassen. Genau dies aber beschwor auch den chronischen Neid der anderen Großmächte herauf. Bereits in den Jahren zuvor hatte es Kriege mit Portugal, England und Spanien gegeben. 1665 kam es nun zum Zweiten Seekrieg mit England. Ende 1665 erklärte auch der Bischof von Münster den Niederlanden den Krieg und rückte „mit einem Heer von 18 000 Mann vor“ (FREUDENTHAL 1927a, S. 150).

Spinoza diskutiert den Kriegsverlauf mit seinen Briefpartnern. Anfang Juni 1665 schreibt er an seinen Freund Johan BOUWMEESTER (vgl. Bf 28):

„Über die englischen Angelegenheiten höre ich viel, aber nichts Sicheres. Das Volk hört nicht auf, das Schlimmste zu vermuten, und niemand weiß den Grund, warum man die Flotte nicht in See stechen lässt. Tatsächlich scheint die Situation kritisch zu sein. Doch wird der Gang der Dinge ans Licht bringen, was unsere Leute im Sinn haben und im Schilde führen – die Götter mögen es zum Guten lenken.“

Ungeachtet der schmerzlichen Geschehnisse versagt sich Spinoza auch in diesem Fall jedweden sarkastischen Spott. In einem Brief an den Diplomaten und Sekretär der *Royal Society* in England, Heinrich OLDENBURG (1618–1677), fasst er seine Haltung zu den kriegerischen Auseinandersetzungen wie folgt zusammen, geleitet von seiner Maxime, die eigene (Ver-)Urteilsneigung genau zu beobachten und infrage zu stellen (vgl. auch Abschnitt 10.2.4):

„Mich bringen diese Wirren weder zum Lachen, noch zum Weinen, sondern spornen mich eher an, zu philosophieren und die menschliche Natur besser zu beobachten. Denn ich glaube nicht das Recht zu haben, die Natur zu verspotten oder gar zu beklagen, wenn ich bedenke, dass die Menschen wie alles übrige Seiende nur einen Teil der Natur bilden, und dass ich nicht weiß, wie jeder einzelne Teil der Natur mit dem Ganzen, zu dem er gehört, harmoniert und mit den anderen Teilen zusammenhängt. Bloß aus dieser mangelhaften Erkenntnis kommt es, dass bestimmte Dinge der Natur, die ich nur zum Teil und losgelöst aus dem Zusammenhang erfasse und die zu unserem philosophischen Geist so gar nicht passen, mir früher als nichtig, ungeordnet, sinnlos vorgekommen sind“ (Bf 30 vom Oktober 1665).

Nur unter großen Opfern vermag sich die Niederlande in beiden Kriegen zu behaupten. Und der Friedensschluss von Breda 1667 mit England hat seinen Preis. Er führt zum Verlust der Kolonie Neu-Niederlande an der Ostküste Nordamerikas (worauf aus Nieuw Amsterdam New York wird). Gleichwohl ist der chronische Handelsneid Englands nicht einmal das gravierendste Problem der Niederlande. Die größte Gefahr für den kleinen Staat stellen die Expansionsgelüste Frankreichs dar, gebündelt in der Person des Sonnenkönigs LUDWIG XIV. Frankreich gelingt es 1667, einen Teil der spanischen Niederlande einzuverleiben. Zwar vermag es die Niederlande, durch ein rasch geschmiedetes Bündnis mit England und Schweden den Gegner Frankreich 1668 zum Friedensschluss von Aachen zu zwingen. Doch kann der Sonnenkönig damit nur kurzzeitig in Schach gehalten werden. Und er sinnt nun nach Rache an Holland.

Die vielen äußeren Konflikte mit den anderen europäischen Mächten befeuern die inneren Konflikte der Niederlande und schwächen damit die Autorität der republikanisch gesinnten, auf religiöse Toleranz bedachten niederländischen Regierung. Diese wird angeführt vom liberalen Johan DE WITT (1625–1672), der seit 1653 als sogenannter Ratspensionär die Geschicke der Niederlande lenkt. Johan DE WITT ist eine besonders auffallende Person in der Geschichte der Niederlande. Von markantem und gutem Aussehen ist DE WITT zugleich „geistreich, geschickt, gesellig im Umgang. Er tanzt, musiziert, spielt Theater und Schach und – macht Taschenspielerkünste. Er spricht fließend fremde Sprachen“ (DE VRIES 2011, S. 83), ist fleißig, duldsam und skeptisch gegenüber dogmatischen Verkrustungen des Denkens. In seiner Freizeit beschäftigt er sich intensiv mit der Mathematik, insbesondere der Wahrscheinlichkeitsrechnung und der Versicherungsmathematik. Alles in allem erweist er sich im besten Sinne als ein lebensbejahender Epikureer. In der Politik zeigt sich dieser elegante, selbstbewusste und tüchtige Patrizier „mit dem scharfgeschnittenen Intellektuellen-gesicht“ (DE VRIES, 2011, S. 84) als unbestechlich und als ein gewiefter Taktiker. DE WITTS Achillesferse sind jedoch der nicht abschließend gelöste Konflikt mit den aristokratischen Herrschaftsansprüchen des Hauses Oranien, dessen Macht er auf Dauer zurückzudrängen versucht hatte, der chronische Konflikt mit der oranjerfreundlichen reformierten Kirche, die sich um die Orthodoxie sorgt, und sein fehlender Rückhalt in der überwiegend oranjetreuen Bevölkerung.

Spinoza ist sich bewusst, dass er die Protektion der liberalen Patrizier dringend benötigt, aber auch, dass deren Machtbasis angesichts der zahlreichen äußeren und inneren Konflikte äußerst labil ist. So ist es ihm ein Bedürfnis, einen Beitrag zur Festigung ihrer politischen Stellung zu leisten. Er unterbricht in Voorburg die Arbeit an seinem Hauptwerk, der „Ethik“, zugunsten des „Theologisch-politischen Traktats“. Offen benennt er das Ziel dieser Schrift. Sie soll zeigen, dass

„die Freiheit zu philosophieren nicht nur ohne 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“ (TPT, Untertitel).

Das tragische Schicksal seines Schülers Adriaan KOERBAGHS (1633–1669) hatte Spinoza kurz zuvor plastisch vor Augen geführt, wie wenig Rückhalt die Freiheit zu philosophieren bisweilen auch in den Niederlanden hatte. Adriaan KOERBAGH hatte Medizin und Rechtswissenschaft studiert. Wie sein Bruder Johannes, der Theologe war, waren beide von den Ideen der Aufklärung beseelt. Adriaan, ein begeisterter Anhänger Spinozas, ist ein „kühner und scharfsinniger Denker“, wie FREUDENTHAL (1927a, S. 137) berichtet. Und er handelt mutig, vielleicht schon wagemutig. In seinen beiden letzten Werken „Een Bloemhof van allerley lieflijkheyd“ (dt.: „Ein Blumengarten von allerlei Lieblichkeit“) sowie „Een Ligt schynende in duystere plaats, om te verligten de voornamste saaken der Godsgeleerdtheyd en Godsdienst“ („Ein Licht, das an düsteren Orten scheint, um die wichtigsten Themen der Theologie und Religion zu erhellen“) wendet KOERBAGH sich gegen eine dogmatisierte Religion, die

sich gegen die Vernunft stellt und sich durch den Gebrauch von Feuer und Schwert aufrechtzuerhalten versucht. Wie Spinoza plädiert KOERBAGH für eine Religion ohne Himmel, ohne Paradies und ohne Hölle, ohne Wunder, doch mit der Freude, in den Gesetzen der Natur die Gesetze Gottes zu erkennen und diese Gesetze zum Vorteil der Menschheit zu nutzen. Beseelt vom Licht der Vernunft benennt er alles Widersprüchliche, das er in den Lehren der reformierten Kirche entdeckt:

„Die Dreieinigkeit [von Gottvater, Sohn und Heiligem Geist; Anm. J. G. U.] ist eine Erfindung der Geistlichen, die der Schrift widerspricht. Das apostolische Glaubensbekenntnis ist voll von Widersprüchen, und die wichtigste Bekenntnislehre der reformierten Kirche, der Heidelberger Katechismus, enthält zahlreiche Lehren, die unwahr, unmöglich und schriftwidrig sind“ (hier zitiert nach FREUDENTHAL 1927, S. 139).

Aus der Perspektive der reformierten Kirche stellten solche Sätze, zumal auch noch in holländischer – und somit allgemein verständlicher – Sprache und nicht in Latein verfasst (vgl. zu diesem Punkt HUBBELING 1978, S. 102), einen Fundamentalangriff auf den orthodoxen Glauben dar. Die Kirche, als Institution entsprechend bedroht, reagiert verängstigt und empört. Schließlich bewirkt sie in der Person des Amsterdamer Schultheiß Cornelis WITSEN eine Anklage vor Gericht. KOERBAGH flieht, wird verraten und in Fußfesseln ausgeliefert. Vor Gericht nimmt KOERBAGH mutig alle Verantwortung auf sich. Er habe zwar mit Spinoza und anderen Freigeistern wie FRANCISCUS VAN DEN EMDEN verkehrt, aber weder mit diesen noch mit seinem Bruder über seine Schriften geredet. Ganz alleine habe er sie verfasst und zu verantworten. Des Schultheißens Strafantrag lautet 30 Jahre Gefängnis, Abhacken des rechten Daumens und Durchbohren der Zunge mit einem glühenden Pfriemen. Das Gericht will sich toleranter zeigen und belässt es schließlich bei zehn Jahren hartem Gefängnis, anschließender zehnjähriger Verbannung sowie einer Geldstrafe von mehreren Tausend Gulden. Es ist der 27. Juli 1668, als das Urteil verkündet wird. Im Amsterdamer „Rasphuis“ (einem Gebäude, in dem Gefangene Holz feinraspeln, um es für die Färberei nutzbar zu machen) muss KOERBAGH fortan schwerste Arbeit verrichten. „Wer sie nicht vollendet hatte, erhielt Stockprügel oder ward in einen tiefen Kasten gesetzt, in den von außen so viel Wasser einfloß, daß der Gefangene nur durch unaufhörliches Pumpen sich vor dem Ertrinken schützen konnte“ (FREUDENTHAL 1927a, S. 141). KOERBAGH hält der Belastung nicht lange stand und stirbt ein Jahr später als völlig entkräfteter und seelisch gebrochener Mann.

In den von den Freunden veröffentlichten Briefen Spinozas findet sich nichts zur Causa KOERBAGH. Dem Brief an Spinozas Freund Jarig JELLES vom 25. März 1667 folgt der Brief an JELLES vom 5. September 1669 – kein Brief also aus dem Jahr 1668 (vgl. BARTUSCHAT 2017, S. 156–161). Sorgsam dürften die Freunde Spinozas bei der posthumen Veröffentlichung seiner Werke alles zurückgehalten haben, was selbst nach dem Tode Spinozas noch zu provokant erschien. Doch Spinoza wird vom Schicksal KOERBAGHS tief berührt gewesen sein. In den Entwurf des „Theologisch-politischen Traktats“ fügt er folgende Passagen ein:

„Lässt sich ein größeres Unglück für den Staat erdenken, als ehrenhafte Männer, bloß weil sie eine abweichende Meinung haben und sich nicht zu verstellen wissen, wie Nichtswürdige des Landes zu verweisen? Was, sage ich, ist verderblicher, als dass Männer nicht wegen einer Missetat oder eines Verbrechens, sondern weil sie freien Geistes sind, zu Feinden erklärt und zur Hinrichtung geführt werden [...]?“ (TPT 20 (13)).

Es widerstreite „dem Prinzip der Freiheit ganz und gar, das freie Urteil eines jeden Vorurteilen zu unterwerfen oder sonstwie zu beschränken“ (TPT Vorrede (7)). Auch eine gute Sache rechtfertigt nach Spinoza nicht die Unterdrückung des freien Wortes, zumal den Menschen nichts unerträglicher erscheine, als etwas nicht sprechen zu dürfen, von dessen Richtigkeit sie überzeugt seien:

„Würden nach dem Recht des Staates nur *Taten gerichtet, Worte aber straffrei bleiben*, ließen sich derartige Empörungen nicht mit einem Schein von Recht beschönigen, und Kontroversen im Feld der Meinungen würden nicht in Empörungen ausarten“ (TPT Vorrede (7)).

Empörungen seien keinesfalls ein geeignetes Mittel, einer guten Sache den Weg in die Herzen derjenigen zu bahnen, die glauben, sich dieser Sache verschließen zu müssen. Sie dienten nicht der Sache, sondern seien Folgen unbewusst ausgelöster Erregung und befeuerten nur eine allgemeine Hysterie. Er habe sich oft gewundert, so Spinoza,

„warum Menschen, die sich brüsten, sich zur christlichen Religion zu bekennen, d. h. zu Liebe, Freude, Frieden, Selbstbeherrschung und Treue gegen jedermann, gleichwohl in feindseligster Weise miteinander streiten und sich täglich in bitterstem Hass gegeneinander ergehen, so dass man den Glauben eines jeden leichter an diesem Hass und dieser Feindseligkeit als an jenen Tugenden erkennt“ (TPT Vorrede (9)).

Letztlich ist es eine rhetorische Frage, die Spinoza sich hier stellt. Denn er glaubte, die Ursache für unser aller Neigung, sich zu empören, längst gefunden zu haben: Es ist die Herrschaft der Begierden und Affekte (Gefühle) im Reich unseres Unbewussten und in der Kolonie dieses mächtigen Reiches, unserem Bewusstsein (PT 1 § 5; vgl. dazu Kapitel 9).

Da nun die menschliche Natur überall gleich ist, ist auch niemand von diesen psychologischen Mechanismen ausgenommen. Spinoza wird deshalb später im „Politischen Traktat“ die Gebildeten und Mächtigen davor warnen, sich, bedingt durch ihren vermeintlichen Erwerb von moralischer und geistiger Größe, vor solchen Neigungen geschützt zu glauben. Vielmehr unterliegen gerade sie der Gefahr des Hochmuts, hier in der Variante eines Macht- und Bildungsdünkels (vgl. Abschnitt 9.1.6):

„Was ich geschrieben habe, werden vielleicht jene mit Lächeln aufnehmen, welche die Fehler, die allen Sterblichen inne wohnen, bloß auf das niedere Volk beschränken: ‚beim Pöbel gebe es keine Mäßigung‘, ‚schrecklich sei er, wenn er nicht fürchte‘, die Plebs diene skla-

visch oder herrsche übermütig‘, Wahrheit und Urteil seien ihr fremd‘ u. s. w. Aber die Natur ist nur eine und allen gemeinsam. Uns betrügen nur Macht und Bildung“ (PT 7 § 27).¹⁶

6.6 Repression, Krankheit und Tod (1670–1677)

1670 erscheint Spinozas „Theologisch-politischer Traktat“ anonym, unter Angabe eines fiktiven Druckerhauses und falschen Erscheinungsortes (Hamburg anstelle von Amsterdam). Gleichwohl ist dies kein Hindernis für seine Verbreitung. Rasch wird er nachgedruckt, vorsichtig vor der Zensur versteckt unter ebenso phantasievollen wie irreführenden Titeln. So werden in den Buchläden angeblich verkauft die „*Erste Sammlung der historischen Werke von Daniel Heinse. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage*“ oder „*Sämmtliche chirurgische Werke von Fr. Henriquez de Villacorta, erstem Leibarzt der Könige Philipp IV. und Carl II. Mit allerhöchster Genehmigung Sr. Maj. des Königs von Spanien*“ (vgl. FISCHER 1898, S. 157f.). Der „Theologisch-politische Traktat“ findet überall rasche Aufmerksamkeit. Er wird Spinoza noch berühmter als bislang machen, oder vielleicht genauer formuliert: noch berühmt-berühmter.

Auf der einen Seite erzeugt er tiefe Bewunderung bei denen, die ihre eigene Vernunft nicht der Autorität von als heilig deklarierten Schriften unterordnen wollen. Spinozas erster Biograf, Jean-Maximilien LUCAS, drückt diese so aus: „Vor ihm war die Heilige Schrift ein unzugängliches Heiligtum. All die, die von ihr gesprochen hatten, hatten dies als Blinde getan. Allein er [Spinoza, Anm. J. G. U.] spricht von ihr in seinem Theologisch-politischen Traktat wie ein Gelehrter“ (Übersetzung J. G. U.).¹⁷ Für diejenigen aber, die in der traditionellen Auslegung der Bibel als das unmittelbare Wort Gottes ihren Halt finden, droht Spinoza den so wichtigen Hort ihrer Geborgenheit zu zerstören. So verliert hier auch der ansonsten geduldige und um Objektivität bemühte Spinoza-Biograf und Pfarrer COLERUS seine Fassung und mag seine Enttäuschung nicht verbergen:

„Wann dieses nun wäre [was Spinoza dargelegt hatte; Anm. J. G. U.], grosser Gott, wie würde es uns gehen? Wie könnte man darthun, daß die Schrift von Gott eingegeben, und daß das eine veste und unumstößlich Propheceyung wäre? daß diese heilige Persohnen, welche solche Schrifften verfasset, nichts geredet und geschrieben, als nur auf Gottes Befehl und Eingeben des heiligen Geistes? Daß eben diese Schrift vor höchst gewiß und wahr zu halten, und daß sie unserm Gewissen ein versichertes Zeugniß von ihrer Wahrheit ertheile? Daß sie endlich einen Richter abgäbe, dessen Entscheidungen eine veste und unbewegliche Regul unserer Gedancken, unsers Glaubens und unseres Lebens seyn solten?“ (COLERUS 1733, S. 65).

16 Ich folge hier der Übersetzung von Carl GEBHARDT in: Spinoza (1977, S. 124).

17 „Avant lui l'écriture Sainte étoit un Sanctuaire inaccessible. Tous ceux qui en avoient parlé l'avoient fait en aveugles. Lui seul en parle comme Sçavant dans son Traité de Théologie & de Politique“ (LUCAS 1735, S. 24f.).

Tabelle 6: Zeittafel zu den letzten Lebensjahren Spinozas (1670-1677)

Jahr (in Klammern: Lebensalter Spinozas*)		
1670 (38)	L	Anonyme Veröffentlichung des „Theologisch-politischen Traktats“.
1672 (40)	P	Der französische König Ludwig XIV. dringt mit einer Armee von über 100.000 Soldaten in den Niederlanden ein; Beginn eines mehrjährigen Krieges der Niederlande mit Frankreich, England, Köln und Münster. 1672 gilt bis heute als das große Katastrophenjahr („rampjaar“) der niederländischen Republik: „Het volk war redeloos, de regering radeloos, en het land reddeloos“: „Das Volk war ohne Verstand, die Regierung ratlos und das Land rettungslos“.
1672 (40)	P	21. Juni: Mordanschlag auf den Regierungschef und Ratspensionär Johan de Witt, der fehlschlägt.
1672 (40)	P	4. August: Nachdem Wilhelm III. Statthalter geworden ist, tritt Johan de Witt von seinem Amt als Ratspensionär zurück.
1672 (40)	P	20. August: Johan de Witt wird in Den Haag zusammen mit seinem Bruder von einer aufgebracht Menschenmenge ermordet.
1673 (40)	L	16. Februar: Johann Ludwig Fabricius (1632-1697), Theologieprofessor an der Universität Heidelberg, bietet in einem Brief Spinoza im Auftrag seines liberalen, in Den Haag im Exil aufgewachsenen Kurfürsten Karl Ludwig von der Pfalz (1617-1680) eine ordentliche Professur für Philosophie an.
1673 (41)	L	30. März: Spinoza lehnt das Angebot, eine Professur an der Universität Heidelberg zu übernehmen, ab.
1673 (41)	L	Ende Juni: Spinoza besucht das Feldlager der von Louis II. de Bourbon, Prinz von Condé (1621-1686), angeführten französischen Truppen in Utrecht, trifft den Feldherren und Libertiner dort aber nicht an.
1674 (42)	P	Der „Theologisch-politische Traktat“ wird in den Niederlanden auf Initiative der Kirche hin vom Staat verboten.
1675 (43)	L	Spinozas Versuch, die im selben Jahr vollendete „Ethik“ veröffentlichen zu lassen, scheitert angesichts der Drohungen gegen ihn.
1676 (44)	L	Gottfried Wilhelm Leibniz besucht Spinoza in dessen Stube in der Paviljoensgracht in Den Haag.
1677 (45)	L	21. Februar: Spinoza stirbt nachmittags in seiner Stube unter Beisein seines Freundes und Arztes (wahrscheinlich Georg Hermann Schuller (1651-1697) und nicht Lodewijk Meyer, wie noch Colerus angedeutet hatte).
1677	W	Georg Hermann Schuller bietet die „Ethik“ Spinozas Gottfried Wilhelm Leibniz zum Kauf für 150 Gulden an. Der Versuch scheitert jedoch, da Leibniz nicht reagiert.
1677	W	Spinozas Freunde veröffentlichen unter dem Kürzel B. d. S. Spinozas nachgelassene Werke (Opera Posthuma), darunter als Hauptschrift die „Ethik“.

* Hier nicht tagesgenau, sondern als bloße Jahresdifferenz zwischen aktuellem Jahr und dem Geburtsjahr 1632.

Abkürzungen: L = Ereignis in Spinozas Leben bzw. seinem sozialen Umfeld; P = Politisches Ereignis; K = Kulturelles Ereignis; W = Wissenschaftliches bzw. philosophisches Ereignis

Quelle: eigene Darstellung mit Bezug auf diverse Veröffentlichungen, insbesondere WALTHER (1998a) und DE VRIES 2011

COLERUS' Verzweiflung ist groß, und so schafft auch er es an diesem Punkte nicht mehr, seinen Zorn im Zaume zu halten: „Der Herr schelte Dich Satan und verstopfte dir das Maul“, beschimpft er Spinoza (COLERUS 1733, S. 66). COLERUS zeigt sich deshalb sehr dankbar, dass

schon früh überzeugende Gegenschriften zum „Theologisch-politischen Traktat“ verfasst worden seien, und verweist in seiner Spinoza-Biografie u. a. auf das Buch „Die Wahrheit der christlichen Religion“ von Wilhelm von BLYENBURG [WILLEM VAN BLIJENBERGH], das 1674 gedruckt wurde. BLIJENBERGH bezeichnet darin den „Theologisch-politischen Traktat“ als ein Werk „voll von Wunderartigen, aber abscheulichen Entdeckungen, deren Wissenschaft und Erkundigung nirgends anders, als aus der Hölle hat geschöpft werden können“ (COLERUS 1733, S. 67).

BLIJENBERGH hatte in den 1660er-Jahren einen recht intensiven Briefwechsel mit Spinoza geführt und diesem schon damals attestiert, „daß Sie der Heiligen Schrift nicht die unfehlbare Wahrheit und Göttlichkeit zuschreiben, die ihr nach meiner Überzeugung innewohnt“ (Bf 20 vom 16. Januar 1665). Spinozas Antwort war bezeichnend für sein ungewöhnliches Denken:

„In der Tat, wenn Sie finden, dass Gott mittels der Heiligen Schrift klarer und wirkungsvoller redet als durch das Licht des natürlichen Verstandes, das er uns gleichfalls geschenkt hat und mit seiner Weisheit beständig fest und unversehrt erhält [Spinoza meint die Vernunft; Anm. J. G. U.], dann haben Sie ausreichende Gründe, Ihren Verstand vor den Meinungen, die Sie der Heiligen Schrift zuschreiben, zu beugen“ (Bf 21 vom 28. Januar 1665).

Die meisten Angriffe auf den „Theologisch-politischen Traktat“ nahm Spinoza gelassen hin. Stärker berührte ihn, dass sein Freund Heinrich OLDENBURG, der Spinoza einst so vehement zur Veröffentlichung seiner Erkenntnisse gedrängt hatte, selbst in große Angst verfiel. OLDENBURG bat Spinoza in drei heiklen Punkten vehement um Klarstellung, die „verständige und redlich denkende Christen befriedigen dürfte“: Gott und Natur dürften nicht in eins gesetzt, den Wundern dürfe nicht ihre Autorität und ihr Wert für die Gewissheit der göttlichen Offenbarung geraubt und die Fleischwerdung Gottes in Jesus Christus dürfe nicht angezweifelt werden (Bf 71 vom 15. November 1675). In seiner Antwort gesteht Spinoza, dass

„mein Verständnis von Gott und Natur von dem, was die modernen Christen gewöhnlich verfechten, völlig abweicht. Ich verstehe Gott als die immanente und nicht die transzendente Ursache aller Dinge. Mit Paulus behaupte ich, dass alle Dinge in Gott sind und in Gott sich bewegen“.

Die Gewissheit des Göttlichen in Wundern verankern zu wollen, hieße, sie in Unwissenheit zu verankern, welche jede Religion in Aberglauben verkehre. Und wenn

„einige Kirchen hinzufügen, dass Gott menschliche Natur angenommen hat, so habe ich ausdrücklich bemerkt, nicht zu wissen, was sie damit sagen. Ja, offen gestanden, kommt mir diese Aussage vor, wie wenn jemand mir sagte, dass ein Kreis die Natur eines Quadrats angenommen hat“ (Bf 73 vom 1. Dezember 1675).

Besonders tragisch war, dass der „Theologisch-politische Traktat“ womöglich auch zum Niedergang der liberalen Regierung der Niederlande beitrug. Denn, wie FREUDENTHAL (1927a, S.129) berichtet, schoben deren Gegner 1672 die Verantwortung für die „schändliche“ Veröffentlichung dieses Buchs auch dem Ratspensionär Johan DE WITT in die Schuhe. In einer Schmähschrift behaupteten sie, der „Theologisch-politische Traktat“ sei „von dem abtrünnigen Juden zusammen mit dem Teufel in der Hölle geschmiedet und mit Wissen von Herrn Jan de Witt und seinen Spießgesellen herausgegeben worden“.

Das Jahr 1672 sollte zu einem katastrophalen Jahr in der Geschichte der Niederlande werden und dem Leben des Ratspensionärs ein grausames Ende bereiten. Die Niederländer/-innen nennen es noch heute „rampjaar“, also Katastrophenjahr, charakterisiert durch ein vernunftloses Volk, eine ratlose Regierung und ein hilfloses Land: „Het volk was redeloos, de regering radeloos, en het land reddeloos“.¹⁸ Der französische Sonnenkönig LUDWIG XIV. hatte es 1672 endgültig geschafft, seine durch den Frieden von Aachen besiegelte Isolation zu überwinden und zusammen mit England, dem Fürstbischof von Münster und dem Erzbischof von Köln eine Allianz gegen die Niederlande zu schmieden. Im Frühjahr 1672 dringen Truppen Frankreichs mit 130.000 Mann vom Niederrhein her in den Osten der Niederlande ein.

Johan DE WITT, ohnehin schon politisch geschwächt und in seiner frankreichfreundlichen Politik nun offenbar eines katastrophalen Irrtums überführt, tritt von seinen Ämtern zurück. WILHELM III. VON ORANIEN wird zum politischen und militärischen Führer gewählt. Von ihm erhofft sich das verzweifelte Volk die Rettung des Landes. Utrecht fällt. Die weitere Eroberung des Landes von Osten her lässt sich nur dadurch verhindern, dass die Regierung die Schleusen und Deiche öffnen lässt und damit entlang der sogenannten holländischen Wasserlinie weite Teile des Landes unter Wasser setzt. Im August 1672 wird der Bruder Johan DE WITTS, Cornelis DE WITT, der Verschwörung gegen WILHELM III. bezichtigt, gefangen genommen und gefoltert. Es lassen sich aber keine Beweise finden. Am 20. August 1672 möchte DE WITT seinen zur Verbannung verurteilten Bruder vom Gefängnis abholen. Dort werden beide von aufgebrachten Menschen auf grausame Weise ermordet und verstümmelt.

Als Spinoza vom Mord an den Brüdern DE WITT erfährt, schafft auch er es nicht mehr, seine Empörung zu zügeln, wie er später Gottfried Wilhelm LEIBNIZ gestehen wird. Er schreibt auf einen Zettel die Worte „Ultimi barbarorum“ („Die Barbarischsten der Barbaren“), und will zum Tatort eilen, um dort den Zettel als verzweifelten Protest anzubringen. Doch wohlweislich verschließt sein Hauswirt die Haustür, um Spinoza am Weggehen zu hindern, und erspart ihm wohl auf diese Weise dasselbe Schicksal wie den Brüdern DE WITT. Allerdings war nun auch Spinoza deutlich geworden, dass „die schmale Brücke der Gedankenfreiheit in den Vereinten Provinzen mit dem Untergang“ der Gebrüder DE WITT und ihrer Gesinnungsgenossen „eingestürzt war“ (DE VRIES 2011, S. 127).

18 Vgl. z.B. den Artikel „Rampjaar 1672“ auf den niederländischen Wikipedia-Seiten https://nl.wikipedia.org/wiki/Rampjaar_1672 (Stand: 14.07.2021).

Ein halbes Jahr später, im Februar 1673, scheint jedoch zumindest für Spinoza Rettung aus Deutschland möglich. Der Kurfürst KARL LUDWIG VON DER PFALZ (1617–1680) entschließt sich, Spinoza einen Lehrstuhl für Philosophie anzubieten. KARL LUDWIG hatte seine Kindheit zusammen mit seiner Familie in Den Haag im Exil verbracht und in Leiden studiert. Nachdem er die Herrschaft über die Kurpfalz erlangt hatte, kehrte er in seine Heimat zurück. Er kümmerte sich sehr um die Belange seines Herrschaftsgebietes und wurde von seinem Volk ebenso sehr geliebt. So besorgte er auch den Wiederaufbau der Universität Heidelberg. Karl LUDWIG war davon überzeugt, dass religiöse Toleranz unabdingbar war, um das Miteinander der Menschen zu fördern. Die Konkordienkirche in Mannheim, die er ab 1677 erbauen ließ, war ein kreatives Symbol seiner Haltung. Die Kirche stand allen evangelischen Konfessionen und auch der katholischen Gemeinde offen und durfte auch von allen genutzt werden.

Mit der Kontaktaufnahme zu Spinoza beauftragte der Kurfürst seinen kurfürstlichen Ratsherren Johann Ludwig FABRICIUS (1632–1697), Theologieprofessor an der Universität Heidelberg. Doch bedauerlicherweise hatte FABRICIUS den „Theologisch-politischen Traktat“ gelesen. Es grause ihm, dass es erlaubt sei, so offen über das Christentum und die heiligen Schriften zu lästern, hatte dieser anschließend geklagt. Das alles laufe auf den Tod von Kirche und Staat hinaus, „der bei fest verankerter Religion nicht in gefährlichster Weise erschüttert werden“ könne. Deshalb sei es äußerst gefährlich, wenn solche Schriften auch in Deutschland verbreitet werden könnten. Es sei das Beste, sie zu unterdrücken, anstatt sie zu widerlegen: „Wer begreift schon wirklich die Kraft einer Widerlegung? Oder wer liest zumindest ohne Sinnesverwirrung derartiges?“ (hier zitiert nach seinem Freund Johann Heinrich HEIDEGGER, abgedruckt in WALTHER 1998a, S. 252). Und so übernimmt FABRICIUS zwar folgsam den Auftrag seines Kurfürsten, weiß sich aber geschickt zu helfen. Mitte Februar 1673 schreibt er an Spinoza:

„Seine Durchlaucht der Kurfürst von der Pfalz, mein allergnädigster Herr, hat mich beauftragt, Ihnen, den ich bisher nicht gekannt habe, der aber der fürstlichen Durchlaucht sehr empfohlen ist, zu schreiben und Sie zu fragen, ob Sie willens sind, an seiner berühmten Universität eine ordentliche Professur der Philosophie zu übernehmen. Sie würden die gegenwärtige Jahresbesoldung der ordentlichen Professoren erhalten und dürften nirgendwo einen Fürsten finden, der hervorragenden Talenten, zu denen er auch Sie zählt, günstiger gesinnt ist. Die Freiheit zu philosophieren werden Sie im höchsten Maße haben, indem er Ihnen vertraut, sie nicht zur Störung der öffentlich anerkannten Religion zu mißbrauchen“ (Bf 47 vom 16. Februar 1673).

Spinoza wusste, was mit dem letzten Satz gemeint war. In seiner Antwort an FABRICIUS von Ende März 1673 schreibt er, er habe sich zwar lange gewünscht, „unter der Regierung eines Fürsten zu leben, dessen Weisheit allgemein bewundert wird.“ Allerdings wisse er nicht,

„in welche Grenzen die Freiheit zu philosophieren einzuschließen ist, um nicht den Eindruck zu erwecken, die staatlich eingesetzte Religion stören zu wollen; denn religiöse

Entzweiung entsteht weniger aus feurigem Eifer für die Religion als aus der Ungleichheit der menschlichen Affekte oder aus einer Widerspruchssucht, die alles Gesagte, auch das Richtige, zu verkehren und zu verdammen pflegt. Dies habe ich schon in meinem privaten, so einsamen Leben erfahren; um wieviel mehr hätte ich es zu befürchten, wenn ich zu einer so hohen Würde aufgestiegen wäre.“

Zudem müsste er, so Spinoza weiter, wohl davon absehen, „die Philosophie weiter voranzubringen“, wenn er sich „dem Unterricht der Jugend widmen wollte“. Und so schließt er: „Sie sehen also, hochansehnlicher Herr, dass ich nicht aus Hoffnung auf eine bessere Stelle zögere, sondern aus Liebe zu einer Ruhe, die ich mir meines Erachtens nur einigermaßen erhalten kann, wenn ich von öffentlichen Vorlesungen absehe“ (Bf 48 vom 30. März 1673).

Spinoza lehnt damit das Gesuch ab und setzt sein Leben als Handwerker in Den Haag fort. Er ersparte sich damit immerhin mitzuerleben, wie bereits 1674 die Franzosen die Kurpfalz angreifen und verwüsten, was auch die Schließung der Universität Heidelberg zur Folge hat. Doch hat auch der Verbleib in seiner Heimat Holland seinen Preis. Denn so muss er im selben Jahr vor Ort erfahren, dass der Hof von Holland nach langer Verzögerungstaktik durch die staatlichen Stellen (auch WILHELM III. war nicht sonderlich daran interessiert, die bislang praktizierte Toleranz aufzugeben; vgl. HUBBELING 1978, S. 102) die Verbreitung des „Theologisch-politischen Traktats“ auf Druck der reformierten Geistlichkeit schließlich doch noch offiziell verbieten lässt (vgl. auch WALTHER 1998a, S. 254ff.). Damit nehmen auch die Hoffnungen in kirchlichen Kreisen zu, sich den weiteren schriftstellerischen Ambitionen des vermeintlichen Atheisten Spinoza in Zukunft erfolgreich vorzeitig in den Weg stellen zu können.

Eine Veröffentlichung der bereits im Jahr 1675 fertigen „Ethik“ erscheint in diesem Klima kaum noch möglich. Im Frühherbst 1675 berichtet Spinoza in einem Brief an Heinrich OLDENBURG, dass er zwar schon nach Amsterdam gereist war, um den Druck der „Ethik“ zu veranlassen. Dann aber hätten sich Gerüchte verbreitet, das Buch wolle die Nichtexistenz Gottes beweisen. Dies hätten wiederum einige Theologen zum Anlass genommen, ihn beim Prinzen und den Behörden zu verklagen. Auch die Cartesianer würden ihn zunehmend beschimpfen, nur um nicht in Verdacht zu geraten, sie würden mit ihm sympathisieren. Er wolle deshalb abwarten, wie sich die Dinge weiterentwickeln, doch scheine die Sache von Tag zu Tag schlimmer zu werden, und er sei sich im Unklaren, was nun zu tun sei (vgl. Bf 68 vom September/Oktober 1675).

Tatsächlich war eine Publikation der „Ethik“ noch zu Spinozas Lebzeiten nicht mehr möglich, ohne dass diesem ein ähnliches Schicksal wie Adriaan KOERBAGH drohte. Allein der eigene Tod eröffnete Spinoza die Möglichkeit, das Werk veröffentlichen zu lassen und zugleich dem Gefängnis zu entgehen.

Wie DE VRIES (2011, S. 151) schreibt, war der Winter 1676/1677 streng. Spinoza, von Natur aus ohnehin nicht mit einer besonders kräftigen Konstitution ausgestattet, litt nun mehr als 20 Jahre an Schwindsucht (Tuberkulose). Er war inzwischen stark abgemagert, sein Körper ausgezehrt (vgl. COLERUS 1733, S. 115). Der Glasstaub, den er beim Schleifen

seiner Linsen einatmete, verschlimmerte die Krankheit noch. Doch wusste man damals noch nichts von diesen Zusammenhängen. Seine Freunde und er spürten aber, dass es zu Ende ging. Gleichwohl strebte Spinoza bis zuletzt danach, so normal wie möglich weiterzuleben. Im vierten Teil der „Ethik“ hatte er geschrieben: „Ein freier Mensch denkt an nichts weniger als an den Tod; und seine Weisheit ist ein Nachdenken über das Leben, nicht über den Tod“ (E IV 67).

So verwundert es nicht, dass seine Hauswirte, wie COLERUS (1733, S. 115) berichtet, bis zum Schluss nicht daran dachten, „daß sein Ende so nahe wäre, so gar auch kurz vorher ehe ihn der Todt überfiele, machten sie sich deswegen nicht die geringsten Gedancken“. Seine Freunde ahnten indes mehr. Am 6. Februar 1677 schreibt Georg Hermann SCHULLER (1651–1697), Arzt, Vertrauter und einer der Nachlassverwalter Spinozas, an Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, er fürchte, dass Spinoza „uns binnen kurzem verlassen wird, da die Schwindsucht (eine Erbkrankheit) anscheinend von Tag zu Tag schwerer wird“ (hier zitiert nach WALTHER 1998a, S. 258). Und SCHULLER wird Recht behalten. Am Sonntag, den 22. Februar 1677, stirbt Spinoza in seinem Zimmer im Beisein seines Arztes.

Es gelang den Freunden Spinozas, nach dessen Tod neben den sonstigen noch nicht veröffentlichten Schriften auch das Manuskript der „Ethik“ vor dem destruktiven Zugriff Dritter zu retten. Dabei war es wahrscheinlich sogar von Vorteil, dass der Versuch SCHULLERS fehlgeschlug, das Manuskript der „Ethik“ an LEIBNIZ zu verkaufen. SCHULLER hatte es bereits am 26. Februar 1677, also noch nicht einmal eine Woche nach Spinozas Ableben, dem deutschen Gelehrten für 150 Gulden angeboten. Wie LEIBNIZ darauf reagierte, wissen wir nicht. Aber LEIBNIZ hätte wohl kaum den Mut gehabt, das Manuskript zu publizieren.

Und so machten sich schließlich die Freunde alsbald auf, die „Ethik“ mitsamt der „Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes“, dem „Politischen Traktat“, den „Briefen“ und einem „Abriss der hebräischen Grammatik“ durch den Freund und Verleger Jan RIEUWERTSZ zu veröffentlichen. Noch im Laufe des Jahres 1677 erschienen seine bislang nicht publizierten Schriften als „Opera Posthuma“. Als Autorenangabe enthielten sie nur die Initialen B. D. S. Denn Spinoza hatte, wie Jarig JELLES schrieb, „kurz vor seinem Hingang ausdrücklich verlangt [...], sein Name solle nicht der Ethik, deren Druck er anordnete, vorangestellt werden“ (hier zitiert nach WALTHER 1998a, S. 13). Spinoza hatte es für keine gute Idee gehalten, dem Geltungsdrang übermäßig viel Raum zu verschaffen, wie er selbst im vierten Teil der „Ethik“ ausführte. Denn wer seine Mitmenschen mit Rat und Tat zu unterstützen strebe, werde nicht danach trachten, von diesen bewundert zu werden, damit seine Lehre nach seinem Namen benannt werde (vgl. E IV, Anhang, Hauptsatz 25; vgl. auch Abschnitt 10.3).

Die Freunde kamen Spinozas Wunsch nach anonymer Veröffentlichung seiner Arbeiten allerdings nur halbherzig nach. Denn das Kürzel B. D. S. ließ leicht erraten, wer diese Werke geschrieben hatte, zumal das Vorwort, das Jarig JELLES den „Opera Posthuma“ voranstellte, sogar einen kurzen Abriss von Spinozas Leben enthielt.

Die Nachwelt hat dem Mut der Freunde Spinozas, Jarig JELLES, Georg Hermann SCHULLER, Lodewijk MEYER UND Jan RIEUWERTSZ, viel zu verdanken. Der amerikanische Philosoph Will DURANT und der Brunner-Schüler M. STERIAN werden die „Ethik“, mit der wir uns in Kapitel 9 näher beschäftigen werden, einige Jahrhunderte später als das „kostbarste Werk der modernen Philosophie“ (DURANT 1992, S. 211) bzw. als „das einzigartige Werk in der Weltliteratur“, „hoch über alle Bücher“ bezeichnen (STERIAN 1972, S. 14). Und sie stehen mit diesem Urteil keineswegs allein (vgl. z. B. LORD 2010, S. 11).

► 7 Der Handwerker Spinoza

Spinozas Lehre von der „Isomorphie“ (WALTHER 1998b, S. 14) bzw. vom psychophysischen Parallelismus des Geistes und des Körpers fand zu seinen Lebzeiten ihr Pendant in den beiden Berufen, die er miteinander verbindet: Philosoph und Handwerker. Als Optiker schleift er Linsen, am besten „von Hand als mit irgendeiner Maschine“, wie er selbst in einem Brief an Heinrich OLDENBURG vom 20. November 1665 betont (Bf 32).

Im Folgenden wird Spinozas Beruf als Handwerker ein wenig mehr in den Fokus genommen. Dabei gilt es auch, nicht davor zurückzusehen, sich zumindest in Ansätzen mit den theoretischen und praktischen Grundlagen der damaligen Arbeit des Linsenschleifers zu beschäftigen. Denn auch dies soll uns helfen, die **Wechselwirkung** beider Berufsrollen als Handwerker und Philosoph, der wir in Kapitel 8 nachgehen werden, zumindest grob zu verstehen.

Es ist nicht genau feststellbar, wann Spinoza seinen Handwerksberuf erlernte. Das erste Dokument, das von Spinozas Arbeit als Optiker und Linsenschleifer berichtet, stammt aus dem Jahr 1661. Dem dänischen Mediziner und Professor für Philologie, Botanik und Chemie Ole BORCH (1626–1690) wurde während seiner Hollandreise erzählt, dass es in Rijnsburg „einen ex-jüdischen Christen, fast schon Atheisten“ gebe, der „im übrigen durchaus sauber und unbescholten“ lebe und sich „mit der Herstellung von Ferngläsern und Mikroskopen“ beschäftige (hier zitiert nach WALTHER 1998a, S. 237). Als Spinoza 1660 Amsterdam verließ und aufs Land zog, hatte er demnach bereits, wie auch COLERUS (1733, S. 38) schreibt, die Grundlagen dafür geschaffen, nun künftig „von der Arbeit seiner Hände sein nothdürftiges Auskommen“ zu haben.

Wahrscheinlich hat Spinoza das Linsenschleifen in der zweiten Hälfte der 1650er-Jahre in Amsterdam eingeübt. Kurz zuvor hatte Spinoza Dr. Franciscus VAN DEN EMDEN kennengelernt, jenen hoch gebildeten Freigeist, über den bereits in Abschnitt 6.4.1 berichtet wurde. In VAN DEN EMDENS Privatschule wurde nicht nur klassische Literatur, Cartesianismus (Lehre des DESCARTES) und Staatskunst gelehrt (vgl. DE VRIES 2011, S. 171). Vielmehr wurden auch physikalische und chemische Experimente durchgeführt (COLERUS 1733, S. 52). Ob VAN DEN EMDEN aber einen Einfluss auf Spinozas Berufswahl hatte und wer Spinoza das Linsenschleifen letztendlich beibrachte, bleibt unklar.

7.1 Berufswahlmotive Spinozas

Über seine Motive, ausgerechnet im Handwerk sein Auskommen zu suchen, hat sich Spinoza in keiner seiner erhalten geblieben Schriften geäußert. Doch haben sich gerade auch deutsche Gelehrte für diese Frage sehr interessiert. Bereits der deutsche Theologe und Spinozabiograf Johann COLERUS spekulierte ausführlich über Spinozas Beweggründe.

7.1.1 Die jüdische Tradition

COLERUS sieht Spinoza in der Tradition der jüdischen Weisheit stehen und lobt ihn ausdrücklich für seine Entscheidung:

„Das Gesetz und die alten Jüdischen Lehrer merken ausdrücklich an, daß es nicht genugsam, einen Gelehrten abgeben, sondern man müsse über dieses sich in einer Handthierung oder Kunst üben, auf daß man sich, es gehe wie es wolle, davon behelffen und damit seinen Unterhalt verdienen könne. Dieses saget Rabban Gamaliel in dem Tractat des Talmuds Pirke avoth, Cap. 2, allwo er lehret, daß die Befleißigung des Gesetzes eine Begehrens-würdige Sache sey, wenn man eine Handthierung oder arbeitsame Kunst damit verbinde. Die stetige Beschäftigung, sagt er, in diesen beyden Übungs-Stücken, machet, daß man in keinem Stück böses zu thun hat, sondern dasselbe vergisset: Und einjeder Gelehrter, der nicht eine Handthierung zu lernen besorget ist, wird endlich ein verstörter und unordentlicher Mensch in seinen Sitten. Und der Rabbi Jehuda füget hinzu, daß ein jeder der nicht seine Kinder ein Handwerck lernen lasse, eben so viel thue, als wenn er sie unterrichtete, wie sie Diebe und Strassen-Räuber werden solten.

Der im Gesetz und denen Gewohnheiten der Alten erfahrene Spinoza, war dieser Regel nicht unwissend, und er vergasse sie nicht, ob er gleich von denen Juden abgesondert und verbannet war. Gleichwie sie nun sehr weißlich und vernünfftig sind: Also nahm er daraus seinen Nutzen, und erlernet eine Hand-Kunst, bevor er ein stilles und eingezogenes Leben, wie er beschlossen hatte, antrate. Er lernet demnach Perspektiv- oder Fern- und andere Gläser verfertigen, und es gelunge ihm darinnen so vollkommen, daß man sich überall her, zu ihm verfügte, um sie ihm abzukauffen; welches ihm genugsam eintruge, so, daß er davon leben und sich erhalten konte. Man fande deren nach seinem Tode eine grosse Anzahl, die er poliret oder geglättet hatte, in seinem Cabinet, und sie wurden theuer genug verkaufft, wie man solches durch das Register des gemeinen Ausschreyers, welcher dem Verzeichnis seiner Verlassenschaft, und Verkauff seiner Geräte beywohnete, bescheinigen kan“ (COLERUS 1733, S. 35–37).

Es ist bemerkenswert, dass sich der anonyme Übersetzer, der COLERUS' Spinozabiografie ins Deutsche übertrug,¹⁹ getrieben fühlte, in einer Fußnote COLERUS' Ausführungen explizit zuzustimmen und sie mit einer eigenen kleinen Episode zu ergänzen. Die Episode zeigt, dass das rechte Verhältnis zwischen akademischer und beruflicher Bildung offenbar schon damals in Deutschland diskutiert wurde.

So war auch nach Ansicht des Übersetzers Spinozas Entscheidung

„lobenswert; denn auf diese Weise hat er sich doch erheben können. Heutiges Tages findet man nirgends mehr Müßiggänger, als unter denen, welche sich vor Musen-Söhne ausgeben. Vor diesem war in Jena ein Professor, welcher, wenn er als Decanus die ankommende Studenten prüfte, gemeinlich auch bey einem jeden Nachfrage hielte, was er noch sonst vor eine Kunst oder Handthierung bey seinem Studieren gelernet? Wor- auf denn mancher verstummte, mancher aber auch eine wunderliche Antwort von sich gabe. Denn einer gabe zuweilen vor, er habe bey seinem Studieren die Music gelernet, ein anderer, er wäre sonderlich in der Kunst zu essen und zu trincken geübet; der dritte lachte, und wolte seine Kunst nicht einmahl gerne eröffnen; Allein die Meinung des ehrlichen Mannes war wohl gegründet, denn er sahe genugsam ein, wie kümmerlich es gar vielen Studierenden, die nichts im Vermögen haben, gienge, und wie andere ihr Vermögen durchbrächten, und hernach verarmten, und mit leeren Beutel, und auch wohl mit leeren und voller unnützen Grillen steckenden Kopff, wieder nach Hause kämen. In der That wäre es vor viele Studierende, zumahl vor diejenige, so nicht viel im Vermögen haben, und entweder langsam, oder gar nicht zu Aemtern befördert werden, sehr nützlich, wenn solche eine ehrbare Handthierung oder nutzbare Kunst darbey verstünden; denn so könnten sie doch eher in der Welt fortkommen; Sonderlich könnten diejenigen, welche die Mathematick, Mechanick fleißig erlernen, diese und jene Künste zu grösserer Vollkommenheit bringen und vielen Nutzen dadurch schaffen“ (COLERUS 1733, S. 35–36).

Dreierlei Aspekte schimmern demnach in den Argumentationen des Colerus und seines Übersetzers durch: die persönlichkeitsbildende Funktion der praktischen Arbeit, die gegenseitige Befruchtung zwischen einem mathematisch-naturwissenschaftlichen Studium und handwerklicher Kunst sowie die Förderung materieller Unabhängigkeit.

19 Johann COLERUS hatte Spinozas Lebensbeschreibung 1705 ursprünglich in niederländischer Sprache veröffentlicht (vgl. WALTHER 1998a, S. 7) und sie ins Französische übersetzen lassen. Diese französische Fassung bildet die Grundlage für die hier zitierte deutsche Übersetzung aus dem Jahr 1733 (vgl. COLERUS 1733, S. 6). Eine unmittelbar aus dem Niederländischen ins Deutsche übersetzte Fassung findet sich bei WALTHER (1998a, S. 73–124).

7.1.2 Autonomiestreben und zeitliche Vereinbarkeit mit seiner philosophischen Arbeit

Tatsächlich hatte Spinoza spätestens nach dem Bann und nach dem Ausscheiden aus der mit seinem Bruder gemeinsam geführten Handelsfirma vor der Frage gestanden, wie er in Zukunft seinen finanziellen Lebensunterhalt bestreiten sollte. Er verfügte, auch aufgrund seines freiwilligen Verzichts, über kein größeres Erbe, das ihm – wie dies später etwa bei Arthur SCHOPENHAUER der Fall gewesen war – ein Auskommen gesichert hätte. Jedoch war es Spinoza wichtig, sich mit eigener Hände Arbeit materielle Unabhängigkeit zu verschaffen und nicht etwa „auf die Kosten eines anderen“ zu leben (COLERUS 1733, S. 42). Dies lässt sich daran erkennen, dass er sich immer wieder gegen die hartnäckigen Angebote wohlhabender Freunde wehrte, ihn durch regelmäßige finanzielle Zuwendungen zu unterstützen. Eine eigene Berufstätigkeit war damit unumgänglich.

Dabei stand er zugleich vor der Frage, wie er Beruf und Berufung – einerseits die in materieller Hinsicht kaum gewinnbringende Arbeit an seinen philosophischen Schriften und andererseits die Erwerbsarbeit – zeitlich miteinander in Verbindung bringen konnte. Um ungeachtet eigener Erwerbsarbeit genügend Raum für seine philosophischen Studien zu finden, entschloss er sich, seine materiellen Wünsche bis auf die grundlegendsten Bedürfnisse zu mäßigen. Auf diese Weise ließ sich der tägliche Aufwand zur Sicherung des erforderlichen Verdienstes begrenzen. Diese Mäßigung fiel ihm wesensmäßig nicht schwer. Denn Spinoza hatte eine ausgesprochen kynische bzw. stoische Veranlagung (siehe Infokästen), und seine materielle Lebensführung glich auffallend der des Stoikers EPIKTET, dessen „Handbüchlein der Moral“ (siehe z. B. EPIKTET 1984) in seinem Buchnachlass gefunden wurde (vgl. WALTHER 1998a, S. 265).

Kynismus und Stoizismus

Die Lehre des **Kynismus** wurde vom griechischen Philosophen und Sokratiker ANTISTHENES (444–368 v. Chr.) begründet. Im Mittelpunkt der Lehre standen die radikale Reduktion der menschlichen Bedürfnisse auf das unbedingt Nötige und die Infragestellung bürgerlicher Moralvorstellungen und Lebensformen. Einer seiner Schüler war DIOGENES von Sinope (404–323 v. Chr.), jener Philosoph, der seine Heimstätte in einer Tonne nahm (vgl. DIOGENES LAERTIUS 1998, S. 295–335).

Die **Stoa** teilte mit dem Kynismus das Ideal der Bedürfnislosigkeit und der Beherrschung der Affekte, die Stoiker entzogen sich jedoch nicht im selben Maße wie die Kyniker der Mitwirkung am staatlichen Handeln. Berühmte Stoiker waren neben EPIKTET (50–138) u. a. der römische Staatsmann SENECA (1–65) sowie der römische Kaiser MARK AUREL (121–180). Die naturphilosophische Auffassung der Stoiker weist viele Parallelen zu Spinozas Lehre auf; die Stoiker vertraten einen „monistisch-naturalistischen Pantheismus, dem zufolge in der Welt strengste Gesetzmäßigkeit herrscht“ (AUSTEDA 1981, S. 231).

So verwannte Spinoza alle Tage einige Stunden darauf, Gläser für Mikroskope und Teleskope anzufertigen und widmete sich die restliche Zeit seinen sonstigen naturwissenschaftlichen und philosophischen Studien (vgl. LUCAS 1735, S. 23f.).

7.1.3 Interesse an der Optik

Dass Spinoza nun ausgerechnet den Handwerksberuf eines Linsenschleifers auswählte, dürfte, wie u. a. AUERBACH (1854, S. 217) oder auch DE VRIES (2011, S. 52) vermuten, auf Spinozas Beschäftigung mit DESCARTES' Werk „Dioptrica“ und sein daraus erwachsendes Interesse an der Optik zurückzuführen sein. DESCARTES hatte dieses Werk 1637 als einen der drei Anhänge zu seinem „Discours sur la Méthode“, der „Abhandlung über die Methode, richtig zu denken und Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen“ veröffentlicht (siehe z. B. DESCARTES 1870b). Durch das Studium des DESCARTES stieß Spinoza erstmals, wie Berthold AUERBACH (1854, S. 217) vermutet, auf das Refraktions- bzw. Brechungsgesetz (siehe Abbildung 5), das DESCARTES wohl wiederum „aus dem in Holland verbreiteten Manuskripte von Snellius“ entnommen hatte – gleichwohl ohne diesen niederländischen Gelehrten (s. u.) zu nennen.

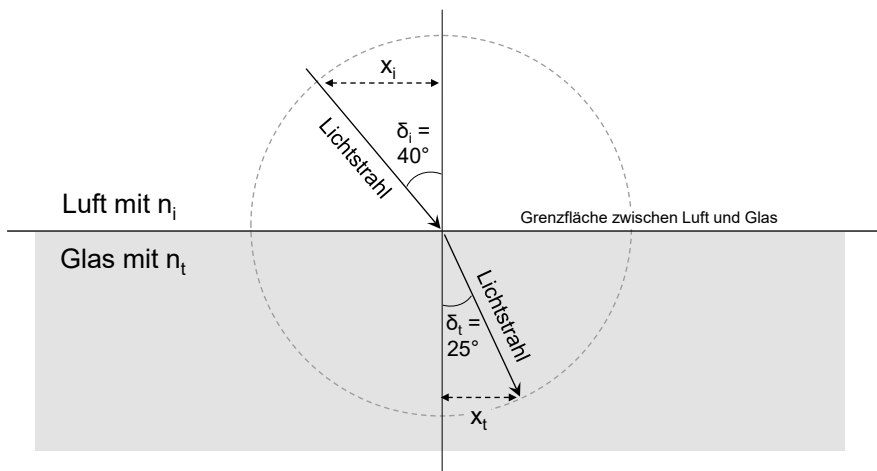
Die Linsenschleiferei und ihre Vervollkommnung waren in jener Zeit für viele Philosophen in Europa von großem Interesse, die sich ja, wie wir bereits in Abschnitt 6.5 erfahren hatten, zugleich auch immer als Naturwissenschaftler verstanden. Ihr Interesse resultierte weniger aus dem Bestreben, Menschen mit den unterschiedlichsten Sehschwächen helfen zu können, als vielmehr daraus, die wenige Jahrzehnte zuvor erfundenen Mikro- und Teleskope zu verbessern und auf diese Weise die naturwissenschaftliche Forschung voranzutreiben. Denn je besser die optischen Instrumente wurden, desto mehr Blicke eröffneten sich in zuvor völlig unbekannte Welten.

An all diesen Fortschritten waren wiederum auffallend viele Menschen beteiligt, die in den Niederlanden lebten. So war es tatsächlich mit Willebrord van Roijen SNELL (1580–1626) ein Leidener Astronom und Mathematiker, der „1621 empirisch das lange gesuchte *Brechungsgesetz*“ fand, „zweifelloso eine der Sternstunden der Optik“ (HECHT 2018, S. 4). Denn mit „der Erkenntnis, wie Lichtstrahlen umgelenkt werden, wenn sie die Grenze zwischen zwei Medien durchqueren, öffnete SNELL mit einem Schlag die Tür zur modernen angewandten Optik“. DESCARTES war allerdings der erste Gelehrte, der das Brechungsgesetz „in der uns heute vertrauten Form mit Sinustermen“ formulierte (ebd.; vgl. Abbildung 5).

Neue Welten **im Kleinen** mit **Mikroskopen** zu entdecken, war z. B. die Leidenschaft des im holländischen Delft geborenen Antoni van LEEUWENHOEK (1632–1723). In mancherlei Hinsicht kann LEEUWENHOEK als ein „Zwilling“ Spinozas gelten. Nicht nur, dass er im selben Jahr wie Spinoza geboren wurde, er erlernte wie Spinoza einen gewerblichen Beruf (LEEUWENHOEK wurde Tuchhändler) und betrieb, ohne je studiert zu haben, Naturforschung. Mit seinen von ihm selbst angefertigten Linsen baute er Mikroskope von zuvor nie da gewesener Qualität. Mit ihnen entdeckte er als erster Bakterien und Samenzellen, sodass er die bis dahin vorherrschende Theorie der Spontanzeugung widerlegen konnte.

Neue Welten **im Großen** mit Teleskopen aufzuschließen, war in den damaligen Niederlanden wiederum die Leidenschaft der Patrizier Christiaan HUYGENS (1629–1695) und Johan HUDDE (1628–1704). Bereits 1608 hatte der deutsch-niederländische Brillenhersteller Hans LIPPERHEY (1570–1619) erstmalig ein Linsenfernrohr zum Patent angemeldet (vgl. HECHT 2018, S. 4). HUYGENS entdeckte u. a. die Ringe und den Titanmond des Saturns. Mit ihm und HUDDE, aber auch mit dem deutschen Gelehrten Gottfried Wilhelm LEIBNIZ (1646–1716) stand Spinoza im Austausch über sein Handwerk (vgl. DE VRIES 2011, S. 52). Doch dazu später.

Abbildung 5: Snellius'sches Brechungsgesetz in der Herleitung, wie sie René Descartes vornahm, dargestellt an einem Beispiel



Quelle: eigene Zeichnung (J. G. U.) in Anlehnung an Bild 4.20 aus HECHT 2018, S. 208

Erläuterungen:

Ein Lichtstrahl trifft aus der Luft mit dem Brechungsindex n_i im Winkel von 40° zum hier eingezeichneten Lot auf einen Glaskörper mit dem Brechungsindex n_t .

Der materialabhängige **Brechungsindex** gibt wieder, wie stark ein Lichtstrahl beim Auftreffen auf das Material abgelenkt wird. Luft hat einen Index nahe von $n_i = 1,0$. Die Indizes der verschiedenen Glasmaterialien variieren typischerweise um $n_t = 1,5$.

Der Lichtstrahl wird im Glas abgelenkt (gebrochen), sodass der Winkel zum Lot hin nur noch 25° beträgt. Mit Hilfe des Brechungsgesetzes lässt sich nun die Größe dieses Brechungswinkels berechnen. Nach dem Gesetz ist das Produkt aus dem Brechungsindex des Herkunftsmaterials n_i und dem Sinus des Einfallswinkels δ_i identisch mit dem Produkt aus dem Brechungsindex n_t des den Lichtstrahl aufnehmenden Materials und dem Sinus des Brechungswinkels δ_t , also:

$$n_i \cdot \sin \delta_i = n_t \cdot \sin \delta_t$$

Sind nun die Brechungsindizes bekannt und kennt man den Einfallswinkel, lässt sich der Brechungswinkel berechnen über die Umwandlung der Formel in:

$$\sin \delta_t = \frac{n_i * \sin \delta_i}{n_t}$$

Im obigen Fall gilt also: $\sin \delta_t = \frac{1,0 * \sin 40^\circ}{1,5}$ bzw. $\sin \delta_t = \frac{1,0 * 0,6428}{1,5}$ bzw. $\sin \delta_t = 0,4285$.

$\sin \delta_t = 0,4285$ entspricht wiederum einem Winkel von rund $25,37^\circ$.

Um das Brechungsgesetz und die Berechnung des Brechungsindex des Glases zu veranschaulichen, kann – wie in der obigen Abbildung geschehen – ein fiktiver Kreis mit dem Radius $r = 1,0$ Längeneinheiten („Einheitskreis“) um den Punkt gezogen werden, auf dem der Lichtstrahl auf das Glas trifft. Dort wiederum, wo der Lichtstrahl in der Luft den fiktiven Kreisbogen schneidet, wird im rechten Winkel eine Strecke x_i zum Lot eingezeichnet, eine weitere Strecke x_t dort, wo der Lichtstrahl im Glas auf den Kreisbogen trifft. Die beiden Strecken x_i und x_t bilden nun jeweils zusammen mit dem Lot und dem jeweiligen Lichtstrahl Dreiecksformen mit einem rechten Winkel. Da 40° einem Sinuswert von $0,6428$ entspricht und der Sinuswert wiederum das Verhältnis zwischen der Gegenkathete (diese ist hier die Strecke x_i) und der Hypotenuse (diese ist hier die Strecke des Lichtstrahls zwischen dem Kreisbogen und dem Auftreffen auf die Grenzfläche) wiedergibt, ist die Strecke x_t bei einem Kreisradius von $r = 1$ Längeneinheiten $0,6428$ Einheiten lang. Für das „Dreieck“ im Glas lässt sich auf dieselbe Weise berechnen, dass die Strecke x_t bei einem Winkel von $25^\circ 0,4285$ Einheiten lang sein muss. Das Verhältnis zwischen der Strecke x_i und der Strecke x_t entspricht wiederum dem Wert $1,5$. Experimentell ließ sich nun zeigen, dass dieses Verhältnis zwischen x_i und x_t unabhängig von der Größe des Einfallswinkels δ_i bei jeweils demselben Material (hier: des Glases) stets dasselbe ist. So ließ sich diese Relation als den für das jeweilige Material typischen „Brechungsindex“ bestimmen.

7.2 Ausbildungsinhalte und Arbeitsschritte im Beruf eines Linsenschleifers

Nach der Vermutung Berthold AUERBACHS (1854, S. 222) mochte sich Spinoza die Arbeit eines Linsenschleifers womöglich „weniger mühsam“ und auch „reinlicher“ vorgestellt haben. Aber auch „gerade diese Beigaben der Arbeit“ hatten wohl, so AUERBACHS weitere Annahme, Einfluss auf Spinozas philosophische Entwicklung. Die Menschen seien zwar „leicht geneigt, rauh und abstoßend erscheinende Tätigkeiten als niedrige herabzusetzen“, doch Spinoza „gewöhnte sich immer stetiger daran, die Vorkommnisse des Lebens nicht nach gewohnten Eindrücken zu erfassen, sondern in ihrem Wesen zu ergründen“. So sei auch dieser erste Arbeitsschritt nur seiner „einseitigen Erscheinung nach unreinlich, nur der Arbeitende wird während seines Thuns von Sand und Staub bedeckt, die Arbeit an sich aber hat die höchste Sauberkeit und Reinheit zum Zweck“ (ebd.).

Die von Spinoza einzuübenden Arbeitsvorgänge des Schleifens, Glättens und Polierens der Linsen mithilfe einer Schleifmühle²⁰ werden von AUERBACH (1854, S. 221–223) recht ausführlich beschrieben. Zunächst war zu bestimmen, ob eine Streuungs- oder Sammellinse hergestellt werden sollte. Damit stand fest, ob das Glas „eine hohle oder erhabene Form“, d. h. eine konkave oder konvexe Ausrichtung, erhalten musste. Zudem musste entschieden

20 Ein Foto mit einer im 17. Jahrhundert gebräuchlichen Schleifmühle, ausgestellt im Spinoza-Museum in Rijnsburg, findet sich bei DE VRIES (2011, S. 70).

werden, wie stark die Brechkraft der Linse sein sollte. Von der Brechkraft, dem Brechwert (Dioptrie), hing wiederum ab, wie stark die Außenkrümmungen der Linse sein mussten (vgl. die sogenannte „Linsenschleiferformel“ in Abbildung 6).

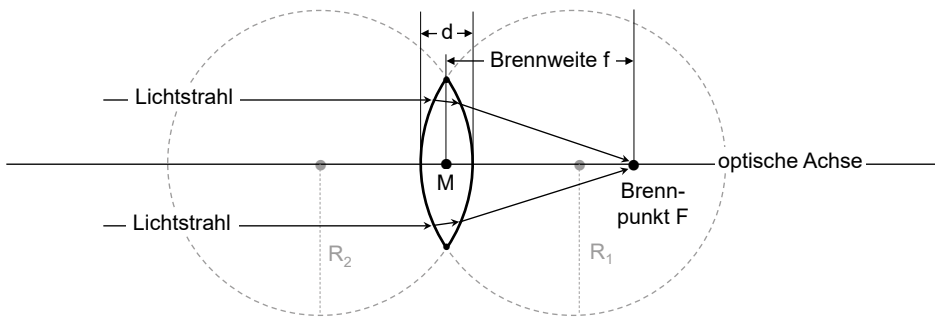
Zur weiteren Vorbereitung der Herstellung mussten nun zunächst passende Rohlinge gewonnen werden. Spinoza lernte hierfür,

„den scharfen Diamant handhaben, der in den einen Schenkel des Zirkels eingesetzt war, um aus den Scheiben Stücke von beliebiger Größe herauszuschneiden“ (ebd., S. 221).

Im ersten Arbeitsstadium wurde das ausgeschnittene Stück nun

„mit Pech auf eine Schraubenmutter aufgesetzt, diese an einen Hebel befestigt und nun mit dem rechten Fuße das Rad gedreht, um welches ein Riemen gespannt war, der in eine Spindel eingriff, worauf ein ganz flacher bleierner Teller aufgesetzt war; der Teller drehte sich und mit der linken Hand wurde der Glasscherben darauf gedrückt, der so lange Kreise auf demselben beschrieb, bis das Glas die beabsichtigte Form erhalten hatte. Stets mußte nasser Flugsand aufgeschüttet werden, um die Entzündung der sich reibenden harten Stoffe zu verhüten, und die Rauheit des Blei's zu vermehren“ (ebd., S. 221–222).

Abbildung 6: Die sogenannte „Linsenschleiferformel“ (hier für einen sphärischen und zugleich bikonvexen, d. h. beidseitig nach außen gekrümmten dünnen Linsentyp)



Quelle: eigene Zeichnung (J. G. U.)

Erläuterungen:

Zu bestimmen ist im Rahmen der „Linsenschleiferformel“ die **Brechkraft** D für die hier abgebildete sphärische („kugelausschnittförmige“) und zugleich bikonvexe, d. h. nach beiden Seiten nach außen gekrümmte Linse.

Die **Brechkraft** (bzw. der **Brechkwert**) D ist der Kehrwert der Brennweite, also $D = 1/f$.

Die **Brennweite** f ergibt sich wiederum aus dem Abstand zwischen der Hauptebene (hier dem „Linsenmittelpunkt“ M) und dem **Brennpunkt** F (Fokus), also jenem Punkt, an dem sich die gebrochenen Lichtstrahlen treffen sollen. Die Brennweite ist zum einen abhängig vom Material der Linse und dessen typischem **Brechungsindex** n (wie wir bereits oben sahen, haben die verschiedenen Glasformen typischerweise einen um $n = 1,5$ variierenden Brechungsindex). Zum anderen hängt die Brennweite von den Krümmungsradien R_1 und R_2 der beiden Linsen-seiten ab.

Mit den **Krümmungsradien** lässt sich bei sphärischen Linsen, die gleichsam Ausschnitte von Kugeln sind, die jeweilige Stärke der Krümmung beschreiben.

Die Formel lautet für eine **bikonvexe** Linse (vgl. HECHT 2018, S. 332):

$$D = \frac{1}{f} = (n - 1) * \left(\frac{1}{R_1} - \frac{1}{-R_2} \right)$$

Sollen also z. B. die Brechkraft $D = 1/5$ und die Brennweite dementsprechend 5 cm betragen, müssten die beiden Krümmungsradien der hier abgebildeten symmetrischen bikonvexen Linse bei einem Brechungsindex des verwendeten gläsernen Materials von $n = 1,5$ jeweils $R = 5$ cm betragen:

$$D = \frac{1}{5} = (1,50 - 1) * \left(\frac{1}{5} + \frac{1}{5} \right)$$

Durch eine dickere Linse kann die Brechkraft weiter erhöht werden. Die obige Formel, die für dünne Linsen genutzt werden kann, muss in diesem Fall durch einen weiteren Term, der die Dicke d der Linse auf der Höhe der optischen Achse berücksichtigt, ergänzt werden. Denn nun wird der Strahlversatz innerhalb der Linse zwischen dem links an der sogenannten ersten Oberfläche in die Linse eintretenden und dem rechts an der zweiten Oberfläche austretenden Lichtstrahl zu einer Größe, die rechnerisch nicht mehr vernachlässigt werden kann. Für die hier behandelte sphärische und zugleich bikonvexe Linse ergibt sich:

$$D = \frac{1}{f} = (n - 1) * \left(\frac{1}{R_1} - \frac{1}{-R_2} + \frac{(n - 1) * d}{n * R_1 * (-R_2)} \right)$$

Je nachdem, ob das noch flache Glas später als (konkave) Streuungslinse oder (konvexe) Sammellinse genutzt werden sollte, wurde nun im zweiten Arbeitsstadium

„eine hohle oder erhabene messingene Platte auf die Walze gesetzt; mit Pech wurde wechselweise auf der einen Seite des Glases eine Schraube aufgeklebt, und diese in der Mutter vermittelt eines Stiftes auf der messingenen Platte herumgedreht, dieselbe Bewegung wie im ersten Stadium begann. Zwischen drein mußte immer der durchgeschliffene Schleifsand, nun zum Glättsand verdünnt, mittelst eines Pinsels auf die Platte übertragen und dazwischen aus dem daneben stehenden zinnernen Becher ein Schluck Wasser in den Mund genommen und auf die Platte gespritzt werden“ (ebd., S. 222).

Waren beide Seiten in entsprechender Weise vorbereitet, wurde im dritten und letzten Arbeitsstadium der Messingteller

„heiß gemacht, ein runder Drillfleck der auf der Kehrseite mit Kitt bestrichen war, wurde auf der Vorderseite mit sogenanntem Caput mortuum (Eisenoxyd) bestrichen, wiederum immerwährend Wasser aufgetropfelt und so das Glas polirt“ (ebd., S. 223).

Zur Fertigungskontrolle wurde schließlich noch das Werkstück mit einer Lupe untersucht; konnte man „weder Riß noch Fuge entdecken, so war es vollendet“ (AUERBACH 1854, S. 223).

7.3 Beruflicher Austausch mit Dritten

Die damalige Arbeit als Linsenschleifer erforderte nicht nur die Entwicklung eines beträchtlichen manuellen Geschicks, sondern setzte naturgemäß auch Einsicht in die Funktionsweisen von Linsen und in die entsprechenden physikalischen und mathematischen Zusammenhänge voraus (vgl. FISCHER 1865a, S. 40). Spinoza widmete sich mit großem Interesse diesen Themen, erwarb dabei eine auch von Dritten geschätzte Expertise und konferierte mit verschiedenen Gelehrten seiner Zeit über verschiedene offene Fragen.

7.3.1 Korrespondenzpartner

Zu seinen Diskussionspartnern zählten, wie oben bereits erwähnt, Christiaan HUYGENS, Johann HUDDE und Gottfried Wilhelm LEIBNIZ. Wir wollen sie hier noch ein wenig näher vorstellen:

- ▶ Christiaan HUYGENS (1629–1695), Spinozas Freund und Voorburger Nachbar (vgl. BARTUSCHAT 2017, S. XV), war nicht nur ein einflussreicher niederländischer Patrizier, sondern auch ein außergewöhnlicher Wissenschaftler. Er leistete Bedeutendes in der Mathematik, Physik und Astronomie und begründete auch die Wellentheorie des Lichts. Das nach ihm benannte „Huygens’sche Prinzip“, mit dem er die Ausbreitung des Lichts erklärte, verschaffte ihm einen dauerhaften Platz in den Lehrbüchern der Physik.
- ▶ Johan HUDDE (1628–1704) war von 1672 bis 1704 Amsterdamer Bürgermeister und wurde auch als Mathematiker berühmt. Er befasste sich, wie Karlheinz HAAS (1956, S. 237) berichtet, „mit der Verbesserung algebraischer Methoden“. 1672 und 1673 begutachtete er im Auftrag der Stadt Amsterdam Johan DE WITTS Formeln zur Berechnung von Leibrenten (ebd.). Zudem stellte HUDDE wie Spinoza Linsen her. HUYGENS wiederum hat „Hudde bald als einen Konkurrenten auf dem Gebiet der Dioptrik betrachtet und deshalb seinen Bruder Constantin angehalten, ab und zu einmal nachzusehen, was für neue Linsen Spinoza für Hudde herstellte“ (DE VRIES 2011, S. 96). Ungeachtet der recht intensiven Kooperation finden sich im von den Freunden veröffentlichten Nachlass Spinozas nur drei von Spinoza an HUDDE gerichtete Schreiben aus dem Jahr 1666, doch keine Gegenkorres-

pondenz. Denn in den Briefen ging es neben den mathematisch-naturwissenschaftlichen Fragen oft auch um theologisch und kirchenpolitisch relevante Themen. Und den Freunden Spinozas war klar, dass „es nicht tunlich war, die Briefe derer, die im politischen Geschäft der Niederlande ein Ansehen hatten und es nicht verlieren wollten, zu publizieren“ (BARTUSCHAT 2017, S. X). Dies mag auch der Grund sein, warum keinerlei Korrespondenz zwischen HUYGENS und Spinoza erhalten geblieben ist. Denn bisweilen war jemand bereits „durch den bloßen Tatbestand eines brieflichen Verkehrs mit diesem ruchlosen Gesellen [gemeint ist Spinoza, Anm. J. G. U.] kompromittiert oder gar gefährdet“ (ebd.).

- ▶ Von dieser Gefahr war auch der deutsche Philosoph und Diplomat Gottfried Wilhelm LEIBNIZ (1646–1716) betroffen. Er war nach Spinozas Tod denn auch intensiv darum bemüht, seine früheren Kontakte zu Spinoza herunterzuspielen (vgl. DE VRIES 2011, S. 145). LEIBNIZ gilt als letzter großer Universalgelehrter. Er wandte sich erstmals 1671 von Frankfurt am Main aus brieflich an Spinoza und bittet ihn um Stellungnahme eigener „Notizen zur höheren Optik“, da, wie er Spinoza umschmeichelt, „zu dem Ruhm, den die Fama²¹ über Sie verbreitet hat, [...] auch eine ausgezeichnete Kenntnis in der Optik“ gehöre (Bf 45 vom 05.10.1671). LEIBNIZ interessierte sich allerdings auch sehr für Spinozas Anthropologie und suchte Spinoza 1676 kurz vor dessen Tod auch persönlich in Den Haag auf. Über den letztendlichen Einfluss Spinozas auf LEIBNIZ' Philosophie ist immer wieder sehr intensiv diskutiert worden (vgl. WALTHER 2018, S. 161–171).

7.3.2 Fachliche Themen: ein Beispiel

An dieser Stelle sei zumindest ein Beispiel dafür aufgeführt, wie Spinoza Fragen seiner beruflichen Tätigkeit mit seinen Briefpartnern diskutierte. Wie Karlheinz HAAS (1956, S. 237) schreibt, arbeitete Spinoza Mitte der 1660er-Jahre zusammen mit HUDDE an der Herstellung von Fernrohrlinsen. Im Jahr 1666 teilte Spinoza HUDDE mit, dass er beabsichtige, sich „neue Schalen zum Schleifen von Linsen anfertigen zu lassen“ (Bf 36). In diesem Zusammenhang bat er HUDDE um Rat:

„Ich sehe nicht den Vorteil, konvex-konkave Linsen zu schleifen. Plankonvexe müssten im Gegenteil viel nützlicher sein, wenn ich richtig gerechnet habe.

Denn nehmen wir einmal (der Einfachheit halber) an, das Verhältnis der Brechung ist 3 : 2, und setzen die Buchstaben in der beigefügten Zeichnung, wie Sie sie in Ihrer kleinen Dioptrik²² bringen, dann findet sich auf Grund der Gleichung:

21 Fama war die römische Göttin des Ruhmes und des Gerüchts.

22 Spinoza bezieht sich hier auf Huddes nie gedruckte Schrift „Parva dioptrica“ (dt. „Kleine Dioptrik“; vgl. DE VRIES 2011, S. 96f.).

Spinoza schließt letztlich mit der Bemerkung, dass HUDDÉ dies zweifelsohne „schon früher erwogen, genauer berechnet“ und daraus seine „Folgerung gezogen“ habe; somit bitte er nun ihn in dieser Sache um seine Meinung (ebd.).

Worum geht es Spinoza in seinem Brief an HUDDÉ? Spinoza hält den Einsatz von plankonvexen Linsen bei der Konstruktion von Fernrohren für vorteilhafter als den von konvex-konkaven Linsen (siehe Infokasten). Dabei zielt er vermutlich auf das Problem der **sphärischen Aberration**. Mit sphärischer Aberration wird das Phänomen bezeichnet, dass achsenparallele Strahlen, die weiter von der optischen Achse entfernt auf die Linse treffen, nach ihrer Brechung die optische Achse nicht exakt im selben Punkt schneiden (vgl. HECHT 2018, S. 507ff.). Selbst bei präziser Fertigung der Linsen lässt sich dies nicht völlig vermeiden.

Linsenformen

Plankonvexe Linsen sind Linsen, die auf der einen Seite eine Außenwölbung besitzen und auf der anderen Seite flach sind.

Konvex-konkave Linsen verfügen dagegen anstelle der flachen Seite über eine Innenwölbung, also über eine Außen- und Innenwölbung zugleich.

Die Abweichungen verringern allerdings die Schärfe der Abbildung. So ging es auch Spinoza darum, diese Aberration möglichst kleinzuhalten. Wie nun Spinoza als Linsenschleifer und Optiker danach strebte, die Dinge in ein möglichst klares und deutliches Licht zu rücken, galt dies im übertragenen Sinne auch für ihn als Philosophen. Und damit wollen wir uns nun im nachfolgenden Kapitel 8 ausführlicher mit Spinozas Doppelrolle als Handwerker und Philosoph beschäftigen.

► 8 Philosophierender Handwerker – handwerkender Philosoph

Welche Auswirkungen hatte nun die alltägliche Arbeit als Linsenschleifer und Optiker auf die Sichtweisen eines Mannes, für den die Erkenntnis der natürlichen Erscheinungen und ihrer Zusammenhänge die Grundlage allen reflektierten Handelns und Gestaltens bildete? In welchen Hinsichten darf Spinoza, wie dies Gilles DELEUZE (1988, S. 14) tat, als „Handwerker-Philosoph“ bezeichnet werden? Tatsächlich wird in der Literatur zu Spinoza relativ oft – und somit nicht nur von DELEUZE – auf die Verbindungen zwischen Spinozas Handwerksarbeit und dessen philosophischer Tätigkeit verwiesen. Diese Verweise beziehen sich wiederum

- auf bloße Allegorien, bei denen aus der Handwerksarbeit Metaphern für Spinozas philosophische Arbeit abgeleitet werden (vgl. Abschnitt 8.1),
- auf Spinozas monistische Auffassung des Verhältnisses zwischen Geist und Körper (vgl. Abschnitt 8.2), welche durch seine handwerkliche Arbeit auch empirisch gefestigt wurde,
- auf den natürlichen bzw. naturwissenschaftlichen Determinismus, der für Spinozas Tätigkeit als Linsenkonstrukteur ebenso handlungsleitend war wie für seine Erkenntnisse als Philosoph (vgl. Abschnitt 8.3),
- auf die Mathematik und Geometrie, die einerseits inhaltlich, andererseits methodisch Spinozas handwerkliche und philosophische Arbeit grundlegend befruchteten (vgl. Abschnitt 8.4), sowie
- auf den wissenschaftlichen Realismus, dem sich Spinoza ebenfalls in beiden Berufen verschrieb und mit dem er sich gegenüber den Skeptikern abgrenzte (vgl. Abschnitt 8.5).

8.1 Allegorien

Werden in der Spinoza-Literatur Parallelen zwischen Spinozas Handwerksarbeit und seiner philosophischen Arbeit gezogen, sind dies meist Allegorien. Oft werden sie in einem fast schon feierlichen Ton vorgebracht. So lernte Spinoza nach Helmut SEIDEL (2010, S. 123)

„ein Handwerk, das auf glückliche Weise mit seinem philosophischen Anliegen harmonierte: Er schliff Brillengläser, die den Menschen klarer und deutlicher sehen machen

sollten, wie er in seiner philosophischen Tätigkeit die Begriffe bearbeitete, auf das sie klar und deutlich würden“.

Ähnlich urteilt LORD (2010, S. 7): „Lens-making was a particularly appropriate activity for a philosopher who sought to enable people to see reality with greater clarity and distinctness.“ Auch Friedrich BÜLOW (1976, S. IX) betont anerkennend, wie zwischen Spinozas „Beruf und Charakter, zwischen Leben und Werk Wechselbeziehungen bestehen“, wie „die feine und saubere Kunst, die er ausübte, sich in der Feingeschliffenheit seiner Begriffe und der sauberen Ordnung seiner Lehrsätze widerspiegelt“. Es sei so, „als ob die ‚Ethik‘ einem kunstvoll geschliffenen Diamanten gliche, der alle Lichter dieser Welt in wundersamem Glanze zurückstrahlt“. Der Schriftsteller Arnold ZWEIG (1961, S. 61) redet in ähnlicher Weise vom „geschliffene[n] Kiesel des Spinozismus“, der „sich als Diamant herausstellte“. Und der Neurowissenschaftler DAMASIO (2009, S. 318) findet es eigenartig, „dass jemand, der Beweise für die Augen des Geistes hielt, einen Großteil seines Lebens damit verbrachte, möglichst perfekte Linsen zu schleifen, Instrumente, die dem Geist helfen, neue viele Fakten zu sehen“.

Nach Ansicht von Gilles DELEUZE (1988, S. 23) sagt Spinoza allerdings

„ganz richtig, dass die Demonstrationen [gemeint sind Beweisführungen; Anm. J. G. U.] die ‚Augen des Geistes‘ sind. Es handelt sich um das dritte Auge, das erlaubt, das Leben jenseits allen falschen Scheins [...] zu sehen. Die Demonstration als drittes Auge hat nicht zum Gegenstand, zu befehlen oder zu überzeugen, sondern nur, die Linse einzustellen oder das Glas für diese frei inspirierte Anschauung zu polieren“.

Auch Spinoza selbst nutzte des Öfteren Metaphern und Gleichnisse aus der Handwerksarbeit, um sein philosophisches Denken zu verdeutlichen. Dabei nimmt er auf verschiedene Handwerksberufe Bezug. So spricht er beispielsweise vom Aufbau von „instrumenta intellectualia“ (AV 31; siehe SPINOZA 1677, S. 366), also von „Verstandeswerkzeugen“, die er mit der Entwicklung des Handwerkzeugs von Schmieden vergleicht (AV 30). „Sinnlich-gegenständliche, praktische Tätigkeit und theoretische Tätigkeit werden hier“, wie Helmut SEIDEL (2010, S. 119) erläutert, von Spinoza „in Parallele gesetzt, was genau seinem identitätsphilosophischen Ansatzpunkt entspricht“ (vgl. zu diesem Vergleich auch Abschnitt 8.5.2, in dem Spinozas Auseinandersetzung mit den Skeptikern beschrieben wird).

Die Beziehung des Menschen zur Natur bzw. zu „Gott“ versinnbildlicht Spinoza wiederum mit dem Verhältnis des Werkzeugs zu einem Zimmermann und setzt dabei „Gottesdienst“ mit der einsichtigen Ergebenheit des Menschen gegenüber den Naturgesetzen gleich. Vervollkommnung würden Werkzeug und Mensch auszeichnen, wenn diese ihr Dasein gehörig zu den Gesetzen der Handwerkskunst bzw. der Natur auf das Beste verrichten (vgl. KT II 18). Denn wir dürften nie vergessen, dass wir „in Gottes Macht“ bzw. unter der Macht der Natur stehen, „wie der Ton in der Macht des Töpfers“ (PT 2 § 22).

Oft greift Spinoza auch in seinen allegorischen Vergleichen auf die geometrische Optik bzw. auf die Trigonometrie als Grundlagenwissenschaften seiner praktischen Arbeit zurück. Die Dreiecksform, auf die er in seinen Berechnungen zur Lichtbrechung immer wieder stößt (siehe die Abbildungen in Abschnitt 7.3.2), spielt dabei, wie auch schon bei DESCARTES, eine besondere Rolle. Allein in der „Ethik“ geschieht dies nach Wolfgang BARTUSCHAT (2015, S. 604) sechsmal. Um den Anthropozentrismus als Folge eines auf bloßen Vorstellungen beruhenden deistischen Gottesbildes herauszustellen – eine These, die später der Religionsphilosoph Ludwig FEUERBACH (1974) aufgreifen wird –, schreibt er z. B. im Herbst 1674 in einem Brief an Hugo BOXEL, dass es offenbar für viele Menschen keine größere Vollkommenheit Gottes geben könne als die, welche sich in den menschlichen Verhaltensformen des Sehens, Hörens, Aufmerkens und Wollens manifestiere. Doch das wundere ihn nicht, denn er glaube, „dass, wenn ein Dreieck sprechen könnte, es sagen würde, dass Gott in eminenterer Weise dreieckig ist“ (Bf 56). Und dass Gott (den Spinoza ja mit der Natur gleichsetzt) die Macht hätte, gegen seine eigenen Gesetze zu verstoßen, sei nicht möglich; denn Gott könne keinesfalls das Vermögen haben zu bewirken, „dass aus der Natur des Dreiecks nicht folgt, dass seine drei Winkel gleich zwei rechten sind“ (E I 17 Anmerkung).

8.2 Monismus von Geist und Körper

Ungeachtet der zahlreichen Allegorien ist es gleichwohl nicht eindeutig auszumachen, inwieweit Spinozas Handwerksarbeit seine Lehre **unmittelbar** befruchtete. Denn hierzu sind keine Äußerungen Spinozas überliefert worden. Vieles spricht aber dafür, dass ihn die alltäglichen Arbeitserfahrungen in seinen philosophischen Standpunkten bestärkt haben mussten.

Dies betraf z. B. den Monismus von Körper und Geist, der in Spinozas Philosophie eine zentrale Stellung einnimmt. Handwerker/-innen erleben im Rahmen ihrer Arbeit und im Zusammenspiel zwischen Kopf, Hand, Werkzeug und Werkstück, dass oft nicht mehr eindeutig auszumachen ist, wer oder was eigentlich bei der Arbeit die Federführung hat. Die Ethnologin und angehende Schusterin Alessa WILHELM (2014, S. 26) spricht in ihrer lesenswerten Studie zur Schuhmacherei und zu den Erfahrungen von Schuhmacherinnen und Schuhmachern davon, dass bei einem geübten Handwerker bzw. einer geübten Handwerkerin „die Grenze zwischen Subjekt und Objekt gar nicht so leicht zu bestimmen ist“:

„Ist es die Hand, die handelt, oder führt sie als Teil des Körpers nur aus, was der Kopf ihr befiehlt? Und wenn die Hand noch als Teil des subjektiven Selbst wahrgenommen wird, ist der Hammer, mit dem sie eine Verbindung eingegangen ist, nicht gewissermaßen zu einer Verlängerung des Körpers geworden?“ (WILHELM 2014, S. 26)

Die von ihr untersuchten Handwerker/-innen sprachen von „Körpergefühl“ und „Körpergedächtnis“ oder beschrieben ihre Kompetenz als „fast unbewusste Sachen“ (WILHELM 2014, S. 24). Handwerker/-innen spüren tagtäglich, dass sie nur dann produktiv und erfolgreich agieren können, wenn durch Einübung große Teile der Arbeitsvorgänge an die unbewusst

ablaufenden Informationsverarbeitungsprozesse und Handlungsketten des Organismus delegiert wurden. Sie verweisen damit auf das implizite Wissen und darauf, dass die erfolgreiche Umsetzung „weder für das handelnde Individuum noch für die Beobachter komplett zugänglich“ ist (DIETZEN 2015, S. 45).

Wenn Spinoza nun von Walter BERNARD (1946) zum – wie Manfred LAUERMANN (2000, S. 81) dies formuliert – „ersten konsistenten Theoretiker des Unbewußten“ erklärt wurde, dann erscheint dies vor dem Hintergrund von Spinozas Arbeit nicht verwunderlich. Denn zweifellos führte die Herstellung der Linsen, die Spinoza am liebsten „von Hand“ schliﬀ (Bf 32 vom 10. November 1665 an Heinrich OLDENBURG), dem niederländischen Philosophen plastisch vor Augen, dass sich menschliches Verhalten ohne die Einbeziehung unbewusster Regulationsvorgänge nicht vollständig – und damit auch nicht adäquat – erklären lässt (vgl. dazu auch Abschnitt 9.2.7).

WILHELM rekapituliert die Erfahrungen der von ihr untersuchten Handwerker/-innen wie folgt:

„Wenn man Handwerk als Dialog einerseits zwischen ‚Hand‘ und ‚Kopf‘ und andererseits zwischen ‚Mensch‘ und ‚Material‘ begreift, verlieren die Kategorien theoretisch/praktisch und geistig/körperlich ebenso an Trennschärfe wie die Unterscheidung von ‚Wissen‘, ‚Können‘ und ‚Fühlen‘.“ (WILHELM 2014, S. 24)

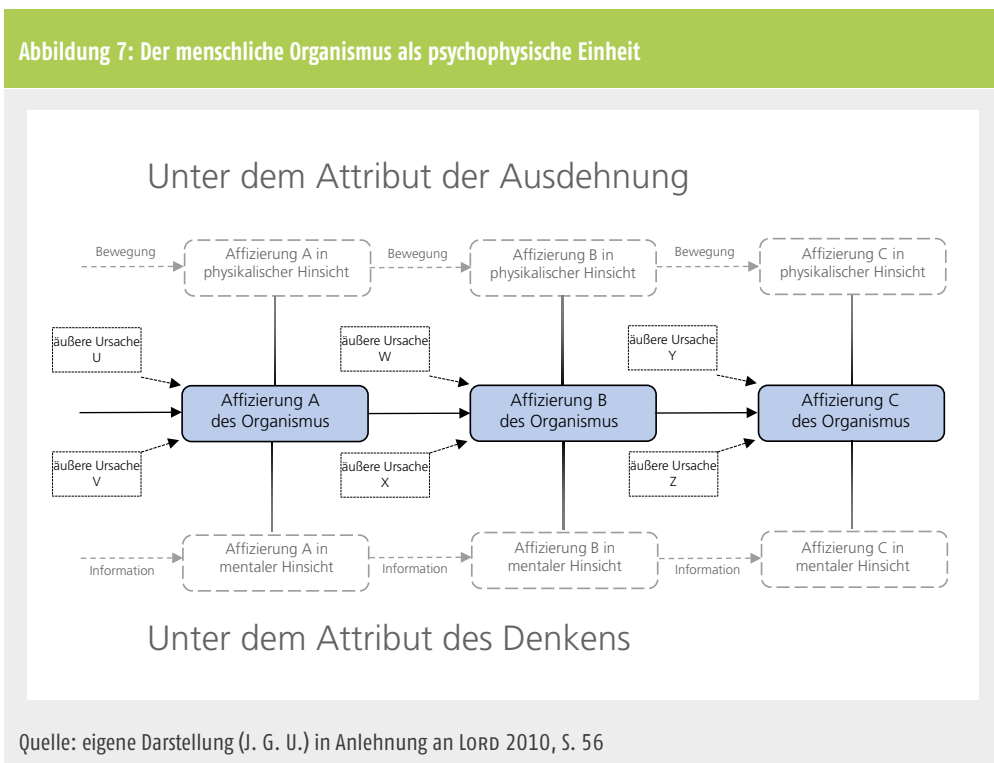
Und weiter: „Insofern handwerkliche Praxis stets eine körperliche Dimension hat, könnte man anstatt von ‚implizitem Wissen‘ auch von ‚verkörperlichtes Wissen‘ oder einfach ‚Körperwissen‘ sprechen“ (ebd.).

Der amerikanische Philosoph und Handwerker Matthew B. CRAWFORD (2013, S. 33) berichtet von ganz ähnlichen Erfahrungen, die „misstrauisch“ machen, „ob es die allgemein akzeptierte Dichotomie von Kopfarbeit und Handarbeit wirklich gibt“ (ebd., S. 33). In gezielter Provokation und Abgrenzung zu René DESCARTES’ berühmtem „Ich denke, also bin ich“ nannte der Motorradmechaniker CRAWFORD (2013) sein Buch deshalb „Ich schraube, also bin ich“.

Dieselben Schlüsse zog auch der Handwerker Spinoza. Und er verwies dabei nicht nur darauf, dass körperliches Geschick von geistigem Vermögen begleitet wird. Vielmehr gilt auch umgekehrt, dass geistiges Geschick mit körperlichem Vermögen einhergeht. Ja, je größer die Fähigkeit des Körper ist, in vielfältiger Hinsicht affiziert zu werden und selbst tätig zu sein, desto fähiger ist auch der Geist, in vielfältiger Hinsicht wahrzunehmen und zu erkennen. Und je mehr die Tätigkeiten des Körpers allein von ihm abhängen und je weniger andere Körper an diesen Tätigkeiten beteiligt sind, desto fähiger ist auch der Geist zu deutlicher Einsicht und gründlicher Erkenntnis (vgl. E II 13 Anmerkung). Dies bedeutet, es kann keine „geistige Tätigkeit“ ohne „körperliche Tätigkeit“ geben, so wie es keine „körperliche Tätigkeit“ ohne „geistige Tätigkeit“ geben kann. „Geist“ und „Körper“ können damit auch nicht zwei unterschiedliche Wesenheiten bzw. Substanzen sein, wie noch DESCARTES behauptet hatte, sondern sind so eng miteinander verwoben, dass sie letztlich „ein und dasselbe Ding

sind“ (E III 2 Anmerkung). Der Mensch besteht demnach nur aus **einem Organismus**, den wir lediglich aus **zwei Perspektiven** betrachten können: Aus einer **materiellen** Perspektive (Spinoza nennt diese Perspektive in Anlehnung an DESCARTES die der „Ausdehnung“) beobachten wir bei uns Körperliches, in dem und mit dem physikalisch-physiologische Prozesse ablaufen, die im weitesten Sinne der Selbst- und Arterhaltung dienen. Und aus der Perspektive der **Informationsverarbeitung** (Spinoza nennt sie in Anlehnung an DESCARTES „Denken“) beobachten wir bei uns Geistiges, logische Verknüpfungen, die mit den physikalisch-physiologischen Prozessen der Selbst- und Arterhaltung vollständig einhergehen (vgl. Abbildung 7).

Abbildung 7: Der menschliche Organismus als psychophysische Einheit



Geist und Körper sind demnach ein und dasselbe Ding, „das bald unter dem Attribut Denken, bald unter dem Attribut Ausdehnung begriffen wird“ (E III 2 Anmerkung). „Diese Attribute sind“, wie Thomas KISSER (2003, S. 25) es formuliert, „der Sache nach identisch“, nur „der Qualität oder medialen Verfassung nach“ verschieden. „Da die Attribute also verschieden, aber nicht getrennt sind, ist es geradezu unsinnig, eine Interaktion der Attribute zu erwarten“, und die „Ungetrenntheit der Attribute hat dabei ihre Beziehungslosigkeit zur Voraussetzung. Hätten die Attribute Relationen zueinander, so könnte ihre Einheit im Sinne einer Identität nicht gedacht werden“ (siehe Infokasten).

Parallelismus der Attribute

In grober Form und mit Abstrichen lässt sich der Attribute-Parallelismus von Denken und Ausdehnung ohne jedwede Interaktion zwischen den beiden Attributen mit einer an einem Baum heranreifenden Frucht veranschaulichen. Form (hier symbolisch für das Attribut der Ausdehnung) und Farbe (hier symbolisch für das Attribut des Denkens) sind Attribute ein und derselben Frucht. Während der Reifung laufen Größen- und Farbveränderung (z. B. von grün zu rot wie bei einer Kirsche) vollständig parallel nebeneinander her und sind Ausdrucksform ein und derselben Veränderung, und dennoch bedingen sich beide nicht gegenseitig. Die Veränderung der Farbe ist nicht die genuine Ursache des Größenwachstums, und das Größenwachstum ist nicht die genuine Ursache der Farbveränderung (vgl. dazu auch ausführlich Abschnitt 8.4.2).

Daraus folgt wiederum, dass auch die Entschlüsse, die Entscheidungen, das Begehren und das Verlangen unseres Geistes mit den Determinationen unseres Körpers, seinen Ursache-Wirkungs-Ketten und den damit verbundenen Trieben von Natur aus übereinstimmen und ein und dieselben Dinge sind (vgl. E III 2 Anmerkung). Und dieselben Zusammenhänge zeigen sich auch in unserem Gefühlsleben. Unter Affekten (Gefühlen) versteht Spinoza Erregungen des Körpers, durch die unser Tätigkeits- und Denkvermögen vermehrt oder vermindert, erweitert oder eingeschränkt wird, und zugleich die Ideen dieser Erregungen, also die Begriffe, die der „Geist“ im Zusammenhang mit diesen Erregungen bildet (vgl. E III Definitionen und E II Definitionen und siehe Abschnitt 9.1). Dass unser „Geist“ Ideen zu den körperlichen Erregungen bildet, ergibt sich nach Spinoza daraus, dass „das Objekt unseres Geistes der existierende Körper und nichts anderes ist“ (E II 13 Beweis). Diese radikale Fokussierung – unser Körper ist das Objekt unseres „Geistes“ und nichts darüber hinaus – wird auch nicht aufgehoben, wenn wir uns der Außenwelt zuwenden. Denn der „menschliche Geist nimmt einen äußeren Körper [...] lediglich durch die Ideen der Affektionen seines eigenen Körpers wahr“ (E II 26). „Dies schließt ein“, so Wolfgang BARTUSCHAT (2006, S. 85), dass

„der Mensch überhaupt nur erkennen kann, sofern er einen Körper hat, nicht aber unabhängig von ihm, also, gegen Descartes gerichtet, nicht als reiner Geist. Der Existenz des Körpers müssen wir uns nicht erst denkend versichern, weil sie die Voraussetzung dafür ist, daß wir überhaupt erst denken können. Der Mensch hätte als erkennendes Subjekt keine Wirklichkeit, wenn sein Körper als unmittelbarer Gegenstand seines Erkennens nicht selber wirklich existierte. Deshalb muß der Geist als Idee seines Körpers dasjenige, was sich im Körper ereignet, auch wahrnehmen (percipere); denn durch diese Wahrnehmung, wie bewußt es auch sein mag, ist er selber konstituiert“.

Dabei ist nach Spinoza zu beachten, dass es sich wie beim Willen (vgl. Abschnitt 8.3.2) oder Verstand so auch bei unserer Vorstellung vom „Geist“ um ein bloßes Gedankending handelt, um einen „Universalbegriff“, unter dem wir verschiedene „Ideen“ und „Vorstellungen“ zusammenfassen. Somit ist auch unser „Geist“ – und damit auch unser Bewusstsein bzw.

Selbstbewusstsein – in Wirklichkeit nichts anderes als eine bloße Idee, die wir – gleichsam auf der Metaebene – zu unseren Ideen in Hinblick auf unsere Körpererregungen bilden (vgl. E II 19 und E II 23). Wir haben die Idee, dass es der „Geist“ ist, mit dessen Hilfe wir Ideen bilden können. Ob diese Idee adäquat oder inadäquat ist, sei hier zunächst dahingestellt (vgl. dazu Abschnitt 8.3.1); wichtig ist zunächst nur, dass wir eine solche Idee bilden.

Der „Geist“ ist also die Idee von der Idee des Körpers (vgl. E II 21 Anmerkung). In und mit dieser Idee sind wir uns bewusst, dass wir Informationen verarbeiten und dass wir empfinden. Und natürlich hat auch dieses Bewusstsein wiederum sein körperliches Korrelat: Es gibt in unserem Organismus physiologische Prozesse, die mit diesen spezifischen Informationsverarbeitungsprozessen des bewussten und selbstbewussten Erlebens parallel laufen.

8.2.1 Spinozas Auseinandersetzung mit Descartes

Spinoza ahnte, dass eine solch umfassende Rehabilitierung des körperlichen Vermögens (vgl. dazu auch JASPERS 1978, S. 53) von seinen Mitmenschen womöglich nicht leicht nachzuvollziehen war. Dies galt auch und vielleicht sogar erst recht für die Gebildeten seiner Zeit. Denn noch unmittelbar zuvor hatte ja René DESCARTES „Körper“ und „Geist“ als zwei völlig unterschiedliche Substanzen charakterisiert und dem Geist die Befähigung zur Herrschaft über den Körper und zum freien Entschluss (Willen) attestiert: „Dass aber unser Wille frei ist, und wir nach Willkür Vielem zustimmen oder nicht zustimmen können, ist so offenbar, dass es zu den ersten und gemeinsten der uns angeborenen Begriffe zu zählen ist“ (DESCARTES 1870a, S. 20). Somit verschaffte DESCARTES dem „Geist“ die vermeintliche Möglichkeit, unabhängig vom Körper zu agieren und sich außerhalb der Naturgesetze zu bewegen. Und er bahnte damit der moralischen Vorstellung den Raum, dass der Mensch „gewissermaßen der Urheber seiner Handlungen“ sei und deshalb „ihrethalben gelobt“ oder getadelt werden könne (DESCARTES 1870a, S. 19–20).

Zugleich beschränkte DESCARTES das „Denken“ auf alles, „was mit Bewusstsein in uns geschieht“ (DESCARTES 1870a, S. 6) bzw. auf – wie Spinoza DESCARTES paraphrasierte – „all das, was in uns ist und dessen wir uns unmittelbar bewusst sind“ (DP I Definition 1). Eine einzelne „Idee“ war folglich „diejenige Form eines jeden Gedankens, durch deren unmittelbares Erfassen ich mir genau dieses Gedankens bewusst bin“ (DP I Definition 2). Damit war mit DESCARTES festgelegt, dass es ein Denken nur innerhalb des Bewusstseins geben konnte.

Nun hatte DESCARTES vor der Schwierigkeit gestanden, trotz seiner radikalen Trennung von Geist und Körper als zwei unterschiedliche Substanzen erklären zu können, wie der immaterielle Geist den materiellen Körper bewege und wie der Körper auf den Geist Einfluss zu nehmen versucht. Er glaubte, die Seele (der Geist) habe „ihren Hauptsitz in der kleinen Eichel inmitten des Gehirns“ (DESCARTES 1870c, S. 34), also in der Zirbeldrüse (Epiphyse). Denn alle anderen Gehirnteile seien doppelt, und die Zirbeldrüse müsse damit der Ort sein, in der die Informationen aus beiden Gehirnteilen zusammengeführt würden (ebd., S. 33). Die Eichel könne nun „durch die Seele mannichfach bewegt werden“ und die „Maschine des Körpers“ sei

„so eingerichtet, dass die blosse verschiedene Bewegung der Eichel durch die Seele oder sonst eine Ursache die Geister ringsum in die Poren des Gehirns treibt, von wo die Nerven sie nach den Muskeln führen, und dort die Bewegung der Glieder erfolgt“ (DESCARTES 1870c, S. 34).

Da wir Menschen nach DESCARTES nun, wie Spinoza den französischen Philosophen paraphrasiert, von Gott so eingerichtet sind, dass wir

„mit jedem beliebigen Willen jede beliebige Bewegung der Drüse (und damit der Lebensgeister) verbinden können und die Bestimmung des Willens von unserer Gewalt allein abhängt, werden wir, so folgert er, auch eine unbedingte Herrschaft über unsere Leidenschaften erlangen, dann nämlich, wenn wir unseren Willen von sicheren und festen Urteilen her bestimmen, nach denen wir unser Tun und Lassen regeln wollen, und die Bewegungen der Leidenschaften, die wir haben wollen, mit diesen Urteilen verbinden“ (E V Vorwort).²³

DESCARTES' Thesen stießen bei den Gebildeten seiner Zeit auf große Zustimmung, wohl auch deshalb, weil wir Menschen im Rahmen unserer Alltagspsychologie immer wieder von solchen Vorstellungen beherrscht werden. Nach den Forschungsergebnissen des amerikanischen Entwicklungspsychologen Paul BLOOM sind wir sogar „natural-born dualists“, folgen also angeborenermaßen der dualistischen Geist-Körper-Einteilung (vgl. BLOOM 2004, 2005).

Doch Spinoza erkannte, dass DESCARTES selbst mit der vermeintlichen Schnittstelle der Zirbeldrüse die gegenseitige Einflussnahme von Geist und Körper nicht erklärt hatte:

„Was, frage ich ihn, versteht er denn unter der Vereinigung von Geist und Körper? Was für einen klaren und deutlichen Begriff, frage ich, hat er denn von einem Gedanken, der so eng mit einem Stückchen Ausdehnung [gemeint ist die Zirbeldrüse; Anm. J. G. U.] vereinigt ist? Ich wünschte freilich, er hätte diese Vereinigung durch ihre nächste Ursache erklärt. Er hatte aber den Geist als so verschieden von dem Körper konzipiert, dass er weder für die fragliche Vereinigung noch für den Geist selbst irgendeine einzelne Ursache angeben konnte, sondern genötigt war, auf die Ursache des ganzen Universums, d. h. auf Gott, zurückzugreifen“ (E V Vorwort).

Spinoza weigerte sich, scheinbar Unerklärliches durch Unerklärliches zu deuten und auf diese Weisen den Zufluchtsort in der Unwissenheit zu suchen (vgl. E I Anhang). Er hätte „kaum geglaubt“, so schreibt Spinoza, dass die These von der Zirbeldrüse als Schaltstelle der Seele „von einem so großen Mann vorgebracht worden ist, wenn sie nicht so subtil wäre“ (E V Vorwort). Hatte DESCARTES nicht so oft die Scholastiker kritisiert (siehe Infokasten), weil diese Dunkles, Unklares und Nichtverständliches „durch verborgene Qualitäten hatten erklären

23 Tatsächlich wird in der Zirbeldrüse das Hormon Melatonin gebildet.

wollen“, und hatte DESCARTES nun nicht selbst „eine Hypothese aufgestellt, die geheimnisvoller ist als jede verborgene Qualität“ (E V Vorwort)?

Scholastik

Bei der Scholastik handelt es sich um die mittelalterliche „Schulphilosophie“ (das lateinische Wort „schola“ bedeutet „Lehrvortrag“ bzw. „Schule“). Sie wurde von der damaligen Theologie beherrscht und nahm Lehren PLATONS und ARISTOTELES' auf. Ein wesentliches Ziel der Scholastik war es, mithilfe der Vernunft die christlichen Dogmen zu beweisen und auf diese Weise Glaube und Vernunft miteinander zu versöhnen.

Spinoza war überzeugt: All diese Probleme entstehen, wenn man wie PLATON oder DESCARTES alltagspsychologischen Vorstellungen folgt, Geist und Körper dementsprechend trennt und als unabhängige Substanzen betrachtet (vgl. dazu auch BARTUSCHAT 2005, S. Xiff.). Nur mit der Rehabilitierung des Körpers als integraler Bestandteil des Menschen und der damit einhergehenden Verkörperlichung des Geistes war klar zu erkennen, dass das „was immer uns geistig widerfährt“, keineswegs „von einem illusionären ‚Willen‘ abhängig“ ist, sondern von körperabhängigen, stets auch unterbewussten „Gedankenketten, die unser Bewußtsein gesetzmäßig beeinflussen und ändern“ (YOVEL 2012, S. 299).

Um nun DESCARTES' Position zu seiner Zeit grundlegend infrage stellen zu können, nutzte Spinoza dessen offenkundige Schwachstelle, den „Geist“ auf das „Bewusstsein“ beschränkt zu haben. Denn DESCARTES' Definition hatte zur Folge, dass alle unbewussten Informationsverarbeitungsprozesse dem Körper zuzurechnen waren und sich vor diesen Hintergrund die berechtigte Frage stellte, was „der Körper bloß nach Gesetzen der Natur, insofern diese allein als körperlich angesehen wird“, denn überhaupt noch „verrichten“ konnte (E III 2 Anmerkung). Im Gegensatz zum selbstbestimmten Geist war er ja offenbar nichts anderes als eine Maschine. Allzu komplexe, dem Denken entsprechende Informationsverarbeitungsprozesse waren von einem solchen Körper nicht mehr zu erwarten. Spinoza führte weiter aus:

„Auch werden sie [die Dualisten; Anm. J. G. U.] wohl sagen, allein den Gesetzen der Natur, insofern sie nur als körperlich angesehen wird, könnten nicht die Ursachen von Gebäuden, Gemälden und anderen Dingen dieser Art, die allein aus menschlicher Kunst entstehen, entnommen werden, und der menschliche Körper wäre doch nie imstande, eine Kirche zu erbauen, ohne dazu vom Geist bestimmt und angeleitet zu werden“ (E III 2 Anmerkung).

Just dieser Aspekt bot Spinoza nun die Möglichkeit zu einer umfassenden Gegenrede. So entgegnete der Handwerker-Philosoph den Dualisten, dass sie gar nicht wissen könnten,

„was der Körper kann oder was sich aus der Betrachtung allein seiner Natur herleiten lässt, ja, dass sie selbst erfahren, dass allein nach den Gesetzen der Natur vieles geschieht,

von dem sie niemals geglaubt hätten, es könne ohne Anleitung des Geistes geschehen, z. B. was Schlafwandler im Schlaf tun, worüber sie sich dann im wachen Zustand wundern“ (E III 2 Anmerkung).

Spinoza konnte sogar auf den Bau des menschlichen Körpers selbst verweisen, der „in seiner Kunstfertigkeit alles weit übertrifft, was menschliche Kunst je gebaut hat“, und dies, ohne dass hierbei eine bewusste Anleitung je eine Rolle gespielt hätte (E III 2 Anmerkung). Wie sich nicht zuletzt an der Heranreifung eines Kindes im Mutterleib zeigt, ist der Mensch mit weitgehend unbewussten Informationsverarbeitungsprozessen zu generativen Leistungen in der Lage, die wir mit unserem „Geist“ auch in der heutigen Zeit immer noch nicht realisieren können. Und wer sich einmal die Mühe macht, bei seiner Fortbewegung die unterbewussten, äußerst effizienten Anpassungsreaktionen des Körpers und seiner Gliedmaßen an die jeweilige Beschaffenheit des zu durchquerenden Geländes zu beobachten, muss nicht erst von Spinoza an die Schlafwandler/-innen erinnert werden, um zu erfahren, wie intelligent der menschliche Körper reagiert:

„Das zeigt zur Genüge, dass gerade der Körper bloß nach den Gesetzen seiner Natur vieles kann, worüber sein Geist staunt. Noch einmal, niemand weiß, in welcher Weise und mit welchen Mitteln der Geist den Körper bewegt, auch nicht, wie viele Grade von Bewegung er dem Körper mitteilen und mit welcher Geschwindigkeit er ihn bewegen kann. Daraus folgt, dass Menschen, die sagen, diese oder jene Tätigkeit des Körpers rühre von einem Geist her, der die Herrschaft über den Körper hat, nicht wissen, was sie sagen, und nichts anderes tun, als mit hochtrabenden Worten einzugestehen, dass sie die wahre Ursache einer solchen Tätigkeit nicht kennen und an ihr auch nicht interessiert sind“ (E III 2 Anmerkung).

8.2.2 Monismus aus moderner neurobiologischer Sicht

Vor dem Hintergrund der modernen neurowissenschaftlichen Ergebnisse erscheinen Spinozas Einsichten in die Natur des menschlichen Organismus, wie es Mathias JUNG (2005, S. 153) ausdrückt, tatsächlich eigentümlich „modern und geradezu revolutionär“. Der Psychologe Hans J. MARKOWITSCH (*1949), der als Professor für Biopsychologie bzw. für Physiologische Psychologie an verschiedenen deutschen Universitäten zu den Themen Gedächtnis, Bewusstsein und Emotion forschte, zweifelt nicht daran, dass „alle mentalen Zustände biologische Korrelate haben“ und dass die Unterscheidung zwischen Geist und Materie keinen Sinn mehr mache, es sich nur noch um „zwei verschiedene Wörter“ handle. Auf dieselbe Weise fasst der Biologe, Hirnforscher und Philosoph Gerhard ROTH (2013, S. 72) die neueren Ergebnisse ganz im Sinne Spinozas zusammen: „Zweifelsohne führen die Erkenntnisse der Hirnforschung zu einer starken Einschränkung des Lösungsraumes im Zusammenhang mit dem Geist-Gehirn-Problem zugunsten eines Monismus, Identismus oder Zwei-Aspekte-Ansatzes“.

Dabei bleibt, wie der Neurowissenschaftler Antonio R. DAMASIO betont, die Verkörperlichung des Geistes nicht allein auf die Masse des Gehirns beschränkt, sondern bezieht den Körper insgesamt mit ein. Denn das „menschliche Gehirn und der restliche Körper bilden einen unauflöselichen Organismus, integriert durch wechselseitig aufeinander einwirkende biochemische und neuronale Regelkreise (zu denen u. a. das Hormon-, das Immun- und das autonome Nervensystem gehören)“ (DAMASIO 2018, S. 18). Eine entscheidende Rolle spielt dabei der Vagusnerv, der größte Nervenstrang des Parasympathikus, der an der Regulation fast aller inneren Organe mitwirkt. Er rückte somit auch jüngst in das Zentrum der Polyvagal-Theorie des amerikanischen Psychiatrie-Professors Stephen W. PORGES (2019), auf den bereits in Abschnitt 5.4.1 hingewiesen wurde. Die Polyvagal-Theorie respektiere dabei, wie es PORGES (2019, S. 25) selbst ausdrückt,

„die Abhängigkeit unserer psychischen, physischen und behavioralen Reaktionen von unserem physiologischen Zustand. Sie verweist auf die Bedeutung der bidirektionalen [in beide Richtungen verlaufenden; Anm. J. G. U.] Kommunikation zwischen den Körperorganen und dem Gehirn mit Hilfe des Vagus und anderer für die Regulation des ANS [Autonomen Nervensystems; Anm. J. G. U.] wichtiger neuronaler Verbindungen“.

Spinozas Thesen erhalten demnach mit den jüngeren Forschungsentwicklungen auffallend viel Zustimmung. So rekapituliert DAMASIO:

„So überraschend es klingen mag, unser Geist [...] wäre nicht, was er ist, erwüchse er nicht aus der Wechselbeziehung zwischen Körper und Gehirn während der Evolution, während der individuellen Entwicklung und im gegenwärtigen Augenblick. Um überhaupt zu existieren, mußte es dem Geist zuerst um den Körper gehen“ (DAMASIO 2018, S. 17f.).

Und zugleich gilt: „Nur dank des Orientierungsrahmens, den der Körper fortwährend liefert, kann sich der Geist dann auch anderen Dingen zuwenden“ (DAMASIO 2018, S. 18). Dabei beruhen nicht nur Gefühle wie „Liebe, Haß und Schmerz, Eigenschaften wie Freundlichkeit und Grausamkeit“, sondern auch „die planvolle Lösung eines wissenschaftlichen Problems oder die Entwicklung eines neuen Gebrauchsgegenstands alle auf neuronalen Ereignissen im Gehirn, vorausgesetzt, das Gehirn stand und steht in Wechselbeziehung zum Körper“ (DAMASIO 2018, S. 19). All diese Thesen lassen sich bereits beim „Handwerker-Philosophen“ Spinoza nachlesen (vgl. die Synopse in Tabelle 7).

Tabelle 7: Synopse einiger Zitate aus Spinozas Hauptwerk, der „Ethik“, und aus Antonio R. Damasio Buch „Descartes' Irrtum“

Zitate aus Spinozas „Ethik“ (1677)	Zitate aus Damasio „Descartes' Irrtum“ (2018)
Der Geist erkennt sich selbst nur, insofern er Ideen der Erregungen des menschlichen Körpers erfasst (E II 23).	So überraschend es klingen mag, unser Geist [...] wäre nicht, was er ist, erwüchse er nicht aus der Wechselbeziehung zwischen Körper und Gehirn während der Evolution, während der individuellen Entwicklung und im gegenwärtigen Augenblick. Um überhaupt zu existieren, mußte es dem Geist zuerst um den Körper gehen (S. 17f.).
Das Objekt unseres Geistes ist der daseiende Körper und nichts Anderes (E II 13 Beweis).	Ich glaube, daß der Restkörper für das Gehirn [...] ein Grundthema für Repräsentation im Gehirn [ist] [...], daß geistige Aktivität in ihren einfachsten und höchsten Ausprägungen nicht nur auf das Gehirn, sondern auch auf den restlichen Körper angewiesen ist (S. 18).
Geist und Körper sind ein und dasselbe Ding, das bald unter dem Attribut des Denkens, bald unter dem der Ausdehnung begriffen wird (E III 2 Anmerkung).	Das menschliche Gehirn und der restliche Körper bilden einen unauflösbaren Organismus, integriert durch wechselseitig aufeinander einwirkende biochemische und neuronale Regelkreise (zu denen unter anderem das Hormon-, das Immun- und das autonome Nervensystem gehören) (S. 18).
All dies zeigt uns gewiss klar, dass sowohl der Entschluss des Geistes als auch sein Verlangen sowie die Bestimmung des Körpers von Natur zugleich oder vielmehr ein und dasselbe Ding sind (E III 2 Anmerkung).	Aus Sicht der oben dargelegten Hypothese beruhen Liebe, Haß und Schmerz, Eigenschaften wie Freundlichkeit und Grausamkeit, die planvolle Lösung eines wissenschaftlichen Problems oder die Entwicklung eines neuen Gebrauchsgegenstands alle auf neuronalen Ereignissen im Gehirn, vorausgesetzt, das Gehirn stand und steht in Wechselbeziehung zum Körper. Die Seele atmet durch den Körper, und Leiden findet im Fleisch statt, egal, ob es in der Haut oder in der Vorstellung beginnt (S. 19).
Der menschliche Geist fasst einen äußeren Körper nur durch die Erregungen seines Körpers als wirklich daseiend auf (E II 26).	Nur dank des Orientierungsrahmens, den der Körper fortwährend liefert, kann sich der Geist dann auch anderen Dingen zuwenden (S. 18).

Anmerkung: Die deutsche Übersetzung der in der Tabelle aufgeführten Zitate aus der „Ethik“ ist hier an Berthold AUERBACH (1841a) angelehnt.

Quelle: eigene Zusammenstellung (J. G. U.)

8.2.3 Intelligenz und körperliches Geschick

Naturgemäß stürzt vor diesem Hintergrund die dualistische Unterscheidung von (geistiger) „Intelligenz“ und (körperlichem) „Geschick“ in sich zusammen. Nicht nur, dass sich beide Begriffe viel näherstehen. Beide Begriffe müssen auch weit umfassender gedacht werden. Das körperliche Geschick beschränkt sich nicht auf das Geschick unserer Gliedmaßen, sondern bezieht den gesamten Körper mit ein, vom Gehirn bis hin zu den inneren Organen und den biochemischen und neuronalen Regelkreisen. Und der Begriff der „Intelligenz“ zielt nicht mehr nur auf die Vorgänge bewusster Reflexion, sondern auf alle Informationsverarbeitungsprozesse unseres Organismus, seien diese nun bewusst oder unbewusst (vgl. Abschnitt 9.2.4).

Zudem wird deutlich, dass *alle* bewussten Reflexionen von unbewussten Informationsverarbeitungsprozessen determiniert und getragen werden: „Das Bewußtsein ist mit allen seinen Teilen vom Unbewußten durchtränkt“ (DELEUZE 1988, S. 71), und „selbst feine und schwierige intellektuelle Arbeit, die sonst angestrengtes Nachdenken erfordert“, kann „auch vorbewusst geleistet werden“, d. h., „ohne zum Bewusstsein zu kommen“ (FREUD 2017, S. 33f.). Wollte man den prozentualen Anteil der Hirnaktivitäten schätzen, der in unser Bewusstsein vordringt, läge man mit lediglich 0,1 Prozent nicht allzu falsch, lässt sich beim Philosophen und Schriftsteller Michael SCHMIDT-SALOMON (2013, S. 131) nachlesen. Dies bedeutet: „Über 99,9 Prozent aller Gehirnaktivitäten entziehen sich unserer Wahrnehmung – und das ist auch gut so, denn der verhältnismäßig kleine Arbeitsspeicher unseres Bewusstseins würde angesichts der ungeheuren Datenmengen, die das Gehirn in jeder Sekunde zu verarbeiten hat, sofort zusammenbrechen“ (ebd.).

Handwerksarbeit als minderwertig zu diskreditieren, dies war nach Spinozas monistischer Auffassung vom Wesen des Menschen nichts anderes als ein indirekter Hinweis, die menschliche Natur in seinen Entstehungsbedingungen und in ihren lebendigen Abläufen nicht adäquat verstanden zu haben. Denn im manuellen Geschick spiegelt sich das Begreifen der für eine erfolgreiche Arbeit erforderlichen Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge aus der körperlichen Perspektive samt seiner unbewussten Informationsverarbeitungsprozesse wider, ebenso wie sich dieses Begreifen aus einer geistigen Perspektive im technischen Verständnis samt seiner intuitiven Einsichtsfähigkeit manifestiert. Und selbst dort, wo das technische Verständnis samt seiner intuitiven Einsichtsfähigkeit und die Einsicht in die naturwissenschaftlichen Zusammenhänge über das unmittelbare manuelle Geschick hinausgehen, sind diese beiden Formen des Wissens doch auf ein umfassenderes körperliches Geschick angewiesen. Denn „selbst die feinsten Spitzfindigkeiten des mathematischen Denkens haben“, wie es der amerikanische Philosoph Will DURANT in seiner Spinoza-Rezeption ausdrückt, „ihr körperliches Gegenstück“ (DURANT 1992, S. 220).

Was folgt daraus? Wer in der Lage ist, sich in schwindelerregender Höhe auf schmalen Balken zu bewegen und mithilfe unterschiedlicher Werkzeuge einen Dachstuhl aufzubauen, vermag dies nur vor dem Hintergrund einer beträchtlichen Intelligenz und Bildung; ebenso wie es einer beträchtlichen Intelligenz und Bildung bedarf, um diesen Dachstuhl zu planen. Die beiden Intelligenzen und Bildungen beziehen sich auf unterschiedliche Handlungserfordernisse, sind aber im Vergleich zueinander nicht mehr oder minder vollkommen und adäquat. Mehr oder minder adäquat sind sie nur, sofern sie **bezogen auf die jeweilige Arbeit** mehr oder weniger nützlich sind. Wer also glaubt, die für die Tätigkeit eines Architekten bzw. einer Architektin oder eines Statikers bzw. einer Statikerin erforderliche Intelligenz und Bildung seien höher oder hochwertiger als die Intelligenz und Bildung eines Zimmerers bzw. einer Zimmerin, unterliegt nach Spinoza seinen dualistischen Alltagsillusionen und „träumt mit offenen Augen“ (vgl. dazu auch ausführlich Kapitel 11). Und pikanterweise sieht Spinoza gerade jene Menschen in der Gefahr, solchen Illusionen zu unterliegen, die sich im Arbeits-

alltag mehr mit Gedankendingen als mit natürlichen, konkret fassbaren Gegenständen beschäftigen. Doch damit sind wir bereits beim Thema des nächsten Abschnitts 8.3 angelangt.

8.3 Natürlicher Determinismus

Ein besonderer Charakter der Handwerksarbeit liegt darin, dass das Handwerk, das „die Natur erstmals zum Studienobjekt“ machte (CRAWFORD 2013, S. 35), keinerlei Möglichkeiten bietet, seine Beschäftigungen gegen die Gesetze der Natur zu verrichten. Die handwerkliche Arbeit und die Naturwissenschaften können somit als Übungsstätten für eine geistige Haltung fungieren, mit der wir nach Spinoza allen Dingen und Geschehnissen in diesem Universum begegnen müssen.

Denn die vom Handwerker bzw. von der Handwerkerin vermuteten und in Handlungen umgesetzten Ursache-Wirkungs-Ketten unterliegen der ständigen Kontrolle und Rückmeldung durch die bearbeiteten Gegenstände. Weicht der Handwerker bzw. die Handwerkerin bei der Bearbeitung des Materials mit seinen bzw. ihren Annahmen von den tatsächlichen Ursache-Wirkungs-Ketten ab, wird er bzw. sie mit den Folgen unmittelbar durch das Werkstück konfrontiert. Entgegen jedweden potenziellen Wunschdenkens, illusionären Vorstellens und Schönredens hat es nicht diejenige Form erhalten, die sich der Handwerker bzw. die Handwerkerin erhoffte, und der Handwerker bzw. die Handwerkerin muss Korrekturen vornehmen. Und die Vermeidung künftiger Korrekturarbeit macht es wiederum erforderlich, die nächsten Ursachen der Fehler innerhalb der Ursache-Wirkungs-Kette genau zu verstehen. So gilt: „Die materielle Realität reagiert [...] und korrigiert ständig die Projektionen, rät im Hinblick auf die materielle Welt zur Vorsicht“ (SENNETT 2008, S. 360).

„Vorsicht“ – vielleicht war es auch ein Symbol für seine handwerkliche und philosophische Arbeitshaltung, dass Spinoza auf seinen Siegelring das lateinische Wort „caute“ („vorsichtig“) einfügen ließ (vgl. Abbildung 8). Er verstand diese Vorsicht allerdings nicht im Sinne eines ängstlichen Affekts, sondern im Sinne von Achtsamkeit und Bedachtsamkeit im Umgang mit der Erforschung und Bearbeitung aller Dinge. Und dies betraf, dies war die logische Konsequenz der Gleichsetzung von „Geist“ und „Körper“, auch den Umgang mit den „geistigen“ Dingen (vgl. auch Abschnitt 10.2).

Abbildung 8: Siegelring Spinozas mit dem lateinischen Wort „caute“ („vorsichtig“) als Selbstermahnung



Anm.: Die Rose ist ein Symbol des Nachnamens und spielt auf das lateinische Wort „spinosa“ („dornig“) an.

Quelle: eigene Skizze (J. G. U.) in Anlehnung an das im Spinoza-Museum in Rijnsburg/Niederlande ausgestellte Exemplar

Folglich ist Spinozas Zugang zum Verständnis des Menschen von denselben Ideen und Logiken bestimmt wie sein Zugang zu seiner handwerklichen Arbeit als Optiker und Linsenschleifer. Beide Arbeitsbereiche werden von den Erkenntnisprinzipien der mathematisch-naturwissenschaftlichen Arbeit und des wissenschaftlichen Determinismus geleitet. Unser gesamtes Denken muss, um in adäquater Weise „ein Ebenbild der Natur in jeder Hinsicht darzustellen, all seine Ideen im Ausgang von derjenigen [Idee] hervorbringen“, welche „den Ursprung und die Quelle der ganzen Natur darstellt, so dass diese Idee auch die Quelle der übrigen Ideen ist“ (AV 42). Spinoza sieht hierzu auch keine Alternative. Denn andernfalls besteht die Gefahr, „dass Menschen über Dinge je nach Zustand ihres Gehirns Urteile fällen, Dinge also vorstellen als einsehen“. Oft bilden sie Begriffe, „die lediglich Weisen des Vorstellens sind, die nicht die Natur von irgendetwas, sondern allein die Beschaffenheit der Vorstellungskraft anzeigen“ und die sie dann als Begriffe von etwas Seiendem fehlinterpretieren, das tatsächlich auch „außerhalb der Vorstellung existiert“ (E I Anhang). Dies sei auch der Grund, warum sich selbst die Philosophen in vielen Dingen nicht einigen könnten und immer in Streit verfielen.

In großer Gefahr, Fehlinterpretationen zu erliegen, sieht Spinoza interessanterweise gerade diejenigen, die im Rahmen ihrer alltäglichen Arbeit wenig mit konkreten materiellen Dingen zu tun hätten und die „ihren Verstand mehr mit Gedankendingen als mit besonderen Dingen, die wahrhaft in der Natur existieren, zu beschäftigen pflegen“ (KT II 16). Sie sind, da es keine unmittelbaren Rückmeldungen aus der materiellen Realität gibt, einem weitaus größeren Risiko ausgesetzt, „Gedankendinge nicht als solche, sondern als Dinge, die wirklich existieren, [zu] betrachten“ (KT II 16) und „Allgemeinbegriffe mit einzelnen Dingen und Seiendes der Vernunft, Abstraktionen also, mit wirklich Seiendem [zu] verwechseln“ (E II 49 Anmerkung). Auf diese Weise dichten sie der Wirklichkeit Zusammenhänge und Möglichkeiten an, die nicht existieren, ohne dass die materielle Welt ihre Ideen korrigieren könnte.

8.3.1 Verwirrungsgefahr durch Gattungsbegriffe

Spinoza spricht in diesem Zusammenhang vor allem von „Allgemeinbegriffen“, auch „Gattungsbegriffe“, „Universalbegriffe“ oder kurz „Universalien“ genannt (lat. *notiones universales* bzw. *universalia*, siehe Infokasten). Es handelt sich um Ordnungskategorien, mit denen wir, geleitet vom Bestreben, die Komplexität der Welt als Folge unserer begrenzten Informationsverarbeitungskapazität zu reduzieren, Übersicht über die verwirrende Vielfalt der Einzeldinge zu gewinnen versuchen. Dieses Streben ist zunächst nicht von Nachteil; im Gegenteil. Haben wir Begriffe wie „Werkzeug“ oder „Nahrungsmittel“ gebildet, wissen wir auch, dass wir eine Zange mit höherer Wahrscheinlichkeit in einem Werkzeug- als in einem Nahrungsmittelgeschäft kaufen können.

Universalien

Spinoza bezieht hier eine dezidiert nominalistische Position und folgt darin DESCARTES: „Diese Universalien entstehen nur daraus, dass man sich einer und derselben Vorstellung bedient, um alle einzelnen, die einander ähnlich sind, zu denken. Deshalb geben wir auch denselben Namen allen durch diese Vorstellung befassten Gegenständen, und dieser Name ist das Universale“ (DESCARTES 1870a, S. 30). DESCARTES und Spinoza betrachten die Universalien folglich als bloße Gedankendinge. Die beiden Philosophen grenzen sich damit von (begrifflichen) Realisten wie z. B. PLATON ab. Dieser hatte den Universalien in seiner Ideenlehre eine Seinswirklichkeit auch außerhalb der reinen Begrifflichkeit zugeschrieben.

Solch ein Gattungsbegriff wie „Werkzeug“ entsteht, indem wir von den konkreten Werkzeugen wie z. B. Hammer, Schraubenzieher oder Zange abstrahieren und den kleinsten gemeinsamen Nenner bilden. Je kleiner nun der gemeinsame Nenner, desto abstraktere Gattungsbegriffe können wir bilden, aber desto weniger haben die konkreten einzelnen Dinge noch mit dem gemeinsamen Gattungsbegriff gemein, und umso weniger können wir uns als Folge des Gattungsbegriffs vorstellen, um welche konkreten Einzeldinge es sich denn handelt und wie diese beschaffen sind.

Nun heißt „deutlich vorstellen“ nichts anderes als

„genau unterscheiden, undeutlich vorstellen ist das Gegenteil. Je mehr sich unsere Vorstellungen verallgemeinern, um so weniger wird darin unterschieden, um so undeutlicher und verworrener werden die Einzelvorstellungen, d. h. die Ideen der wirklichen Dinge. Darum sind die allgemeinsten Ideen allemal auch die undeutlichsten und dunkelsten“ (FISCHER 1898, S. 492).

Würde ein/-e Handwerksmeister/-in auf hohem Abstraktionsniveau seinem bzw. ihrem Lehrling den Ratschlag erteilen, „benutze Werkzeug und deine erlangte berufliche Handlungs-

kompetenz, um die Arbeit zu bewerkstelligen“, würde sich der Lehrling aus dieser Erklärung kaum einen Reim machen können. Die Erklärung ist im mehrfachen Sinne unbrauchbar. Sie erklärt weder in ausreichendem Maße das Arbeitsergebnis noch den Arbeitsvorgang. Nun begreift die unvollständige Erkenntnis

„die Natur eines Dinges nur zum Theil; sie ist um so unvollständiger, je geringer der Theil ist, den sie begreift; sie ist um so inadäquater, je unvollständiger sie ist: darum sind alle Theilbegriffe unvollständige, inadäquate verworrene Ideen. Nun sind die sogenannten abstracten oder allgemeinen Begriffe sämtlich Theilbegriffe. Je kleiner der Theil ist, den sie vorstellen (je größer ihr Umfang und geringer ihr Inhalt), umso abstracter und allgemeiner sind diese Vorstellungen, um so inadäquater, unvollständiger, verworrener“ (FISCHER 1898, S. 492).

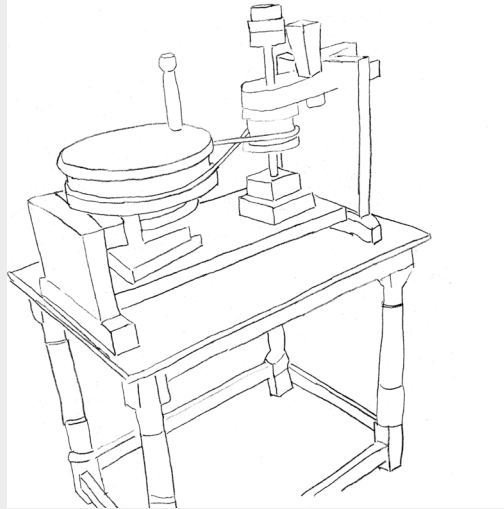
Kurzum, für Erklärungen, wie konkrete Dinge oder konkrete Prozesse zustande kommen, sind die Gattungsbegriffe umso unbrauchbarer, je abstrakter sie sind.

Nun erscheint die Erkenntnis, dass mit Erklärungen, auf abstrakten Gattungsbegriffen beruhend, nicht viel anzufangen ist, im Rahmen der alltäglichen handwerklichen Arbeit und im Umgang mit der materiellen Wirklichkeit als nahezu banal. Im Umgang mit nichtmateriellen, nicht unmittelbar greifbaren Phänomenen ist sie es nach Spinoza keineswegs. Spinoza wird deshalb nicht müde, immer wieder davor zu warnen, „die Dinge von den Namen her“ zu beurteilen anstatt „die Namen von den Dingen her“ (MB I 1). Doch unsere Einbildungskraft ist mächtig (vgl. Abschnitt 9.2.1), und so vergessen wir allzu rasch die besondere Funktion der Gattungsbegriffe. Damit geraten wir in Gefahr, „wirkliche Dinge nicht genügend von Gedankendingen unterscheidend“, solche bloßen Sammelbegriffe als etwas anzusehen, das tatsächlich existiert, und sie als Ursachen von Dingen und Geschehnissen zu betrachten (KT II 16).

8.3.2 Zur Genese der Illusion vom freien Willen

Unsere Vorstellung vom „Willen“ als unser handlungslenkendes Organ ist hierfür ein von Spinoza ausführlich untersuchtes Beispiel. Wir bilden nach Spinoza den Gattungsbegriff des „Willens“, um darunter die Handlungsabsichten zu subsumieren, die wir bei uns beobachten. Diese Absichten sind unterschiedlicher Natur: Den Entschluss, im Beruf dieses oder jenes zu erreichen, subsumieren wir darunter ebenso wie den Entschluss, eine Familie zu gründen, eine Weltreise zu unternehmen, uns eine Mahlzeit zuzubereiten, ein Haus zu bauen oder auf Partnersuche zu gehen und eine Tanzveranstaltung mit der Hoffnung zu besuchen, dort jemanden kennenzulernen. Hinter jedem dieser Entschlüsse verbergen sich sehr unterschiedliche, oftmals nicht bewusste Ursachen, zu denen ein sinkender Blutzuckerspiegel ebenso zählen kann wie die Ausschüttung von Bindungs- oder Sexualhormonen.

Abbildung 9: Drehbank, die im 17. Jahrhundert zum Schleifen von Linsen eingesetzt wurde

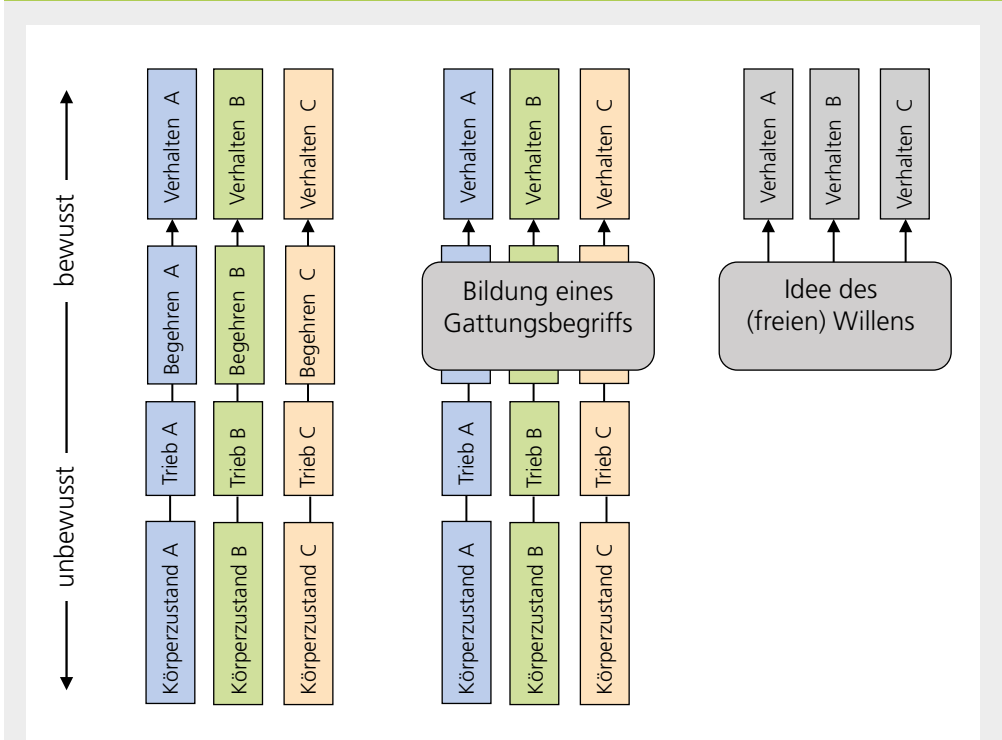


Quelle: eigene Skizze (J. G. U) in Anlehnung an das im Spinoza-Museum in Rijnsburg ausgestellte Exemplar

Trotz aller Verschiedenheit entdecken wir jedoch Gemeinsames unter all diesen Entschlüssen: Wir fassen anscheinend die Absicht, dieses oder jenes zu tun oder zu lassen. Dieses Phänomen umschreiben wir mit dem Begriff des „Willens“. Damit uns diese Begriffsbildung gelingt, müssen wir jedoch auf einer höheren Abstraktionsebene von den konkreten Bedingungskonstellationen unserer verschiedenen Entschlüsse abstrahieren. So entsteht eine Universalie, ein Sammel- bzw. Gattungsbegriff, der gleichsam als eine sprachliche Hülle für verschiedene Handlungsimpulse dient.

Dieses Gedankending hilft uns zwar in unseren Sortierbedürfnissen, ist aber eine reine Abstraktion und hat als kleinster gemeinsamer (begrifflicher) Nenner mit den einzelnen Willensakten und ihren sehr unterschiedlichen Determinationen fast nichts mehr zu tun. Vergessen wir dies bei der Anwendung dieses Begriffs, geraten wir in Gefahr, uns zu täuschen. Denn wenn wir von den einzelnen, von konkreten Ursachen *bestimmten* Willensakten abstrahieren, bleibt notgedrungen „nichts übrig als der allgemeine, unbestimmte, leere Wille: der Wille ohne Determination und Ursache“ (FISCHER 1898, S. 493). Verwechseln wir dieses bloße Gedankending „Wille“ nun fälschlicherweise mit einem real existierenden Organ, das unsere einzelnen Willensakte steuert, dann erleben wir dieses Organ, da es ja „indeterminiert“ zu sein scheint, zugleich auch als „frei“ (vgl. Abbildung 10). Dieser unbestimmte „Wille“, der uns nun auch als „frei erscheint“, ist aber „unwirklich, nicht in unserer Natur, nur in unserer Einbildung vorhanden“; die wirklichen, real existierenden einzelnen Willensakte sind und bleiben „durchgängig bestimmt“ (FISCHER 1898, S. 493).

Abbildung 10: Zur Genese der Illusion vom handlungsleitenden Organ eines freien Willens



Quelle: eigene Darstellung (J. G. U.)

Dieser Fehlschluss, resultierend aus einer konzeptionellen Verwirrung, ist nach Spinoza eine der Ursachen, warum wir von der Vorstellung beherrscht werden, wir hätten einen „freien Willen“. Glauben wir, wir besäßen einen „Willen“, sind wir uns mit diesem „Willen“ zwar bewusst, dass wir „mit ihm manches wollen“, aber „an die Ursachen, von denen“ wir „veranlasst werden, etwas zu begehren und zu wollen“, denken wir nun nicht mehr (E I Anhang):

„In der Tat macht der Mensch, weil er mehreres will, jetzt dieses und dann jenes, daraus in seiner Seele einen allgemeinen Modus, den er Willen nennt, ebenso wie er aus diesem und jenem Menschen eine Idee des Menschen macht; wirkliche Dinge nicht genügend von Gedankendingen unterscheidend, wird er dazu gebracht, Gedankendinge als Dinge zu betrachten, die in der Natur wahrhaft existieren, und so sich selbst als Ursache mancher Dinge anzusehen [...]. Denn fragt man jemanden, warum der Mensch dieses oder jenes will, so antwortet man: ‚weil er einen Willen hat‘“ (KT II 16).

Auf diese Weise täuschen sich die Menschen darin, dass sie frei seien, dass sie freiwillig etwas tun oder etwas lassen könnten (E II 35 Anmerkung). Diese Meinung kommt allein dadurch zustande, dass die Menschen

„sich ihrer Handlungen bewusst sind, aber nicht die Ursachen kennen, von denen sie bestimmt werden. Das ist also ihre Idee von Freiheit: dass sie keine Ursache ihrer Handlungen kennen. Denn wenn sie sagen, menschliche Handlungen hingen vom Willen ab, dann sind das Worte, für die sie keine Idee haben. Was nämlich der Wille ist und wie er den Körper bewegt, das wissen sie alle nicht“ (E II 35 Anmerkung).

„Weil aber der Wille, wie gesagt, nur eine Idee des Tatbestandes ist, dieses oder jenes zu wollen, und insofern nur eine gedankliche Konstruktion, ein Gedankending und nicht ein wirkliches Seiendes, kann von ihm gar nichts verursacht werden“ (KT II 16).

So entsteht aus diesem und jenen konkreten Begehren die illusionäre Vorstellung von der Existenz eines „Willens“, der anschließend als vermeintliche Ursache für das Handeln der Menschen herangezogen wird und die Menschen damit ihre vollständige Abhängigkeit von der Natur vergessen machen lässt. Der Neurowissenschaftler und Verhaltensphysiologe Gerhard ROTH (2018, S. 530) bestätigt Spinoza: „Unser Wille erscheint uns frei, weil wir die Ursprünge der Motive, die ihn determinieren, nicht bewusst zurückverfolgen können.“

Wie bereits angedeutet, erschien der Gedanke einer vollständigen Determination menschlichen Verhaltens bereits zu Spinozas Zeiten vielen Menschen unerträglich, obwohl solche Ideen auch von einigen christlichen Theologen vertreten wurden. Sich selbst gleichsam als „geistigen Automaten“ (AV 85) zu betrachten, erschien ebenso unangenehm wie die Vorstellung, den freien Willen der Menschen nicht mehr als Urheber ihrer moralischen Entscheidungen betrachten zu können. Doch der Religionsphilosoph Ludwig FEUERBACH verwies darauf, dass die Lehre von der deterministischen Gebundenheit allen Geschehens entgegen dem ersten Eindruck kein Schaden sein müsse. Vielmehr stifte sie Nutzen. Denn: „Allein, was uns die Philosophie des Sp. [Spinoza; Anm. J. G. U.] an Willen nimmt, das giebt sie uns an Erkenntniß reichlich wieder“ (FEUERBACH 1847, S. 376). So geht, und dies ist eine der Erkenntnisse, mit der Illusion vom „freien“ Willen Unverständnis und Streit der Menschen untereinander einher. Nicht nur, dass sie den wahren, determinierten Zusammenhängen nicht mehr nachforschen. Nein, nun wird auch der Moralisiererei, der Urteilssucht, der Empörung und Entrüstung derjenige Raum verschafft, der nach Ansicht des französischen Philosophen Gilles DELEUZE das Zusammenleben „vergiftet“ (DELEUZE 1988, S. 38). Denn sobald „man die Existenz eines Willens annimmt, der durch nichts determiniert wird, kann man nur sagen, wie die Menschen sein sollten, oder bedauern, daß sie nicht so sind. Man kann jedoch nicht untersuchen, nach welchen Gesetzen sie existieren“ und handeln, da sie ja angeblich gar nicht von solchen Gesetzen beherrscht werden, sondern frei in ihren Entscheidungen sind (MOREAU 1994, S. 42).

Auf diese Weise wird selbst die Ignoranz, das Nichtverstehen bzw. das „Kein-Verständnis-Haben für ...“ zu einer angeblichen Tugend und zu einem vermeintlichen Zeichen von menschlicher Größe. Oder umgekehrt gesprochen: Wer dem Menschen Willensfreiheit unterstellt, wird dessen Verhalten auch nicht mehr verstehen können.

8.3.3 Zur Genese des teleologischen Denkens („Zweckdenkens“)

Des Weiteren geht nach Spinoza mit unserer Illusion vom „freien“ Willen die nicht minder illusionäre teleologische Idee der „Zweckursachen“ einher: Wir reden uns ein, etwas auf freien Entschluss hin zu tun bzw. unser Handeln von einem bestimmten Ziel bzw. von einem bestimmten Zweck her verursachen zu können. Die Natur kennt aber keinerlei Zwecke, sie existiert „um keines Zweckes willen“ und handelt auch „um keines Zweckes willen“ (E IV Vorwort).²⁴ Nun sind wir ein bloßer Modus der Natur und damit auch vollständig ihren Gesetzen unterworfen. Daraus ist wiederum zu schließen, dass „diese Lehre vom Zweck die Natur gänzlich auf den Kopf stellt. Denn was in Wirklichkeit die Ursache ist, sieht sie als Wirkung an und umgekehrt. Sodann macht sie das, was der Natur nach vorangeht, zu etwas später Kommenden“ (E I Anhang). Beherrscht von unserer Einbildung, wir könnten auf „Zwecke“ hin handeln, übersehen wir, dass wir stets Getriebene sind, dass unser zu großen Teilen unterbewusst gesteuertes Verhalten unauflöslich eingebettet ist und bleibt in den alle Wirklichkeit bestimmenden Ursache-Wirkungs-Ketten der Natur. Wir glauben zu tun, was wir wollen, aber in Wirklichkeit wollen wir, was wir tun. Somit entfällt nach Spinoza auch jedwede Möglichkeit, unser Verhalten entlang von moralischen Vorgaben selbstbestimmt zu „verursachen“.

Man könnte an dieser Stelle die Frage aufwerfen, ob nicht gerade das Handwerk Spinozas Leugnung jedweder Zweckursachen widersprechen müsste. Werden nicht auch im Handwerk Dinge auf zum Teil weit in die Zukunft reichende Zwecke hin geplant und mit Arbeiten realisiert, die lange Zeiträume in Anspruch nehmen? Der Bau eines Hauses scheint hierfür ein prädestiniertes Beispiel zu sein. Er macht architektonische Planungen und Statikberechnungen am Computer ebenso erforderlich wie komplexe Arbeitsleistungen zahlreicher Gewerke des Handwerks, und er kann von der Planung bis zur Fertigstellung mehrere Jahre in Anspruch nehmen. Und zählt nicht die beharrliche Verfolgung des letztendlichen „Zweckes“, gerade auch dann, wenn es zu unvorhergesehenen Störungen und Pannen kommt, zu den wichtigsten Tugenden eines jeden Bauherren? Peter JANICH (2015, S. 311f.) etwa spricht gar von der „Zweck-Mittel-Natur des Handwerks“ und führt aus, dass

„wir es wegen der Zweck-Mittel-Natur des Handwerks und der Technik bei Störungen immer nur mit Störungen im Erreichen von Zwecken, also im Rahmen der Mittel-Zweck-Ra-

24 Spinoza nimmt damit zugleich die Lehre des Naturforschers Charles DARWIN (1875) vorweg, nach der sich die verschiedenen Lebensformen auf diesem Planeten entwickeln, ohne dass dabei „Zwecke“ irgendeine Rolle spielen (vgl. dazu auch E IV Vorwort).

tionalität zu tun haben. Die Geltung eines Rechenergebnisses und damit etwas Geistiges ist also keine Kausalwirkung der Körperwelt. Vielmehr ist der Übergang von der Körperwelt zur Welt des Geistes (wie der Wahrheit von Rechenergebnissen) von zweckrational handelnden Handwerkern und Technikern erdacht und realisiert. Sie richten Maschinen als Mittel gerade so ein, dass sie dem Zweck dienen, richtige Rechenergebnisse zu liefern. Das Verhältnis von Körper und Geist ist also nicht durch ‚Ursache und Wirkung‘, sondern durch ‚Zweck und Mittel‘ erfasst. Und Zwecke sind immer Zwecke von Handlungen, und Handlungen sind immer diejenigen von Menschen.“

Für den Linsenschleifer und Monisten Spinoza, der wohl wie viele handwerklich tätige Menschen die Erfahrung machte, bei der Ausübung seiner Arbeit nicht mehr recht unterscheiden zu können, ob es nun der „Geist“ oder die „Hand“ ist, welche die Arbeit ausführt (vgl. Abschnitt 8.2), wäre JANICHS Argumentation jedoch nicht nachvollziehbar gewesen. Eine wie auch immer geartete Eigen- bzw. Selbstständigkeit des Geistes gegenüber dem Körper kann es nicht geben. Und damit gibt es auch keine gegenüber den Naturgesetzen. Gäbe es Eigenständigkeit und Unabhängigkeit des Geistes von den Naturgesetzen, gäbe es diese wegen der unauflöselichen Schicksalsgemeinschaft zwischen Geist und Körper auch für den Körper. Und an welcher Stelle in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit oder eines einzelnen Menschen sollten denn, wenn „Geist“ und „Körper“ nicht mehr als zwei unterschiedliche Perspektiven auf ein und dasselbe Ding sind, der „Übergang von der Körperwelt zur Welt des Geistes“ bzw. der Übergang vom determinierten Antrieb zum zweckrationalen Willen erfolgt sein?

Somit greift der Handwerker Spinoza – ungeachtet der Tatsache, dass auch sein eigenes alltägliches Verhalten an der Schleifmaschine durch langfristige Zwecke in Form von Arbeitsaufträgen verursacht zu sein schien – zu einem Beispiel aus dem Handwerk zurück, um just das Gegenteil von JANICHS These zu behaupten:

„Wenn wir z. B. sagen, das Bewohnen war die Zweckursache dieses oder jenes Hauses, dann verstehen wir darunter doch wohl nichts anderes, als dass ein Mensch, weil er sich die Annehmlichkeit des häuslichen Lebens vorstellte, einen Trieb hatte, ein Haus zu bauen. Demnach ist das Bewohnen, insofern es als eine Zweckursache angesehen wird, nichts weiter als dieser einzelne Trieb, der der Sache nach eine bewirkende Ursache ist“ (E IV Vorwort).

Wenn im „Körper“ nichts geschehen kann, wovon der „Geist“ nicht zugleich auch eine Idee bildet, dann wird der Mensch – von seiner Natur zum Bau eines Hauses getrieben, welches ihn vor tödlicher Kälte bewahrt, welches aber Zeit benötigt, um fertiggestellt zu werden – auch von diesem Verhalten eine Idee bilden. Nun ist nach Spinoza „die in der Empfindung implizit enthaltene Erkenntnis des Körpers“ jedoch „inadäquat“ (RENZ 2020, S. 279). So wird er vom Nutzen des Hauses als künftig schützender Hort die – inadäquate – Idee des „Zweckes“ als Ursache seines Handelns bilden. Die „Zwecke“ sind gleichwohl nicht die „Na-

turzustände“, welche das Verhalten hervorbringen, sie sind bloße Vorstellungen – Gedankendinge, die unser triebgesteuertes Verhalten notwendigerweise begleiten (vgl. auch BALKE 1994, S. 147).

Vor diesem Hintergrund werfen JANICHS Thesen aus spinozistischer Sicht weitere Rückfragen auf: Wenn Handlungen immer nur Handlungen von Menschen wären, vermögen Tiere offenbar **nicht** zu **handeln**, sondern lediglich, sich zu **verhalten**, und dies auch nicht auf irgendwelche Zwecke hin. Gleichwohl beobachten wir z. B., dass selbst Vögel zu anscheinend äußert „zweckvollen“ Arbeitsvorgängen in der Lage sind, die lange Zeiträume umfassen: Dem Bau eines Nestes und der Eiablage folgt das Ausbrüten der Nachkommen, um diese nach dem Ausschlüpfen wochenlang zu füttern und schließlich in ein eigenständiges Leben zu entlassen (vgl. LOEWENHARDT 1872, S. 96). Und kommt es zu Störungen, verliert z. B. beim Bau des Nestes ein Teil seine Stabilität, greifen auch die kunstvollen Nestbauer immer wieder korrigierend ein. Diese über lange Zeiträume sich erstreckenden Arbeitsprogramme der Vögel legen den Verdacht nahe, dass es auch beim Menschen keinerlei Freiheit des Willens, Freiheit des Denkens und keinerlei Zweckursachen bedarf, um ähnliche Leistungen zu erbringen. Es reicht nach Spinoza vollkommen aus, wenn der Mensch von seiner Natur dazu getrieben wird. Gleichwohl

„werden sie [diejenigen, die von der Zweckrationalität des Geistes überzeugt sind; Anm. J. G. U.] sagen: Ob sie wüssten oder nicht, mit welchen Mitteln der Geist den Körper bewegt, jedenfalls machten sie die Erfahrung, dass der Körper inaktiv wäre, wenn der menschliche Geist nicht zum Planen und Erfinden fähig wäre. [...] Auch werden sie wohl sagen, allein den Gesetzen der Natur, insofern sie nur als körperlich angesehen wird, könnten nicht die Ursachen von Gebäuden, Gemälden und anderen Dingen dieser Art, die allein aus menschlicher Kunst entstehen, entnommen werden, und der menschliche Körper wäre doch nie imstande, eine Kirche zu erbauen, ohne dazu von dem Geist bestimmt und angeleitete zu werden. [...]

Was das erstere [nun] betrifft, frage ich [Spinoza; Anm. J. G. U.] sie, ob die Erfahrung nicht auch lehrt, dass, wenn andererseits der Körper inaktiv ist, zugleich der Geist unfähig zum Denken ist. Denn wenn der Körper im Schlaf ruht, bleibt zugleich der Geist im Schlummer und hat, anders als im wachen Zustand, nicht die Fähigkeit zu planen und zu erfinden. [...] [Und was das zweite betrifft, habe ich] schon darauf hingewiesen, dass sie gar nicht wissen, was der Körper kann oder was sich aus der Betrachtung allein seiner Natur herleiten lässt, ja, dass sie selbst erfahren, dass allein nach den Gesetzen der Natur vieles geschieht, von dem sie niemals geglaubt hätten, es könne ohne Anleitung des Geistes geschehen“ (E III 2 Anmerkung).

Wissen wir wirklich, was unser Körper alles vermag, genauer: unser Organismus vermag, ohne unser Bewusstsein zu beteiligen? Wissen wir Menschen tatsächlich, welche unterbewussten Prozesse ablaufen, wenn wir bewusst zu planen wähen? Könnte es sein, dass sich unser Geist nur deshalb „selbstbewusst“ als Verursacher der auf künftige Zwecke hin aus-

gerichteten Planungen und Handlungen wähnt, weil er zwar sich seiner selbst, aber nicht der Fäden bewusst ist, an denen er hängt und von denen er gesteuert wird? Wenn Schlafwandler/-innen nachweislich zu komplexen, zusammenhängenden Handlungsabfolgen fähig sind, ohne sich dieser Handlungen bewusst zu sein, wie viel „Zweckrationalität“ ist dann erforderlich, damit solche Handlungsketten realisiert werden können?

All diese Fragen verweisen darauf, dass das Ignorieren unbewusster Steuerungsprozesse und das Denken in Zwecken miteinander einhergehen. Wie Thomas KISSER (2019, S. 226f.) betont, spricht Spinoza gerade auch vor diesem Hintergrund

„explizit vom Unbewussten. In unserer alltäglichen Wirklichkeit setzen wir – so Spinoza – als eigentlichen Kern unserer Handlungen Zwecke, die sich ihrerseits an Normen ausrichten, und verstehen unser Handeln so, dass wir Mittel für diese Zwecke realisieren. Durch dieses Bild einer Vorgängigkeit und Herrschaft des Bewusstseins über das Sein mittels Zwecksetzungen und Willenshandlungen aber werden, so Spinoza, die wahren Ursachen des Handelns verdeckt, *rerum causarum ignari*. Durch dieses Selbstverständnis als wesentlich zweckhaften Wesen machen wir uns selbst unser wahres Sein unbewusst“ (KISSER 2019, S. 226f.).

Rechnet das Bewusstsein nicht mit den unbewussten Kräften, die es steuern, sieht es sich auch als frei und redet sich ein, im Unterschied zu den Tieren – deren Bewusstsein es im Übrigen gar nicht kennt – sei es der autonome Urheber „seiner“ Handlungen und Zwecksetzungen.

Zweifelsohne erreicht an dieser Stelle Spinozas Entlarvung unserer alltagspsychologischen Selbstverständlichkeiten als bloße Illusionen einen ihrer Höhepunkte. Der Philosoph und Schriftsteller Fritz MAUTHNER (1849–1923) verweist in seinem 1921 erschienenen Spinoza-Buch auf den kaum überbrückbaren Gegensatz, der sich vor dem Hintergrund der Leugnung der Zweckursachen zwischen dem Handwerker-Philosophen Spinoza und KANT, aber auch zwischen Spinoza und PLATON, ARISTOTELES, HEGEL, SCHOPENHAUER und nicht zuletzt der orthodoxen Religion entfaltet:

„Dieses Leugnen aller Zweckursachen, aller Absichten (bei Gott oder der Natur), dieses Betonen der ausnahmslosen Notwendigkeit der Welt, das wie Beethovens Siegessymphonie vernichtend zugleich und jubelnd über uns hereinrauscht, dieser Grundgedanke Spinozas, den er auch seinem Gott nicht erläßt, scheidet seine Lehre von allen früheren Denkern, so auch von aller ‚Religion‘. [...] [Immer] verspricht Religion etwas, sie will also immer etwas Künftiges, einen Zweck. Immer nennt sie einen wollenden Gott, dem sie den sollenden Menschen gegenüberstellt. Gott will, daß ich solle. Ich soll, damit Gott wolle, mir wohl wolle. Weniger roh lernen die Philosophen dasselbe. [...] Weil der lebende Mensch Erinnerung oder Sprache besitzt, weil er mit ihrer Hilfe ewige Gegenwart in Vergangenheit und Zukunft auseinanderhalten kann, darum verlegen sie [irrtümlicherweise; Anm. J. G. U.] die Zukunft auch in die Wirklichkeitswelt und lassen sie durch Zwecke oder Absichten auf die Gegenwart wirken. Alle sind sie teleologisch, alle bis auf

den einen Spinoza. [...] Platon und Aristoteles sehen in der Natur Zwecke verwirklicht [...]. Kant selbst stellt, nachdem er groß die Unerkennbarkeit der inneren Weltordnung dargetan hat, doch wieder eine erkennbare, höhere Weltordnung, die moralische auf, ein kategorisches Soll neben das Wollen des moralisch erschlossenen Gottes [siehe Infokasten; Anm. J. G. U.]. Ja, sogar die gottlose und gottesmörderische Welt Schopenhauers soll noch etwas, wenn auch nur Weltflucht.

Einzig und allein der Deus [lateinisch für Gott, Anm. J. G. U.]; Spinozas will nichts. Er hat gar keinen Zweck, weshalb der Mensch auch nichts soll. [...] In seiner undurchbrechlichen Kette der Notwendigkeit hat das ‚Sollen‘ so wenig Platz wie das ‚Wollen‘. Spinoza stellt deshalb auch „keine Ideale auf; ganz anders als bei Hegel ist alles vollkommen, was ist; es ist vollkommen, weil es nicht anders sein kann, als es ist. [...] So gehört bei Spinoza der ‚Zweck‘, der ‚Wille‘, der ‚Verstand‘ so gut wie ‚Wesen‘, ‚Ding‘ zu den ‚Transzendentalen‘, zu den Hüllen ohne Inhalt, zu den bloßen Worten, die unfruchtbar sind für die menschliche Erkenntnis. [...] Der Mensch hört auf, das Maß aller Dinge zu sein“ (hier zitiert aus MAUTHNER (2017, S. 25 u. S. 35)).

„Der Mensch hört auf, das Maß aller Dinge zu sein“ (MAUTHNER 2017, S. 25). MAUTHNER trifft damit einen der Kernpunkte von Spinozas Philosophie. Die sich nach ihren eigenen Gesetzen entfaltende Natur ist das Maß aller Dinge, und in der wissenschaftlichen Naturbeobachtung können wir somit auch durch Analogieschlüsse Erklärungsansätze für die Ursachen unseres menschlichen Verhaltens finden. Diese Erklärungsansätze rufen den Menschen zwar immer wieder zu großer Bescheidenheit in Hinblick auf die vermeintliche Autonomie seines Geistes auf (auch im Vergleich zu den Lebewesen, die die Menschen „Tiere“ nennen), tragen aber in effizienter Weise zum Verständnis menschlichen Verhaltens bei.

„Zwecke“ bei KANT

Einerseits hat zwar nach KANT (1799, S. 575) – in diesem Punkt im Einklang mit Spinoza – das **Sollen** in der **Natur** keinerlei Platz. Wir „können gar nicht fragen“, schreibt er in der „Kritik der reinen Vernunft“, „was in der Natur geschehen **soll**; eben so wenig, als: was für Eigenschaften ein Cirkel [gemeint ist ein Kreis; Anm. J. G. U.] haben **soll**“ [Hervorhebung J. G. U.]. Andererseits aber zweifelt er an anderer Stelle, in der „Kritik der Urteilskraft“, dass sich die Natur allein nach mechanischen Prinzipien verständlich machen ließe (Charles DARWIN wurde erst nach Kants Tod geboren): „Es ist nämlich ganz gewiß, daß wir die organisirten Wesen und deren innere Möglichkeit nach blos mechanischen Prinzipien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger erklären können; und zwar so gewiß, daß man dreist sagen kann, es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, daß noch dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde; sondern man muß diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen“ (KANT 1839, S. 276f.).

Zudem weist Kant dem Menschen eine Sonderstellung zu, die diesen aus der Natur erhebt: „Nun haben wir nur eine einzige Art Wesen in der Welt, deren Causalität teleologisch d. i. auf Zwecke gerichtet und

doch zugleich so beschaffen ist, daß das Gesetz, nach welchem sie sich Zwecke zu bestimmen haben, von ihnen selbst als unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig, an sich aber als nothwendig vorgestellt wird. Das Wesen dieser Art ist der Mensch, aber als Noumenon betrachtet“ (KANT 1839, S. 317). Denn während wir bei „der leblosen, oder bloß thierischbelebten Natur“ keinen Grund fänden, „irgend ein Vermögen als uns bloß sinnlich bedingt zu denken“, sei dies beim Menschen anders: „Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperception“. So ist der Mensch sich selbst zwar „eines Theils Phänomen, anderen Theils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibeler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann“ (1799, S. 574f.). KANT nennt diese Vermögen „Verstand und Vernunft“.

Nach KANT ist die Vernunft also „selbst keine Erscheinung und gar keinen Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen“ (KANT 1799, S. 581). Und so finde, „selbst in Betreff ihrer Causalität, keine Zeitfolge statt“, und von daher könne auch „das dynamische Gesetz der Natur, was die Zeitfolge nach Regeln bestimmt“, nicht angewandt werden. Folglich könne man von der Vernunft auch „nicht sagen, daß vor demjenigen Zustande, darin sie die Willkür bestimmt, ein anderer [Zustand; Anm. J. G. U.] vorhergehe, darin dieser Zustand selbst bestimmt wird“. Kurzum: Im Reich der Vernunft, aber auch nur hier, ist die Erkenntnis eines Sollens möglich, die wiederum selbst nicht durch die in der Natur geltenden Gesetze bestimmt ist. Hier ist der Mensch autonom, vermag sich eigene (moralische) Gesetze vorzuschreiben und seinen Willen nach diesen eigenen Gesetzen zum Handeln zu bestimmen. „Es mögen noch so viel Naturgründe seyn, die mich zum *Wollen* antreiben, noch so viel sinnliche Anreize, so können sie nicht das *Sollen* hervorbringen, sondern nur ein noch lange nicht nothwendiges, sondern jederzeit bedingtes Wollen, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft ausspricht, Maaß und Ziel, ja Verbot und Ansehen entgegen setzt“ (KANT 1799, S. 576). Und so erhebt KANT „den Zweckbegriff durch den Primat der praktischen Vernunft zur höchsten Geltung“ (FISCHER 1898, S. 553).

Aus Spinozas Sicht ist eine solche Autonomie jedoch nicht möglich. Selbst wenn die Vernunft nicht den Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen wäre, ist sie doch wie der Geist insgesamt untrennbar mit **Körperlichkeit** und deren überwiegend unbewusst wirkenden Prozessen verwoben. So ist die Vernunft auch kein „Impuls-Organ“ unseres Handelns. Sie ist wie der „Verstand“ oder der „Wille“ (vgl. Abschnitt 8.3.2) ein bloßes Gedankending, eine Universalie bzw. ein Sammelbegriff. Was wir bei uns beobachten können, sind einzelne Ideen, von denen wir manche im Rahmen einer übergeordneten Ideenbildung wiederum als „vernünftig“ deklarieren – z. B. weil diese Ideen den Gesetzen der Logik folgen bzw. dazu beitragen, das Überleben und die Gemeinschaft der Menschen zu fördern.

Ob es nun zu solchen „vernünftigen“ Ideen kommt, hängt nach Spinoza vom aktuellen Zustand unseres Organismus ab, der wiederum von zahlreichen unbewussten Prozessen mitbestimmt wird. Kurzum: „Das Denken wird nicht“, wie Lothar BICKEL (1977, S. 153) es ausdrückte, „von einer formalen, ‚freien Persönlichkeit‘ bestimmt, sondern erhält Richtung und Gestalt von seinem innersten Mark und Saft, von der unbändigen und gefesselten Begierde, Lust zu gewinnen, Unlust zu vermeiden“. Dabei bilden einen entscheidenden **Gelegenheitsraum** für „vernünftige“ Ideen seelisch-körperliche **Affektionen** des Wohlbefindens, der Freude bzw. des Frohmuts – als bloße Gegenstücke zu den Affekten des Leidens bzw. Missmuts, welche unsere Denk- und Tatkraft notwendigerweise hemmen (vgl. Abschnitt 9.1).

Spinoza weist folglich der **Affektivität** eine entscheidende Bedeutung für das menschliche Denken und Handeln zu (vgl. E III 2 Anmerkung). So steht auch die Handlungswirksamkeit von „vernünftigen“ Ideen mit ihrer affektiven Seite in Verbindung. Ein Handlungsimpuls aus bloßer intellektueller Einsicht ist nicht möglich (vgl. E IV 14). Allerdings verbinden sich „vernünftige“ Ideen oft mit Freude und Lust, sofern sie unsere Daseinsmöglichkeiten erhalten und erweitern (vgl. E IV 24 und siehe Abschnitt 10.2). Diese Lust regt den Organismus zum Handeln an. Gleichwohl sichert die Lust, der „Vernunft“ zu folgen, nicht in jedem Fall „vernünftiges“ Handeln. Denn in der Regel werden wir zeitgleich von weiteren Emotionen und Begierden beherrscht. Nicht selten übertreffen deren Affektionen die durch die „vernünftige“ Erkenntnis ausgelöste Freude (siehe Abschnitt 9.1.1). In diesen Fällen treiben sie uns zu einem „vernunftwidrigen“ Handeln wider bessere Einsicht an (vgl. E IV 17).

Fassen wir im Sinne Spinozas zusammen: Wir Menschen dürfen nach Spinoza nicht der Illusion verfallen, die Natur hätte uns in die Freiheit entlassen, weil wir langfristige Planungen vornehmen und Techniken entwickeln, die andere Tiere nicht beherrschen. Wie alle anderen Tiere und die Pflanzen sind wir Lebewesen, die von den Gesetzen der Natur bestimmt und beherrscht werden, dieses oder jenes zu begehren und zu tun oder zu lassen, und die in der Verwirklichung ihres Begehrens ihren Nutzen suchen. Oder, wie Spinoza es ausdrückt: Es kann nicht anders sein, als dass auch „der Mensch notwendig [...] der gemeinsamen Ordnung der Natur folgt und ihr gehorcht“ (E IV 4 Zusatz). Dies schließt auch alle Planungen, alle nüchternen Kalküle mit ein, mit denen wir unsere Lebensbedingungen zu verbessern suchen. Und so resümiert er: „Unter dem Zweck, um dessentwillen wir etwas tun, verstehe ich den Trieb“ (E IV Definition 7). Nochmals lobt Spinoza die Mathematik, „in der es nicht um Zwecke“ geht und die den Menschen „eine andere Norm der Wahrheit gezeigt“ habe (E I Anhang).

Doch wahrscheinlich, so Spinoza, „befriedigt das diejenigen nicht, die ihren Verstand mehr mit Gedankendingen als mit besonderen Dingen, die wahrhaft existieren, zu beschäftigen pflegen und deshalb die Gedankendinge nicht als solche, sondern als Dinge, die wirklich existieren, betrachten“ (KT II 16). Ausschließlich „geistig“ zu arbeiten, bedeutet somit nach Spinoza keineswegs, dass auf diese Weise der „Geist“ auch geschärft wird. Da den Menschen, die ihren Verstand mehr mit Gedankendingen als mit greifbaren, in der Natur auch tatsächlich existierenden Dingen beschäftigen, bei ihrer geistigen Arbeit keine unmittelbare materielle Rückmeldeinstanz gegenübersteht, drohen sie sich vielleicht auch rascher in Theorien, Ideologien und moralisierenden Sollvorschriften zu verlieren, die vordergründig in sich schlüssig erscheinen, aber gleichwohl der Natur und damit auch dem Wesen des Menschen nicht gerecht werden.

Matthew B. CRAWFORDS These, dem Handwerker bzw. der Handwerkerin komme möglicherweise eine gewisse Robustheit gegenüber Ideologie und Demagogie zu, da die „Maßstäbe handwerklichen Könnens nicht der Überzeugungskunst, sondern der Logik der Dinge gehorchen“ (CRAWFORD 2013, S. 30), findet somit just an dieser Stelle ihren spinozistischen Anknüpfungspunkt.

8.3.4 Exkurs: Kausalattributionstheoretische Überlegungen

Mit seiner Kennzeichnung der „Zweckursachen“, „freien Willensakte“ oder „Universalien“ als reine Gedankendinge, denen außer in unseren Vorstellungen keinerlei Realität zukommt, wird Spinoza zu einem der schärfsten Kritiker unseres gesunden Menschenverstandes (vgl. WILLE 2019, S. 137). Kein Mensch handelt nach Spinoza, weil er Böses bezwecken will, weil er bösen Willens ist oder weil er bösen Wesens ist; all diese vom *Common Sense* als möglich deklarierten Ursachen sind nach Spinoza „durch Verkürzungen und Verzerrungen gekennzeichnet“ (ebd.). Demnach könnte man, wie dies der inzwischen verstorbene Spinozaforscher Reiner WIEHL (2000, S. 185) treffend ausdrückte, „die Welt des alltäglichen Umgangs der Menschen, mit den ihn umgebenden Dingen und den Mitmenschen, die Welt der kausalen Vorurteile nennen“. Die wahren Ursachen ihres Verhaltens sind den Menschen, fixiert auf ihre vermeintlich plausiblen Deutungsmuster, nicht bewusst. Somit zeigt sich auch hier, dass unser Bewusstsein zu gravierenden Fehlschlüssen verleitet wird, sofern es nicht ständig die Möglichkeit unbewusster Steuerungsprozesse einkalkuliert, auch wenn es diese unbewussten Prozesse im Alltagsleben naturgemäß nicht näher identifizieren kann.

Konfrontiert man nun die spinozistischen Überlegungen mit den Erkenntnissen der modernen Attributionspsychologie, so zeichnen sich in frappanter Weise Übereinstimmungen ab. Die (Kausal-)Attributionspsychologie beschäftigt sich mit der Frage, wie wir Menschen mitsamt unseres „gesunden Menschenverstandes“ Erklärungen für die Geschehnisse und Dinge vornehmen, die wir bei uns und in unserer Umwelt wahrnehmen (KELLEY 1971; HECKHAUSEN/STIENSMEIER-PELSTER 2006).

Wie stark nun die Ausblendung unterbewusster Vorgänge zu einer Verkürzung von Ursachendeutungen führen kann, ist im Rahmen der Attributionspsychologie u. a. unter dem Begriff des „fundamentalen Attributionsfehlers“ erforscht worden (VGL. ROSS/ANDERSEN 1982, S. 135ff.; ZIMBARDO 1992, S. 574ff.). Wir neigen demnach als **Außenbeobachter** bzw. **Außenbeobachterin** dazu, das konkrete Verhalten einer anderen Person auf einer abstrakten Ebene mit ihrer **Persönlichkeit** in Verbindung zu bringen und mit dieser **Universalie** („Persönlichkeit“) wiederum ihr Verhalten zu erklären (vgl. JONES/NISBETT 1971, S. 80). Dies gilt vor allem dann, wenn wir Verhalten beobachten, das uns missfällt: Eine von uns beobachtete Person handelt z. B. „verrückt“ oder „böse“, weil sie „verrückt“ oder „böse“ *ist* (weil es ihrem **Wesen** entspricht), und weil sie „verrückt“ oder „böse“ *ist*, handelt sie „verrückt“ oder „böse“. Wir übersehen dabei nicht nur den tautologischen Charakter einer solchen Erklärung. Wir vernachlässigen bei unseren Erklärungen zugleich **situative Einflüsse** auf das Verhalten der von uns beobachteten Person. Die von uns konstruierten Ursache-Wirkungs-Ketten sind damit nicht adäquat.

Was uns selbst betrifft, weichen wir jedoch zumeist von diesem Schema ab. Denn in Hinblick auf unser eigenes Verhalten neigen wir als **Selbstbeobachter** bzw. **Selbstbeobachterin** dazu, **situationsbezogene** Erklärungen vorzunehmen: Wir haben demnach deshalb so und so gehandelt, weil die Situation so und so war und diese Situation unser Verhalten somit auch mehr oder weniger erforderlich machte. Befinden wir uns nun im Streit mit einer an-

deren Person, wirkt sich die systematische Abweichung in den Erklärungsansätzen zwischen Selbst- und Außenbeobachtung fast immer tragisch aus. Denn wir erklären unseren Ärger mit der äußeren Situation, in diesem Fall also mit dem unangebrachten Verhalten unseres Mitmenschen, und verorten bei ihm Defizite in seinem „Charakter“, die ihn so handeln lassen. Unsere Erklärungen der Problemlage und Aufforderungen an unsere Kontrahentin bzw. unseren Kontrahenten, sich einsichtig und einen etwas reiferen Charakter zu beweisen, können allerdings von diesem Menschen, der ja bezogen auf sich selbst „Selbstbeobachtende/-r“ ist, nicht verstanden werden; er wird vielmehr *uns* den Vorwurf unangebrachten Verhaltens machen und *uns* auffordern, endlich einsichtig zu sein und nun als **Person** endlich ein etwas reiferes Verhalten zu zeigen.

Für diese systematisch abweichenden Deutungsmuster (siehe auch Infokasten) von Selbst- und Fremdbeobachtern gibt es eine relativ einfache Erklärung:

„Der Handelnde [der Sich-selbst-Beobachtende; Anm. J. G. U.] hat eher ein ipsativ-idiografisch verankertes Bezugssystem; er vergleicht sein augenblickliches Verhalten mit früherem Verhalten in ähnlichen oder andersartigen Situationen und stellt möglicherweise Verhaltensunterschiede fest, die dann mit Besonderheiten der Situation begründet werden. Der Beobachter [einer anderen Person; Anm. J. G. U.] dagegen ist charakteristischerweise normativ-nomothetisch; er vergleicht den Handelnden mit anderen Handelnden, stellt Unterschiede zwischen verschiedenen Personen fest und ist geneigt, diese Unterschiede mit Eigentümlichkeiten der entsprechenden Personen zu begründen“ (MEYER/SCHMALT 1978, S. 115).

Bezugs- und Deutungssysteme

„**Ipsativ-idiografisch**“ bedeutet, dass hier ein auf sich **selbst** (lat. *ipsus*) bezogenes Deutungsmuster vorherrscht, das die Besonderheiten und Einzigartigkeiten der Lebensumstände einer Person in den Vordergrund rückt und aus diesen Besonderheiten nach Erklärungen sucht.

Bei einem „**normativen-nomothetischen**“ Deutungsmuster spielt dagegen die Suche nach allgemeinen Gesetzmäßigkeiten eine entscheidende Rolle. Hier wird also vom Einzelfall abstrahiert. Dieses Deutungsmuster kann sich z. B. mit einer Typisierung verbinden, bei der von einzelnen beobachteten Verhaltensweisen auf einen bestimmten, „gesetzmäßig“ handelnden „Charaktertyp“ geschlossen wird und dieser „Charaktertyp“ zugleich vor diesem Hintergrund eines bestimmten Normensystems beurteilt und bewertet wird.

Man kann dieses Phänomen auch auf **varianzanalytische** Weise ausdrücken: Wir können Erklärungen für „dieses und jenes“, das wir im Alltag beobachten, nur in etwas finden, was mit diesen „diesem und jenem“ zusammen variiert. Ist etwas immer gleich, ist es also gleichsam eine Konstante und keine Variable, dann kann es auch keine Ursache für das wechselnde „dieses und jenes“ sein. Beobachten wir nun unser eigenes variiierendes Verhalten, sind wir

selbst als Person immer dieselbe und gleichsam eine Konstante; was variiert, ist die Situation, in der wir uns gerade befinden. Also müssen wir die Ursachen für unser variierendes Verhalten in den variierenden Situationen suchen. Beobachten wir aber nun mehrere Dritte in ein und derselben Situation, stellen wir oft fest, dass sich diese bei konstanter Situation dennoch oft nicht einheitlich verhalten; also muss das unterschiedliche Verhalten mit (Persönlichkeits-)Unterschieden zwischen ihnen zusammenhängen.

Dieser Unterschied in unseren Erklärungsansätzen als Selbst- oder Fremdbeobachtende ist uns aber in der Regel **nicht bewusst**. Da also unentdeckt, führt er auf chronische Weise zu systematischen Fehltritten und inadäquatem Verhalten.

Wie gelingt es uns aber nun, den fundamentalen Attributionsfehler überhaupt aufzudecken? Spinoza äußert sich hierzu wie folgt:

„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 und verstümmelte 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 einzusehen; wenn er nämlich so oder auf andere Weise von innen her disponiert ist, dann betrachtet er die Dinge klar und deutlich“ (E II 29 Anmerkung).

„Von innen her“ im Gegensatz zu „von außen“ heißt nach Spinoza, dass unser Geist nicht

„von außen durch irgendwelche Affektionen zur Betrachtung von Dingen bestimmt wird. Und zweitens betrachtet er mehrere Dinge zugleich, und zwar nicht insofern ihre Ideen durch Assoziationen von Ideen miteinander verbunden sind, sondern insofern er an ihnen Übereinstimmungen, Unterschiede und Gegensätze einsieht“ (RENZ 2020, S. 281).

Wir stehen also bei diesem „Von-innen-Her“ nicht unter dem unmittelbaren affektiven Eindruck einer konkreten Situation, sondern finden Zeit und Raum, abgesondert von den äußeren Daseinserfordernissen Dinge systematisch auf vergleichende Weise zu reflektieren.

So erkennen wir, dass – bezogen auf den fundamentalen Attributionsfehler – Person A und Person B darin übereinstimmen, ihr eigenes Verhalten mit Geschehnissen aus der äußeren Situation zu begründen, also im Konflikt- und Streitfall als zwangsläufige Reaktion auf das ungebührliche Verhalten ihres Gegenübers. Sie stimmen auch darin überein, dass es nur **eine** Person ist, die sich nicht passend verhält. Gleichwohl geraten sie mit ihren Erklärungen in **Gegensatz**, wer diese Person ist. Person A identifiziert diese ungebührliche Person in Person B, Person B dagegen in Person A. Dies hängt wiederum mit den **Perspektivunterschieden** zusammen: Person A ist bezogen auf Person B Fremdbeobachter/-in, während Person B bezogen auf Person B (also auf sich selbst) nicht Fremdbeobachter/-in, sondern eben Selbstbeobachter/-in ist.

Es sei noch angemerkt, dass Spinoza ein sehr feines Gefühl für unsere wechselnden Erlebnisformen des „Von-innen-Her“ und des „Von-außen-Her“ hatte. Nicht nur, dass wir permanent zwischen diesen Erlebnisformen hin- und herwechseln (wobei das „Von-außen-Her“ dominiert). Nein, wir wechseln mit unseren verschiedenen Erlebnisformen auch unser Deutungsmuster, ohne dass uns dies bewusst wird (vgl. dazu auch AV 87-90). Dies bedeutet, dass uns unsere Einsicht in die Existenz und Wirkweise des fundamentalen Attributionsfehlers in der Regel nicht viel nützt; beim nächsten Streit folgen wir wieder, ohne dass wir dies **unmittelbar** bemerken, dem „Von-außen-Her“ und beklagen erneut die Charakterdefizite und die Uneinsichtigkeit unseres Gegenübers (vgl. dazu auch Kapitel 9 und Kapitel 10). Und so scheitern – auf ganz natürliche Weise – selbst die Ehen der pädagogisch und psychologisch gebildeten Pädagoginnen bzw. Pädagogen und Psychologinnen bzw. Psychologen.

Der fundamentale Attributionsfehler liefert ein anschauliches Beispiel, wie unsere alltägliche Ignoranz unbewusster Wirkmechanismen durch unseren „Geist“ den Gelegenheitsraum für inadäquate Urteile verschafft. Von solchen Fehlurteilen wäre nun nach Spinoza womöglich nicht nur der „gesunde Menschenverstand“, sondern auch die Forschung betroffen, sofern sie sich auf den Weg macht, Universalien in ihre Erklärungsansätze zu integrieren. Tatsächlich äußerte z. B. der amerikanische Psychologe Walter MISCHEL (1930–2018) aus diesem Grund massive Kritik an der wissenschaftlichen Persönlichkeitspsychologie: Viele Psychologinnen und Psychologen vergäßen, dass es sich beim Begriff der Persönlichkeit um eine Abstraktion, um ein hypothetisches Konstrukt (Spinoza: um ein bloßes Gedankending) handele, und betrachteten Persönlichkeitszüge als „characteristics, qualities, or processes that do exist in persons“ (MISCHEL 1996, S. 5). Ihnen komme aber keine faktische Realität zu, und wichtige situative Einflüsse auf das Verhalten der Menschen würden damit übersehen (vgl. dazu auch Kapitel 10, das sich mit dem Konstrukt der „Handlungskompetenz“ beschäftigt).

Mit dem Verweis auf die Deutungsmächtigkeit des „Von-außen-Her“ ruft Spinoza somit auch die Wissenschaftler/-innen zur Vorsicht auf. Wissenschaft wird von Menschen betrieben, die nicht minder im Rahmen ihres alltäglichen „Von-außen-Her“ dem *Common Sense* unterliegen als andere Menschen auch. Dies gilt selbst für ihren beruflichen Alltag. Die Gefahr besteht also darin, dass wir womöglich auch unsere wissenschaftlichen Modelle auf alltagspsychologische Selbstverständlichkeiten aufbauen. Und diese Gefahr dürfte umso größer sein, je mehr wir uns von naturwissenschaftlichen Modellen entfernen. Wenn es also z. B., wie Spinoza behauptet, tatsächlich keine Zweckursachen gibt, wäre zu klären, in wie vielen etablierten sozialwissenschaftlichen Theorien die Idee solcher Ursachen implizit vorausgesetzt wird (vgl. PT 1 Einleitung). Kein Wunder also, dass Spinoza – „*potentia et cultu decipimur*“: „wir werden durch Macht und Bildung getäuscht“ (PT 7 § 27) – so viel Widerstand und Empörung gerade auch unter den Gelehrten hervorrief.

Die Entdeckung des Unbewussten, die seine Philosophie so auszeichnet, gelang Spinoza letztlich durch sein Beharren auf der naturwissenschaftlichen Perspektive und seiner konsequenten Anwendung des wissenschaftlichen Determinismus auch auf die geistigen Vor-

gänge: Der Mensch wird von Spinoza, wie es Daniela Voss (2019, S. 49) ausdrückt, somit „nur behandelt, insofern er der Ordnung der Natur angehört und Ausdruck ihres Wesens und ihrer Gesetze ist“. Ob Spinoza nun als Handwerker oder als Philosoph arbeitete: Das „Material“ bzw. der Gegenstand seiner Aufmerksamkeit war auf ein und dieselbe Weise zu behandeln. Wenn sich nun der Mensch ungeachtet seiner natürlichen Bestimmtheit in seinen Entscheidungen und Handlungen frei wähnt, obwohl er es nicht ist, dann muss es notgedrungen Determinanten seines Verhaltens geben, die ihm verborgen bleiben, die ihm somit **nicht** bewusst werden und von denen er nichts weiß. Daher rührt Spinozas berühmter Verweis darauf, dass wir nicht wissen können, was der Körper alles kann, sofern er bloß nach den Gesetzen seiner körperlichen Natur allein reagiert (vgl. E III 2 Anmerkung).

Spinozas Aufgabe bestand nun darin, systematisch die Ordnung der Natur abzubilden. Er benötigte hierzu eine Methode, und er entschloss sich, die von EUKLID entwickelte Ordnung und Ableitung seiner geometrischen Lehrsätze auf seine Darstellung der natürlichen Ordnung zu übertragen.

8.4 Die geometrische Beweisführung

8.4.1 Der methodische Ansatz

Die Geometrie wird in vielen Gewerken des Handwerks als grundlegende mathematische Wissenschaft genutzt. Zu Spinozas Zeiten und auch lange danach stellte nun EUKLIDS Lehrbuch „Elemente“, bereits im dritten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung geschrieben, immer noch das wichtigste Grundlagenwerk der Geometrie dar. Zugleich wurde es aber, was die Methode der Herleitung und Beweisführung betrifft, auch in philosophischer Hinsicht als ein vorbildlicher Ansatz „für die sprachliche Form von Wissenschaft in einer Theorie“ wahrgenommen, „in der man – *more geometrico*, nach Art der Geometrie – einen Überblick über das gesamte Wissen dieses Bereichs gewinnt und jedes Einzelergebnis aus wenigen Grundsätzen ableiten kann“ (JANICH 2015, S. 23). Noch 1781 schrieb der Mathematiker und Pädagoge Johann Friedrich LORENZ (1737–1807) in seiner Einleitung zur deutschen Ausgabe der „Elemente“:

„Das Studium des Euklides wird nicht nur von Männern empfohlen, welche selbst die grössten und ausgebreitetesten Kernntnisse in der Mathematik besitzen; sondern auch in den Schulen der Philosophen wird, so oft von Methode die Rede ist, der Name desjenigen genannt, welcher ihre Vorschriften von der besten Lehrart alle beobachtet und ausgeübt hat, oder vielmehr, aus dessen Mustern diese Vorschriften alle hergenommen sind. [...] und überhaupt, jeder denkende Kopf schöpft daraus Nahrung für den Geist, und lernet besser, als aus allen Anweisungen zur Methode, dasjenige kennen, was mit Recht Methode genannt zu werden verdient“ (LORENZ in EUKLID 1781, S. X2).

Dass nun EUKLIDS „Elemente“ auch für den Naturwissenschaftler, Handwerker und Philosophen Spinoza zur methodischen Richtschnur wurde, verwundert nicht. Denn er zweifelte nicht daran, dass den Menschen der Weg zur wahren Erkenntnis

„in Ewigkeit verborgen geblieben wäre, wenn nicht die Mathematik [„Mathematik“ und „Geometrie“ wurden damals oft noch als Synonyme verwendet; Anm. J. G. U.], in der es nicht um Zwecke, sondern nur um die Essenzen und Eigenschaften von Figuren geht, Menschen eine andere Norm der Wahrheit gezeigt hätte“ (E I Anhang).

Denn so wenig „wie man fragen kann, wozu die Winkelsumme im Dreieck gleich zwei Rechten ist, so wenig kann man fragen, wozu die Welt und Mensch da und so sind, wie sie sind“, so Karl LÖWITZ (1967, S. 219), hier zitiert nach FRANZ WIEDMANN (1982, S. 53). „Die mathematische Darstellungsform der Ethik zeigt uns“ demnach „eine andere, höhere Wahrheitsnorm als die gewöhnlich geltende, indem sie die allzumenschliche Frage nach dem Zweck unterläßt“ (ebd.).

Nun ist, wie Kuno FISCHER (1865b, S. 216) erläuternd ausführt,

„die mathematische Nothwendigkeit nur erkennbar in der Form der mathematischen Methode. Nur in dieser Form also entspricht unsere Erkenntnis dem Wesen und der Natur der Dinge, wenn in dieser Alles so nothwendig erfolgt, als die Sätze in der Mathematik. Nur in dieser Form also ist unsere Erkenntnis wahr. Oder anders ausgedrückt: die wahre Erkenntnis ist diejenige, welche der Natur der Dinge und ihrer Ordnung vollkommen gemäß ist, mit derselben vollkommen übereinstimmt; und da diese Uebereinstimmung nur möglich ist in der Form der mathematischen Methode, so ist damit der Erkenntnis die Richtschnur und der alleinige Weg zur Wahrheit genau vorgeschrieben.“

Hätten wir Menschen also, so Spinoza, „klare Einsicht in die ganze Ordnung der Natur“, würden wir auch umgekehrt „in ihr alles genauso notwendig finden, wie es die Sachverhalte sind, von denen die Mathematik handelt“ (MB II 9).

EUKLIDS Methode wurde auf diese Weise auch für Spinoza zum Vorbild der Belegführung seines Hauptwerkes, der „Ethik“. Doch wie sieht diese Methode im Einzelnen aus? Werfen wir also in den beiden nachfolgenden Infokästen einen synoptischen Blick in EUKLIDS „Elemente“ und Spinozas „Ethik“. Exemplarisch wählen wir Auszüge aus dem ersten Buch der „Elemente“ aus, das von Dreiecken und Parallelogrammen handelt, und aus dem ersten Teil der „Ethik“, in der von „Gott“ die Rede ist.

Die Parallelen sind offensichtlich: Was „nach mathematischer Methode begriffen wird, ist eine nothwendige Folgerung aus gegebenen Sätzen. Was in der Natur der Dinge geschieht, ist eine nothwendige Folge aus gegebenen Ursachen, welche selbst nothwendige Wirkungen sind“ (FISCHER 1865b, S. 233).

Auszug aus dem ersten Buch von Euklids Werk „Elemente“

Definitionen

1. Ein Punkt ist, was keine Theile hat.
2. Eine Linie ist eine Länge ohne Breite.
3. Eine gerade Linie ist, welche auf den auf ihr befindlichen Punkten gleichförmig liegt.
4. Eine Fläche ist, was nur Länge und Breite hat.
5. Enden einer Fläche sind Linien.

[...]

Axiome

1. Zwoy Dinge, so Einem Dritten gleich, sind selbst einander gleich.
2. Wenn zu Gleichem Gleiches hinzukommt, so sind auch die Aggregate gleich.
3. Wenn von Gleichem Gleiches weggenommen wird, so sind auch die Reste gleich.
4. Wenn zu Ungleichem Gleiches hinzukommt, so sind die Aggregate ungleich.
5. Wenn von Ungleichem Gleiches weggenommen wird, so sind die Reste ungleich.
6. Zwoy Dinge, deren jedes das Doppelte von Einem Dritten, sind einander gleich.
7. Zwoy Dinge, deren jedes die Hälfte von Einem Dritten, sind einander gleich.

[...]

41. Lehrsatz

Wenn ein Parallelogramm und ein Triangel [Dreieck; Anm. J. G. U.] auf einerley Grundlinie und in einerley Parallelen sind: so ist das Parallelogramm doppelt so groß, als der Triangel.

Es sey das Parallelogramm $A B C D$ und der Triangel $E B C$ auf einerley [derselben; Anm. J. G. U.] Grundlinie $B C$ und in einerley Parallelen $B C, A E$:

so behaupte ich, daß das Parallelogramm $A B C D$ doppelt so groß sey, als der Triangel (Bild 1).

Beweis:

Es werde $A C$ gezogen (Bild 2).

Der Triangel $A B C$ ist dem Triangel $E B C$ gleich; denn beyde sind auf einerley Grundlinie $B C$ und in einerley Parallelen $B C, A E$.

Nun ist das Parallelogramm $A B C D$ doppelt so groß, als der Triangel $A B C$; indem dasselbe durch die Diagonale $A C$ halbirt wird. Folglich ist das Parallelogramm $A B C D$ doppelt so groß, als der Triangel $E B C$.

Welches zu beweisen war.

Quelle: EUKLID 1781, S. X4 sowie S. 1–3

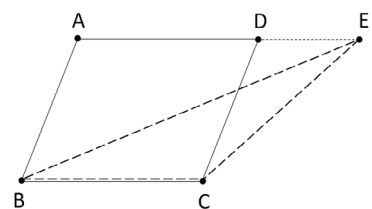


Bild 1

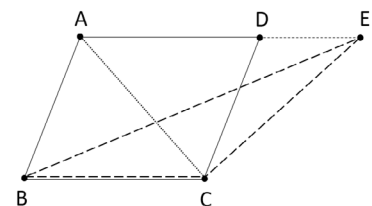


Bild 2

Auszug aus dem ersten Teil der „Ethik“

Definitionen

1. Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Essenz Existenz einschließt, anders formuliert das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann.
2. Dasjenige Ding heißt in seiner Gattung endlich, das von einem anderen derselben Natur begrenzt werden kann. Z. B. heißt ein Körper endlich, weil wir stets einen anderen begreifen, der größer ist. So wird ein Gedanke von einem anderen Gedanken begrenzt. Dagegen wird ein Körper nicht von einem Gedanken begrenzt, noch ein Gedanke von einem Körper.
3. Unter Substanz verstehe ich das, was in sich selbst ist und durch sich selbst begriffen wird, d. h. das, dessen Begriff nicht des Begriffs eines anderen Dinges bedarf, von dem her er gebildet werden müsste.
4. Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand an einer Substanz als deren Essenz ausmachend erkennt.
5. Unter Modus verstehe ich die Affektionen einer Substanz, anders formuliert das, was in einem anderen ist, durch das es auch begriffen wird.
6. Unter Gott verstehe ich ein unbedingt unendlich Seiendes, d. h. eine Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unendliche Essenz ausdrückt.
7. Dasjenige Ding heißt frei, das allein aus der Notwendigkeit seiner Natur heraus existiert und allein von sich her zum Handeln bestimmt wird; notwendig oder gezwungen dagegen dasjenige, das von einem anderen bestimmt wird, auf bestimmte und geregelte Weise zu existieren und etwas zu bewirken.
8. Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, insofern sie als etwas begriffen wird, das aus der bloßen Definition eines ewigen Dinges notwendigerweise folgt.

Axiome

1. Alles, was ist, ist entweder in sich selbst oder in einem anderen.
2. Was durch ein anderes nicht begriffen werden kann, muss durch sich selbst begriffen werden.
3. Aus einer gegebenen Ursache erfolgt notwendigerweise eine Wirkung; und umgekehrt, wenn keine bestimmte Ursache gegeben ist, ist es unmöglich, dass eine Wirkung erfolgt.
4. Die Erkenntnis einer Wirkung hängt von der Erkenntnis einer Ursache ab und schließt diese ein.
5. Von Dingen, die nichts miteinander gemein haben, kann auch nicht das eine durch das andere erkannt werden; anders formuliert, der Begriff des einen schließt den Begriff des anderen nicht ein.
6. Eine wahre Idee muss mit dem Gegenstand übereinstimmen, dessen Idee sie ist.
7. Was als nicht existierend begriffen werden kann, dessen Essenz schließt nicht Existenz ein.

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.

Beweis:

Was auch immer zum Existieren und Wirken bestimmt ist, ist von Gott so bestimmt (nach Lehrsatz 26 und Folgesatz zu Lehrsatz 24). Was endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, hat nun nicht von der unbedingten Natur eines Attributes Gottes hervorgebracht werden können; was auch immer aus der unbedingten Natur irgendeines Attributes Gottes folgt, ist nämlich unendlich und ewig (nach Lehrsatz 21). Es hat also aus Gott oder vielmehr aus irgendeinem seiner Attribute folgen müssen, insofern dieses Attribut als etwas angesehen wird, das von irgendeinem Modus affiziert ist; neben Substanz und Modi gibt es nämlich nichts (nach Axiom 1 und Definitionen 3 und 5), und Modi sind (nach Folgesatz zu Lehrsatz 25) nichts als Affektionen der Attribute Gottes. Aus Gott oder vielmehr aus irgendeinem seiner Attribute, insofern dieses von einer Modifikation affiziert ist, die ewig und unendlich ist, hat es allerdings auch nicht folgen können (nach Lehrsatz 22).

Für sein Folgen bleibt also nur, dass es zum Existieren und Wirken von Gott hat bestimmt werden müssen oder vielmehr von irgendeinem seiner Attribute, insofern dieses von einer Modifikation modifiziert ist, die endlich ist und eine bestimmte Existenz hat. Das war das erste. Sodann, auch diese Ursache wiederum, d. h. dieser Modus (aus demselben Grund, aus dem wir schon den ersten Teil dieses Lehrsatzes bewiesen haben), hat von einer anderen Ursache bestimmt werden müssen, die ebenfalls endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, und diese wiederum (aus demselben Grund) von einer anderen und so immer weiter (aus demselben Grund) ins Unendliche.

W. z. b. w. [Welches zu beweisen war].

Quelle: BARTUSCHAT 2015, S. 5-7 und 69

Beide Systeme der Erkenntnisgewinnung und Beweisführung ruhen somit auf **Axiomen** (lat. *axiomata*), also auf einfachen **Grundsätzen**, die unmittelbar einsichtig sind und selbst keinerlei Begründung benötigen (vgl. dazu auch Abschnitt 9.2.5). Dazu zählt z. B. bei EUKLID, dass zwei Flächen, die jeweils die Hälfte von einer dritten Fläche sind, gleich groß sein müssen. Aber was ist überhaupt eine Fläche? Es ist ebenfalls intuitiv einsichtig, dass die Begriffe, die in den Axiomen Verwendung finden, selbst möglichst eindeutig sein sollten. Demnach müssen den Axiomen noch **Definitionen** (lat. *definitiones*), also **Begriffsbestimmungen**, vorangehen, wie hier z. B. EUKLIDS Festlegung, dass eine Fläche das ist, was nur Länge und Breite hat.

Nun können sich die Systeme auf alle mit den Axiomen in Verbindung stehende Sachverhalte hin entfalten. Genauer: Diese Sachverhalte werden in Form von **Propositionen** (lat. *propositiones*) bzw. **Lehrsätzen** aus den Axiomen und ggf. auch vorausgegangenen Lehrsätzen abgeleitet („deduziert“) und hierüber erklärt. Je komplexer die Gegebenheiten nun sind, desto mehr Axiome bzw. vorausgegangene Lehrsätze sind erforderlich,

„um ein Ding zu erklären bzw. abzuleiten, um so zusammengesetzter ist diesem Fall die Erkenntnis. Darum wird hier das Erkennen sachgemäß fortschreiten müssen von dem Allgemeinen und Einfachen zu dem Besonderen und Zusammengesetzten, d. h. der Fortschritt geschieht in *synthetischer* Ordnung“ (FISCHER 1865b, S. 217).

Deshalb lässt sich EUKLIDS Verfahren auch als **synthetisch-deduktive Methode** bezeichnen (ebd.).

Der Einsicht in die Richtigkeit der einzelnen Lehrsätze dienen wiederum **Demonstrationen** (lat. *demonstrationes*) bzw. Beweise. Wie wir bereits erfahren haben, stellen für Spinoza die Demonstrationen *more geometrico*, also die Ableitungen und Beweisführungen nach geometrischer Art, „Augen des Geistes“ (E V 23 Anmerkung) dar; sie bilden das „dritte Auge, das Auge, das erlaubt, das Leben jenseits allen falschen Scheins“ in seinen Gesetzmäßigkeiten und damit adäquaten Zusammenhängen zu entdecken (DELEUZE 1988, S. 23). So schreibt Spinoza beispielsweise im 13. Kapitel des „Theologisch-politischen Traktats“:

„Wenn einer sagt, es sei gar nicht nötig, Gottes Attribute zu begreifen, vielmehr reiche es, einfach und ohne Beweis an sie zu glauben, dann redet er offensichtlich Unsinn. Denn Dinge, die unsichtbar sind und als diese der Gegenstand reinen Denkens, können mit keinen anderen Augen gesehen werden als mit denen der Beweise; wer keine Beweise hat, sieht also von diesen Dingen überhaupt nichts“ (TPT 13 (6)).

Die Systeme lassen sich noch ergänzen durch:

- ▶ Hilfssätze (lat. *lemmata*),
- ▶ Corrolarien bzw. Folgesätze (lat. *corrolaria*),
- ▶ Explikationen bzw. Erläuterungen (lat. *explicationes*) sowie durch
- ▶ Anmerkungen bzw. Scholien (lat. *scholia*) bzw. Anhänge (lat. *appendices*), die weitere Ausführungen enthalten (vgl. FISCHER 1865b, S. 219).

Obwohl Spinoza regen Gebrauch von erläuternden Anmerkungen (Scholien) macht, in denen zum Teil auch wichtige Gedanken außerhalb der Propositionen vorgetragen werden (vgl. RÖD 2002, S. 50), stellt die geometrische Methode zweifelsohne eine Herausforderung dar. Kuno FISCHER beschreibt in sehr plastischer Form die Verständnisschwierigkeiten, die sich mit dieser Methode verbinden:

„In dieser schweren Rüstung der Definitionen, Axiome, Propositionen, Demonstrationen, Corollarien und Scholien schreitet die Philosophie Spinoza's nicht eben leicht einher, und dieser ganze Apparat der geometrischen Darstellungsweise, den das System sich anlegt, ohne die sinnliche Anschaulichkeit der Größenlehre [des EUKLID; Anm. J. G. U.] zu haben, ist unter den formalen Schwierigkeiten, welche das Hauptwerk Spinoza's den gründlichen Lesern entgegenstellt, die größte“ (FISCHER 1865b, S. 219).

Der Spinozaforscher Carl GEBHARDT (1881–1934) hatte angesichts dieser Probleme Anfang des 20. Jahrhunderts gar den Versuch unternommen, Spinozas Lehre vollständig aus der geometrischen Form zu befreien (vgl. GEBHARDT 1925). Andererseits berichtete jüngst Beth LORD, Dozentin für Philosophie an der Universität Edinburgh, dass viele ihrer Studierenden

„once they get used to it, actually prefer Spinoza's geometrical method to the florid prose of Hume or the awkward textual constructions of Kant. Every proposition is fully explained, right there and then. If you cannot understand how a proposition is justified, Spinoza tells you exactly which earlier propositions you need to return to in order to demonstrate it. It is a remarkably clear and efficient method of writing“ (LORD 2010, S. 10).

Tatsächlich entsteht, wie LORD an derselben Stelle weiter ausführt, über die geometrische Methode ein Gitter von Querbezügen, durch das sich ein komplexes, aber auch überschaubares Netz von miteinander in Beziehung stehenden Gegebenheiten entfaltet. Gleichwohl wusste Spinoza wohl selbst, dass die uneingeschränkte Exaktheit der Darstellung nach geometrischer Methode „ein Ideal war, und wird es kaum gegen jeden Irrtum gesichert gehalten haben, hatte er doch nach der gleichen Methode die cartesische Philosophie“ darstellen und „beweisen“ können, „der er **nicht** zustimmte“ (DURANT/DURANT 1985, S. 168; Hervorhebung J. G. U).

Aber das geometrische Modell „würde wenigstens zur Klarheit beitragen, es würde die Verwirrung des Verstandes durch Affekte und die Überdeckung von Sophistereien durch Eloquenz verhindern“ (DURANT/DURANT 1985, S. 168f.); „es betont das Erfordernis der Genauigkeit, Klarheit und Folgerichtigkeit Schritt für Schritt als notwendige Bedingungen für Rationalität und verlangt philosophische Gelassenheit bei der Behandlung der leidenschaftlichsten Probleme“ (YOVEL 2012, S. 201). Spinoza hätte seine Handwerksarbeit auch nicht auf andere Weise erledigen können. In diesem Sinne ist die geometrische Methode für ihn von ihrem idealtypischen Ansatz her keine „bloße Methode intellektueller Durchdringung“, kein bloßes „professionelles Exposé“, sondern eine in das gesamte Leben eingreifende „Methode der lebendigen und optischen Berichtigung“ (DELEUZE 1988, S. 22f.). Sie ist, wie Wolfgang BARTUSCHAT (2006, S. 52) zustimmend ausführt, „keine bloß äußerliche Einkleidung eines Sachverhalts, der sich auch anders darstellen ließe, sondern die der Sache nach allein angemessene Form der Darstellung“. Letztlich muss man, so Gilles DELEUZE abschließend, „die geometrische Methode, den Beruf des Brillenschleifers und das Leben Spinozas als ein

Ganzes verstehen“ (DELEUZE 1988, S. 23). Allein „von diesem Gesichtspunkt aus erhält die geometrische Methode ihre ganze Bedeutung“ (ebd., S. 22).

Denn so wie Handwerker/-innen, die Schritt für Schritt ein Haus errichten, die Aufbauten nicht gegen die Logiken des Fundamentes konstruieren dürfen, welches diese Aufbauten tragen muss, müssen Schlussfolgerungen zu den Logiken menschlichen Verhaltens mit den Gesetzmäßigkeiten übereinstimmen und von dem getragen werden, was den Menschen als Daseinsform („Modus“) der Natur erst hervorgebracht hat. Oder, um ein Bild aus Spinozas Arbeit als Linsenschleifer zu wählen: Spinoza betrachtet den menschlichen Geist und seine Eigenschaften ebenso wie das Rohmaterial seiner optischen Werkstücke in aller Nüchternheit als eine bloße Erscheinungsform der Natur, geprägt von eben diesen Gesetzen der Natur, welche er wiederum mit Gott gleichsetzt („deus sive natura“).

Dieser Gott, der als „Substanz“ die Ursache seiner selbst ist, ist zugleich Ursache aller Dinge, die allesamt aus ihm und von ihm hervorgebracht werden. Damit muss alles Sein aus diesem Gott, aus diesem Universum bzw. universalen Geschehen, im steten Ablauf von Ursache und Wirkung abgeleitet und auf diesen Gott zurückgeführt werden (AV 42). Doch ist es gerade dieser „ontologische Zusammenhang“, der uns das prinzipielle Begreifen aller Dinge der Natur“ ermöglicht“ (BARTUSCHAT 2006, S. 52), sofern wir nach geometrischer Methode folgerichtig schließen und ableiten. Deshalb startet die in fünf Teile gegliederte „Ethik“ auch zunächst mit der Abhandlung von „Gott“ (E I). Erst auf dieser Grundlage wendet sich Spinoza dem „Geist“ (E II) und dem menschlichen Verhalten zu, den Affekten (E III und E IV) sowie der Macht der Erkenntnis (E V). Adäquate Erkenntnis lässt sich nur geordnet gewinnen.

8.4.2 Gott, Attribut, und Modus

Da wir im vorausgegangenen Abschnitt den Beginn des ersten Teils der „Ethik“ zur Veranschaulichung der geometrischen Beweisführung und Methode herangezogen haben, wollen wir die Gelegenheit nutzen, auf diese Passagen inhaltlich noch näher einzugehen. Wie man hier sieht, schlägt Spinoza bereits zu Beginn der „Ethik“, geleitet von der geometrischen Methode, einen unorthodoxen Weg ein: Denn anders als sonstige Gelehrte stellt sich Spinoza nicht zunächst die Aufgabe, die in einer bestimmten Offenbarungsquelle behauptete Existenz Gottes samt seinem dort geschilderten Wesen zu beweisen. Vielmehr **definiert** er Gott (E I Definition 6) und beweist den so definierten Gott erst später (in E I 7).

Spinoza setzt Gott mit dem Ur-Grund bzw. der Ur-Sache allen Seins und Geschehens gleich. Dieser Gott muss somit ein absolut unendliches, unteilbares Wesen sein, das als **Substanz** in sich selbst begründet ist und durch sich selbst begriffen werden muss (E I Definition 3). Es hat also keine Ursache außerhalb seiner selbst, ist aber die innenwohnende (immanente) Ursache von allem. Immanenz bedeutet, dass Gott **nicht von außen** als großer, von der Welt abgesondert existierender Lenker alle Dinge und Geschehnisse steuert, sondern dass alle Dinge und Geschehnisse, wie Spinoza noch einmal explizit betont, **in ihm** sind: „Was auch immer ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein oder begriffen werden“ (E I 15). Alle Dinge und Geschehnisse, die Spinoza als **Modi** bezeichnet (E I Definition 5),

sind somit bloße **Affektionen**, Erregungen bzw. Regungen der Substanz bzw. Gottes. Von der Schöpfung aus betrachtet, sind sie *natura naturata*, also von Gott geschaffene Natur. Gott als ihr Schöpfer ist dagegen *natura naturans* bzw. schaffende Natur (E I 29 Anmerkung). Wer den Menschen, sein Wesen, seine vermeintlichen Fehler und seine höchsten kulturellen Leistungen verstehen will, muss also das menschliche Handeln und Schaffen stets von Gott und seinen Ratschlüssen her begreifen, also von der Natur und ihren Gesetzen her.

Was können wir von diesem Gott in Erfahrung bringen? Spinoza nennt das, „was der Verstand an einer Substanz als deren Essenz bzw. Wesen auszumachen vermag, **Attribut** (E I Definition 4). Wenn Gott nun ein absolut unendliches Wesen ist, müsste er als Substanz, so Spinoza, auch aus unendlich vielen Attributen bestehen (E I Definition 6). Denn eine Beschränkung der Attribute hätte, wie Helmut SEIDEL (2007, S. 42) erläutert, „eine Beschränkung der Substanz zur Folge“, und dies ergäbe „einen Widerspruch“.

Wir Menschen vermögen jedoch nur zwei Attribute Gottes zu erkennen. Da ist zum einen die **Ausdehnung**, die sich, was uns selbst als Modus betrifft, in unserer Körperlichkeit niederschlägt (E II 2). Und da ist zum anderen das **Denken**, das sich bei uns als Modus in unseren seelisch-geistigen Funktionen widerspiegelt (vgl. E II 1). Da Gott nun aus unendlichen Attributen besteht (vgl. E I 11) und somit der Ausschluss des Körperlichen Gottes Attribute unzulässigerweise beschränken würde, kommt Gott also zwingend auch das Attribut der Ausdehnung zu. Dass die beiden Attribute Ausdehnung und Denken nicht aufeinander einwirken können, sondern einfach nur in Abhängigkeit von den Handlungen Gottes korrelieren (welche ihre eigentliche Ursache sind), haben wir bereits in Abschnitt 8.2 erfahren.

Spinoza nimmt Gott seine Transzendenz, muss ihm dafür aber folgerichtig das Attribut der Ausdehnung bzw. Körperlichkeit zurückgeben, da ja alles in Gott ist und alles einzig und allein durch seine Gesetze geschieht. Gegen potenzielle Einwände seiner Gegner, dass „körperliche Substanz der göttlichen Natur unwürdig ist und zu ihr nicht gehören kann“ (E I 15 Anmerkung), argumentiert er u. a., er sehe gar nicht ein, dass „die Materie der göttlichen Natur unwürdig wäre, da es doch außerhalb von Gott keine Substanz geben kann, von der her [die göttliche Natur] etwas erleiden könnte“ (ebd.). Ja, die göttliche Aufwertung des Materiellen und Körperlichen geht noch weiter. Denn in Spinozas Gott gibt es – da die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz eine und dieselbe Substanz sind, die einmal unter diesem, einmal unter dem anderen Attribut aufgefasst wird (E II 7) – keinen Modus der Ausdehnung, von dem es nicht auch eine Idee in Gott gibt. Damit verbindet sich alles, was in der Natur anzutreffen ist, mit einer entsprechenden Idee, die ebenfalls in Gott ist: „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“ (E II 7 Anmerkung). Die Ordnung und die Verknüpfung der materiellen Dinge entsprechen somit der in Gott immanenten Ordnung und Verknüpfung von Ideen. Den Ursache-Wirkungs-Beziehungen zwischen den materiellen Dingen entsprechen Kausallogiken, die die Beziehungen zwischen den Ideen zu den verschiedenen Dingen abbilden (vgl. auch Abschnitt 9.4.2). In allen Verhältnissen zwischen den Dingen spiegeln sich mathematische

Relationen wider. Wir Menschen können im Rahmen der *Imaginatio*, unserer Vorstellungskraft, viele dieser Verhältnisse zumindest in diffuser Form wahrnehmen. Unsere Sinne, z. B. unsere Augen, helfen uns dabei, auch wenn wir immer wieder in Gefahr geraten, optischen Täuschungen zu unterliegen. Wir können aber auch einen anderen Weg gehen und die Ideen bzw. Kausallogiken, die mit den Beziehungen zwischen den Dingen einhergehen, mithilfe unserer mathematischen Vernunft erfassen.

Dabei übernehmen, wie wir bereits erfuhren, Beweise die Funktion unserer Augen. Dieser mathematische Weg macht unser Wissen nicht nur verlässlicher. Er eröffnet uns auch „Ausblicke“ (Einsichten) auf Dinge und Zusammenhänge, die unserem Sinnesapparat verschlossen sind. Die Erkenntnisse der astronomischen Forschung bilden hierfür ein prägnantes Beispiel. Die Existenz des Planeten Neptun etwa wurde mithilfe der keplerschen Gesetze auf rein mathematischem Wege entdeckt, ohne dass uns unsere „Sinnlichkeit“ irgendetwas von seinem Dasein verraten hätte. Wir stoßen mithilfe der Mathematik sogar auf Phänomene in unserem Universum, z. B. die Raumzeit, die wir uns angesichts der spezifischen Ausformung unserer Sinnlichkeit noch nicht einmal vorstellen können.

Wir können also von Gott mithilfe unserer Vernunft im Zuge des naturwissenschaftlichen Fortschritts eine klare Idee entwickeln. Eine konkrete **Vorstellung** (*Imaginatio*) von Gott ist uns Menschen dagegen nicht gegeben.

8.5 Wissenschaftlicher Realismus: Spinozas Abgrenzung zu den Skeptikerinnen und Skeptikern

Forschung, Technikentwicklung und Handwerk setzen die Annahme voraus, dass die Ratschlüsse Gottes, also die Gesetze der Natur (vgl. Abschnitt Tabelle 1 in Abschnitt 6.1), verlässlich begreifbar und anwendbar sind. Spinozas Lehre steht mit diesem Grundsatz vollständig in Einklang. Denn Gott handelt zwar nur nach den Gesetzen seiner Natur, doch vermag er nicht, gegen seine eigenen Gesetze zu handeln (vgl. E I 17). Da nun keine Willkür herrscht, sind Gottes Ratschlüsse auch immer dieselben, und der Mensch kann sie somit als Gesetze der Natur erkennen und anwenden. Spinozas Ontologie ist somit, wie wir eben auch im Zusammenhang mit der geometrischen Methode gesehen haben,

„eine Theorie der universellen Intelligibilität alles Seienden, in der Sein und Begreifbarkeit zusammenfallen. Schon die Definitionen der Basisbegriffe dieser Ontologie bringen dies zum Ausdruck: ‚Unter Substanz verstehe ich das, was in sich selbst ist und durch sich selbst begriffen wird‘ (I, def. 3). – ‚Unter Modus verstehe ich [...] das, was in einem anderen ist, durch das es auch begriffen wird‘ (I, def. 5). Fallen Sein und Begreifbarkeit zusammen, dann kann dasjenige, was aus der Natur Gottes folgt, auch von uns aus ihr gefolgert werden“ (BARTUSCHAT 2006, S. 52).

Ontologie

„Ontologie“ bezeichnet die Lehre vom Sein, genauer vielleicht die Lehre vom Sein in seinen Wesensbestimmungen des Seins, in seinen grundlegenden Bestimmungen und Begriffen.

Wenn Geist und Körper dasselbe Ding, wenn Denken und Ausdehnung lediglich Attribute ein und derselben Substanz sind, dann gehen auch Existenz und Begreifbarkeit miteinander einher, dann informiert uns jedes Ding, das im Universum existiert, auch notwendigerweise über seine Beschaffenheit. Die Wirklichkeit ist demnach nach Spinoza für den Menschen mithilfe seiner Vernunft unter bestimmten Bedingungen auf eine Art und Weise erkennbar, dass Forschung, Technikentwicklung und Handwerk zum Nutzen des Menschen betrieben werden können.

Wenn sich somit Spinoza auch skeptisch gegenüber mancher Erkenntnisleistung des *Common Sense* bzw. des gesunden Menschenverstandes zeigte, was die Bildung adäquater Ideen betraf, war er also keineswegs ein Skeptiker im Sinne der antiken, von PYRRHON von Elis (362–270 v. Chr.) begründeten Schule.

8.5.1 Der Einwand der Skeptiker

Die Skeptiker der Antike hatten behauptet, es sei schlicht „unmöglich“ zu erkennen, „daß es etwas Wahres gibt“, so z. B. SEXTUS EMPIRICUS in Abschnitt 9 des zweiten Buchs seines Grundrisses der pyrrhonischen Skepsis, den er im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung schrieb. Seine Begründung: Nenne jemand einen Beweis für wahr, müsse man ihm dafür, dass der Beweis „wahr ist, einen Beweis von ihm fordern und für diesen wieder einen und bis ins Unendliche“ (SEXTUS EMPIRICUS 1999, S. 174ff.). Die Skeptiker zweifelten somit an der Identifizierbarkeit einer zur sicheren Erkenntnis führenden Methode (da es zur Identifikation dieser Methode wiederum einer Methode bedürfe, die ihrerseits auf eine Methode angewiesen sei und so fort bis ins Unendliche).

8.5.2 Spinozas Gegenrede

Wie reagierte nun Spinoza auf diese Einwände? Auch hier lässt er sich von der Idee der Einheit von Theorie und Praxis leiten, nach der sich die Logiken des erfolgreichen „praktischen“ Handelns (des Tuns) parallel zu den Logiken des erfolgreichen „geistigen“ Handelns (des Erkennens) entfalten.²⁵ So benennt Spinoza in seiner Gegenrede ein Gegenbeispiel aus der Arbeit des Handwerks (AV 30-31). Konsequenterweise müssten die Skeptiker, die die Herstellbarkeit jedweder gesicherten Erkenntnis leugneten, auch das Faktum leugnen, dass ein Schmied Gegenstände aus Eisen herstellen könne. Denn hierzu bedürfe es eines eisernen

25 Wie ein Handwerker zu denken, sei nicht nur eine Denkweise, sondern eine Praxis, hatte Richard SENNET (2008, S. 65) geschrieben; „praktisches Handeln und Denken“ stünden „in einem ständigen Dialog (ebd., S. 20).

Werkzeuges, zu dessen Herstellung aber wiederum ein anderes Werkzeug nötig sei, das selbst wiederum auf ein anderes Eisenwerkzeug angewiesen sei und so fort (vgl. auch SEIDEL 2007, S. 32f.). Allerdings entspreche die Argumentation der Skeptiker nicht dem, was tatsächlich auf diesem Planeten geschehen sei:

„Indes, wie die Menschen im Anfang mit Hilfe angeborener Werkzeuge [i. e. die Hände; Anm. J. G. U.] bestimmte sehr leichte Dinge, wenn auch mühsam und unvollkommen, hervorbringen konnten und nach deren Verfertigung andere schwierigere Dinge mit geringerer Mühe und vollkommener herstellten und so schrittweise, von den einfachsten Werken zu den Werkzeugen und von den Werkzeugen zu anderen Werken und auch Werkzeugen fortschreitend, dahin gelangten, dass sie so viele und auch schwierige Dinge mit geringer Mühe fertigtbringen, so bildet auch der Verstand mit Hilfe seiner angeborenen Kraft sich geistige Werkzeuge, mit denen er weitere Kräfte zu anderen geistigen Werken erlangt, und aus diesen Werken wiederum andere Werkzeuge; anders formuliert: er bildet das Vermögen heraus, immer weiter zu forschen. Und so schreitet er Schritt für Schritt fort“ (AV 31).

Wie der Mensch mit Händen geboren wird, die er im Laufe seines Lebens zu seinem natürlichen Werkzeug entwickelt, so wird er nach Spinoza auch mit „der angeborenen Kraft“ zur adäquaten Erkenntnis geboren. So ist der Mensch z. B. in der Lage, einen mathematisch-naturwissenschaftlichen Zusammenhang wie z. B. die Äquivalenz der Proportionen $1 : 2 = 3 : 6$ intuitiv zu erfassen (vgl. Abschnitt 9.2.5). Auf solchen Erkenntnissen aufbauend kann er weitere „Verstandeswerkzeuge“ entwickeln, die ihm mithilfe wissenschaftlicher Beweisführung immer komplexere Einsichten in die Gesetze des Daseins ermöglichen.

Wir brauchen deshalb, wie Thomas KISSER (2003, S. 23) Spinozas Standpunkt zusammenfasst, nicht „von der prinzipiellen Unfähigkeit des Bewusstseins, richtig zu denken und zu erkennen, ausgehen“, zumal wir – wenn wir an allem zweifeln wollten – auch „an unserem Zweifel zweifeln“ müssen (HUBBELING 1978, S. 83). Und in der Tat verheddern sich Skeptiker/-innen ja in ihrer eigenen Argumentation. So führt Spinoza aus:

„Wenn sie behaupten oder bezweifeln, wissen sie nicht, dass sie es sind, die behaupten oder bezweifeln. Sie sagen, dass sie nichts wissen; und selbst dass sie nichts wissen, sagen sie, wüssten sie nicht. Aber nicht das einmal sagen sie uneingeschränkt, denn sie fürchten zuzugeben, dass sie existieren, solange sie es sind, die nichts wissen. Daher müssen sie endlich schweigen, um nicht vielleicht doch irgendetwas anzunehmen, das nach Wahrheit riecht“ (AV 47).

Doch Spinoza möchte nicht schweigen. Wichtig ist nur, dass wir in Erfahrung bringen, unter welchen Zuständen unseres Organismus wir zu adäquaten Erkenntnissen in der Lage und unter welchen Bedingungen wir es nicht sind (vgl. dazu auch Abschnitt 9.2.6). Fehleranfällig ist insbesondere, wie wir bereits oben ausführten, unsere *Imaginatio*, also unsere Sinneswahrnehmung, unser bloßes Vorstellen bzw. unser bloßes In-den-Sinn-Kommen, begleitet

von unserer großen Einbildungskraft (vgl. Abschnitt 9.2.1). Hier kommt es zu zahlreichen Täuschungen; hier erscheint uns z. B. die Sonne als eine kleine Scheibe, die sich am Firmament jeden Tag von Ost nach West bewegt. Deshalb hat die grundlegende Skepsis bezüglich der Erkenntniskraft unserer *Imaginatio* auch ihre Berechtigung.

Doch stammen diese berechtigten Zweifel gegenüber der *Imaginatio* aus einer **anderen** Verfassung unseres Geistes, nämlich unserer *Ratio* bzw. unserer Vernunft (vgl. Abschnitt 9.2.3). Sie vermag uns als unser natürliches Licht mithilfe der von ihr entwickelten wissenschaftlichen Methoden Einblick in die Gesetzmäßigkeiten unseres Universums zu verschaffen. Da nun aber Skeptiker/-innen ihren Zweifel auch auf die Erkenntniskraft der Vernunft und damit ausgerechnet auf jenes Instrument beziehen, das den berechtigten Zweifel erst begründet, kann man, wie Spinoza folgert, mit ihnen auch „nicht über Wissenschaften sprechen“ (AV 48). Denn „wenn es um Beweise geht, dann wissen sie nicht, ob eine Beweisführung stichhaltig oder fehlerhaft ist. Wenn sie verneinen, zugestehen oder bestreiten, wissen sie nicht, dass sie es sind, die verneinen, zugestehen oder bestreiten“ (ebd.).

Doch, und damit kommt ein pragmatisches Argument gegen Skeptiker/-innen ins Spiel, wozu wäre es gut, sich den Wissenschaften zu verweigern? Was haben denn, so formuliert es Maximilian HERER (1971, S. 11) im Sinne Spinozas,

„jene die Wirklichkeit und Erkennbarkeit der Wahrheit verneinenden Doktrinen dem Suchenden zu bieten, wenn sie ihm nicht *die* Wahrheit und nicht Erkenntnis zu bieten haben? Kann auch, ihrer eigenen und verneinenden These entsprechend, das von ihnen Gebotene als wirklich wahr angesehen und aufgenommen werden? Wenn aber nicht wirklich wahr und auf klare Erkenntnis sich gründend, *wozu* ist es gut?“

Es ist somit die Frage eines auf den Nutzen, auf die Verbesserung unserer Daseinsbedingungen hinarbeitenden Menschen, die auch Spinoza zu treiben scheint. Sie lässt ihn gegenüber Spekulationen gleichgültig werden, die für seine naturwissenschaftlichen Analysen irrelevant sind. Und deshalb hat Spinoza, anders als KANT, auch kein näheres spekulatives Interesse an einem „Ding an sich“, an einem uns grundsätzlich verborgenen „Etwas, das hinter den Dingen stehen und, ohne jemals zum Vorschein zu kommen, den Dingen zugrunde liegen soll“ (HERER 1971, S. 6; vgl. auch Abschnitt 5.4.3).

Wie sollte und könnte er jenes grundsätzlich nicht erkennbare, unbekanntes „Ding an sich“ analytisch in den Ursache-Wirkungs-Ketten wiederfinden, die allein der Betrachtungsgegenstand eines Menschen sind, der zu seinem und zum allgemeinen Nutzen die Daseinsbedingungen auf dieser Welt verbessern möchte? Zwar gibt es auch bei Spinoza Unerkennbares; denn er definiert Gott ja, wie wir in Abschnitt 8.4.2 gesehen haben, als „Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht“ (E I Definition 6), und er räumt zugleich ein, dass wir Menschen gleichwohl nicht alle Attribute erkennen können: Wir bleiben in der Erkenntnis der Welt auf Modi der beiden Attribute „Ausdehnung“ und „Denken“ beschränkt (E II Axiom 5). Doch sind all die Modi **dieser** beiden Attribute für uns grundsätzlich so einsehbar und verstehbar, dass wir Naturgesetze nachzeichnen und sie zu unserem Nutzen anwenden

können. Dies genügt Spinoza, und so hat er auch kein näheres spekulatives Interesse an denjenigen Attributen Gottes, die wir ohnehin nicht erkennen können.

Zu guter Letzt scheitern Skeptiker/-innen, und dies ist Spinozas abschließendes pragmatisches Gegenargument, an ihrer eigenen Lebensführung. Denn: „In ihrer Lebenspraxis und im geselligen Verkehr mit anderen zwingt die Notdurft sie freilich dazu, die eigene Existenz anzunehmen, auf ihren Nutzen aus zu sein und unter Eid vielerlei zu bejahen und zu verneinen“ (AV 48). Für Spinoza bildet der antike Skeptizismus somit ein typisches Beispiel für die Gefahren und Irrwege, die uns Menschen drohen, wenn wir uns mit bloßen Gedankenspielen beschäftigen und hierbei die Einheit von Theorie und Praxis aus dem Auge verlieren. Lässt sich eine Einheit von Theorie und Praxis nicht herstellen, muss die Theorie falsch sein. Denn nach Spinoza muss die Ordnung der Ideen, die unser Geist folgerichtig bildet, dieselbe sein, wie die Ordnung der Dinge.

Damit wenden wir uns im nachfolgenden Kapitel 9 Spinozas Lehre vom Menschen zu. Wir werden uns hier mit Spinozas Theorie, wie und unter welchen Bedingungen der Mensch zu inadäquaten und adäquaten Schlüssen neigt, nochmals näher beschäftigen. Da Spinoza den Affekten des Menschen hierbei eine Schlüsselstellung einräumt, wollen wir uns zunächst mit Spinozas Affektlehre auseinandersetzen, jener Lehre also, mit der Spinoza „die Sublimationslehre Freuds vorwegnimmt“ (HUBBELING 1978, S. 85) und die Kuno FISCHER (1898, S. 426) als das „Meisterstück“ des Handwerker-Philosophen Spinoza bezeichnet hat.

Sublimation

Mit dem psychoanalytischen Begriff der „Sublimation“ wird ein unbewusster Abwehrmechanismus bezeichnet, mit dem wir (moralisch) inakzeptable Triebimpulse in akzeptable Ausdrucksformen umlenken. Damit schützen wir uns nicht nur vor unserer Angst und vor der Missbilligung Dritter, die mit dem Ausleben des inakzeptablen Triebimpulses verbunden wäre, sondern eröffnen uns die Chance auf Befriedigung unseres sozialen Anerkennungsbedürfnisses, welche wiederum mit den akzeptablen Ausdrucksformen verbunden ist (vgl. auch Kapitel 9.1.7).

► 9 Spinozas Lehre vom Menschen

Spinozas monistische Auffassung von Geist und Körper beherrscht auf natürliche Weise seine gesamte Anthropologie. Denn wenn der Geist, wie wir bereits in Abschnitt 8.2 erfuhren, nichts anderes ist, als die Idee vom Körper bzw. – bezogen auf sein Selbstbewusstsein – als die Idee von der Idee des Körpers, dann entsprechen den körperlichen Veränderungen stets auch geistige Veränderungen. Damit gilt, dass „die Ordnung der Aktivitäten und des Erleidens unseres Körpers mit der Ordnung der Aktivitäten und des Erleidens des Geistes von Natur aus zugleich ist“ (E III 2 Anmerkung). „Geist“ und „Körper“ erfahren also stets, wenn auch auf ihre Weise, dasselbe Schicksal. Und so entscheidet sich nach Spinoza jeder in allem nach der gerade wirksamen Affizierung seines Organismus; „ein jeder handhabt alles von seiner Affektivität her“ (E III 2 Anmerkung).

Deshalb kommt, um den Menschen in seinem Wesen und seinen Erkenntnis- und Handlungsmöglichkeiten näher zu bestimmen, der Analyse der verschiedenen Affizierungen des Organismus, die stets Affizierungen des Körpers und unseres Denkens zugleich sind, eine zentrale Bedeutung zu. Spinozas Affektlehre ist hier das Thema des ersten Abschnitts 9.1. Dabei gilt es auch zu klären, unter welchen Bedingungen wir zu welcher Art der Erkenntnis bzw. Handlung neigen und welche Erkenntnisform bzw. welches Verhalten „adäquat“ genannt werden kann.

Relevanz der Affektlehre für zahlreiche wissenschaftliche Disziplinen

Wenn im Folgenden Spinozas Affektlehre primär aus einer psychologischen Perspektive dargestellt und auf ihre heutige Bedeutung hin untersucht wird, darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, welche Relevanz diese Lehre des niederländischen Philosophen, der neben der „Ethik“ auch den „Theologisch-politischen Traktat“ (TPT) und den „Politischen Traktat“ (PT) verfasste, auch für den gegenwärtigen gesellschafts- und staatswissenschaftlichen Diskurs zu entfalten vermag (vgl. z. B. SAAR 2019 und MÜHLHOFF 2018). „Spinoza und eben nicht noch einmal Hobbes, Rosseau, Kant oder Hegel zum Stichwortgeber für heutiges politisches Denken zu machen führt [...] zu anderen Themen und anderen Akzentsetzungen, als sie derzeit verbreitet sind. Mit seiner Hilfe lässt sich zudem anders über politische und soziale Macht, die Wirksamkeit von Institutionen, die politische Bedeutung der Affekte und die Möglichkeit politischer Selbstregulierung nachdenken“, so der Frankfurter Professor für Sozialphilosophie Martin SAAR (2019, S. 10f.). Auf die „affektive Wende“ („affective turn“) in den oben genannten Disziplinen wurde in Abschnitt 5.4.5 ja bereits hingewiesen. „Zahlreiche gegenwärtige Beiträge der Affect Studies berufen sich somit vermittels Deleuze direkt oder indirekt auf Spinoza“, resümiert Rainer MÜHLHOFF (2018, S. 17).

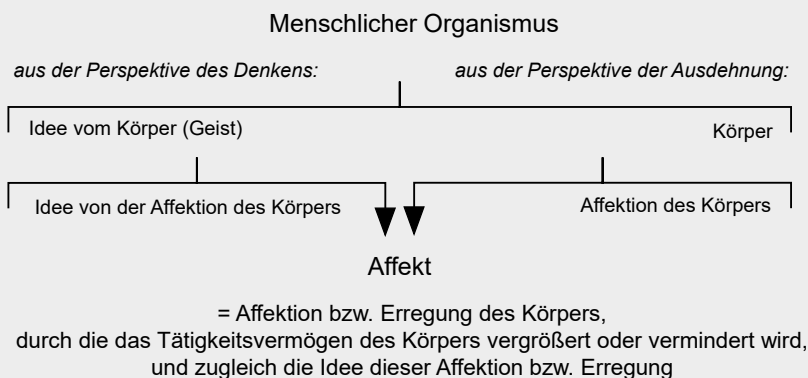
Die Affektlehre ist somit auch konstitutiv für Spinozas Erkenntnislehre. Diese wird das Thema des zweiten Abschnitts 9.2 sein.

9.1 Affektlehre

Spinozas Vorstellung vom Menschen, nach der „Geist“ und „Körper“ nicht zwei unterschiedliche Substanzen sind, musste auch zu einem Affektverständnis führen, das von der Tradition **substanziell** abwich. Waren für PLATON z. B. „Affekte generell Weisen des Erleidens, deren Gegenbegriff Tun/Handeln ist“, und war für DESCARTES „Handeln eine rein geistige Tätigkeit“ (HANDWERKER KÜCHENHOFF 2006, S. 30), ist für Spinoza unser Handeln stets auch durch Affekte bestimmt. Es ist stets ein geistiges und körperliches Handeln zugleich. Dasselbe gilt auch für das Erleiden. Spinoza definiert Affekte dementsprechend als Erregungen bzw. „Affektionen des Körpers, von denen die Wirkungsmacht des Körpers vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird, und zugleich die Ideen dieser Affektionen“ (E III Definition 3 und vgl. Abbildung 11).

Diese Ideen, die unser Geist von den Affektionen des Körpers bildet, können, sofern wir unser Dasein aus einer übergeordneten, vernunftgeleiteten Perspektive betrachten, adäquat sein. Im Rahmen unseres Unmittelbar-ergriffen-Seins sind sie es nicht. Es ist dann auch nur „eine verworrene Idee, mit der der Geist von seinem Körper oder irgendeinem seiner Teile eine größere oder geringere Kraft des Existierens als vorher bejaht, und von der, wenn sie gegeben ist, der Geist bestimmt wird, eher an dieses als an jenes zu denken“ (E III – Allgemeine Definition der Affekte). Besonders gravierend sind leidende Affekte. Denn diese hemmen stets unsere Tat- und Geisteskraft, sodass wir in diesen Zuständen auch zu einer adäquaten Erkenntnis der Ursachen und Wirkmechanismen der Affekte nicht mehr in der Lage sind (vgl. E III 1).

Abbildung 11: Spinozas monistische Auffassung vom Affekt



Quelle: eigene Darstellung (J. G. U.) in Anlehnung an FISCHER 1898, S. 449

Sind wir jedoch in einer affektiven Verfassung, in der wir von Tatkraft getrieben werden und uns dementsprechend wohl fühlen, lassen sich nach Spinoza die menschlichen Affekte, ihre Formen, Ursachen und Effekte, mithilfe unserer forschenden Vernunft klar und deutlich erkennen. Denn es folgen

„die Affekte des Hasses, des Zorns, des Neides usw., in sich betrachtet, aus derselben Notwendigkeit und internen Beschaffenheit der Natur wie andere Einzeldinge auch. Somit unterliegen sie bestimmten Ursachen, durch die sie sich verstehen lassen, und haben bestimmte Eigenschaften, die unserer Erkenntnis so würdig sind wie die Eigenschaften jedes beliebigen anderen Dinges, an dessen bloßer Betrachtung wir uns erfreuen“ (E III Vorwort).

Dieser konsequent naturwissenschaftliche Ansatz bei der Betrachtung menschlicher Affekte – der zugleich keine Handlungslogiken zulässt, die außerhalb **affektiver** Ursache-Wirkungs-Ketten bestehen könnten – verstörte damals viele von Spinozas Zeitgenossen. Wahrscheinlich entspricht er auch heute nicht unseren alltagspsychologischen Vorstellungen, die von **moralisierenden** Deutungen und Steuerungsversuchungen vollgestopft sind. Spinoza war sich dessen bewusst und wandte sich mit folgender Begründung an diejenigen, „die die Affekte und Handlungen lieber verdammen oder verlachen als begreifen wollen“. Es werde ihnen

„zweifellos sonderbar vorkommen, dass ich mich anschicke, Fehler und Torheiten von Menschen auf geometrische Weise zu behandeln, und durch ein Verfahren der Vernunft Dinge beweisen will, von denen sie lauthals bekunden, dass sie der Vernunft widerstreiten und eitel, ungereimt und schrecklich sind. Doch dafür habe ich folgenden Grund: Es geschieht nichts in der Natur, was ihr selbst als Fehler angerechnet werden könnte; denn die Natur ist immer dieselbe, und was sie auszeichnet, ihre Wirkungsmacht, ist überall ein und dasselbe; d. h. die Gesetze und Regeln der Natur, nach denen alles geschieht und aus einer Form in die andere sich verändert, sind überall und immer dieselben. Mithin muss auch die Weise ein und dieselbe sein, in der die Natur eines jeden Dinges, von welcher Art es auch sein mag, zu begreifen ist, nämlich durch die allgemeingültigen Gesetze und Regeln der Natur“ (E III Vorwort).

So war es nur „natürlich“, dass Spinoza menschliche Handlungen und Triebe geradeso betrachtete, „als ginge es um Linien, Flächen oder Körper“ (vgl. Abschnitt 8.4.1). Dementsprechend stand Spinoza zunächst vor der Aufgabe, einige Definitionen vorzunehmen.

9.1.1 Begehren, Frohmut und Missmut

Spinoza unterscheidet drei Hauptaffekte (vgl. Tabelle 8):

- ▶ Begehren (lat. *cupiditas*),
- ▶ Frohmut bzw. Lust oder Freude (lat. *laetitia*) sowie
- ▶ Missmut bzw. Unlust oder Trauer (lat. *tristitia*).²⁶

Tabelle 8: Übersicht über im Zusammenhang mit der Affektlehre relevante Begriffe	
Hauptaffekte	
Begehren (<i>cupiditas</i>)	Erregung, durch die der Mensch zu einem bestimmten Verhalten getrieben wird. Das Begehren ist das Wesen des Menschen selbst (E III Definitionen der Affekte)
Frohmut (<i>laetitia</i>)	auch: Freude, Lust. Übergang des Menschen von geringerer zu größerer Vervollkommnung
Missmut (<i>tristitia</i>)	auch: Unwohlsein, Unlust, Trauer. Übergang des Menschen von geringerer zu größerer Vervollkommnung
Verhaltensformen	
Handeln (<i>agere</i>)	auch: tätig sein: In uns oder außerhalb von geschieht etwas, von dem wir die adäquate (vollständige) Ursache sind (E III Definition 2).
Leiden (<i>pati</i>)	auch: sich gefallen lassen: In uns oder außerhalb von geschieht etwas, von dem wir nur die inadäquate (partiale) Ursache sind (E III Definition 2).
Verhaltensursachen	
adäquate Ursache	auch: vollständige Ursache. Ursache, deren Wirkung klar und bestimmt, d. h., allein aus dieser erkannt werden kann (E III Definition 1)
inadäquate Ursache	auch: partiale bzw. unvollständige Ursache; Ursache, deren Wirkung durch diese Ursache allein nicht erkannt werden kann (E III Definition 1)

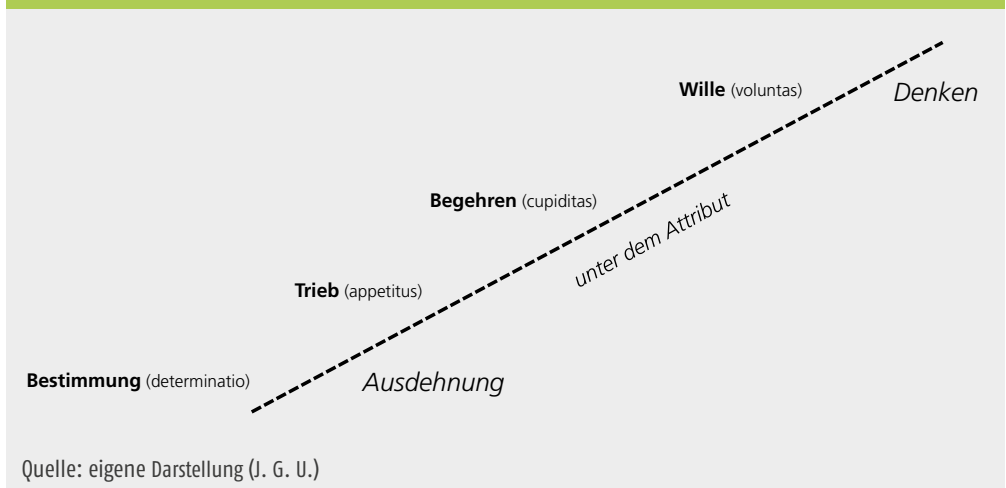
Quelle: eigene Darstellung (J. G. U.) in Anlehnung an E III

26 Es ist nicht einfach, die drei lateinischen Worte *cupiditas*, *laetitia* und *tristitia* so ins Deutsche zu übertragen, wie Spinoza diese Begriffe verstand und nutzte. *Laetitia* wird in den deutschsprachigen Ausgaben zum Teil mit „Freude“ übersetzt, zum Teil mit „Lust“, *tristitia* mit „Trauer“, zum Teil mit „Unlust“. Als deutsche Übersetzung für *cupiditas* wird oft „Begierde“ gewählt. Meines Erachtens geben die Worte „Frohmut“, „Missmut“ und „Begehren“ jedoch besser wieder, was Spinoza meinte, auch wenn es sich beim Begriff des „Frohmut“ um ein Wort handelt, das nur noch selten verwendet wird, und der Begriff des „Begehrens“ nichts anderes als die substantivierte Form des entsprechenden Verbs ist. „Frohmut“ macht aber deutlich, dass es hier um **alle** Affizierungen geht, bei denen wir frohen Gemüts sind und damit unser Handlungsvermögen nicht hemmen. Das Wort „Begehren“ vermeidet wiederum den abwertenden Beiklang, den das Wort „Begierde“ durch den Wortbestandteil „Gier“ inzwischen in unserer Alltagssprache erhalten hat.

Den Grundstein für unser Verhalten legt dabei stets unsere **Bestimmung** (lat. *determinatio*) durch die Natur, die sich über unser **Begehren** vollzieht. Spinoza definiert das Begehren als Erregung, durch die der Mensch zu einem bestimmten Verhalten getrieben wird. Trieb (lat. *appetitus*), Begehren (lat. *cupiditas*) und Wille (lat. *voluntas*) setzt Spinoza in eins; der Unterschied besteht dabei allein in der Perspektive: Beim Trieb ist sie auf die rein körperliche Perspektive beschränkt, beim Willen auf die geistige. Im Begriff des Begehrens spiegeln sich beide Perspektiven zugleich; das Begehren ist somit ein Trieb, von dem wir eine Idee bilden und der uns somit bewusst ist (vgl. E III 9 Anmerkung und siehe Abbildung 12). Daraus ergibt sich wiederum, dass „wir etwas weder erstreben noch wollen, weder nach ihm verlangen noch es begehren, weil wir es für gut halten; im Gegenteil, wir halten etwas für gut, weil wir es erstreben, es wollen, nach ihm verlangen und es begehren“ (E III 9 Anmerkung).

Dem **Begehren**, das mit unserem Streben (lat. *conatus*) verbunden ist, unseren Bedürfnissen Raum zu verschaffen und auf diese Weise unser Dasein zu erhalten, räumt Spinoza anthropologisch den höchsten Stellenwert ein. Denn dieses Begehren macht das Wesen(tliche) des Menschen aus; es ist „des Menschen Essenz selbst“ (E III Definition 1 der Affekte). Es ist bemerkenswert, dass Spinoza damit zwischen dem „Wesen“ des Menschen und dem „Wesen“ der anderen „Lebewesen“ keinen Unterschied macht, denn jedes Ding „strebt gemäß der ihm eigenen Natur in seinem Sein zu verharren“ (E III 6). Das „Gemäß-der-eigenen-Natur-leben-Wollen“ teilt der Mensch als zentralen Antrieb mit allen anderen Lebewesen. Somit verwirklicht sich der Mensch darin, dass er gemäß seiner eigenen Natur der Befriedigung seines Begehrens Raum verschafft, und die Frage der Realisierbarkeit unseres Begehrens nimmt damit naturgemäß einen „wesentlichen“ Stellenwert seines Verhaltens ein (vgl. nochmals Abbildung 11 oben).

Abbildung 12: Bestimmung, Trieb, Begehren und Wille als ein und derselbe Faktor menschlichen Strebens (lat. *conatus*) aus unterschiedlicher Perspektive



Gelingt dem Menschen die Verwirklichung seines Begehrens, vervollkommnet er damit auch seine Daseinsmöglichkeiten. Er erlebt diesen Übergang als Frohmut, Lust bzw. Freude. Damit ist der zweite Hauptaffekt benannt. Umgekehrt gerät er in Missmut, Unlust oder Trauer, wenn er scheitert; dies ist der dritte Hauptaffekt. Der Missmut lässt sich, in moderne Begriffe übersetzt, auch mit auf sich selbst ausgerichteter Aggression („Autoaggression“) bzw. ggf. auch auf Dritte gerichteter Aggression gleichsetzen. Er hat destruktive Wirkung und hemmt unsere Kraft – sowohl in Hinblick auf das Tätigkeitsvermögen unseres Körpers als auch in Hinblick auf das Denkvermögen unseres Geistes (vgl. E III 11).

Damit stellt sich jedoch die Frage, warum der Mensch überhaupt – da er doch nach dem Erhalt seines Daseins strebt und Frohmut hierzu weit mehr beiträgt – auf natürliche Weise in Leid geraten kann. Die Antwort muss in der sozialen Natur des Menschen gesucht werden. Der Mensch ist ein Gruppenwesen, und viele seiner Verhaltensweisen lassen sich nur verstehen, wenn die potenziellen Reaktionen seiner Mitmenschen mitgedacht werden. Dem Leiden kommt in diesem Zusammenhang – wie dies auch beim körperlichen Schmerz der Fall ist – eine natürliche Signalfunktion im zwischenmenschlichen Geschehen zu. Denn es ist – mehr oder weniger bewusst – aufseiten der Leidenden mit der Aufforderung an Dritte verbunden, Hilfe zu leisten: Vermittelt über das Mitleid bzw. Mitgefühl stellt es einen Anreiz für deren Fürsorgebedürfnis bzw. für deren Drang dar, einzuschreiten, die Ursache für den Schmerz zu beseitigen und auf diese Weise den Hilfebedürftigen wieder Frohmut zu ermöglichen. Denn „wenn jemand etwas getan hat, von dem er vorstellt, dass es andere mit Freude affiziert, wird er selbst mit Freude affiziert werden, die mit der Idee seiner selbst als Ursache hierfür begleitet ist“ (E III 29). Somit bilden Leidenssignale und Hilfsdienste Dritter die Glieder zweier miteinander verwobenen Verhaltensketten aufseiten der Hilfsbedürftigen und der Helfenden.

Unsere Neigung wiederum, in seelischen Schmerz zu geraten, ist angeboren. Dies lässt sich am Verhalten von Neugeborenen bzw. Kleinkindern beobachten. Angesichts ihrer eigenen Hilflosigkeit bleibt ihnen als Mittel der eigenen Bedürfnisbefriedigung lediglich das (autoaggressive und aggressive) Schreien und Weinen als Signal an Dritte, Hilfe zu leisten. Insofern stellt seelisches Leiden im Erwachsenenalter als Rückgriff auf ursprünglich kindliche Verhaltensweisen eine natürliche Regression bzw. Infantilisierung dar.

Dem seelischen und körperlichen Leiden kommt auf diese Weise eine entscheidende Funktion in der Regulation sozialer Prozesse zu. Allerdings wäre ausschließliches Leiden auf *allen* Seiten wiederum kontraproduktiv für das Leben in Gemeinschaft. Denn damit würde nicht nur aufseiten der ursprünglich Leidenden, sondern auch aufseiten der Helfenden die Tatkraft dauerhaft gehemmt, und die Überlebenschancen der gesamten Gruppe würde sinken. So haben sich in der natürlichen Entwicklung der Menschen zwei Varianten des Begehrens als Gegenspieler zu den Leidimpulsen herausgebildet. Spinoza nennt sie

- ▶ Mut bzw. Selbstvertrauen (lat. *animositas*) in Hinblick auf die Realisierbarkeit unserer eigenen Bedürfnisse sowie
- ▶ Edelmut gegenüber Dritten (lat. *generositas*) in Hinblick auf die Bereitschaft zu helfen, ohne dabei selbst in Leid zu geraten.

Diese Varianten des Begehrens sind, sofern sie stark genug sind, in der Lage, leidenden Affekten Affekte des Frohmuts entgegenzusetzen, und machen zusammen genommen unser Streben nach eigener Stärke und Tüchtigkeit (lat. *fortitudo*) aus (vgl. Tabelle 9, Schnittbereich von mittlerer Spalte und mittlerer Zeile). Sind sie aktiv, sind sie nicht auf etwas Drittes angewiesen, um sich verwirklichen zu können – im Gegensatz zu unserem sonstigen Begehren (folgen wir z. B. dem Trieb nach sozialer Anerkennung, benötigen wir Dritte, die uns diese Anerkennung vermitteln). Um z. B. unserem Bedürfnis nach Edelmut und Hochherzigkeit nachzukommen, können wir vollständig und ausschließlich aus uns selbst schöpfen, d. h. ,auf Ressourcen zurückgreifen, die in uns selbst sind.

9.1.2 Unterscheidung zwischen adäquater und inadäquater Ursache

Wir sind deshalb, wie Spinoza dies umschreibt, bei der Realisierung unseres Drangs nach Mut und Edelmut vollentsprechende bzw. „adäquate“ Ursache dieser Realisierung: Wir „handeln“ und wir verfügen, wie man vielleicht heute formulieren könnte, über einen maximalen Grad an Selbstwirksamkeit. Sind wir dagegen auch auf Drittes und Dritte angewiesen, sind wir allenfalls partielle bzw. „inadäquate“ Ursache der Triebbefriedigung (vgl. Tabelle 9, Spalte links). Wir sind in diesen Fällen auch notgedrungen abhängig bzw. passiv. Wir handeln nicht (nur), wir „leiden“ bzw. „erleiden“ etwas, müssen oder wollen uns im doppelten Sinne des Wortes etwas **gefallen lassen**. Die Abhängigkeit ist somit selbst dann gegeben, wenn sich unser Wunsch nach Erfüllung unseres Begehrens realisieren lässt und wir uns über diese Erfahrung erfreuen.

Da wir nun bei der Realisierung unseres Begehrens nach Stärke, Mut und Edelmut **vollentsprechende Ursache** sind, ist auch die damit verbundene Wirkungsfreude am eigenen Handeln (vgl. dazu auch Abschnitt 10.2.2) und an der damit verbundenen eigenen Autonomie vollkommener als die Freude, die sich bei der Triebbefriedigung einstellt, bei der wir auf äußere Ressourcen angewiesen sind (vgl. E IV 52). Unsere Genugtuung, großen Mut und Edelmut zu zeigen, ist tiefgründiger als die Freude, durch Drittes bzw. Dritte etwas Schönes erfahren zu haben. Zudem kann es bei unserem Begehren nach Mut und Edelmut zu keiner unmittelbaren Leiderfahrung kommen, da uns niemand in diesem Moment an der Ausübung dieser Tatkraft hindern kann (vgl. Tabelle 9, Schnittbereich zwischen mittlerer Zeile und rechter Spalte).²⁷ Zu guter Letzt können diese Begierden kein Übermaß haben (vgl. E IV 61).

27 Die einzige Möglichkeit Dritter, uns an dieser Tatkraft zu hindern, wäre, andere überlebenswichtige Begierden wie z. B. nach körperlicher Unversehrtheit zu aktivieren bzw. zu frustrieren, und auf diese Weise dafür zu sorgen, dass der daraus resultierende Leidensaffekt den Affekt, der aus dem Affekt der Tatkraft resultiert, hemmt. Denn ein gegebener Affekt kann nach Spinoza durch einen stärkeren Affekt begrenzt und aufgehoben werden (vgl. E IV 7). Dritten ist also keine unmittelbare Frustration unserer Tatkraft, sondern nur eine Außerkräftsetzung dieses Begehrens durch den Anreiz jener Begierden möglich, bei deren Realisierung wir auf Drittes angewiesen sind (vgl. E IV 15).

Tabelle 9: Begehren (lat. *cupiditas*), Frohmut (lat. *laetitia*) und Missmut (lat. *tristitia*) als die drei Hauptformen der Affekte und ihr Zusammenhang mit dem Grad unserer Selbstwirksamkeit

			Drei Hauptformen der Affekte		
			Begehren (<i>cupiditas</i>), Frohmut (<i>laetitia</i>) und Missmut (<i>tristitia</i>)		
			Begehren (<i>cupiditas</i>)	Realisierbarkeit des Begehrens	
				ja	nein
			Folge: Übergang zu größerer Vervollkommnung unseres Wesens Folge: Frohmut , freudiges Gebahren (<i>laetitia</i>) Folge: Förderung unserer Geistes- und Tatkraft	Folge: Übergang zu geringerer Vervollkommnung unseres Wesens Folge: Missmut , darunter Trauer, Vergrämung (<i>tristitia</i>) Folge: Hemmung unserer Geistes- und Tatkraft	
Grad unserer Selbstwirksamkeit	a) vollständige Selbstwirksamkeit: Wir sind vollentsprechende (adäquate) Ursache bei der Realisierung unseres Begehrens.	Wir handeln, sind aktiv und unabhängig.	Streben nach eigener Charakterstärke und Tüchtigkeit (<i>fortitudo</i>), darunter: ▶ Mut, Selbstvertrauen (<i>animositas</i>) ▶ Edelmut gegenüber Dritten (<i>generositas</i>)	Freude am eigenen Handeln und an der eigenen Autonomie	-
	b) allenfalls partielle Selbstwirksamkeit: Wir sind nur teilentsprechende (inadäquate) Ursache bei der Realisierung unseres Begehrens.	Wir sind (auch) abhängig von Dritten und dritten Dingen, also (auch) passiv.	▶ z. B. Hunger, Durst ▶ Sexualität ▶ Bedürfnis nach sozialer Anerkennung	Frohmut, verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache und der Zuneigung, Liebe (<i>amor</i>) zu dieser Ursache	Missmut, verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache und Abneigung, Widerwille bzw. Hass (<i>odium</i>) gegenüber dieser Ursache

Quelle: eigene Darstellung (J. G. U.)

Dies ist bei den sonstigen Formen des Begehrens anders. Denn eine „Begierde, die einer Freude oder Trauer entspringt, die sich auf einen oder einige, nicht aber auf alle Teile des Körpers bezieht [dies ist z. B. beim Appetit bzw. bei sexueller Erregung der Fall; Anm. J. G. U.], hat nicht den Vorteil des ganzen Menschen im Blick“ (E IV 60). Damit kann sie ein Übermaß haben, das sich z. B. in ungesunder Schwelgerei niederschlägt. Zudem sind wir bei den sonstigen Varianten des Begehrens, wie wir bereits mehrfach festgestellt haben, auf Ressourcen außerhalb von uns selbst angewiesen. Ihre Realisierung ist somit von hoher Labilität gekennzeichnet. Stets ist die Gefahr der Frustration gegeben, verbunden mit nachfolgendem Missmut, Unwohlsein, Vergrämung oder Trauer.

Wir können gleichwohl unser Wesen nicht ohne solche äußeren Ressourcen, die für unseren Lebenserhalt unverzichtbar sind, denken; wir sind, wie Spinoza es formuliert, „ein Teil der Natur [...], der durch sich [allein, d. h.; Anm. J. G. U.] ohne die anderen Teile nicht begriffen werden kann“ (E IV 2). Damit ist es auch unmöglich, dass der Mensch „bloß solche Veränderungen erleiden kann, die durch seine eigene Natur allein eingesehen werden können und deren adäquate Ursache er ist“ (E IV 3). Mit anderen Worten: Die Abhängigkeit gegenüber anderen Dingen oder Personen ist notwendiger Teil unserer menschlichen Natur; niemand kann sich selbst adäquat begreifen, der dieses Dritte bzw. diese Dritten nicht mitdenkt.

Unseren Umgang mit dieser Abhängigkeit gegenüber Drittem und Dritten reguliert unser Organismus wiederum durch unsere Begierde, unter Mitwirkung von äußeren Dingen und Personen Freude anstelle von Missmut zu erfahren. So gilt nach Spinoza: „All das, von dem wir uns vorstellen, dass es zur Freude beiträgt, streben wir herbeizuführen; all das aber, von dem wir uns vorstellen, dass es ihr widerstreitet, also zur Trauer beiträgt, streben wir zu beseitigen oder zu zerstören“ (E III 28). Die beiden Varianten dieses Strebens hin zu den äußeren Ursachen unserer Freude und fort von den Ursachen unseres Leids hat die Natur mit den beiden Affekten der Liebe (lat. *amor*) und des Hasses (lat. *odium*) verbunden (vgl. Tabelle 9, untere Zeile Mitte rechts und rechts außen).

9.1.3 Liebe und Hass

Liebe ist demnach Frohmut bzw. Freude, verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache (vgl. E III 6. Definition der Affekte). Dieser Affekt der Liebe bewegt uns dazu, die gedankliche oder räumliche Nähe dieser äußeren Ursache zu suchen. Hass ist dagegen Missmut bzw. Vergrämung, ebenfalls begleitet von der Idee einer äußeren Ursache (vgl. E III 7. Definition der Affekte). Der Hass treibt uns dazu, diese Ursache zu entfernen, indem wir ihr gedanklich oder räumlich ausweichen oder aber uns ihr annähern und sie zerstören (vgl. E III 20 und E III 28).

Spinozas Vorstellungen von Liebe und Hass sind somit ausgesprochen nüchtern. Der Liebe spricht er nicht jene romantische, uneigennützig Grandiosität zu, zu der wir sie bisweilen im Rahmen unserer Alltagspsychologie verklären. Sie hängt stets damit zusammen, dass wir in ihr unsere Bedürfnisse nach Sexualität, Geborgenheit, materiellem Auskommen oder sonstigen Dingen befriedigt sehen. Uneigennützigkeit ist folglich nicht genuiner Teil der Liebe; die Liebe dient dazu, uns die Existenz des geliebten Gegenstandes und damit der Quelle unserer Triebbefriedigung zu sichern.

Deshalb streben wir auch danach, dass wir von dem, was wir lieben, ebenfalls geliebt werden (vgl. E III 33). Denn unter diesen Bedingungen steigt die Wahrscheinlichkeit, dass unsere eigenen Bedürfnisse dauerhaft befriedigt werden, nochmals an. Versagt uns der bislang geliebte Gegenstand irgendwann die Gegenliebe und damit auch die Möglichkeit der Triebbefriedigung, kann Liebe rasch in Hass umschlagen. Dieser Hass ist in diesem Fall besonders groß, da nun auch die eigene Liebe ins Leere läuft. So gilt nach Spinoza: „Wenn jemand ein geliebtes Ding so zu hassen beginnt, dass die Liebe völlig verdrängt wird, wird

er, bei gleicher Ursache, einen größeren Hass auf es haben, als wenn er es nie geliebt hätte, einen Hass, der umso größer sein wird, je größer die Liebe vorher war“ (E III 38).

Zugleich wird deutlich, dass wir allesamt, sofern wir nicht durch unseren Drang nach *animositas* und *generositas* gehemmt werden, in missmutigen Hass zu geraten drohen, sobald wir jene Bedürfnisse nicht mehr erfüllt sehen, zu deren Erfüllung nach unserer Sicht Dritte beizutragen haben. So gilt z. B., dass wir in Unlust geraten, wenn ein Dritter, dem wir aus Liebe geholfen haben, sich gegenüber dieser Wohltat undankbar zeigt (vgl. E III 42).

Spinoza zeichnet die Nächstenliebe somit nicht als höchste Tugend aus, denn unbedingtes Wohlwollen gegenüber den Mitmenschen resultiert **nicht** aus der Liebe. Es resultiert vielmehr aus dem Drang nach Mut und Edelmut, kurzum aus unserem Streben nach Stärke und Tüchtigkeit (siehe Tabelle 9, Spalte links). Dabei spielt das Wissen eine herausragende Rolle, dass wir ohne Edelmut gegenüber Dritten in eigenes Leid geraten würden und uns damit selbst den Weg für ein effizientes Handeln im Sinne unserer eigenen Sehnsüchte versperren.

Hass kann folglich niemals günstig (gut) sein (vgl. E IV 45), und dies gilt selbst für unseren Hass auf den Hass. Denn auch wenn wir uns einreden, dass wir, geleitet von moralischen Prinzipien, unseren Hass ausschließlich auf diejenigen lenken, die selbst andere Menschen aus niederen Motiven hassen, so hassen wir doch. Damit sind wir von Affekten beherrscht, die auch uns eine klare Erkenntnis der Dinge unmöglich machen. Aus klarer, adäquater Erkenntnis lässt sich somit niemals Hass oder Entrüstung, die auch schon zum Hass zählt (vgl. E III 20. Definition der Affekte), rechtfertigen, selbst nicht gegenüber denjenigen, denen wir die Verbreitung von Hass gegenüber Dritten vorwerfen. Adäquates Erkennen ist niemals von Leidimpulsen begleitet, sondern stets von Frohmut und Wohlwollen. Dies ist der Grund, warum NIETZSCHE sich nach seiner Spinoza-Lektüre vornahm, niemanden mehr anzuklagen, ja, noch nicht einmal mehr die Ankläger anzuklagen (vgl. Kapitel 4).

Dabei sei noch einmal mit Spinoza betont, dass dieser Verzicht auf **jedweden** Hass nur gelingen kann, wenn wir ihn nicht oder zumindest nicht ausschließlich aus dem Affekt der Liebe erzeugen wollen;²⁸ es ist vielmehr unser Bedürfnis, klar zu sehen, zu denken und zu handeln, welches uns zu der Einsicht treibt, dass seelisches Leid niemals günstig sein kann. Und so gilt, dass wir nur mit entsprechender Freude am auf die **eigene** Person bezogenen, autonomen Handeln den Hass vermeiden können. Daraus folgt wiederum: „Je mehr ein jeder danach strebt und dazu imstande ist, seinen eigenen Vorteil zu suchen, d. h. sein Sein zu erhalten, desto mehr ist er mit Tugend ausgestattet“ (E IV 20). Unser eigenes Sein zu er-

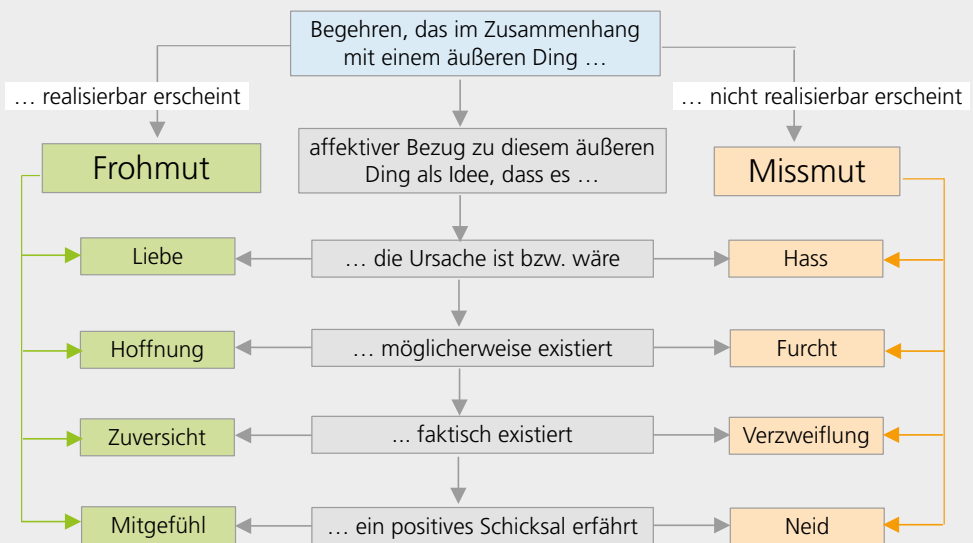
28 Als Folge dieser Affektlogiken und des aus der Liebe resultierenden Hasses auf die Hassenden wird nach Sigmund FREUD (2015, S. 79) selbst das moralische Gebot der unbedingten Menschenliebe unter bestimmten Bedingungen unvermittelt in ihr Gegenteil umschlagen. „Nachdem der Apostel Paulus die allgemeine Menschenliebe zum Fundament seiner christlichen Gemeinde gemacht hatte, war die äußerste Intoleranz des Christentums gegen die draußen Verbliebenen eine unvermeidliche Folge geworden“, behauptete FREUD 1930 in seiner Schrift „Das Unbehagen in der Kultur“ und zog damit einen spinozistischen Schluss.

halten, dies gelingt uns aber umso eher, je adäquater unsere Ideen von den verschiedenen Affekten sind, die sich in uns manifestieren und von denen wir getrieben werden.

9.1.4 Systematik der Affekte

Spinoza unterzieht sich deshalb der Mühe, die Logiken aller wesentlichen menschlichen Affekte und deren inneren Zusammenhang zu durchdringen (vgl. das Beispiel in Abbildung 13). Zu den von ihm näher untersuchten Affekten zählen u. a. Zu- und Abneigung, Verehrung und Spott, Hoffnung und Furcht, Zuversicht und Verzweiflung, Scham und Reue, Mitleid und Mitgefühl, Entrüstung, Neid, Demut und Hochmut, Zorn, Rache, Kühnheit und Feigheit, Ehrgeiz und Habgier.

Abbildung 13: Systematik verschiedener Affekte, resultierend aus dem Begehren, das zu seiner Verwirklichung auf ein Drittes angewiesen ist (Beispiele)



Erläuterung: Das Begehren ist zu seiner Befriedigung auf ein Drittes angewiesen. Erscheint das Begehren im Zusammenhang mit diesem Dritten realisierbar, entsteht Frohmüt (links); scheint seine Realisierbarkeit durch dieses Dritte verhindert zu werden, entsteht Missmüt (rechts). Nun verbinden sich die Ideen, a) dass dieses Dritte die jeweilige Ursache hierfür ist, mit den Affekten der Liebe bzw. des Hasses, b) dass dieses Ding möglicherweise existiert, mit Hoffnung bzw. Furcht, c) dass das Ding faktisch vorhanden ist (und nicht zerstörbar oder entrinnbar), mit Zuversicht bzw. Verzweiflung und d) dass dieses Ding ein positives Schicksal erfährt, mit Mitgefühl bzw. Neid.

Quelle: eigene Darstellung (J. G. U.)

Die Ergebnisse seiner Untersuchungen widersprechen dabei oft dem Grad der Tugend, den wir im Rahmen unserer Alltagspsychologie den verschiedenen Affekten zuweisen. Nicht nur, dass Leidaffekte wie Hass, Entrüstung, Zorn, Spott oder Rachsucht grundsätzlich schlecht

sind (vgl. E IV 45). Nein, auch das Reuegefühl ist von Schaden, da es die Vergangenheit nicht zu ändern vermag und es als Missmut die Tatkraft zur nun erwünschten Korrektur der Gegebenheiten hemmt. All unser Tun muss aber „auf Steigerung und Verbesserung abzielen. Es ist aber sicher, dass wir, solange wir betrübt sind, uns dazu unfähig machen“ (KT II 7). Man verliert auf diese Weise zweimal: „Denn zuerst lässt man sich von einer üblen Begierde und dann von Trauer besiegen“ (E IV 54 Beweis).

Und auch das Mitleid ist als Leiden schlecht; denn es mindert ebenfalls unsere Tatkraft. Zudem führt der Verzicht auf diese Form des Leidens zu keinem Nachteil für den vom Unglück betroffenen Dritten: Denn zu „allen Handlungen, zu denen wir aus einem Affekt heraus, der eine Leidenschaft ist, bestimmt werden, können wir ohne ihn“ (E IV 59) und stattdessen von den der Vernunft zugeordneten Affekten her bestimmt werden. Dies ist in diesem Fall unser Edelmut, der unsere Tatkraft bewahrt.

Zudem ist das Mitleid dadurch charakterisiert, dass wir es vor allem jenem widmen, „den wir uns als uns ähnlich vorstellen“ (E III 18. Definition der Affekte). Wir neigen also dazu, deutlich weniger Mitleid gegenüber jenen zu zeigen, deren Merkmale oder Verhaltensweisen uns zuwider sind und denen wir deshalb unsere **Sympathie** verwehren. Lassen wir aber Mitleid zu, befinden wir uns just in jenem affektiven Zustand, in dem auch Hass möglich ist, und hassen wir jemanden, dann zeigen wir erst recht kein Mitleid. Eine universelle, auf Mitleid begründete Moral, wie Arthur SCHOPENHAUER sie vorschwebte (vgl. SCHULZ 2014, S. 143ff.), ist insofern aus Spinozas Sicht nicht möglich.

9.1.5 Hochmut

Nüchtern analysiert Spinoza auch unsere natürliche Neigung, „aus Liebe zu sich selbst mehr von sich zu halten als recht ist“ (E III 28. Definition der Affekte). Diese Neigung nennt Spinoza „Hochmut“ (lat. *superbia*).

Zunächst gilt, dass unser Geist Lust empfindet, wenn er sich selbst und sein Tätigkeitsvermögen bzw. seine Wirkungsmacht betrachtet. Diese Freude an uns selbst wird umso mehr genährt, je mehr wir uns vorstellen, von Dritten gelobt zu werden. Denn nun können wir uns zusätzlich lustvoll vor Augen führen, dass **wir** mit unserem Tätigkeitsvermögen auch bei Dritten Freude ausgelöst haben. Diese Freude nennt Spinoza Ruhm bzw. Ehre (lat. *gloria*; vgl. E III 30. Definition der Affekte). Angesichts der Beobachtung, bei Dritten Bewunderung ausgelöst zu haben, scheint unser Tätigkeitsvermögen noch größer zu sein, als bislang gedacht, und dieser Kontrast erfüllt uns mit großem Wohlbehagen (vgl. E III 53). Somit wird auch jeder von uns „bei der Betrachtung seiner selbst das größte Vergnügen dann erlangen, wenn er etwas in sich betrachtet, was er von anderen verneint“ (E III 55 Anmerkung).

„Und weil dies sich so oft wiederholt, wie ein Mensch seine Tätigkeiten, d. h. seine Wirkungsmacht, betrachtet, kommt es auch, dass jeder sich danach drängt, von seinen eigenen Taten zu erzählen und seine eigenen Kräfte, die des Körpers wie die des Geistes, zur Geltung zu bringen“ (E III 55 Anmerkung).

Spinoza benennt hier Phänomene, die im Zusammenhang mit der heutigen modernen Sozialpsychologie in der Theorie der Selbstdarstellung bzw. des *Impression Managements* (Eindruckssteuerung) beschrieben werden (MUMMENDEY 2002). Tatsächlich zeigen die Forschungen, dass wir allesamt dieses „Theater“ untereinander zugunsten unserer eigenen Ehre spielen (GOFFMAN 2008) – auch wenn wir es meist auf subtile Weise versuchen, um nicht als „Prahler/-in“ entlarvt zu werden und damit ungewollt das Gegenteil unserer Bemühungen zu erzeugen. Unsere Selbstdarstellung will, gleichsam wie ein Gewürz, wohl dosiert sein. Dabei scheinen wir vor allem dann auf der sicheren Seite zu stehen, wenn wir uns nicht unmittelbar selbst hervorkehren, sondern stattdessen auf Fehler Dritter verweisen und auf diese Weise den begehrten Kontrasteffekt zu uns erzeugen.

Zudem ist es von Vorteil, wenn wir bei diesem Fingerzeig auf Dritte nicht alleine stehen und uns damit auch der Solidarität innerhalb dieser Gruppe versichern können. Wir sind dann „lediglich“ Teil einer uns ähnlichen Gruppe, die aber, so scheint es, um einer guten Sache Willen und allein aus hehren Motiven in edler Gesinnung auf die Defizite Dritter verweisen muss – mit dem indirekten Effekt, dass bei der Ausrichtung unserer Zeigefinger auf Dritte die jeweils restlichen Finger auf uns selbst und unser – vermeintlich größeres – Vermögen zurückverweisen. So kommt es, dass wir uns so oft – und gerne – in der Gesellschaft mit Gleichgesinnten über die Schwächen der anderen austauschen.

Die Schachzüge unseres *Impression Managements* spielen wir somit vor allem **innerhalb** und oft **mithilfe** unserer eigenen Bezugsgruppe; diese bildet nach Spinoza das Scharnier für fast all unserer *affektiv bedeutsamen* Vergleiche. Dies lässt sich auch daran erkennen, dass wir gerade dann besonderen Missmut empfinden, wenn wir, verglichen mit **Unseresgleichen**, schwächerer erscheinen und wir damit innerhalb unserer eigenen (Bezugs-)Gruppe Nachteile zu erleiden drohen (z. B., indem wir weniger Beachtung und Lob erfahren). Vergleiche mit Menschen aus einer Gruppe, die uns völlig fremd erscheint, berühren uns dagegen kaum. Selbst wenn diese Menschen über außerordentliche Fähigkeiten verfügen, bedroht uns der daraus resultierende Kontrast zwischen ihnen und uns nicht und löst bei uns keinen Neid aus. Wir werden sie um ihre Größe „so wenig beneiden wie Bäume um ihre Höhe und Löwen um ihre Stärke“ (E III 55 Anmerkung 2). Mit anderen Worten: „Niemand beneidet einen anderen, der **nicht seinesgleichen** ist, um eine Tugend“ (E III 55 Zusatz 2; Hervorhebung J. G. U.).

Dies bedeutet, nebenbei bemerkt, auch umgekehrt, dass wir Personen mit uns weit überlegenen Fähigkeiten gerne aus unserer Gegenwart ausschließen oder aber zu Wesen erheben, die uns **unähnlich** erscheinen: Indem wir sie „vergöttern“, können wir nicht mehr missmutig werden, wenn wir ihr herausragendes Vermögen betrachten (vgl. auch E III 55 Beweis 2).

Um nun das mit Unseresgleichen gemeinsam empfundene Überlegenheitsgefühl herstellen zu können, müssen wir auf Dinge zurückgreifen, die wir mit unserer Bezugsgruppe teilen, die aber in anderen Gruppen nicht gegeben sind. Die Moral bildet hierfür einen günstigen Anknüpfungspunkt. Primär als ein Regelwerk für sich vergesellschaftende Lebewesen gedacht,

um das Allgemeinwohl zu steigern, funktionalisieren wir sie im Rahmen unserer Selbstdarstellungsbedürfnisse auch dazu um, andere ab- und uns selbst aufwerten zu können.

Wir erzeugen damit zwar – ohne in den Verdacht der Prahlerei zu geraten – jene Überlegenheitsgefühle, an denen wir uns erfreuen. Doch sind wir in Situationen, in denen wir uns – allein oder gemeinsam – über Dritte empören (und damit vermeintlicherweise unsere Überlegenheit demonstrieren), unweigerlich von jenen Affekten ergriffen, die unser eigenes Tat- und Denkvermögen hemmen. So übersehen wir, dass wir mit einem solchen Verhalten die Wahrscheinlichkeit zur Ausbreitung der von uns als richtig erachteten Moral eher verringern, anstatt sie zu erhöhen. Denn diejenigen, die unsere Moral bereits teilen, benötigen unsere Empörung nicht. Bei denjenigen aber, denen diese Moral fehlt, erzeugt unsere Empörung nur Leid und Widerstand – jene affektiven Zustände also, in denen die eigene Erkenntnisfähigkeit und damit auch Aufnahmebereitschaft gegenüber unseren Moralvorstellungen eingeschränkt sein muss. Menschen benötigen Gefühle der Geborgenheit und Sicherheit, um eigene Verhaltensweisen infrage stellen zu können; erst recht, wenn der Anstoß zu diesem Infrage-Stellen durch Dritte erfolgt (vgl. auch PORGES 2019, S. 195).

Somit dienen wir mit unserem Herziehen über Dritte nicht der Moral, sondern nutzen sie im Gegenteil im Dienste unserer eigenen Selbstdarstellungsbedürfnisse und Unbeherrschtheit. In affektiver Hinsicht ist unsere Empörung nichts anderes als Missmut, verbunden mit dem von Rachegefühlen ausgelösten Drang, uns selbst nun wenigstens ungehemmt als überlegen präsentieren zu dürfen. Deshalb kann nach Spinoza, der den grundsätzlichen Nutzen des liebevollen Lachens und des Scherzes explizit hervorhebt (vgl. E IV 45 Anmerkung), auch die Satire schlecht sein – Satire als „all das, was an der Ohnmacht und Qual der Menschen Vergnügung findet“, als „all das, was Verachtung und Spott ausdrückt“ und was sich von „Entwertungen und niedrigen Auslegungen nährt“ (DELEUZE 1988, S. 22).

Schaden entsteht durch unser moralisierendes Verhalten letztlich auf **beiden** Seiten; Entrüstung ist für alle Beteiligten „notwendigerweise schlecht“ (E IV 51 Anmerkung). Folglich resümiert Spinoza: Leute, „die sich darauf verstehen, Menschen zu bekritteln und eher Laster anzuprangern als Tugenden zu lehren, also Menschen in ihrem Gemüt zu brechen statt zu stärken, sind sowohl sich selbst wie den anderen lästig“ (E IV Hauptsatz 13).

9.1.6 Bildungsdünkel

Wie wir bereits in Abschnitt 6.5 vermerkt hatten, hatte Spinoza in seiner letzten, nicht mehr vollendeten Schrift, dem „Politischen Traktat“, behauptet, gerade *potentia* und *cultus*, also Macht und Bildung, leiten uns in die Irre, wenn wir „die Laster, die allen Sterblichen innewohnen, auf das niedere Volk allein beschränken“ (PT 7 § 27). Tatsächlich stellt sich die Frage, ob wir neben der Moral nicht auch die Bildung dazu einsetzen, uns anderen Menschen überlegen fühlen zu können. Untersuchungen wie z. B. die von Christian EBNER und Daniela ROHRBACH-SCHMIDT im Jahr 2019 zeigen ja immer wieder, dass wir die Anerkennung, die wir unseren Mitmenschen mit Bezug auf ihre Bildungs- und Berufsabschlüsse zollen, äußerst unterschiedlich verteilen (EBNER/ROHRBACH-SCHMIDT 2019). Umgekehrt sind wir

davon überzeugt, dass auch wir selbst in Abhängigkeit von Bildung und Beruf ein sehr unterschiedliches Maß an Anerkennung durch unsere Mitmenschen erfahren (vgl. MATTHES 2019, S. 72ff.; OEYNHAUSEN/ULRICH 2020).

Adäquat, d. h. sachgemäß, kann eine solche Ungleichverteilung jedoch aus der Perspektive der Vernunft ebenso wenig sein wie ein Überlegenheitsgefühl im Zusammenhang mit dem eigenen Bildungs- und Berufsabschluss, und dies aus mehreren Gründen:

1. Zum einen ist eine Gesellschaft, die notwendig eine arbeitsteilige sein muss, um ihr Überleben zu sichern, auf Bildungs- und Berufsspezialisierungen angewiesen (vgl. E IV 35). Damit sind all diese Spezialisierungen auch für den Gesamtnutzen von Bedeutung und können auch nicht gegeneinander verrechnet werden. Die effiziente Entsorgung unseres Mülls ist nicht weniger bedeutsam als die Herstellung von Brot, die Konstruktion einer Straßenbrücke, die Programmierung von Internetseiten oder die Erforschung des Weltalls (vgl. dazu ausführlich Abschnitt 11.3).
2. Wir sind allesamt nur ein „Modus“ der Natur (vgl. Abschnitt 8.4.2). Dies bedeutet: Alles entfaltet sich in uns in strikter Abhängigkeit von den Naturgesetzen. Das eine aber, was die Natur nach ihren eigenen Gesetzen hervorbringt, ist nicht vollkommener oder weniger vollkommen als das andere. Wirklichkeit und Vollkommenheit sind ein und dasselbe (vgl. E II Definition 6). Dies gilt somit auch für unsere Berufe.
3. Infolge des Monismus von Geist und Körper kann es auch keine Bildung und Arbeit des „Geistes“ geben, die der Bildung und Arbeit des „Körpers“ überlegen sind. Gäbe es eine solche Überlegenheit, müssten alle Menschen, die nach erfolgter Bildungs- und Berufsspezialisierung auf „geistigem Gebiet“ zu überdurchschnittlichen Leistungen fähig sind, ihre Mitmenschen auch in **deren** Aufgabenbereichen leistungsmäßig übertreffen. Dies ist jedoch nicht der Fall. Selbst das genaueste Verständnis der Relativitätstheorie führt nicht dazu, dass wir nun auch die höchsten Leistungen bei der Montage von Dächern oder der Therapie von Zahnschäden erbringen – auch dann nicht, wenn uns ähnlich viel Zeit für das Erlernen dieser Dinge eingeräumt werden würde, wie dies bei denjenigen der Fall war, die nun in diesen Berufen arbeiten (vgl. dazu auch ausführlich Kapitel 11).

Ist nun ein etwaiges Überlegenheitsgefühl im Zusammenhang mit dem eigenen Bildungs- und Berufsweg inadäquat, dann müssen uns andere Motive zu diesem Affekt treiben, und es ist nicht ausgeschlossen, dass sie jenen Neigungen zum Hochmut ähneln, die im vorigen Abschnitt 9.1.5 beschrieben wurden.

Selbst der Erwerb höchster Weisheit erhebt Menschen nicht über ihre Mitmenschen, auch wenn „es für die Menschen viel nützlicher ist, nach den Gesetzen und verlässlichen Vorschriften unserer Vernunft zu leben“ (TPT 16 (5)). Gleichwohl

„lassen wir keinen Unterschied zwischen den Menschen und den übrigen Individuen der Natur gelten, auch nicht zwischen Menschen, die vernunftbegabt sind, und anderen, die

die wahre Vernunft nicht kennen, noch zwischen Narren oder Wahnsinnigen und geistig Gesunden. Was nämlich jeder nach den Gesetzen der Natur tut, tut er mit höchstem Recht, weil er nämlich so handelt, wie er von der Natur bestimmt ist, und nicht anders handeln kann. Solange die Menschen als unter der Herrschaft bloß der Natur lebend betrachtet werden, lebt deshalb derjenige, der die Vernunft noch nicht kennt oder eine tugendhafte Haltung noch nicht angenommen hat, unter den Gesetzen bloß des Triebes mit dem gleichen höchsten Recht wie derjenige, der sein Leben nach den Gesetzen der Vernunft regelt“ (TPT 16 (2)).

„Nicht alle sind nämlich schon natürlicherweise bestimmt, sich nach den Regeln und Gesetzen der Vernunft zu betätigen; ganz im Gegenteil, alle werden völlig unwissend geboren. Ehe sie die wahre Lebensweise kennenlernen und sich eine tugendhafte Haltung aneignen können, vergeht selbst bei guter Erziehung ein großer Teil ihres Lebens; trotzdem müssen sie währenddessen leben und gemäß ihrer Natur sich erhalten“ (TPT 16 (3)).

Abweichung zu KANTS Position

Auch an dieser Stelle (vgl. zudem die Abschnitte 5.4.3 und 8.3.3) ist der Unterschied zu KANT offensichtlich. KANT ist von der Möglichkeit einer selbstbestimmten willentlichen Lebensführung überzeugt, die er „Willkühr“ nennt (das Wort hatte damals noch nicht den negativen Beiklang wie heute), und er weist ihr in moralischer, aber auch in rechtlicher Hinsicht einen hohen Stellenwert zu. Aktiver Staatsbürger mit der „Fähigkeit zur Stimmgebung“ könne nur sein, wer „aus eigener Willkühr in Gemeinschaft mit anderen handelnder Theil“ des „gemeinen Wesens“ sein wolle (KANT 1797, S. 166). Handwerks- oder Kaufmannsgesellen seien „blos Handlanger des gemeinen Wesens, weil sie von anderen Individuen befehligt oder beschützt werden müssen“. Sie entbehrten der „bürgerlichen Persönlichkeit“, und ihre Existenz sei „gleichsam nur Inhärenz“. Dasselbe gelte für Dienstboten, überhaupt für jeden, „der nicht nach eigenem Betrieb, sondern nach der Verfügung Anderer [...] genöthigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten“ (ebd., S. 167). Beamte, die wie er selbst auch im Dienst des Staates stehen, möchte KANT freilich von einer solchen Beschränkung der Bürgerrechte ausgenommen wissen (ebd.).

Natürlich ist es klug, wenn die Menschen sich bei der Institutionalisierung ihres Zusammenlebens von der Vernunft leiten lassen, und selbst bei einer demokratisch beschlossenen Verregelung der Gesellschaft nach den Grundsätzen der Vernunft lässt es sich nicht vermeiden, dass Gesetzesverletzungen sanktioniert werden müssen. Andernfalls verlieren die Regeln ihre Wirksamkeit. Aber die persönliche Übereinstimmung mit diesem Regelwerk zu „missbrauchen“, um sich selbst gegenüber Regelverletzenden überlegen zu wähnen, folgt, wie wir oben ausgeführt haben, Bedürfnissen der Ehrsucht, welche der Festigung des Regelwerks eher entgegenwirken, als dass sie ihnen dienlich sind.

9.1.7 Kein Hochmut gegenüber dem Dünkel

Ungeachtet aller hier aufgezeigten Nachteile sollten wir nach Spinoza die natürliche Neigung des Menschen zum Dünkel, sein Begehren nach sozialer Anerkennung, Ruhm und Reichtum ausschließlich aus einer vernunftgeleiteten Perspektive verstehen und begreifen, doch niemals verurteilen. Der Begriff des „Missbrauchs“, von dem eben im Zusammenhang mit der Funktionalisierung der Moral oder der Bildung die Rede war, darf selbst nicht als **moralische** Kategorie „missbraucht“ werden.

Täten wir dies, wären bei uns wiederum ganz andere als sachgemäße Beweggründe im Spiel. Hierzu zählt z. B. aus psychoanalytischer Sicht die Reaktionsbildung, also der Versuch, eine eigene, moralisch vielleicht sogar zweifelhafte Begierde in ein Streben nach ihrem Gegenteil umzudeuten. Und tatsächlich ist es nach Spinoza doch oft so, dass gerade diejenigen, die sich am lautesten über den Missbrauch des Ruhmes, der Ehrsucht in der Welt empören, diejenigen sind, die am ehrgeizigsten sind. Diese werden nämlich

„von Gedanken dieser Art besonders heimgesucht, wenn sie ohne Hoffnung sind, die Ehre, die sie erleben, zu erlangen. [...] Freilich ist dies keine Eigenart nur der Ehrgeizigen, verbreitet ist es bei allen, denen kein Glück beschieden ist und die [zugleich] ohnmächtigen Gemüts sind. Denn der Arme redet, wenn er zudem habgierig ist, ohne Unterlass über den Missbrauch von Geld und die Laster der Reichen, womit er nichts bewirkt, als sich selbst zu quälen, und anderen zeigt, dass er nicht nur die eigene Armut, sondern auch den Reichtum anderer nicht mit Gleichmut tragen kann“ (E V 10 Anmerkung).

Der „Missbrauch“, von dem hier also die Rede war, resultiert allein aus der vernunftgeleiteten Frage, inwieweit solche von Neid und anderem Leid geprägten Verhaltensweisen unserem Bedürfnis, in staatlicher Gemeinschaft ein gutes und erfülltes Leben zu führen, dienlich sind. Dies ist nicht der Fall, und somit sind solche Verhaltensweisen auch nicht vernunftgemäß. Allerdings unterliegt, und dies gilt es des Weiteren zu beachten, die

„Natur nicht den Gesetzen einer menschlichen Vernunft, die auf nichts als auf den wahren Nutzen der Menschen und damit auf deren Erhaltung aus ist, sondern unendlich vielen anderen, die die ewige Ordnung der ganzen Natur, von der der Mensch nur ein bescheidener Teil ist, betreffen, aus deren bloßer Notwendigkeit heraus alle Individuen bestimmt sind, in bestimmter Weise zu existieren und sich zu betätigen“ (PT 2 § 8).

Die Natur selbst verwirft nicht und sie verbietet auch nicht „Rivalitäten, Hass, Zorn, Arglist, ja überhaupt nichts, wozu der Trieb einlädt“ (PT 2 § 8). Und somit folgen selbst Menschen, die weise wirken wollen und glauben, etwas Erhabenes zu tun, indem sie über die Verhaltensweisen der anderen Menschen herziehen (PT 1 § 1), den Gesetzen der Natur und verdienen ebenso wenig Verachtung wie das, was sie selbst verachten:

„Wenn uns also etwas in der Natur als lächerlich, widersinnig oder schlecht erscheint, dann deshalb, weil wir die Dinge nur zum Teil erkennen, die Ordnung und den Zusammenhang der Natur im Ganzen aber größtenteils nicht kennen, und weil wir alles nach der Vorschrift unserer Vernunft eingerichtet sehen wollen“ (PT 2 § 8).

Daraus folgt wiederum zweierlei: Zum einen sind und bleiben wir durchgängig und ohne Ausnahme den Gesetzen der Natur unterworfen, und diese Gesetze der Natur ermöglichen zahlreiche Zustände, in denen wir leiden. Und zum anderen helfen kein Klagen, kein Jamern und keine Moral, um dieses Leiden einzuschränken. Hilfreich ist allein die Erkenntnis der natürlichen Wirkmechanismen, durch die wir uns in das Netz unserer leidenden Affekte verstricken. Denn je mehr wir hierüber in Erfahrung bringen, desto mehr Techniken können wir entwickeln, um häufiger als bislang jene affektiven Zustände zu erzeugen, zu denen uns die auf unseren Nutzen zielende Vernunft rät (vgl. dazu auch Kapitel 10).

9.1.8 Gefangenheit des Menschen im Netz seiner Affekte

Aus diesem Grund widmet sich Spinoza nicht nur der Beschreibung der unterschiedlichen Affekte, sondern ist auch in besonderem Maße an ihren Wirkmechanismen interessiert. Er überschreibt den vierten Teil seiner „Ethik“ dementsprechend mit „Von menschlicher Knechtschaft (lat. *servitus*) oder: Von den Kräften der Affekte“ und leitet ein:

„Die menschliche Ohnmacht, die Affekte zu mäßigen und zu hemmen, nenne ich Knechtschaft; der Affekten unterworfenen Mensch ist nämlich nicht Herr seiner selbst, sondern unterliegt dem blinden Geschick, in dessen Gewalt er so sehr steht, dass er oft gezwungen ist, dem Schlechten zu folgen, selbst wenn er das Bessere sieht“ (E IV Vorwort).

Unsere Knechtschaft resultiert dabei nicht schon daraus, dass wir unserem Begehren Raum zu verschaffen suchen – im Gegenteil, denn mit der Verwirklichung unserer Sehnsüchte vervollkommen wir uns selbst – sondern aus unseren Schwierigkeiten, Affekte des Leidens zu mäßigen. Diese Leidensaffekte sind, wie wir in den vorausgegangenen Abschnitten sahen, nichts anderes als aggressive Impulse gegen unser eigenes Tat- und Denkvermögen und ggf. auch gegen Dritte (so bei Verärgerung, Empörung oder Hass). Die Mäßigung dieser durchaus natürlichen Impulse wäre demnach von Nutzen, weil wir, von Destruktion gegenüber uns selbst und ggf. auch Dritten ergriffen, unsere Fähigkeit zu adäquater Erkenntnis und konstruktivem Handeln verlieren:

- ▶ So verlieren wir ganz besonders in den Momenten des Leids die Einsicht in die tatsächliche Hierarchie unserer Sehnsüchte und unseres Begehrens. Wir räumen nun der frustrierten Begierde einen Stellenwert ein, den sie bei klarem Verstand nicht hat, und vernachlässigen jene Sehnsüchte, die unserem Wesen nach eine deutlich höhere Priorität haben (vgl. nochmals E IV 60).

- ▶ Darüber hinaus verwechseln wir die tatsächliche Beschaffenheit der äußeren Situation, in der wir uns befinden, mit der Beschaffenheit unserer inneren Situation; gerade in diesen Momenten gilt, dass „die Ideen, die wir von äußeren Körpern haben, eher den Zustand unseres Körpers anzeigen, als dass sie die Natur der äußeren Körper“ erklären (E II 16). Wir schreiben damit der äußeren Situation ein Bedrohungs- und Gefährdungspotenzial zu, welches dieser Situation nicht entspricht, sondern lediglich dem stark erregten Zustand unseres Organismus.
- ▶ Zudem erkennen wir die faktischen Ursache-Wirkungs-Ketten unserer Leidreaktionen nicht mehr. Denn diese Leidreaktionen werden in der Regel nicht durch die äußere Situation selbst ausgelöst, sondern durch unsere inneren, uns gleichwohl nicht bewussten „Schaltpläne“, in dieser oder jener Situation mit diesem oder jenem Affekt zu reagieren. Diese Schaltpläne sind oft das bloße Resultat unbewusster klassischer Konditionierungen aus unseren eigenen früheren Sozialisationsphasen, zum Teil auch Folge von unbewusstem Imitationslernen, mit dem wir das Verhalten Dritter nachahmen (vgl. E III 27). Somit kann jegliches Ding „durch Zufall die Ursache von Freude, Trauer oder Begierde sein“ (E III 15), ebenso von Hoffnung oder Furcht (vgl. E III 50); und von „hier aus verstehen wir, wie es kommen kann, dass wir manche Dinge lieben oder hassen, ohne hierfür irgendeine Ursache zu kennen“ (E III 15 Anmerkung). Gleichwohl glauben wir auch in jenen Momenten, alles freiwillig zu tun, sehen die Fäden nicht, an denen unser Verhalten und Erleben hängt und von dem es gesteuert wird, und wir reden uns ein, es sei die äußere Situation, die unseren Missmut verursacht.

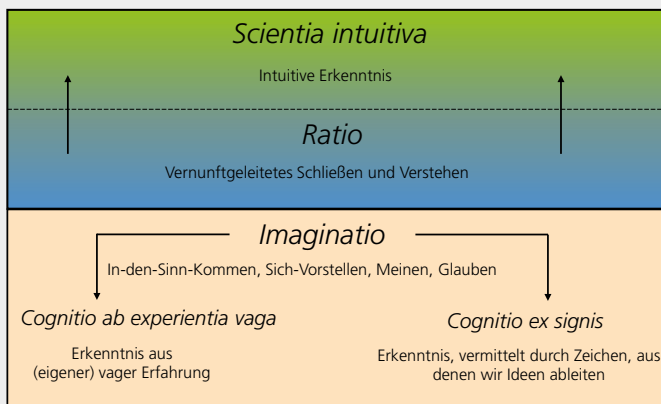
Somit gilt: Nicht, weil wir nach einer adäquaten und nüchternen Analyse einer äußeren Situation den Schluss gezogen haben, diese Situation sei mit Herausforderungen und Schwierigkeiten bei der Verwirklichung unserer Sehnsüchte verbunden, erteilen wir unserem Organismus aufgrund freiwilligen Entschlusses, bewusst und aus gutem Grund den Befehl, mit Missmut zu reagieren und auf diese Weise unsere eigene Tat- und Denkkraft zu hemmen. Sondern weil wir aufgrund von Ursache-Wirkungs-Mechanismen, die uns nicht unmittelbar bewusst sind, in Leid geraten, kommt es unwillkürlich zu einer Hemmung unseres Tätigkeits- und Denkvermögens. Im Zuge dessen interpretieren wir unsere innere und äußere Situation auf eine Weise, welche die tatsächlichen Gegebenheiten nicht adäquat abbildet, und verstehen auch unsere eigene Gefühlswelt nicht mehr.

All dies macht unsere Knechtschaft gegenüber den Affekten aus. Mithilfe unserer aktiven Affekte, resultierend aus unsereren Bedürfnissen, Stärke, Mut und Edelmut zu zeigen, können wir zwar passive Affekte bekämpfen. Doch Spinoza bleibt „Realist. Er ist kein Träumer und kein bloßer Theoretiker, der meint, daß, wenn man das Gute schon weiß, man es auch tut“. Selbst die „sogenannten Weisen, die nach der Vernunft leben, tun dies immer nur partiell. Dafür sind eben die passiven Gemütsbewegungen zu stark“ (HUBBELING 1978, S. 89).

9.2 Erkenntnislehre

Wenn aber die Natur uns immer wieder in Missmut verfallen lässt, selbst nachdem wir klar erkannt haben, dass uns dieser Missmut weit weniger nützt als besonnenes Handeln, stellt sich die Frage: Welche Wirkmechanismen sind es, dass wir uns so oft von dieser doch so hilfreichen Erkenntnis entfernen? Spinoza findet die Antwort darin, dass wir uns in unserem Alltag nicht nur in affektive Zustände verstricken, die Leiden bedeuten. Vielmehr verfallen wir auch in Erlebenszustände und Deutungsformen, die uns zwar leicht von der Hand gehen, die aber stets mit der Gefahr inadäquater Erkenntnis verbunden sind. Mit anderen Worten: Wir wechseln im Alltag, und dies ist notwendiger Teil unserer Natur und gilt auch für die sogenannten „Weisen“, immer wieder zwischen verschiedenen Formen des Erlebens, Deutens und Erkennens hin und her (vgl. Abbildung 14). Dabei scheint die vernunftgeleitete Erkenntnisform, die *Ratio* (Abschnitt 9.2.3), in unserem Alltagserleben keinesfalls die dominante Variante zu sein, sondern im Gegenteil eher ein Schattendasein zu führen.

Abbildung 14: Systematik der Erkenntnisgattungen nach Spinoza



Erläuterung: Der Begriff der „Erkenntnis“ beschränkt sich bei Spinoza nicht auf adäquate, wissenschaftlich fundierte Erkenntnis, sondern schließt unsere naiven Formen des Fürwahrhaltens mit ein. Spinoza fasst letztere unter dem Begriff der „Vorstellung“ bzw. „*Imaginatio*“ (bzw. auch „*Opinio*“ = „Meinung“) zusammen. Dabei unterscheidet er zwei Unterformen: die Erkenntnis aus eigener vager Erfahrung und die Erkenntnis, die wir vermittelt über Zeichen gewinnen, indem wir z. B. die Worte Dritter hören oder lesen und dann glauben. Ein gewichtiger Teil unseres fehlerhaften Begreifens im Rahmen der *Imaginatio* hängt mit der fehlerhaften Verwendung von Gattungsbegriffen zusammen (vgl. Abschnitt 9.2.2). Adäquate Erkenntnis ist dagegen im Rahmen unserer Vernunft (*Ratio*) möglich; dabei hilft uns der Gebrauch von Gemeinbegriffen (vgl. Abschnitt 9.2.4). Die dritte Erkenntnisgattung ist schließlich die *Scientia intuitiva*, die intuitive Erkenntnis, welche das Erkenntnisvermögen unseres Unterbewusstseins mit einschließt. Ungeachtet ihres intuitiven Charakters ist sie mit adäquater Erkenntnis verbunden. Dies betrifft zunächst einfache Zusammenhänge. Doch vermittelt über systematisches Einüben vernunftgeleiteten Handelns umschließt sie schließlich auch komplexe Sachverhalte.

Quelle: eigene Darstellung (J. G. U.) in Anlehnung an E II 40 und ergänzend AV 18ff.

Die unseren Alltag beherrschende Variante, der wir uns deshalb in diesem Abschnitt 9.2 zuerst zuwenden wollen, nennt Spinoza, wie wir bereits erfahren haben, *Imaginatio* (Abschnitt 9.2.1). Sie umfasst all unser „In-den-Sinn-Kommen“, unsere Sinneseindrücke, unsere als richtig empfundenen, gleichwohl ungeprüften Vorstellungen, Meinungen, Glaubens- und Erfahrungssätze. Universal- bzw. Gattungsbegriffe (Abschnitt 9.2.2) spielen dabei – im Gegensatz zu Gemeinbegriffen (Abschnitt 9.2.4) – eine bedeutende Rolle. Die *Imaginatio* findet ihren Vorzug darin, dass sie uns weit weniger Energie abverlangt und auch viel schneller, zumeist intuitiv, zu ihren Schlüssen gelangt. Denn wir können im Rahmen ihres Wirkens, das noch stärker als die Tätigkeit unserer *Ratio* von automatisierten, unbewussten Routinen mitbestimmt wird (vgl. Abschnitt 9.2.7), weitgehend passiv bleiben (AV 84). Ihr Nachteil besteht jedoch in ihrer Irrtumsanfälligkeit.

Allerdings gibt es mit der *Scientia intuitiva* eine Form der Erkenntnis, die selbst ohne größeren Energieaufwand und auf intuitivem Wege zu adäquatem Wissen zu führen vermag. Sie wird Gegenstand des Abschnitts 9.2.5 sein. Die *Scientia intuitiva* baut auf der *Ratio* auf. Sie ist als Erkenntnisform keinesfalls Menschen vorbehalten, die Wissenschaft betreiben, sondern bei allen Menschen vorhanden, ebenso wie die *Imaginatio* und *Ratio*. Auch diese Variante der intuitiven Erkenntnis verweist auf die beträchtliche Rolle, die das **Unterbewusstsein** – Thema des Abschnitts 9.2.6 – für all unser Handeln – unser Erkennen und Tun – spielt.

Bevor wir uns nun den einzelnen Erkenntnisgattungen widmen, sei noch einmal hervorgehoben, dass es Spinoza bei der Erarbeitung seiner Erkenntnislehre nicht einfach nur ging um „die Vermehrung von wissenschaftlichem Wissen. Ziel ist vielmehr eine epistemische Verbesserung und Reform unseres ganzen Denkens inklusive unserer privatesten Gedanken über die Welt, den Menschen und insbesondere über uns selber“ (RENZ 2012, S. 59).

Epistemologie

Die Epistemologie beschäftigt sich mit der Frage, wie wir Erkenntnis gewinnen, Wissen erwerben bzw. Wissenschaft betreiben.

Denn, so Spinoza:

„Es ist nämlich eine Sache, die Natur von Dingen zu erforschen, und eine andere die Weisen, in denen die Dinge von uns wahrgenommen werden. Bringt man das durcheinander, werden wir weder unsere Weisen des Wahrnehmens noch die Natur [der Dinge] selbst begreifen können; mehr noch – und das ist schlimmer –, es wird Ursache dafür sein, dass wir in große Irrtümer geraten, wie das bisher vielen ergangen ist“ (MB I 1).

Kluge Daseinsvorsorge lässt uns demnach immer wieder innehalten. In diesen Momenten sollten wir uns darüber klarwerden, aus welcher Erkenntnisgattung heraus wir gerade eben

unsere subjektiven Theorien bzw. unser Urteil über die äußeren Dinge und über unsere Mitmenschen konstruiert haben.

9.2.1 Erkenntnis erster Gattung: *Imaginatio* (Sich-Vorstellen und Meinen)

Die Erkenntnis der ersten Gattung, der *Imaginatio* – also des In-den-Sinn-Kommens, des Sich-Vorstellens, des Meinens und Glaubens –, umfasst jene Vorstellungsformen, durch die unsere „Vorstellungskraft auf diese und jene Weise affiziert wird“. Sie ist täuschungsanfällig, wenn wir – wie wir im Alltag immer wieder dazu neigen – die Affektionen unserer „Vorstellungskraft für die Dinge selbst“ nehmen (E I Anhang). Spinoza unterteilt sie in zwei Formen. Dabei ist die eine Variante, wie Kuno FISCHER (1898, S. 286) es ausdrückt, „induktiv und unkritisch (ohne Begründung)“, während die andere Variante „autoritätsgläubig“ ist.

Variante A: Erkenntnis aus unbestimmter Erfahrung

Die Variante A besteht darin, dass wir Dinge aus unbestimmter, vager Erfahrung (lat. *experientia vaga*) wahrnehmen und hierzu allgemeine Begriffe und Ideen bilden: Ausgangsbasis für diese Ideen- und Begriffsbildung sind „Einzeldinge, die uns durch die Sinne vergegenwärtigt worden sind, die [sich; Anm. J. G. U.] verstümmelt, verworren und ohne Ordnung für den Verstand“ darstellen (E II 40 Anmerkung 2). In seiner Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes nennt Spinoza hierzu Beispiele:

„Aus unbestimmter Erfahrung weiß ich, dass ich sterben werde; das behaupte ich nämlich, weil ich andere, die mir ähnlich sind, habe sterben sehen, obwohl nicht alle über den gleichen Zeitraum gelebt haben und auch nicht alle an derselben Krankheit gestorben sind. Dann weiß ich aus unbestimmter Erfahrung auch, dass Öl ein taugliches Mittel ist, die Flamme zu nähren, Wasser aber, sie zu löschen“ (AV 20).

Solche Erfahrungen bauen sich, ohne als Wissen vom Verstand explizit abgeleitet und geprüft worden zu sein, allein durch ihre zufälligen, regelmäßigen Anordnungen auf und leben als vages Erfahrungswissen davon, dass es keine Erlebnisse zu geben scheint, die ihnen widersprechen. Wenn wir im Leben in Hinblick auf eine bestimmte Sache immer wieder dieselbe Erfahrung machen, niemals Gegenteiliges erfahren, scheint die Sache einfach so zu sein. Und ohne verstehen zu müssen, warum das so ist, gehen wir mehr oder weniger implizit davon aus, dass dies in Zukunft auch wieder so sein wird.

Variante B: Erkenntnis, vermittelt und stimuliert durch Zeichen

Die Variante B der ersten Erkenntnisgattung besteht nun darin, dass wir, stimuliert durch Zeichen (wie Spuren, gesprochene oder gelesene Worte), Ideen bzw. Vorstellungen bilden. Vermittelnde dritte Dinge und Personen sind also im Spiel, wenn wir auf diese Weise erkennen. Dies ist grundsätzlich kein Nachteil; im Gegenteil: Als soziale Tiere, die wir unser Wissen im Wesentlichen durch ein Leben in Gemeinschaft schöpfen, sind wir dringend auf das Wissen Dritter angewiesen. Allein schon, um zu wissen, wann wir geboren wurden, müs-

sen wir Dritten zuhören (vgl. AV 20). Und in einer arbeitsteiligen Welt, in der niemand mehr Experte bzw. Expertin in allen Dingen sein kann, können wir uns unmöglich selbst alle für unser Leben erforderlichen Informationen beschaffen oder nachprüfen. Wir sind aufgefordert, Dritten zuzuhören und ihnen zu glauben. Dies fällt uns in der Regel auch viel leichter, als selbst herzuleiten:

„Um etwas allein aus Begriffen des Verstandes herzuleiten, ist [...] in der Regel eine lange Verknüpfung von Wahrnehmungen erforderlich, verbunden mit höchster Vorsicht, also ein sehr umsichtiges und diszipliniertes Gemüt, alles Dinge, die man sehr selten bei den Menschen findet“ (TPT 5 (14)).

Und so stammen nicht nur die weitaus größten Teile unseres Wissens aus dritter Quelle; wir lieben es auch, dritten Quellen die Autorität der Expertise zu verleihen. Denn nun brauchen wir lediglich glauben, was diese berichten, und müssen uns nicht alles selbst herleiten. Auf diese Weise vermögen wir, uns ohne größeren Kraft- und Zeitaufwand große Wissensbestände einzuverleiben. Typische Beispiele für solche Quellen, denen wir vertrauen, sind Lexika, Schulbücher oder allgemein als Gelehrte anerkannte Fachleute. Wir schöpfen deren Wissen durch Zuhören ab – und glauben dann einfach daran.

Einfach nur aus Bequemlichkeit zu glauben – dies mag auf den ersten Blick fast schon dramatisch klingen, da wir angeblich doch alle in der modernen Welt dazu erzogen werden, nicht einfach naiv den Behauptungen Dritter zu folgen. Doch es gibt keinen Grund zur Beunruhigung. Ja, unsere soziale Natur hat uns sogar so eingerichtet, dass sie uns für diese Art des Wissenserwerbs auch in sozialer Hinsicht belohnt. Nicht nur, dass wir Freude empfinden, wenn wir auf diese Weise nützliches Wissen erwerben. Nein, es macht uns in der Regel auch Freude, eigenes Wissen an Dritte weitergeben zu dürfen. Wer von uns gibt nicht gerne Auskunft, wenn er von Ortsfremden hilfeschend um eine Wegbeschreibung gebeten wird, und freut sich nicht, wenn diese unseren Ratschlägen dankend folgen? Umgekehrt stärkt es unsere gegenseitige Bindung, wenn wir dem von unseren Freundinnen bzw. Freunden und Bekannten oder sonstigen Dritten vermittelten Wissen vertrauen. Ja, es gilt sogar umgekehrt: Zweifel an den Informationen, die unsere Freundinnen bzw. Freunde uns vermitteln möchten, so droht dieser Zweifel auch unsere Freundschaft in Mitleidenschaft zu ziehen. Unsere Natur motiviert uns, nicht allzu misstrauisch zu sein und unserem Wissen durch Hörensagen in der Regel zu vertrauen.

Einen besonders großen, bisweilen gar heiligen Stellenwert hat das „Wissen vom Hörensagen“ in den Offenbarungsreligionen (vgl. TPT). Als Quellen der Wissensvermittlung dienen ihren Anhängerinnen und Anhängern zum einen als heilig deklarierte Schriften und zum anderen religiöse Führer/-innen, die erläuternde Hinweise oder gar Anweisungen geben, wie die Schriften zu interpretieren sind und ein gottgefälliges Leben geführt werden kann. Der Glaube als die Bereitschaft, das von dritter Quelle vermittelte Wissen als „wahr“ anzuerkennen, sich also gegenüber dieser Quelle **gehorsam** zu zeigen, muss dabei sogar notgedrungen als eine der größten religiösen Tugenden gelten. Nicht aus frommen Werken, son-

dern „sola gratia, solus Christus, sola fide“, allein aus göttlicher Gnade, allein aus Christus und eben allein aus dem Glauben lässt sich nach Martin LUTHER (1483–1546) Gottes Gnadenurteil über uns erwirken (vgl. FEINER/VISCHER 1974, S. 562). In gemeinsam gesprochenen Glaubensbekenntnissen versichern sich die Gläubigen gegenseitig des Gehorsams, das Wissen vom Hörensagen auch in Zukunft anzuerkennen und zur Richtschnur ihres Lebens zu machen. Dieses stetig wiederholte Ritual ermöglicht es, eine in größeren Gruppen in ihren Strukturen gefestigte religiöse Welt zu schaffen – eine Welt, die nicht immer wieder grundlegend in Zweifel gezogen wird. Deshalb gelten der **Unglaube** auch als die größte **Sünde** und die Verachtung der Vernunft bisweilen sogar als Tugend (vgl. TPT Vorrede). Denn eine metaphysische Welt, die von der Wissenschaft nicht physisch bestätigt werden kann, benötigt eine kontinuierliche gesellschaftliche Bestätigung durch einen möglichst breit geteilten Glauben.

Fazit: Wir alle glauben auf die eine oder andere Weise und müssen es auch, da uns als soziale Tiere ein natürlicher und insgesamt äußerst nützlicher Hang zum Glauben-Wollen mitgegeben wurde. Und doch steht eine Gretchenfrage im Raum: Sind wir bereit, unter bestimmten Umständen bzw. bei bestimmten Themen auch Wissen vom Hörensagen zu akzeptieren, das unüberprüfbar, Spekulationen oder Widersprüche zu wissenschaftlichen Forschungsergebnissen enthält? Sofern wir im theistischen Sinne an einen persönlichen Schöpfergott glauben, der für uns sorgt und mit dem wir in Gebeten kommunizieren können, bejahen wir diese Frage, ob uns dies nun bewusst ist oder nicht.

Doch wie kann es dann sein, dass auch bisweilen Naturwissenschaftler/-innen einem theistischen Gottesglauben folgen? Die Antwort findet Spinoza in unserer Fähigkeit, zwischen den verschiedenen Erkenntnisgattungen flexibel hin und her zu schalten, geleitet von den spezifischen Affekten, die im jeweiligen Moment aktiv sind (vgl. E III 2 Anmerkung). Unser Verhalten ist also, da wir von ebenso widersprüchlichen Affekten zugleich gelenkt werden (vgl. E III 56 Anmerkung), natürlicherweise höchst widersprüchlich. So vermögen wir im Beruf höchst rational zu agieren, um uns zugleich in unserer Freizeit mithilfe von Romanen in imaginäre Welten zu versetzen, in denen wir unseren Bedürfnissen nach Abenteuer, Geborgenheit und Sonstigem Raum verschaffen.

Unsere Idee, wir würden uns somit konsistent und widerspruchsfrei verhalten – bisweilen befeuert durch entsprechende an uns gestellte moralische Forderungen – ist somit eine bloße Illusion; unser Konsistenzgefühl resultiert allein daraus, dass wir stets alle Dinge nach der gerade wirksamen Affizierung unseres Organismus wahrnehmen, beurteilen und behandeln. Und letztlich ist auch unser „Ich“ nichts anderes als ein Gattungsbegriff, ein bloßes Gedankending, das wir nur auf verworrene Weise wahrnehmen und nutzen können.

9.2.2 Exkurs 1: Von Worten und Gattungsbegriffen

Nicht nur beim Lesen von Büchern, sondern auch beim Zuhören oder Erinnern bilden Worte die Stimuli zur Aktivierung unseres Vorstellungsvermögens (vgl. AV 88). So werden wir z. B., „nachdem wir gewisse Worte gehört oder gelesen haben, uns an Dinge erinnern und aus ihnen Ideen bilden, die denen gleichen, durch die wir Dinge vorstellen“ (E II 40 Anmerkung 2).

So wird z. B. ein Bauer, der im Sand Pferdespuren als Zeichen sieht, „in den Gedanken eines Pfluges“ und dann vielleicht in den eines Ackers verfallen, ein Soldat dagegen in den Gedanken eines bewaffneten Reiters „und von diesem in den Gedanken von Krieg“ (E II 18 Anmerkung). „Und so wird auch bei anderen Dingen ein jeder sich je nach Disposition seines Körpers allgemeine Vorstellungsbilder bilden“ (E II 40 Anmerkung 1). „Dies alles zeigt zur Genüge, dass ein jeder die Dinge nach der Beschaffenheit seines Gehirns beurteilt hat oder vielmehr, dass er die Affektionen seiner Vorstellungskraft für die Dinge selbst genommen hat“ (E I Anhang). Somit müssen wir damit rechnen, dass jedermann bei höchst abstrakten Universal- bzw. Gattungsbegriffen wie „Freiheit“, „Wille“, „Geist“, „Verstand“, aber auch „Bildung“, „Qualifikation“, „Kompetenz“ oder gar bei „transzendentalen Begriffen“ wie „Seiendes“, „Ding“ oder „Etwas“ an etwas anderes denkt: „Begriffe dieser Art geben Ideen zu erkennen, die im höchsten Maß verworren sind“ (E II 40 Anmerkung 1). Klar und deutlich hat Kuno FISCHER (1898, S. 492), in Abschnitt 8.3.1 wurde ja bereits darauf verwiesen, die Problematik dieser Verwirrung stiftenden Begriffe umrissen:

„Dahin gehören vor allem die abstractesten Begriffe, jene obersten Allgemeinheiten, welche Spinoza ‚transzendente Termini‘ nennt, wie Sein, Ding, Etwas u. s. f.; dann alle Gattungsbegriffe, die sogenannten ‚notiones universales‘, wie Mensch, Pferd, Hund u. s. f. Diese Gattungsbegriffe entstehen, indem sich die Unterschiede in den Einzelvorstellungen in unserem Bewußtsein verdunkeln. Deutlich vorstellen heißt genau unterscheiden, undeutlich vorstellen ist das Gegenteil. Je mehr sich unsere Vorstellungen verallgemeinern, um so weniger wird darin unterschieden, um so undeutlicher und verworrener werden die Einzelvorstellungen, d. h. die Ideen der wirklichen Dinge. Darum sind die allgemeinsten Ideen allemal auch die undeutlichsten und dunkelsten.“

Kurzum, für naturwissenschaftliche Studien als Grundlage allen Philosophierens sind solche Transzendental- bzw. Universalbegriffe unbrauchbar; kein „Wunder also, dass unter den Philosophen, die natürliche Dinge durch bloße Vorstellungsbilder von Dingen haben erklären wollen, so viele Streitereien entstanden sind“ (E II 40 Anmerkung 1).

Doch auch im Rahmen unserer Alltagspsychologie führen Universal- und Transzendentalbegriffe, wie wir in den Abschnitten 8.3.2 und 8.3.4 sahen, zu großen Irrtümern. Jedwede Erkenntnis durch solche Begriffe ist

„unvollständig und inadäquat, unsicher und vag (experientia vaga); die Zeichen der Gattungsbegriffe sind Worte: alle Erkenntniß durch bloße Worte ist darum inadäquat, unvollständig und unsicher. [...] Die Dinge sind nicht so, wie wir sie auf diesem Standpunkte unserer Betrachtung vorstellen; darum ist diese ganze Vorstellungsweise, der Inbegriff aller unserer inadäquater Ideen, nicht Wahrheit, sondern bloß Meinung oder Einbildung (opinio vel imaginatio). Was wir vorstellen, sind nicht wirkliche Dinge, sondern Geschöpfe unserer Einbildung (entia imaginationis); die Imagination ist daher die einzige Ursache aller falschen Erkenntniß“ (FISCHER 1898, S. 495f.).

Gattungsbegriffe aus psychologisch–therapeutischer Sicht

Als Friedrich NIETZSCHE 1881 nach seinem ersten Spinozastudium seinem Freund Franz OVERBECK begeistert schrieb, er (NIETZSCHE) habe einen Bundesgenossen gefunden, da ja auch Spinoza die Willensfreiheit, die Zwecke, das Unegoistische, die sittliche Weltordnung und das Böse leugne (vgl. YOVEL 2012, S. 434), traf er damit zentrale Kernpunkte der Lehre Spinozas. Allerdings hängt Spinozas Leugnung des „Bösen“ nicht etwa damit zusammen, dass er persönlich keinerlei Verhaltensweisen als dysfunktional für ein Zusammenleben identifizieren würde, welches unseren Sehnsüchten nach Friedfertigkeit, Freundschaft, Solidarität und Freiheit entgegenkommt. Spinozas Kritik entzündet sich vielmehr an der Nutzung des „Bösen“ als Universalbegriff.

Für Spinoza stellt die praktische Verwendung dieses Begriffs („Person A ist böse“) nichts anderes als den abstraktesten, dunkelsten und diffusesten *projektiven* Ausdruck für ein Verhalten Dritter dar, das uns persönlich missfällt. Das Bonmot des irischen Dichters Oscar WILDE (2017, S. 65), Moral sei nichts anderes als die Haltung, die wir gegenüber Leuten einnehmen, an denen wir etwas nicht leiden können, entspricht somit dem spinozistischen Standpunkt. Abgesehen davon, dass die Verwendung eines solchen Begriffs zum Nachteil unserer eigenen Denkkraft meist zu einer gesteigerten Erregung beiträgt, ist er für die Analyse der Ursache–Wirkungs–Ketten des missliebigen Verhaltens unbrauchbar. Er gleicht hierin der diffusen medizinischen Auskunft über den Zustand einer dritten Person: „Sie ist krank“ – eine Auskunft, die einem Arzt, telefonisch zur Hilfe gerufen, nicht weiterhilft (vgl. Abschnitt 11.4).

Gleichwohl sind solche Attribuierungen und Etikettierungen mit Hilfe von Gattungsbegriffen („Person A ist ein Heuchler“) in unseren gesellschaftlichen Auseinandersetzungen immer noch häufig zu finden. Die Unterordnung einer Person unter einem Gattungsbegriff hat jedoch zur Folge, dass wir mit diesem Ding auch all jene Eigenschaften, De- und Konnotationen verbinden, die dieser Gattungsbegriff enthält. Dieser Vorgang wird im Rahmen der Sprachforschung auch als „Prädikation“ bzw. als „Repräsentativitätstheuristik“ (STRACK/DEUTSCH 2002, S. 359) bezeichnet. Kategorisieren wir eine Person, die ihre eigenen moralischen Maßstäbe nicht einhält, als „Heuchler/-in“ oder als „heuchlerisch“, dann verbinden wir auch alle *wesentlichen* Eigenschaften eines „Heuchlers“ bzw. einer „Heuchlerin“ mit dieser Person (vgl. BLESS/SCHWARZ 2002, S. 258). Mit anderen Worten: Wir sind uns nun sicher, einer Person zu begegnen, die „im Kern“ heuchlerisch „ist“. Dabei werfen wir aber, wie Spinoza betont, wirklich Seiendes (die Person A) und bloßes Gedankending (z.B. den Gattungsbegriff ‚Heuchler/-in‘) durcheinander“ (vgl. AV II 4). Denn die von uns unterstellten Wesenseigenschaften der Person A („Heuchler/-in“) sind nicht tatsächliche Merkmale dieser Person, sondern von unserem neuronalen System hergestellte Etiketten, die wir nach Maßgabe unserer Bedürfnisse dieser Person in unserer Vorstellungswelt gedanklich aufkleben. Es handelt sich also um bloße Projektionen.

Spinozas Warnung davor, die Dinge von ihrem Namen her zu beurteilen anstatt die Namen von den Dingen her (vgl. MB I 1), wurde im 20. Jahrhundert u. a. vom Begründer der Allgemeinen Semantik, Alfred KORZYBSKI, aufgegriffen. Denken oder sagen wir: „Person A ist ein Heuchler“, nehmen wir nach KORZYBSKI eine Gleichsetzung von etwas real Existierendem und von etwas Imaginärem vor, setzen wir die Person mit einer nur in unserer Welt der Gedanken existierenden Abstraktion gleich (Person A = Heuchler). Das zugeordnete Ding – hier die Person, die sich inkonsistent zu ihrer eigenen Moral verhalten hat – ist und bleibt aber eine Person. Als *konkrete Person* kann sie jedoch kein bloßes

mit all ihren Personen und unsere sprachliche Welt mit unseren gedanklichen Abbildungen von dieser Welt sind so grundlegend verschiedene Dinge wie eine Landschaft und die geografische Karte von einer Landschaft. KORZYBSKIS Vergleich der Beziehung zwischen Erfahrungswelt und Sprache mit der Beziehung zwischen einer Landschaft und einer Landkarte wurde recht berühmt: „If we reflect upon our languages, we find that at best they must be considered only as maps [...] [But a] map is not the territory it represents [...]. A word is not the object it represents“ (KORZYBSKI 1949, S. 58). Der Psychologe und Begründer der Rational-Emotiven-Verhaltenstherapie (REVT) Albert ELLIS (1991, S. 17ff.) zog daraus die Konsequenz, Ist-Aussagen der Prädikation bzw. der Identität wie „Er ist ein Heuchler“ zugunsten einzelner konkreter Verhaltensbeschreibungen in seinen Schriften konsequent zu vermeiden (sogenanntes „E-Prime“) und seine Klienten und Klientinnen zu einer Änderung ihres Sprachverhaltens zu ermuntern.

In der Gefahr, unsere von uns selbst gemalten Karten für die *Landschaft selbst* zu halten, stehen wir nach Spinoza als Folge der Mächtigkeit unserer stetig wirksamen Einbildungskraft (Imaginatio) allesamt. Ein besonderes Risiko tragen aber seiner Ansicht nach all jene, die sich außerhalb der mathematisch-naturwissenschaftlichen Methode professionell fast ausschließlich mit abstrakten Dingen beschäftigen.

9.2.3 Erkenntnis zweiter Gattung: Ratio (Vernunft)

Wenn es somit überhaupt adäquate **Gemeinbegriffe** (lat. *notiones communes*) gibt, müssen sie nach Spinoza Reales, Wesentliches und nicht bloß Imaginäres widerspiegeln. Mit anderen Worten: Sie müssen für naturwissenschaftliche Erklärungen, warum etwas in und zwischen den einzelnen Dingen geschieht, nutzbar und unverzichtbar sein. Dies geht nur, wenn diese Gemeinbegriffe von der allumfassenden Natur, ihren Gesetzen und Eigenschaften her abgeleitet werden. Existiert nun etwas, das allen Ausformungen (Modi) der Natur zugleich zukommt, so kommt dies auch uns Menschen zu: „Merkmale, die allen Dingen gemeinsam sind und die gleichermaßen im Teil wie im Ganzen sind, können nur adäquat begriffen werden“ (E II 38). Erkennt der Mensch dieses Etwas, erkennt er etwas Reales, das nicht nur eingebildet ist und das für die Erklärung des Naturgeschehens von Nutzen ist. „Die Idee des Theils ist in diesem Fall zugleich die Idee des Ganzen, also ein vollständiger und adäquater Begriff“ (FISCHER 1898, S. 496). Tatsächlich teilen wir Menschen mit allen fassbaren Dingen auf der Welt die Eigenschaft, allesamt Körper bzw. ausgedehnte Wesen zu sein, die Raum einnehmen, die als materielle Körper selbst zumeist aus weiteren, kleineren Körpern zusammengesetzt sind, die sich bewegen oder in Ruhe verharren, die Kräften ausgesetzt sind und selbst Kräfte ausüben. Und wie wir Menschen als Körper den physikalischen Gesetzen folgen, folgen auch alle anderen Körper von Natur aus diesen Gesetzen. So üben wir wie alle Körper Schwerkraft (Gravitation) aus und werden zugleich von der Schwerkraft anderer Körper erfasst – in Übereinstimmung mit dem Gravitationsgesetz, nach dem „jedes Objekt im Univesum jedes andere Objekt mit einer seiner Masse proportionalen Kraft anzieht“ (HAWKING/MLODINOW 2019, S. 87).

Weil es also Dinge gibt, die **ausnahmslos** für alle Dinge und das Ganze gelten, und wenn wir uns die Mühe machen, mit unserem Reflexionsvermögen systematisch die „Übereinstimmungen, Unterschiede und Gegensätze“ zwischen den Dingen zu untersuchen (E II 29 Anmerkung), dann werden wir auch in adäquater Weise auf Merkmale, Eigenschaften und Phänomene stoßen, die alle Dinge gemein haben und die wir folglich in adäquaten Gemeinbegriffen ausdrücken können. Die physikalische Forschung verbindet sich somit mit Gemeinbegriffen wie z. B. denen der Ausdehnung (lat.: *extensio*), der Kraft, der Ursache, der Wirkung, des Volumens, der Dichte, der Gravitation oder des Elektromagnetismus, mit denen sich ausgezeichnete „Landkarten“ der allumfassenden Natur, ihrer verschiedenen „Landschaften“ und ihrer „Verkehrsnetze“ (Verflechtungen) anfertigen lassen.

Wie viele Gemeinbegriffe es letztlich gibt und wie sie im Einzelnen geartet sind, hat Spinoza allerdings selbst nicht mehr näher verfolgt. Die Suche nach einer Antwort müsste sich nach Wolfgang BARTUSCHAT (2006, S. 95) letztlich mit der Entwicklung „einer Theorie physikalischer Gesetzmäßigkeiten“ verbinden.

9.2.4 Exkurs 2: Denken als Gemeinbegriff

Die Tatsache nun, dass wir solche Gemeinbegriffe im Kontext der physikalischen Kausalnexus bilden und mit ihrer Hilfe und der Hilfe unseres logischen Denkens Strukturen der Natur und Gesetzmäßigkeiten des natürlichen Geschehens erkennen können, verweist neben der Ausdehnung auf ein weiteres Attribut der Natur, das wir mit allen Wesen und Dingen teilen und zu dem wir einen Gemeinbegriff bilden können. Dieses Attribut betrifft das Denken (lat.: *cogitatio*). Denn unser Geist ist ja nichts anderes als unsere Idee davon, warum wir von unserem Körper z. B. die adäquate Idee bzw. den Gemeinbegriff der Ausdehnung bilden können. Diese Idee ist wiederum wie alle anderen Ideen auch ein Modus des Denkens. Das Denken ist wiederum etwas, das allen „Geistern“, allem „Geistigen“ zukommt; demnach ist unsere Idee vom Denken adäquat und das Denken ein adäquater Begriff, ein Gemeinbegriff, den wir ohne Gefahr eines Irrtums erschlossen haben (vgl. FISCHER 1898, S. 498).

Man könnte nun einwenden, aus dem „Reich“ des Denkens können sich keinesfalls Gemeinbegriffe ableiten lassen, da dieses „Reich“ sich doch allein auf die menschliche Natur beschränkt und keinesfalls die Gesamtheit aller Dinge umfasst. Doch dem ist nicht so. Denn Spinozas Begriff vom Denken unterscheidet sich von unserem alltagspsychologischen Verständnis. Denkvorgänge sind keine Handlungen des Geistes, mit denen wir frei und autonom dieses und jenes reflektieren. Sie sind **Informationsverarbeitungsprozesse** im stetigen Ablauf von Ursache und Wirkung, in denen logische Verknüpfungen vorgenommen werden.

Nur wenige dieser Informationsverarbeitungsprozesse in unserem Organismus macht die Natur unserem Bewusstsein zugänglich. Die Verläufe und Ergebnisse dieser dem Bewusstsein zugänglichen Informationsverarbeitungen erleben wir als Denken, Reflexionen, Schlussfolgerungen und Empfindungen im herkömmlichen, alltagspsychologischen Sinne. Bei den meisten anderen, oft hochkomplexen Informationsverarbeitungsprozessen, die in unserem Organismus stattfinden, verwehrt unser Organismus unserem Bewusstsein den

Einblick. Doch auch diese Prozesse sind das „geistige Korrelat“ dessen, was sich in unserer „einzigsten psychophysischen Einheit“ unseres Organismus im Zuge unseres Verhaltens vollzieht (DURANT/DURANT 1985, S. 174). Und ebenso wie unser bewusstes Denken sind sie, sofern wir sie als geistige Vorgänge betrachten, logische Verknüpfungen. Betrachten wir sie aber als körperliche Vorgänge, handelt es sich um physische, miteinander vernetzte Erregungszustände, basierend auf elektromagnetischen Kräften, die „für alle chemischen und biologischen Vorgänge verantwortlich“ sind (HAWKING/MLODINOW 2019, S. 104).

Somit findet Informationsverarbeitung, ob bewusst oder unbewusst, nicht nur in uns Menschen statt. Sie bildet ein allgemeines Phänomen der gesamten Natur. Zu komplexen Informationsverarbeitungsprozessen und logischen Verknüpfungen sind selbst Schleimpilze in der Lage. Sie folgen bei ihrer Nahrungserschließung dem Prinzip des geringstmöglichen Aufwands und bauen in dieser Hinsicht optimierte Netzverbindungen auf. Ihre logischen Verknüpfungsleistungen sind so groß, dass sich sogar Menschen bei ihrer Planung von Verkehrsnetzen davon inspirieren lassen könnten (ADAMATZKY/JONES 2010). Eine Pflanze wie die Mimose lässt sich auf klassische Weise konditionieren (vgl. LUDWIG 2017) und folgt damit einem Lerngesetz, das wir Menschen bei uns selbst anwenden, ja anwenden müssen, so z. B. zur Therapie unerwünschter Erlebens- und Verhaltensformen wie unkontrollierte Ängste und Zwänge. Und selbst unbelebte Gegenstände reagieren auf Veränderungen in ihrer Umwelt. Wasserläufe und Steine, die sich von einem Berghang lösen, folgen stets dem Weg des geringsten Widerstands.

Nun ließe sich einwenden, spätestens dieses einfache Phänomen in der Natur entspreche doch keinem Informationsverarbeitungsprozess. Denn das Wasser und die Steine reagieren ja nur auf die Schwerkraft, sodass ein eigenständiger, autonomer Anteil des Wassers oder der Steine bei dieser Reaktion überhaupt keine Rolle spielt. Dies ist korrekt, doch bei den Pflanzen, Tieren und Menschen sind nach Spinoza solche Autonomien ebenfalls nicht gegeben. Auch wir Menschen werden in unserem Denken von Kräften bewegt, die unserem Bewusstsein keinerlei Eigenständigkeit, keine Autonomie lassen. Aber sie lassen uns in bestimmter Weise auf unsere Umwelt reagieren und setzen damit das fort, was für die gesamte Substanz gilt: Das Universum „ist immer aktiv“ (DURANT/DURANT 1985, S. 170).

Und so gilt nach Spinoza, dass alle Dinge, „wenn auch in verschiedenen Graden, beseelt sind“ (E II 13 Anmerkung), oder, wie Gilles DELEUZE und Félix GUATTARI es ausdrückten: „Nicht jeder Organismus ist mit einem Gehirn ausgestattet, und nicht jedes Leben ist organisch, aber es gibt überall Kräfte, die Mikro-Gehirne bilden, oder ein anorganisches Leben“ (DELEUZE/GUATTARI 2018, S. 253). Der Unterschied besteht somit letztlich allein im Komplexitätsgrad der Reaktionen auf bestimmte Umweltgegebenheiten. Wie sich Körper danach unterscheiden, in welchem Komplexitätsgrad sie wiederum aus kleineren Körpern zusammengesetzt sind, unterscheiden sich Informationsverarbeitungsprozesse darin, wie komplex sie aus untergeordneten Informationsverarbeitungsprozessen zusammengesetzt sind. Rufen wir uns nochmal E II 13 in Erinnerung (vgl. auch Abschnitt 8.2):

„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 [dem Körper; Anm. J. G. U.] allein abhängen und je weniger andere Körper bei seinem Tätigsein mitwirken, desto fähiger ist sein Geist zu deutlicher Einsicht“ (E II 13 Anmerkung).

Da zudem Informationsverarbeitungsprozesse aus der Art und der Beziehung der Körper zueinander resultieren, ist die Ordnung und Verknüpfung der Körper (der ausgedehnten Dinge) notwendigerweise dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Ideen (der einzelnen Akte des Denkens bzw. der Informationsverarbeitungsprozesse). Noch klarer ist dies aus der Erkenntnis ersichtlich, wonach „Geist und Körper ein und dasselbe Ding sind, das bald unter dem Attribut Denken, bald unter dem Attribut Ausdehnung begriffen wird“ (E III 2 Anmerkung).

„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“ (E II 7 Anmerkung).

Mit anderen Worten: „Die Ordnung und Verknüpfung von Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung von Dingen“ (E II 7). Alles, was sich in der Natur verhält, reagiert dabei auf seine äußere und innere Umwelt. Das Verhalten eines Organismus stellt eine Verknüpfung von Körperbewegungen dar, sofern wir es aus der Perspektive der Ausdehnung betrachten, und eine Verknüpfung von Ideen bzw. Informationsverarbeitungen, sofern wir es aus der Perspektive des Geistigen betrachten. Da sich beide Perspektiven auf denselben Organismus beziehen, ist die Ordnung der Verknüpfungen in beiden Fällen dieselbe.

Da sich nun die Natur im Rahmen der Ordnung der Dinge auf dieselbe Weise präsentiert wie im Rahmen der Ordnung der Ideen, ist

„in einer wie auch schwachen Weise auch immer die Verbindung von Repräsentationen im weitesten Sinne und der darin angezielten Wirklichkeit gegeben. Die Skepsis wird damit nur bis zu einem gewissen Punkt möglich. Eine absolute Infragestellung des Seins als solchen wird innerhalb eines solchen Paradigmas nicht verständlich, bzw. muss selbst als ein willkürlicher Akt und gar nicht einlösbares Projekt verstanden werden. In diesem Punkte trifft sich Spinoza mit zeitgenössischen Theorien verschiedenster Provenienz, seien sie sprachanalytischer, systemtheoretischer oder auch diskursanalytischer Herkunft“ (KISSER 2003, S. 18; vgl. auch Abschnitt 8.5.2).

Zweierlei Dinge werden durch Spinozas Verbindung des Wesens der Vernunft mit den Gemeinbegriffen deutlich:

- ▶ Zum einen leiten uns die Gemeinbegriffe hin zu einer Perspektive, in der wir vor allem, um zu verstehen, das suchen müssen, was allen Dingen gemeinsam ist. Und dabei stoßen wir naturgemäß auf vermeintlich einfache chemisch-physikalische Reaktionsformen, die offenbar selbst hochkomplexen Reaktionsformen zugrunde liegen. Wir könnten uns nun darüber erregen, dass solche vermeintlich einfachen Reaktionsformen hinter Phänomenen wie beispielsweise dem menschlichen Urteil in moralischen Entscheidungssituationen verborgen sein sollen. Doch hat sich zweifellos alles, was sich in diesem Universum beobachten lässt, aus solchen vermeintlich einfachen physikalisch-chemischen Reaktionsformen heraus entwickelt; folglich aber liegen solche Reaktionsformen auch allem Geschehen, wie komplex und verwunderlich es uns auch erscheinen mag, zugrunde. Der Mensch ist ein Modus der Natur, der sich in diesem unentwegt aktiven Weltall auf der Grundlage vorausgegangener Modi entwickelte (unser Eisen, das wir für unsere Sauerstoffzufuhr benötigen, hat sich in Sternexplosionen gebildet). Er ist zugleich ein Modus der Natur, der in die Ursache-Wirkungs-Ketten eingebunden ist, die neue Modi hervorbringen. Und er wird als zusammengesetzter Körper ebenso wieder verfallen wie alle anderen Modi in diesem Universum.
- ▶ Zum anderen wird deutlich, dass uns vieles nur dann verwunderlich und magisch in Hinblick auf unser besonderes menschliches Erkenntnis- und Handlungsvermögen erscheinen mag, wenn wir über die gesamte Natur von der Beschaffenheit der menschlichen Natur her nachdenken. Dann geraten wir leicht in Verwunderung, dass sich in diesem Universum ein Ding wie der Mensch wiederfindet, und wir halten uns womöglich für etwas Besonderes, für etwas außerhalb der Natur Stehendes, das in letzter Konsequenz unerklärlich ist. Denken wir aber den Menschen und sein Vermögen von der Natur, vom Universum und seinen Wirkmechanismen her, werden wir weniger vom Erstaunen und viel stärker von unserem Forscherdrang geleitet, wie die Natur den Menschen als eine von unendlich vielen Erscheinungen erzeugt hat und nach welchen grundsätzlich erkennbaren Gesetzen er notwendigerweise lebt und stirbt, denkt, fühlt und handelt. Zwar müssen wir vieles von unserer Sonderstellung im Universum im Zuge dieser Forschung – bei der wir vieles entdecken, was wir mit Allem gemeinsam haben – aufgeben. Aber was uns mit jeder neuen Erkenntnis an Besonderem genommen wird, erhalten wir mit einem Zugewinn an Handlungsmöglichkeiten zurück (vgl. Kapitel 10).

9.2.5 Erkenntnis dritter Gattung: *Scientia intuitiva* (intuitives Wissen)

Bisweilen erfahren wir mit unserem Bewusstsein nur noch das Ergebnis eines Informationsverarbeitungsprozesses, verbunden mit dem Gefühl der Gewissheit, dass dieses Ergebnis nicht anders als korrekt sein kann. Die Idee zu dieser Erfahrung nennen wir Intuition. Deshalb benennt Spinoza neben den beiden Erkenntnisgattungen der *Imaginatio* und *Ratio* noch eine dritte Gattung, die er als *Scientia intuitiva*, also intuitive (Er-)Kenntnis oder intuitives Wissen, bezeichnet (vgl. E II 40 Anmerkung 2). Die Unterschiede zwischen den drei Gattungen verdeutlicht er anhand eines Beispiels aus der kaufmännischen Berufstätigkeit:

„Es sind drei Zahlen gegeben, zu denen man eine vierte finden möge, die sich zu der dritten verhält wie die zweite zu der ersten. Kaufleute multiplizieren ohne Zögern die zweite mit der dritten und dividieren das Produkt durch die erste, und dies, weil sie entweder noch nicht vergessen haben, was sie von ihren Lehrern ohne irgendeinen Beweis gehört haben [erste Erkenntnisgattung Variante B; J. G. U.], oder weil sie es oft bei ganz einfachen Zahlen herausgefunden haben [erste Erkenntnisgattung Variante A; Anm. J. G. U.], oder endlich kraft des Beweises von Lehrsatz 19 im 7. Buch des Euklid, nämlich aus der gemeinsamen Eigenschaft von Proportionalzahlen [die zweite, also *Beweisen* folgende Erkenntnisgattung; Anm. J. G. U.]. Bei ganz einfachen Zahlen ist freilich nichts davon erforderlich. Sind z. B. die Zahlen 1, 2 und 3 gegeben, gibt es niemanden, der nicht sieht, dass 6 die vierte Proportionalzahl ist, und das sehen wir viel klarer, weil wir gerade diese Zahl, die vierte, allein aus dem Verhältnis der ersten zur zweiten Zahl, das wir mit einem Blick sehen, erschließen [dritte Erkenntnisgattung; J. G. U.]“ (E II 40 Anmerkung 2).

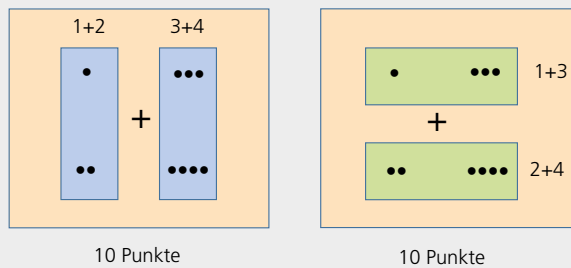
Ohne diese intuitive Einsicht- und Erkenntnisfähigkeit wären wir Menschen nicht in der Lage, Wissenschaft zu betreiben. Spinoza hält diese Fähigkeit für angeboren. Sie ist unser natürliches Verstandeswerkzeug, so wie unsere Hände unser natürliches materielles Werkzeug sind. Auf ihr baut jedweder Wissenserwerb auf. Wir bilden mit ihr weitere Verstandeswerkzeuge, um uns immer komplexere Sachverhalte zu erschließen, so wie wir mit unseren Händen in der Lage sind, erste einfache Werkzeuge zu bauen, um mit deren Hilfe wiederum die Konstruktion immer komplexerer Werkzeuge und Maschinen in Angriff zu nehmen (vgl. Abschnitt 8.5.2).

Der Aufbau von Verstandeswerkzeugen lässt sich an einem sehr einfachen Beispiel verdeutlichen. Wir wissen z. B. intuitiv, dass $3 + 2$ nur die Summe von 5 ergeben kann, und benötigen, um dies zu wissen und uns dessen sicher zu sein, keine weiteren Beweise. Ebenso erkennen wir das Assoziativ- und das Kommutativgesetz intuitiv, dass also $1 + (2 + 3) + 4$ zum selben Ergebnis führen muss wie $(1 + 2 + 3) + 4$, und dass wir bei einer Summandenkette wie etwa $1 + 2 + 3 + 4$ frei darin sind, die Position der Summanden beliebig zu vertauschen, dass also z. B. $1 + 2 + 3 + 4$ dasselbe Resultat zeitigt wie z. B. $1 + 3 + 2 + 4$ (vgl. auch Abbildung 15).

Stehen wir nun vor der Aufgabe, die Quersumme der Zahlen von 1 bis 100 zu berechnen, also das Resultat von $1 + 2 + 3 + 4 + (\dots) + 97 + 98 + 99 + 100$, können wir uns dieses intuitiv gewonnene Wissen des Assoziativ- und Kommutativgesetzes wiederum intuitiv zunutze machen, um ohne großen Aufwand diese schon etwas komplexere Aufgabe zu lösen: Statt die kleinste Zahl 1 zunächst mit 2, dieses Teilergebnis dann mit 3 zu addieren und auf diese Weise mühselig die gesamte Summandenkette bis 100 hochzuklettern, addieren wir einfach die kleinste Zahl 1 mit der größten Zahl 100, anschließend die zweitkleinste Zahl 2 mit der zweitgrößten Zahl 99, daraufhin die drittkleinste Zahl 3 mit der drittgrößten Zahl 98 und so fort. Auf diese Weise – der eine Summand wird jeweils um 1 vergrößert, der andere um 1 verkleinert – muss jede paarweise Teilsumme zum selben Ergebnis 101 führen, und nun müssen wir nur noch herausfinden, wie viele paarweise Teilsummen insgesamt zu er-

rechnen sind. Dies sind natürlich 50, denn mit 100 Ziffern lassen sich 50 Ziffernpaare bilden. Die Lösung der Aufgabe lässt sich somit rasch und intuitiv über die Formel 50 Ziffernpaare $\times 101 = 5050$ errechnen, oder verallgemeinert auf alle zu kumulierenden Zahlenreihen über die Formeln $(n + 1) \times (n/2)$ bzw. $n \times (n + 1)/2$, wobei n jeweils für den höchsten Summanden der jeweiligen Zahlenreihe steht. „Daraus ist leicht zu ersehen, wie der Geist, indem er mehr begreift, zugleich weitere Werkzeuge erlangt, mit denen er im Begreifen leichter voranschreitet“ (AV 39).

Abbildung 15: Beispiel für das intuitive Erfassen eines einfachen Zusammenhangs



Eine Zahl von zehn Punkten lässt sich auf verschiedene Weise in Teilsommen zerlegen, ohne dass die jeweiligen Summen der Teilsommen voneinander abweichen könnten:

Quelle: eigene Darstellung (J. G. U.)

Wahrscheinlich unterscheiden wir Menschen uns zwar in Hinblick auf Art und Ausmaß unserer natürlichen bzw. angeborenen intuitiven Einsichtsfähigkeit, denn nur wenigen von uns dürfte es wie Carl Friedrich GAUSS (1777–1855) beschieden gewesen sein, bereits als kleines Kind die obige Aufgabe auf intuitive Weise zu lösen. Doch nicht nur Talent, sondern auch alltäglicher Umgang mit dem Begreifen verschiedener Phänomene aus ihren Ursachen heraus fördert die intuitive Einsichtsfähigkeit. Fachleute, die sich auf ihrem Gebiet immer wieder mit den dort gültigen Zusammenhängen und Gesetzen beschäftigen, erkennen somit auf komplexeren Ebenen dort noch intuitiv Richtiges, wo dies uns Laiinnen und Laien verschlossen bleibt (vgl. WAIBEL 2012, S. 207f.). Der Professor für theoretische Physik, Harald FRITZSCH (* 1943), hält diese Art der Intuition, gewachsen auf dem Nährboden langjähriger systematischer Verstandestätigkeit, für ein unerlässliches Hilfsmittel der wissenschaftlichen Arbeit und verweist dabei auch auf Albert EINSTEINS Leben (vgl. FRITZSCH 1983, S. 26).

Unser Geist kann nun z. B. durch Übung „zuwege bringen, dass alle Affektionen des Körpers, d. h. alle Vorstellungsbilder von Dingen, auf die Idee Gottes bezogen werden“ (E V 14). Nun gilt: „Je mehr ein Vorstellungsbild mit anderen Vorstellungsbildern verbunden ist, umso öfter lebt es auf“ (E V 13). Dies hat zur Folge, dass, je häufiger jemand sich und seine Affekte klar erkennt und auf diese Weise sein Tätigkeitsvermögen steigert, er auch umso häufiger an Gottes Gesetze denkt und Gott umso mehr lieben wird (vgl. E V 15).

Allein dieser Gott, der seine Gesetze und Handlungslogiken unserer Vernunft niemals verbergen möchte, der weder zu größerer noch zu geringerer Vollkommenheit übergehen kann, der somit niemals leidet, niemals von einem Affekt der Lust erregt wird und der niemanden liebt noch hasst (vgl. E V 17), vermag uns nach Spinoza zu einer Liebe bewegen, die nicht danach verlangt, vom Geliebten wiedergeliebt zu werden. Und so kann diese Liebe zu Gott „von einem Affekt des Neides oder der Eifersucht nicht getrübt werden“ (E V 20). Irgendwann erfahren wir, geübt im Gebrauch unserer Vernunft, Gottes Handeln in allem und zu jeder Zeit intuitiv, und aus dieser Intuition entspringt „die höchste Zufriedenheit des Geistes, die es geben kann“ (E V 27). Diese Intuition steht, wie Helmut SEIDEL (2007, S. 86) es formuliert, der Vernunft keineswegs „gegenüber“; im Gegenteil; „sie vollendet sie vielmehr“. Als Affekt ist sie identisch mit der *Amor Dei intellectualis*, mit der durch Erkenntnis gewonnenen Liebe zu Gott.

„Wer sich selber als Teil der Natur und innerhalb ihres Wirkens stehend begreift, wer eingesehen hat, dass adäquate Ideen ihre Wahrheit aus dem Bezug zum Naturganzen erhalten, wer seine Affekte klar und deutlich erkennt und sie gemäß ihrer Ordnung zu ordnen und verketteten vermag, dessen Geist kann bewirken, dass alle seine Affekte und Vorstellungen der Dinge auf die Idee des Naturganzen, auf die Idee Gottes bezogen werden. Dieser Bezug ist untrennbar mit der Liebe zu Gott verbunden“ (SEIDEL 2007, S. 86).

Der theoretische Physiker Harald FRITZSCH (1983, S. 333) unterstützt Spinoza explizit in seinem Streben, diesen „Gott der Einheit in der Vielfalt“ intuitiv zu erkennen und hierin seine Geborgenheit zu finden. Nur dieses „intuitive Gefühl für die Einheit des Universums allein“ verdiene es, „Religiosität“ genannt zu werden“ (ebd., S. 329). Der Mensch müsse „sich begreifen als ein Bestandteil des Ganzen. [...] Hierin besteht der Sinn: im Dasein, im Erleben einer Ganzheit, die über den einzelnen hinausführt, im Selbstbewusstsein des handelnden Individuums, das seine Grenzen kennt und hieraus jenes Grundvertrauen schöpft, ohne das es keine Bejahung des Lebens gibt“ (ebd., S. 331). Unsere durch vernunftbasierte Intuition gewonnenen Erkenntnisse vermögen nach Spinoza somit auch zur höchsten Form unseres Glücks führen.

Unsere Einsicht in deren Gültigkeit bzw. deren Wahrheit erfordert deshalb auch keinen weiteren Beweis mehr – ähnlich wie sich ein Licht, das mittels einer Kerze einen Raum erfüllt, unzweifelhaft in seiner Existenz selbst offenbart, ohne dass es einer weiteren Prüfung bedarf. Und damit ist auch nicht nötig, diesen Raum mit einer zweiten Lichtquelle zu beleuchten, um herauszufinden, ob die Kerze tatsächlich brennt und leuchtet. So kommt es, dass

„es für die Gewissheit der Wahrheit keines anderen Merkmals bedarf als das Haben einer wahren Idee. [...] Daraus ist des Weiteren offenbar, dass niemand wissen kann, was die höchste Gewissheit ist, wenn er nicht die adäquate Idee oder objektive Essenz irgendeines Dinges hat; das ist nicht verwunderlich, weil Gewissheit und objektive Essenz dasselbe sind. Wenn daher die Wahrheit keines [von ihr verschiedenen] Merkmals bedarf,

wenn es vielmehr genügt, objektive Essenzen von Dingen zu haben oder, was dasselbe ist, Ideen [dieser Dinge], um alle Zweifel zu beheben, dann folgt daraus, dass die wahre Methode nicht darin besteht, nach einem Merkmal der Wahrheit zu suchen, nachdem man Ideen erlangt hat. Vielmehr ist die wahre Methode der Weg, die Wahrheit selbst oder die objektiven Essenzen von Dingen, d. h. deren Ideen (denn all das bezeichnet ein und dasselbe) in gebührender Ordnung zu untersuchen“ (AV 35-36).

Deshalb ist auch keinesfalls, um eine Methode zur Erforschung der Wahrheit zu finden, eine weitere, zweite Methode nötig, um wiederum die Methode zur Erforschung der Wahrheit selbst zu erforschen; und zur Erforschung der zweiten Methode ist auch keine dritte erforderlich und so weiter bis ins Unendliche. Auch in diesem Punkt irren somit die Skeptiker/-innen (vgl. Abschnitt 8.5). Die wahre Methode ist somit nichts anderes „als eine reflexive Erkenntnis im Sinne einer Idee der Idee; und weil es keine Idee der Idee gibt, wenn es nicht vorher eine Idee gibt, wird es keine Methode geben, wenn es nicht vorher eine Idee gibt“ (AV 38).

All diese Überlegungen gelten unter der Voraussetzung, dass wir sie ausschließlich auf die Erkenntnis zweiter und dritter Gattung beziehen. Intuition im Sinne einer spontanen Idee gibt es auch im Rahmen der Imaginatio; doch ist sie in diesem Fall höchst fehleranfällig. So haben wir stets eine weitere Gefahr im Auge zu behalten, die zu großer Verwirrung führen könnte:

„Wenn wir nämlich nicht zwischen der Einbildungskraft und dem Verfahren des Verstandes unterscheiden, glauben wir, dasjenige, was wir leichter bloß vorstellen, sei uns auch klarer, und wir würden dasjenige, was wir bloß vorstellen, auch begreifen. Infolgedessen setzen wir voran, was hinterher zu kommen hat; so wird die richtige Ordnung des Verfahrens verkehrt und nichts auf gültige Weise gefolgert“ (AV 90).

9.2.6 Die Rolle des Unbewussten

„Der Philosoph, dem ich zumeist vertraue,²⁹
Lehrt, wo nicht gegen alle, doch die meisten,
Daß unbewußt wir stets das Beste leisten“
(GOETHE 1893, S. 109).

Um so selten wie möglich in inadäquate Ideen zu verfallen, müssen wir uns möglichst oft daran erinnern, dass „das Denken das Bewußtsein übersteigt, das man von ihm hat“ (so DELEUZE 1988, S. 28), und dies in einem Ausmaß, dass das bewusste Denken nur noch einen sehr kleinen Teil des Denkens bildet. Unser Organismus vermittelt uns ja z. B. keinerlei be-

29 Gemeint ist Spinoza.

wusste Vorstellung davon, wie er gerade unseren Blutzuckerspiegel und Herzschlag reguliert oder Gifte in unserem Körper identifiziert und über die Leber abbaut. Und selbst diejenigen Dinge, die wir bewusst verarbeiten, sind mit gleichzeitig ablaufenden unbewussten Informationsverarbeitungsprozessen verwoben. Wir spüren Erregung und Aufgeregtheit über das Verhalten unserer Mitmenschen; die parallel ablaufenden Regulationsvorgänge unseres Adrenalinspiegels sind uns dabei aber nicht bewusst. Deshalb gilt, wie Gilles DELEUZE (1988, S. 71) es wiederum ausdrückt: „Das Bewußtsein ist mit allen seinen Teilen vom Unbewußten durchtränkt“ (vgl. Abschnitt 8.2.3).

Nur vor dem Hintergrund der unbewussten Informationsverarbeitung – zu der auch deren uns nicht bewusste Verflechtung mit den uns bewussten Logiken unseres Denkens zählt – lässt sich Spinozas Behauptung begreifen, dass, 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“ (E II 12). Alles, „was sich im menschlichen Körper ereignet, muss der menschliche Geist wahrnehmen“ (E II 14 Anmerkung). Und weiter:

„Dies alles zeigt in der Tat klar, dass beide, die Entscheidung oder der Trieb des Geistes und die Bestimmung des Körpers, der Natur nach zusammen bestehen oder vielmehr ein und dieselbe Sache sind; Entscheidung nennen wir sie, wenn sie unter dem Attribut Denken betrachtet wird und sich durch dieses erklären lässt, und Bestimmung, wenn sie unter dem Attribut Ausdehnung betrachtet wird und sich aus den Gesetzen von Bewegung und Ruhe herleiten lässt“ (E III 2 Anmerkung).

Es gibt somit weder ein Denken ohne körperliches Pendant noch ein bewusstes Denken ohne unbewusstes Denken. „Wie das erlebte Gefühl Teil eines Ganzen ist, dessen Grundlage Veränderungen im Blutkreislauf, in der Atmung und Verdauung bilden, so ist auch die Vorstellung zusammen mit körperlichen Veränderungen Teil eines zusammengesetzten organischen Prozesses; selbst die feinsten Spitzfindigkeiten des mathematischen Denkens haben“, worauf bereits in Abschnitt 8.2.3 mit Will DURANT (1992, S. 220) verwiesen wurde, „ihr körperliches Gegenstück“.

Und so ist auch der „Vorgang des Fühlens [...] ein ständiger Komplize unseres Denkens und Erkennens, dem wir auch dann nicht entrinnen könnten, wenn wir unsere Tage mit dem Lösen mathematischer Gleichungen verbrächten“ (RENZ 2012, S. 58). Dies heißt aber auch umgekehrt, dass „jede ‚körperliche Veränderung‘ durch eine entsprechende ‚geistige‘ begleitet sein [wird; Anm. J. G. U.], oder richtiger: mit ihr zusammen eine Ganzheit bilden [...]“; nichts kann im menschlichen Körper geschehen, das nicht durch die Seele wahrgenommen und bewusst oder unbewusst empfunden würde“ (DURANT 1992, S. 220).

Da uns nun viele Informationsverarbeitungsprozesse samt ihrem physiologischen Pendant nicht bewusst sind, die neben unserer bewussten Informationsverarbeitung ablaufen, verfallen wir immer wieder ohne Beteiligung unseres Bewusstseins in Zustandsveränderungen des Organismus. Und nicht nur dies, denn diese Zustandsveränderungen nehmen auf

unseren Bewusstseinszustand bereits Einfluss und modifizieren ihn, bevor unser Bewusstsein von diesen Veränderungen eine adäquate Idee zu bilden vermag. Mit anderen Worten: Wir wechseln vom Zustand der *Ratio* bzw. der *Scientia intuitiva* in den Zustand der *Imaginatio*, ohne dies unmittelbar bewusst wahrzunehmen. Bereits von der *Imaginatio* beherrscht, im ungünstigen Fall begleitet von den Affekten des Missmuts, wird im Rahmen unserer Selbstwahrnehmung auch unser Erkenntnisvermögen gehemmt, von welcher Erkenntnisgattung wir momentan beherrscht werden. So beurteilen wir stets alles von den gerade wirksamen Affektionen unseres Körpers her (vgl. E III 2 Anmerkung), und so kommt es, dass – wie bereits in Abschnitt 8.3.4 angemerkt – selbst Gelehrte, die gekonnt über Sozialkompetenz sinnieren – in eigenen Beziehungen scheitern.

Da also Körper und Geist letztlich dasselbe sind (vgl. auch Abschnitt 8.2), unterliegt das Denken ebenfalls den Naturgesetzen im stetigen Ablauf von Ursache und Wirkung. Selbst im Denken sind wir Menschen nicht autonom, noch nicht einmal in der unmittelbaren Selbsterkenntnis. Die Selbstbestimmtheit des Denkens ist also wie der freie Wille eine alltagspsychologische Illusion. Auch unsere Psyche arbeitet „nach bestimmten Gesetzen“ und ist „eine Art geistiger Automat“ (AV 85).

Wenn wir uns dennoch zu einem höheren Grad an relativer Autonomie verhelfen wollen, kommen wir nicht umhin, mit der Kraft des Unbewussten zu rechnen und auf der Basis ihrer mühsam erschlossenen Gesetzmäßigkeiten nach Lösungen zu suchen. Friedrich NIETZSCHE schrieb in seinen „Fröhlichen Wissenschaften“, die „längsten Zeiten hindurch hat man bewusstes Denken als das Denken überhaupt betrachtet; jetzt erst dämmert uns die Wahrheit auf, daß der allergrößte Teil unseres geistigen Wirkens uns unbewusst, ungefühlt verläuft“ (Viertes Buch, Abschnitt 333; vgl. NIETZSCHE 2017, S. 196).

9.2.7 Kennzeichen der mentalen Zustände, die zu adäquater Erkenntnis führen

Wir haben im Vorausgegangen an verschiedenen Stellen Anzeichen kennengelernt, aus denen wir nach Spinoza schließen können, ob wir die Dinge in unserem Alltagserleben aus dem Erkenntnismodus der ersten (*Imaginatio*) oder aber aus der zweiten bzw. dritten Gattung (*Ratio* bzw. *Scientia intuitiva*) heraus betrachten. Zum Abschluss des Kapitels 9 seien sie hier noch einmal zusammengefasst. Mit deutlich höherer Wahrscheinlichkeit sind es die beiden zuletzt genannten Gattungen, wenn wir

- ▶ Frohmut verspüren, insbesondere am eigenen Handeln,
- ▶ nicht (ver-)urteilen, nicht werten, sondern begreifen wollen,
- ▶ das Wesen der Dinge aus ihren nächsten Ursachen verstehen wollen,
- ▶ Gattungsbegriffe nicht mit Ursachen verwechseln,
- ▶ in der Ursachenbeschreibung möglichst auf Gemeinbegriffe zurückgreifen, also auf Dinge, die alle Modi gemein haben und die somit auch Reales widerspiegeln,

- ▶ so wenig wie nur möglich abstrakt verfahren, sondern „so früh wie möglich von den ersten Elementen, d. h. von der Quelle und dem Ursprung der Natur, den Ausgang nehmen“ (AV 75),
- ▶ selbstachtsam bleiben und auf einer Metaebene beobachten, in welcher Weise wir im jeweiligen Moment affiziert werden,
- ▶ uns darüber im Klaren sind, dass wir selbst im Modus der zweiten und dritten Erkenntnisgattung der natürlichen Determiniertheit allen Geschehens nicht entweichen können, und wenn
- ▶ wir uns deshalb vergegenwärtigen, dass wir stets unbewusst, ohne es unmittelbar zu merken, in den Zustand der *Imaginatio* wechseln könnten.

Damit haben wir bereits einige Aspekte benannt, die aus spinozistischer Perspektive zur Handlungskompetenz zählen, also jenem Vermögen, das nach Spinoza dem eigenen Überleben und Lebensglück in besonderer Weise dienlich ist und dem wir uns im nachfolgenden Kapitel 10 zuwenden werden.

► 10 „Laetari et agere“: Handlungskompetenz als Tugend

Aktives Handeln begründet sich bei Spinoza nicht durch eine auf die Zukunft gerichtete, von einem etwaigen freien Willen beschlossene Zwecksetzung, sondern durch Begierden im Zusammenhang mit dem affektiven Zustand des Frohmuts. Sie treiben den Menschen an, seine geistigen und körperlichen Kräfte im Sinne der eigenen Daseinsfürsorge und der eigenen Sehnsüchte möglichst effizient einzusetzen.³⁰ In der Sicherstellung eines solchen Verhaltens – und nicht etwa in der destruktiven Ausrichtung der eigenen Kräfte gegen sich selbst und andere – verortet Spinoza den Höhepunkt aller ethischen Bemühungen. Die praktische Konsequenz seiner Philosophie lässt sich somit mit wenigen Worten zusammenfassen: *laetari et agere* – froh sein und handeln (vgl. E IV 73 Anmerkung).

„Je mehr ein jeder danach strebt und dazu imstande ist, seinen eigenen Vorteil zu suchen, d. h. sein Sein zu erhalten, desto mehr ist er mit Tugend ausgestattet; und umgekehrt insofern ein jeder seinen eigenen Vorteil [zu suchen], d. h. sein Sein zu erhalten, vernachlässigt, ist er ohnmächtig“ (E IV 20; vgl. auch E IV 24).

Spinoza setzt somit die *potentia agendi*, die wir im Folgenden mit „Handlungsvermögen“, „Wirkungsmacht“ bzw. in Anlehnung an den berufspädagogischen Diskurs bevorzugt mit „Handlungskompetenz“ übersetzen wollen, mit der Tugend gleich.

Handlungskompetenz

Der Begriff der Kompetenz wurde, wie Monika HACKEL (2021, S. 169) resümiert, in der heutigen Bildungspolitik, Pädagogik und Psychologie in unterschiedlichen Diskurssträngen aufgegriffen“, sodass keine einheitliche Definition vorliegt. Aber deutlich scheint doch zu sein, dass es nach überwiegender Ansicht um die Bewältigung einer situativen Anforderung bzw. eines Problems gehen soll, zu der aufseiten der Person die entsprechende motivationale Bereitschaft ebenso erforderlich ist wie der Einsatz von aufgabengerechten Fähig- und Fertigkeiten (vgl. TSCHÖPE 2020, S. 27).

30 Das Gegenteil des Handelns ist bei Spinoza nicht die Inaktivität, sondern der affektive Zustand der im ursprünglichen Sinne des Wortes gemeinten Passivität, der Zustand, in dem wir auf destruktive, d. h. leidende, Weise die Kräfte gegen uns selbst und Dritte richten.

Wenn wir den Begriff der Handlungskompetenz nun im Folgenden aufgreifen und mit einer eigenen Definition versehen, so ist zu berücksichtigen, dass er nach Spinoza – wie auch die Begriffe „Wille“, „Verstand“ oder „Geist“ – zu den Gattungsbegriffen bzw. Universalien zählt (vgl. dazu ausführlich die Abschnitte 8.3.1 und 9.2.2). Für Erklärungen des konkreten Verhaltens einer Person vermag er infolge seines hohen Abstraktionsgrades und seiner Beschaffenheit als bloßes „Gedankending“ nur wenig beizutragen. So wie es realiter kein Organ „Wille“ oder kein Organ „Geist“ gibt, sondern nur einzelne, insgesamt äußerst unterschiedlich verursachte Akte des Begehrens und Begreifens, so gibt es auch kein Organ „Handlungskompetenz“, sondern nur einzelne, insgesamt äußerst unterschiedlich verursachte Akte erfolgreicher Bewältigung von situativen Anforderungen. Der Kompetenzbegriff dient somit vor allem unseren Systematisierungs-, Ordnungs- und Orientierungsbedürfnissen. Er gleicht einem gedanklichen Eimer, in dem wir all die äußerst unterschiedlich verursachten Akte „einsammeln“.

Wenn es aber keine Handlungskompetenz als real existierendes Ding und Organ gibt, so ist es nach Spinoza nur natürlich, dass ein jeder nach Maßgabe seiner eigenen sprachlichen Sozialisation, seiner eigenen Interessen und seinen eigenen Vorstellungen von dem, was es auf welche Weise erfolgreich zu bewältigen gilt, etwas anderes unter ihr versteht. Die konzeptionelle Verwirrung scheint deshalb im Laufe der Zeit, auch in Abgrenzung zu den Begriffen Bildung, Wissen und Qualifikation, auf ganz natürliche Weise eher zu- als abzunehmen (vgl. FAULSTICH 2015), und die einzige Möglichkeit, dies zu verhindern, wäre eine autoritäre, von Gehorsam begleitete Festlegung.

Wir wollen hier nun den Begriff der Handlungskompetenz als einen Sammelbegriff verwenden, der aufseiten eines Menschen jene Komponenten seines Könnens und Wollens subsumiert, welche er zugunsten seiner Bedürfnisse bei der erfolgreichen Bewältigung von situativen Anforderungen benötigt. Dabei soll der Teilbegriff der „Handlung“ jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Menschen nach Spinoza zu ihrem Verhalten **getrieben** werden und Spinoza keine „Zwecke“ kennt. Eine etwaige Vorstellung vom „Menschen als intentionales absichtsvoll handelndes Individuum“ (FAULSTICH 2015, S. 32) darf dieser Einsicht nicht entgegenstehen. Dennoch kann auch aus spinozistischer Sicht eine Unterscheidung zwischen „Verhalten“ und „Handeln“ nützlich sein. „Handeln“ bezöge sich demnach auf jene Teile des auf die Bewältigung einer Situation ausgerichteten Verhaltens, bei denen die Person über alle erforderlichen Ressourcen verfügt und in diesem Sinne die adäquate, vollentsprechende Ursache des Erfolgs ist (vgl. Abschnitt 9.1.2).

Ein spinozistisches Modell der Handlungskompetenz kann nun – dies ergibt sich aus den Ausführungen in Kapitel 9 – allein ein **affektives** Modell sein. Es besteht einerseits in der durch keinen Missmut getrüben **Motivation**, seinem Begehren Raum zu verschaffen, und zum anderen in der **Befähigung**, mit sich selbst und seiner Umwelt auf eine Weise zu agieren, die ein möglichst großes Maß an Befriedigung verschafft.

Dabei sei, was die **Motivation** betrifft, dem **eigenen** Begehren Raum zu verschaffen, noch einmal daran erinnert, dass es in Spinozas Ethik keinen Egoismus und auch kein „Gut“ und „Böse“ gibt. Spinoza macht es den Menschen nicht zum Vorwurf, dass ein „jeder nach den Gesetzen seiner eigenen Natur notwendigerweise nach dem“ verlangt, „was er für gut

hält“, und dass er verschmäht, „was er für schlecht hält“ (E IV 19). Im Gegenteil: Er hält jedweden Drang des Menschen für naturgegeben. Und dies gilt selbst für den Drang der „Moralisten“, die dazu getrieben werden, bestimmte Begierden des Menschen zu beschimpfen, und die „wähnen, einen fertigen Moralkodex an der Hand zu haben, der als Maßstab zur Beurteilung – und zur Verurteilung – menschlicher Verhaltensweisen zu dienen vermag“ (SEIDEL 2007, S. 23). „Weder übernimmt“ Spinoza „alte, noch schreibt er neue Gesetzestafeln. Er schwingt nicht das Richterschwert und tritt den Menschen nicht mit dem imperativen ‚Du sollst‘ entgegen. Zu postulieren, was der Mensch sein soll, ist seine Sache nicht. Zu erkennen, wie er seiner Natur nach ist, darauf läuft seine Intention hinaus“ (ebd.). Somit können wir mit Spinoza allenfalls über ein „Günstig“ (lat. *bonus*) und „Ungünstig“ (lat. *malus*) nach Maßgabe unseres zentralen Antriebs sinnieren, unser Dasein zu erhalten und zu befördern. Günstig (und allein in diesem Sinne „gut“) ist alles, was dem Erhalt eines von Frohmüt erfüllten Daseins dient, ungünstig (und in diesem Sinne „schlecht“), was ihm zuwiderläuft.

In klassischen psychoanalytischen Begriffen ausgedrückt, könnte man Spinozas Ethik vielleicht als den Versuch ausdrücken, das „Über-Ich“ als lediglich temporäre, infantile Entwicklungsstufe der individuellen Entwicklung vollständig zugunsten einer Stärkung des „Ichs“ zu überwinden, um auf beste, den Gesamtnutzen maximierende Weise die Triebimpulse des „Es“ „zu ordnen und zu verketteten“ (vgl. auch FREUD 2017). Spinozas Skepsis gegenüber dem „Über-Ich“ bzw. der Moral resultiert dabei aus seiner Beobachtung, dass die Moral auf mannigfache Weise den Gelegenheitsraum für Leidenszustände schafft, die den Menschen brechen, anstatt ihn zu stärken. Zwar lockt die Moral uns mit der Versuchung, uns mit ihr zu identifizieren und uns als Verwalter des „Moralkodex“ jenen überlegen wähen zu dürfen, welche zu ihrem Verhalten auf andere Weise als im Sinne der allgemein anerkannten Sitte getrieben werden (vgl. Abschnitt 9.1.5). Doch mischen sich die freudigen Impulse, die ein solcher Hochmut mit sich bringt, unweigerlich mit destruktiven Leidensgefühlen der Empörung und Entrüstung gegenüber jenen Dritten, aber auch mit autoaggressiven Leidensgefühlen der Angst und Reue in Bezug auf unsere eigene Person. Verinnerlichtes moralisches Wissen im Sinne eines Moralkodex, der solche Formen des Leidens generiert, befördert somit nach Spinoza nicht unsere Handlungskompetenz; es sabotiert sie (vgl. Abschnitt 10.4.2).

Was nun unsere **Befähigung** angeht, unserem Begehren nach einem solchen Lebensraum zu verschaffen und auf diese Weise Tugend zu erlangen, so sind hier zwei unterschiedliche Aspekte zu benennen:

Der erste Aspekt bezieht sich auf unsere Fähigkeit, unser emotionales Erleben zu beobachten und im Sinne eines effizienten Handelns stets nachzujustieren. Spinoza warnt uns davor, unserem Begehren aus einer leidenden, von Missmut erfüllten Haltung nachzugehen. Denn in dieser Stimmung hemmen wir nicht nur unsere Kraft zu handeln, sondern sind auch nicht mehr in der Lage zu erkennen, welche unserer mannigfachen Triebe, Interessen und Sehnsüchte – die ebenso mannigfach im Konflikt und Widerspruch zueinander stehen – uns tatsächlich wichtig und weniger wichtig sind. Es ist also von großem Vorteil, „nicht von Affekten bedrängt [zu] werden, die unserer Natur [gemeint ist unser Streben, uns zu erhalten;

Anm. J. G. U.] entgegengesetzt sind“, denn nun „steht es in unserer Gewalt, die Affektionen des Körpers gemäß einer Ordnung zu ordnen und zu verketteten, die dem Verstand gemäß ist“ (E V 10).

Der zweite Aspekt bezieht sich auf unsere Fähigkeit, Dinge unserer Außenwelt zu affizieren bzw. durch Dinge unserer Außenwelt affiziert zu werden. Denn um unserem Begehren Raum zu verschaffen, sind wir in vielen Dingen auf ein äußeres Drittes angewiesen, zu dem wir in Beziehung treten müssen und das wir in unserem Sinne so beeinflussen müssen, dass es unserem Begehren dienlich wird. Dies zu **erlernen**, wird damit zu einer zentralen Aufgabe des menschlichen Bemühens:

„Was den menschlichen Körper so disponiert, dass er auf vielfache Weise affiziert werden kann, oder was ihn fähig macht, äußere Körper auf vielfache Weise zu affizieren, ist dem Menschen nützlich und umso nützlicher, je fähiger es den Körper macht, auf vielfache Weise affiziert zu werden und andere Körper zu affizieren, während andererseits schädlich ist, was den Körper dazu weniger fähig macht“ (E IV 38).

Affektion

Der Begriff des Affizierens bzw. der Affektion bezieht sich bei Spinoza somit nicht allein auf emotionale Aspekte; das lateinische Wort *affectio* bedeutet im umfassenden Sinne auch „Einwirkung“.

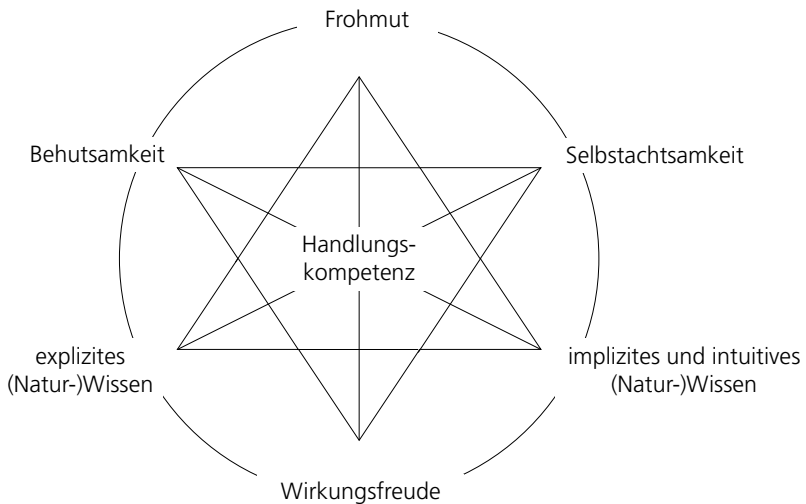
Da nun die Realisierbarkeit der verschiedenen Varianten unseres Begehrens – Ernährung, Gesundheit, Lieben, Erfolg bei der Arbeit und so fort – je ihrer eigenen Logik folgen, lassen sich letztlich so viele Handlungskompetenzen wie Varianten des Begehrens unterscheiden. Und es lässt sich zugleich eine Metahandlungskompetenz denken. Sie betrifft unser Vermögen, auf kluge Weise für unsere verschiedenen, miteinander im Wettbewerb oder Gegensatz stehenden Varianten des Begehrens zu sorgen. Maßstab ist hierbei der Gesamtnutzen unseres Handelns. Dieser berechnet sich wiederum danach, ob wir mit unserem Erkennen und Tun – dies sind die beiden Varianten unseres Handelns – tatsächlich auf beste Weise unseren Frohmut befördern und unser Dasein erhalten.

10.1 Das Modell im Überblick

Nun wird nach Spinoza unser Erleben und Verhalten stets von den Affizierungen unseres Organismus durch innere und äußere Gegebenheiten bestimmt, und für unser Überleben ist es wiederum erforderlich, dass wir in der Lage sind, andere Dinge und Menschen gemäß unserem Begehren zu affizieren. Deshalb kann ein Modell der Handlungskompetenz, wie oben bereits hervorgehoben, nichts anderes als ein **affektives** Modell sein (vgl. Abbildung 16). Die emotional bedeutsamen Affizierungen unseres Organismus lassen sich wiederum neben unserem Begehren in Frohmut und Missmut unterscheiden (vgl. Abschnitt 9.1). Da aber

Missmut als Leid unser Handlungsvermögen hemmt und nur der Frohmüt unser Handlungsvermögen zu befördern vermag, ist **Frohmüt** die notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung unseres Begehrens. Damit ist es auch die Voraussetzung aller Tugend.

Abbildung 16: Affektives Modell der Handlungskompetenz



Quelle: eigene Darstellung (J. G. U.)

Dabei ist jener Frohmüt von besonderer Bedeutung, in dem wir etwas **bewirken** (affizieren) wollen. Denn im Gegensatz zu den passiven Freuden, bei denen wir von Dritten und von Dritten abhängig sind, um unser Begehren zu stillen, liegt die Quelle der Bedürfnisbefriedigung unserer **Wirkungsfreude** allein in uns.

Um die Freude als affektive Rahmenbedingung unserer Handlungskompetenz zu sichern, ist Vorsicht (lat. *cautio*) erforderlich. Das Wort „Vorsicht“ hat bei Spinoza nicht den ängstlichen Beigeschmack, wie es bisweilen in unserer Sprache hat. Wir wollen hier zwei Varianten der Vorsicht unterscheiden, Selbstachtsamkeit und Behutsamkeit. **Selbstachtsamkeit** richtet unsere Aufmerksamkeit auf unseren Umgang mit uns selbst, **Behutsamkeit** dagegen auf unseren Umgang mit den Dingen und Personen unserer Umwelt. Beide Varianten der Vorsicht dienen der Förderung von Erkenntnis sowie der Vermeidung von Missmut.

Neben diesen primär affektiv-motivationalen Komponenten hängt die Handlungskompetenz von unserem Wissen ab. Hierzu zählen unser **explizites Wissen** sowie unser **implizites bzw. intuitives Wissen** (samt unseren eingeübten Fähig- und Fertigkeiten). Angesichts seines naturalistischen Ansatzes gilt es sich zu vergegenwärtigen, dass es sich nach Spinoza

bei all diesem Wissen um **naturwissenschaftlich** basierte Erkenntnisse und Techniken handeln wird. Das gilt selbst für unser Wissen über kulturelle Phänomene wie z. B. die Institutionen, die wir zur Organisation unseres Zusammenlebens entwickeln (vgl. WALTHER 2018, S. 260 und siehe Abschnitt 11.4).

10.2 Komponenten der Handlungskompetenz

10.2.1 Frohmüt

Spinozas Philosophie ist eine Philosophie der Freude. Denn jedweder Missmut hemmt das Vermögen der Menschen. Und so gehört Spinoza „nicht zu jenen, die der Auffassung sind, daß eine trübsinnige Leidenschaft irgend etwas Gutes berge“ (DELEUZE 1988, S. 38), auch wenn es Religionen und Ideologien geben mag, die das Leid als Tugend verklären:

„Fürwahr, nur ein finsterer und trübsinniger Aberglaube verbietet, sich zu erfreuen. Denn warum sollte es sich mehr geziemen, Hunger und Durst zu stillen als Schwermüt zu vertreiben? In dieser Sache bin ich zu folgender Auffassung gekommen: Keine Gottheit, noch sonst irgendwer, der nicht neidisch ist, erfreut sich meiner Ohnmacht oder meines Unglücks, noch rechnet er Tränen, Schluchzen, Furcht und anderes dieser Art, die Zeichen eines ohnmächtigen Gemüts sind, zur Tugend. Im Gegenteil, je mehr wir mit Freude affiziert werden, umso größer ist die Vollkommenheit, zu der wir übergehen, d. h. umso mehr partizipieren wir zwangsläufig an der göttlichen Natur“ (E IV 45 Anmerkung).

Zwar kommt, wie wir in Abschnitt 9.1.1 sahen, dem Leid in sozialen Interaktionen die Signalfunktion zu, Hilfe zu leisten. Doch geraten wir im Zustand des Missmuts, des seelischen Leids, stets in einen Zustand der Infantilisierung, der uns hilfloser macht, als wir es bei guter seelischer Verfassung wären. Zudem befördert Missmut nicht nur destruktive Impulse gegen uns selbst, sondern auch infantile bzw. aggressive Haltungen gegenüber unseren Mitmenschen. Kurzum: Mit dem Missmut nehmen unsere Denk- und Tatvermögen ab und die Probleme im sozialen Miteinander zu.

Außerdem gibt es, auch wenn wir dies aufgrund unserer alltäglichen Erfahrung irrtümlicherweise glauben, keine unmittelbare Verbindung zwischen unserem Begehren, das sich im Zusammenhang mit äußeren Umständen nicht zu realisieren scheint, und Gefühlen des Missmuts. Es gibt kein Naturgesetz, das uns zwingt, unser affektives Erleben und unser Verhalten vom Gang der äußeren Dinge abhängig zu machen. Wenn wir also z. B. unsere „Gemütsbewegungen oder Affekte von dem Gedanken an eine äußere Ursache trennen und mit anderen Gedanken verbinden“, dann wird z. B. auch der „Hass auf sie wie auch die Schwankungen des Gemüts, die diesen Affekten entspringen, zerstört werden“ (E V 2).

Es ist also nicht erforderlich, in schwierigen Situationen mit Missmut zu reagieren und auf **diese** Weise zu versuchen, dem eigenen Begehren doch noch Raum zu verschaffen. Im Gegenteil, indem wir uns dem Missmut hingeben, fügen wir dem Problem, mit dem wir konfrontiert wurden, noch ein zweites hinzu.

„Würde daher ein mit Freude affizierter Mensch zu einer so großen Vollkommenheit gebracht werden, dass er sich und seine Handlungen adäquat begreift, wäre er zu denselben Handlungen fähig (und sogar fähiger), zu denen er jetzt aus Affekten heraus, die Leidenschaften sind, bestimmt wird“ (E IV 59 Anmerkung).

Und so kommt es, dass „es ein und derselbe Trieb ist, der es macht, dass ein Mensch zum einen aktiv und zum anderen leidend genannt wird“ (E V 4 Anmerkung). Da Freude uns nun die Kraft gibt, nicht zu verzagen und weiterhin das Beste zu versuchen (während Leid uns diese Kraft raubt), ist der Frohmuth mit der Tugend gleichzusetzen.

So bekämpfen wir nach Spinoza auch ein vermeintliches Laster in uns nicht dadurch, indem wir uns selbst quälen und uns immer wieder die negativen Folgen dieses Lasters vor Augen führen. Wenn z. B. jemand spürt, dass er übermäßig nach beruflichem Erfolg giert, dann soll er über die rechte Funktion der Freude am Erfolg nachdenken, wie diese als Kraft hilfreich eingesetzt werden kann, um den eigenen Nutzen und den Nutzen Dritter zu mehren,

„nicht aber über seinen Missbrauch und seine Eitelkeit, noch über menschliche Unbeständigkeit und anderes dieser Art, worüber nur jemand nachdenkt, der gramvollen Gemüts ist. Gerade die, die am ehrgeizigsten sind, werden nämlich von Gedanken dieser Art besonders heimgesucht, wenn sie ohne Hoffnung sind, die Ehre, die sie erleben, zu erlangen, Leute, die, während sie ihren Zorn ausspeien, auch noch als weise erscheinen wollen“ (E V 10 Anmerkung).

Selbst die Genussfreude hat, sofern sie nicht in eine Sucht umschlägt und dadurch das Tätigkeitsvermögen hemmt (vgl. E IV 42), ihren Platz in der Ethik Spinozas:

„Sache des weisen Menschen ist es, sage ich, sich maßhaltend mit schmackhaften Essen und Trinken zu stärken und zu erfrischen, wie auch Wohlgeruch, die Schönheit grünender Natur, Dekoration, Musik, Sport, Theater und andere Dinge dieser Art zu genießen, Dinge, denen sich ein jeder ohne irgendeinen Schaden für den anderen hingeben kann“ (E IV 45 Anmerkung).

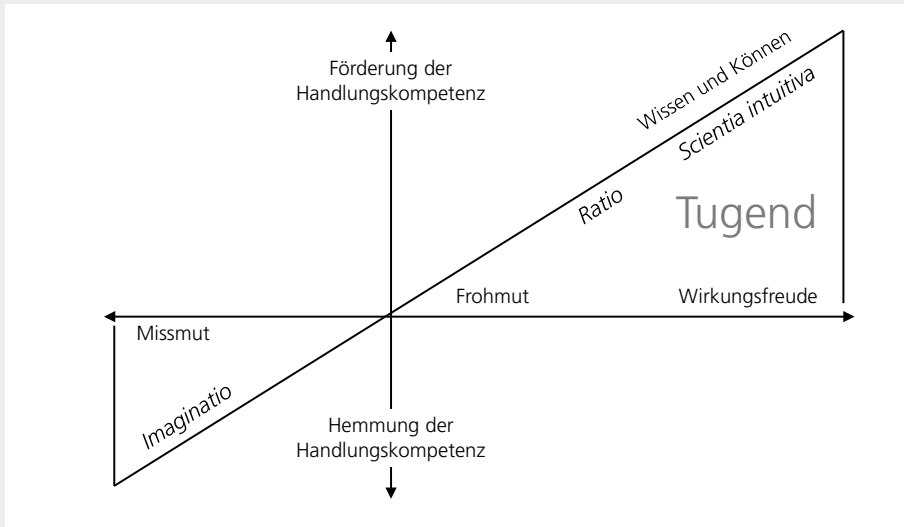
10.2.2 Wirkungsfreude

In der Betonung des Frohmuts ähnelt Spinozas Lehre der Philosophie EPIKURS (341–270 v. Chr.), der in seinem Brief an MENOIKEUS behauptete, dass „die Freude das A und O des glückselig gestalteten Lebens ist“; nach „ihr richten wir uns, alles andere Gut mit ihrem Maßstab messend“ (EPIKUR 1973, S. 44). Und auch bei EPIKUR findet sich bereits ein Motiv, das ebenfalls für Spinoza von besonderer Bedeutung ist. Besonders beglückend ist jener Frohmuth, bei dem wir die **vollentsprechende** Ursache unserer Bedürfnisbefriedigung sind.³¹

31 Auffallend umfangreiche Parallelen zu Spinoza gibt es – gerade in jüngerer Zeit, jedoch ohne dass ich hier näher darauf eingehen könnte – zu den Ethik-Entwürfen des DALAI LAMA (vgl. DALAI LAMA 2009, 2012, 2015).

Denn hier sind wir, was die Realisierbarkeit unserer Sehnsucht betrifft, allein von unserem eigenen Handeln und nicht auch noch von einer dritten Quelle abhängig (vgl. auch nochmals Abschnitt 9.1.2). Es ist die Freude an der Selbstwirksamkeit, also die Freude, durch eigenes Handeln etwas bewirken zu können (vgl. Abbildung 17).

Abbildung 17: Förderung der Handlungskompetenz durch Wirkungsfreude



Erläuterung: Ziel alles tugendhaften Strebens ist nach Spinoza die Förderung der Handlungskompetenz, um hierüber das Dasein zu erhalten. Missmut hemmt den Erwerb von Handlungskompetenz, denn er verringert unsere Denk- und Handlungskraft und verbindet sich zwingend mit der *Imaginatio* (vgl. Abschnitt 9.2.1), also jener ersten Erkenntnisgattung, die in hohem Maße täuschungsanfällig ist. Nun ist das Gegenteil von Missmut der Frohmut. Dieser stärkt unsere Befähigung zur *Ratio* (Abschnitt 9.2.3) und zur *Scientia intuitiva* (Abschnitt 9.2.5) als zweite und dritte Erkenntnisgattung, und dies umso intensiver, je mehr der Frohmut aus unserer Freude am eigenen Wirken resultiert.

Quelle: eigene Darstellung (J. G. U.) in Anlehnung an LORD 2010, S. 113

Eine solche Freude erleben wir einerseits, wenn uns bereits der bloße Vollzug einer Handlung beglückt. Die moderne Psychologie spricht in diesem Zusammenhang von **intrinsic** Motivation und dem **Flow-Erleben**, das unsere Handlung begleitet, also dem „freudige[n] Aufgehen in der Tätigkeit“ (RHEINBERG 2006, S. 345). Es handelt sich um „das selbstreflexionsfreie, gänzliche Aufgehen in einer glatt laufenden Tätigkeit, bei der man trotz voller Kapazitätsauslastung das Gefühl hat, den Geschehensablauf noch gut unter Kontrolle zu haben“ (ebd.). Die Natur hat uns so einrichtet, dass es uns nicht möglich ist, leidvolle Gefühle zu entwickeln, wenn wir mit Engagement und dem Wissen, die Sache im Griff zu haben, an einer Sache arbeiten.

„Selbstreflexionsbezogen“ ist dagegen – und dies ist die andere Variante der Wirkungsfreude – unsere Freude an unserer **Autonomie**. Sie wurzelt in unseren Antrieben, uns selbst Regeln zu setzen, die ein adäquates Handeln befördern, und sie ist die Freude, diese Regeln durch unser Handeln zu verwirklichen. „Autonom“ heißt dabei nicht indeterminiert infolge eines freien Willens, den es nicht geben kann (vgl. Abschnitt 8.3), sondern „selbstbestimmt“, bestimmt allein durch das Begehren, das uns als Person eigen ist und treibt, aber ungehindert durch Drittes und Dritte bzw. durch leidende Affekte, die uns temporär verwirren und uns Verhaltenslogiken aufdrängen, die wir bei ungetrübtem Verstand nicht gutheißen. Wir beobachten im Rahmen unseres Autonomiestrebens nicht nur die Entwicklung einer Angelegenheit, sondern auch unseren Umgang damit. So können wir uns, selbst wenn es Hemmnisse im Fortschritt in der Sache gibt, dennoch erfreuen, z. B. daran, dass wir trotz dieser Hemmnisse nicht verzagen und unseren Mut bzw. Edelmut nicht verlieren (vgl. Abschnitt 9.1.2).

Determination und Freiheit

Spinoza bietet damit bereits im 17. Jahrhundert eine Lösung für das Problem an, wie in philosophischer Hinsicht von Freiheit gesprochen werden kann, die auch von der modernen psychologischen Erforschung der Selbststeuerung vorgeschlagen wird (vgl. KUHLE 2010, S. 423f.). So bedeutet Freiheit nach Ansicht des Psychologieprofessors Julius KUHLE „nicht Freiheit von der Determination“ (ebd., S. 423). Eine „freie“ Handlung ist vielmehr „frei von Determinanten, die *außerhalb* des Selbst liegen“ (ebd., S. 424). „Auch freies Handeln ist nach diesem Verständnis determiniert [...]. Das Gegenteil dieses Verständnisses von Freiheit ist nicht Indeterminiertheit, sondern Zwang. Diese Form der Unfreiheit besteht darin, dass jemand sein Handeln nicht mehr durch persönlich relevante Gesichtspunkte“ bestimmt sieht (KUHLE 2010, S. 423). Somit besteht nicht, wie Carl GEBHARDT (1925, S. XXXVII) mit Bezug auf Spinoza ausführt, „zwischen Freiheit und Notwendigkeit der Gegensatz, sondern zwischen Freiheit und Gezwungenheit“.

Schließlich gibt es noch eine dritte Freude: Mit jedem Vollzug einer freudvollen Handlung entstehen Übungseffekte, die unsere Handlungskompetenz steigern – in Bezug auf unser Wissen, wie wir mit einem äußeren Gegenstand umzugehen haben, in Bezug auf unser Wissen, wie wir selbst bei Schwierigkeiten nicht in Leid geraten oder aber in Bezug auf beides. Und auch dies ist uns ein Anlass zur Freude: „Wenn der Geist sich selbst und seine Wirkungsmacht betrachtet, freut er sich und umso mehr, je deutlicher er sich und seine Wirkungsmacht sich vorstellt“ (E III 53).

10.2.3 Selbstachtsamkeit

Fortschritte in der Art und Weise, wie wir mit uns selbst umgehen, erfordern Selbstachtsamkeit. In erkenntnistheoretischer Hinsicht bedeutet es, sich darüber bewusst zu werden, ob es ein bloßes In-den-Sinn-Kommen ist, das unser Denken erfüllt, oder ob wir vernunftgeleitet reflektieren (vgl. nochmals Abbildung 17). In affektiver Hinsicht heißt Selbstachtsamkeit, die Schwankungen des eigenen Gefühlslebens zu erkennen und ggf. einzugreifen. Kerstin

ANDERMANN (2019, S. 44) spricht in diesem Zusammenhang von der „Affektökonomie“, d. h. vom „rationalistisch kalkulierenden Umgang mit den Affekten, und damit werden die Affekte auch handlungstheoretisch wichtig“.

Selbstachtsamkeit stellt eine Daueraufgabe dar und ist selbst dann erforderlich, wenn wir uns in einem Zustand frohen Mutes befinden. Denn Affektveränderungen werden unterbewusst ausgelöst (vgl. Abschnitt 9.2.7), und somit ist stets Vorsicht vonnöten. Schließlich gilt: „Eine Begierde, die einer wahren Erkenntnis des Guten und Schlechten entspringt, kann von vielen anderen Begierden unterdrückt oder gehemmt werden, die Affekten entspringen, die uns bedrängen“ (E IV 15).

Selbstachtsamkeit ist somit deshalb so wichtig für unsere Handlungskompetenz, weil unser Bewusstsein unserem Unterbewusstsein keine Befehle zu erteilen vermag und wir somit auch keine **unmittelbare** Kontrolle über die Zustandsveränderungen unserer kognitiven und affektiven Funktionen haben (vgl. Abschnitt 9.2.7). So drohen wir z. B. oft die rechte Verfassung unseres Gemüts zu verlieren, wenn sich unser vernünftiges Begehren auf künftige Dinge bezieht und mit Anstrengungen verbunden ist. Werden wir in solchen Momenten zugleich durch Begierden nach Dingen bedrängt, „die im Augenblick Angenehmes verheißen“, dann verlieren wir rasch unsere vernunftgeleitete Orientierung (E IV 16).

„Hiermit glaube ich die Ursache aufgezeigt zu haben, warum [...] die wahre Erkenntnis des Guten und Schlechten im Gemüt [...] oft aller Art sinnlicher Lust weicht, woher denn jenes Dichterwort [Ovid; Metamorphosen VII] rührt: ‚Ich sehe das Bessere und billige es, dem Schlechteren aber folge ich‘“ (E IV 17 Anmerkung).

Wie können wir uns helfen? Spinoza betont immer wieder, dass jedwede Erkenntnis als Instrument zur Selbststeuerung wirkungslos bleibt, wenn sie nicht zugleich einen Affekt darstellt. Ein Affekt benötigt, um begrenzt und abgeschwächt zu werden, einen Gegenaffekt, der stärker ist als er selbst. „Ein Affekt kann nicht anders gehemmt oder aufgehoben werden als durch einen Affekt, der dem zu hemmenden Affekt entgegengesetzt und stärker ist als dieser“ (E IV 7). Deshalb ist die Freude an unserer Autonomie so bedeutsam, und dies umso mehr, je kräftiger sie ist. Sie liefert den natürlichen Schlüssel, um uns von jenen Affekten zu befreien, durch die wir uns an äußere Dinge ketten, welche nur in vordergründiger und kurzsichtiger Hinsicht zu unserem Nutzen sind oder aber uns leiden lassen (vgl. Tabelle 9 in Abschnitt 9.1.1).

Selbstachtsamkeit ist nicht nur für den adäquaten Umgang mit uns selbst erforderlich, sondern auch eine wichtige Voraussetzung für einen behutsamen Umgang mit den äußeren Dingen. Haben wir das rechte Verhältnis zu uns selbst verloren, dann können wir auch die äußeren Dinge nicht mehr klar erkennen.

10.2.4 Behutsamkeit

Behutsamkeit ist die Tugend unserer Aufmerksamkeit im Umgang mit den äußeren Dingen. Dieser Umgang, der stets auf unser Begehren hin ausgerichtet ist, ist dann besonders effizient, wenn wir die äußeren Dinge in ihrem Wesen klar erfasst haben. Nun können wir auch am ehesten abschätzen, wie sich die äußeren Dinge zu unserem Nutzen am besten verwenden lassen. Die äußeren Dinge in ihrem Wesen klar zu erfassen, heißt aber, sie auf adäquate Weise her von den Ursachen zu verstehen.

Was nun den Umgang etwa mit **materiellen** Dingen betrifft, so hatten wir bereits erfahren, dass die Arbeit mit diesen Dingen auf natürliche Weise zur Vorsicht rät und zur Vorsicht hin erzieht. Fehlschlüsse in Hinblick auf die Ursache-Wirkungs-Ketten geben sich unmittelbar als daraus resultierende Materialfehler oder technische Fehlfunktionen zu erkennen.

In Hinblick auf unseren Umgang mit unseren Mitmenschen gibt es solche unwiderlegbaren Rückmeldungen, dass unsere Annahmen falsch sein müssen, weitaus seltener. Am Beispiel des fundamentalen Attributionsfehlers hatten wir in Abschnitt 8.3.4 ausführlich erörtert, wie rasch wir deshalb im Zuge des *Common Sense* bzw. unserer Alltagspsychologie zu gravierenden Fehlschlüssen verleitet werden und darin verharren. Gewohnt, in Universalbegriffen wie „Charakter“ zu denken, verorten wir die Ursachen für das Verhalten unserer Mitmenschen in unzutreffender Weise in deren Persönlichkeit. Wir vernachlässigen zentrale situative Rahmenbedingungen, die das Verhalten unserer Mitmenschen steuern. Zugleich nehmen wir diese Ignoranz noch nicht einmal wahr, obwohl wir bei den Ursachendeutungen unseres **eigenen** Verhaltens fast ausschließlich auf solche situativen Rahmenbedingungen zurückgreifen. Insbesondere in Konfliktsituationen, in denen wir selbst auf die eine oder andere Weise in Missmut geraten, sind solche psychologischen Mechanismen wirksam.

Als entscheidendes Mittel zur Wahrung unserer Behutsamkeit im Umgang mit äußeren Dingen sieht Spinoza deshalb die Einsicht an, dass unsere Mitmenschen „wie die übrigen Dinge aus der Notwendigkeit der Natur heraus handeln“ (E V 10 Anmerkung). Diese Einsicht wird nicht nur dazu führen, dass unser eigener Missmut schwindet und anstelle unseres bloßen In-den-Sinn-Kommens reflektiertes Handeln in uns die Oberhand gewinnt. Sie lässt uns, anders als die irrige Vorstellung vom „freien Willen“, nicht mehr verständnislos und ratlos zurück, weshalb sich unsere Mitmenschen auf ihre je eigene, unseren Sehnsüchten entgegenstehende Weise verhalten (vgl. Abschnitt 8.3.2). Vielmehr wird sie auch unser psychologisches Erkenntnisinteresse steigern, nach welchen Gesetzen der Natur wir Menschen uns tatsächlich verhalten, um auf dieser Basis jene Sozialkompetenz aufzubauen, die Nutzen stiftet (vgl. Abschnitt 10.4.2).

10.2.5 Explizites (Natur-)Wissen

Der Mensch vervollkommnet nach Spinoza sein Wesen, wenn er in kluger Weise seinen Nutzen sucht und sein Überleben sichert (E IV 20). Dies setzt zum einen voraus, dass er so wenig wie möglich in jene Verhaltensweisen verfällt, die sein eigenes Handlungsvermögen schwächen. Um dies zu erreichen, muss er über entsprechendes Wissen verfügen. Da der

Mensch aber in seinem Denken und Tun vollständig von den Affizierungen seines Organismus abhängig ist, benötigt er grundlegende Erkenntnisse, nach welchen natürlichen Gesetzmäßigkeiten sich sein Affektleben und das Affektleben seiner Mitmenschen vollziehen (vgl. Abschnitt 9.1.8).

Je mehr Erkenntnisse er nun darüber gewinnt, je mehr er sich und die Naturgesetze versteht, die das Affektleben bestimmen, desto mehr Techniken kann er entwickeln, um leiden, das Handlungsvermögen hemmenden Affekten auszuweichen. Denn ein Affekt, der sich mit Missmut verbindet, hört auf, eine solche Leidenschaft zu sein, „sobald wir von ihm eine klare und deutliche Idee bilden“ (E V 3), und es „gibt keine Affektion des Körpers, von der wir nicht irgendeinen klaren und deutlichen Begriff bilden können“ (E V 4).

Eine solche Erweiterung seiner Erkenntnis- und Handlungsmöglichkeiten wird den Menschen mit Freude erfüllen, und er wird mit Dankbarkeit und Liebe jenen Daseinsbedingungen gegenüber reagieren, die ihm eine solche Freude ermöglichen. Nun kann der Mensch nur dann effiziente Techniken entwickeln, wenn diese verlässlich sind. Verlässliche Techniken sind aber nur möglich, wenn die Annahmen, auf denen sie aufbauen, ebenfalls verlässlich sind. Verlässlich sind letztere wiederum dann, wenn sich die Dinge **gesetzmäßig** vollziehen. Sofern also der Mensch „einsieht, dass alle Dinge notwendig sind, hat er eine größere Macht über die Affekte, anders formuliert, erleidet er weniger von ihnen“ (E V 6).

Deshalb wird der Mensch, je mehr er seine Affekte erkennt, in Liebe zur Natur und ihren Gesetzen verfallen. „Wer sich und seine Affekte klar und deutlich einsieht, liebt Gott und umso mehr, je mehr er sich und seine Affekte einsieht“ (E V 15). Der wissenschaftliche Determinismus, auch auf den Menschen selbst angewandt, bedingt somit keine fatalistischen Haltungen, sondern er erweitert im Gegenteil unsere psychologischen Erkenntnis- und Handlungsmöglichkeiten und befördert auf diese Weise unser aktives Handeln.

Und somit muss nach Spinoza eine solche Liebe zur Natur und ihren Gesetzen den Menschen „am meisten einnehmen“ (E V 16). Nun strebt der Mensch grundsätzlich danach, dies macht das Wesen des Menschen aus, den Dingen nah zu sein, die er liebt. Er wird somit umso mehr Freude an den Naturwissenschaften gewinnen, je klarer er auf diese Weise die eigenen Gesetzmäßigkeiten seines Affektlebens und die damit verbundenen technischen Anwendungsmöglichkeiten erkennt.

Erkennt der Mensch aber die vollständige Determiniertheit seiner seelischen und geistigen Funktionen, begreift er auch, dass er nichts anderes als ein bloßer Modus der Natur sein kann. Als ein Modus kann der Mensch sein Wesen nur aus den Ursachen seiner Existenz begreifen. Nun sind nach Spinoza alle Modi in Gott, den er mit der Natur bzw. dem Universum gleichsetzt (vgl. Abschnitt 8.4.2). Folglich muss alles Wissen aus dem ableitbar sein, was wir von unserem Universum in Erfahrung gebracht haben. Ohne Kenntnisse unseres Ursprungs kann der Mensch somit sich selbst auch nicht begreifen; alle Ideen müssen, um adäquat zu sein, ihren Ausgang vom „Ursprung und der Quelle der ganzen Natur“ nehmen (AV 42). Deshalb zählen grundlegende Erkenntnisse der astronomischen und evolutionsbiologischen Forschung zum Allgemeinwissen des Menschen. Dieser wird in diesem Zusammenhang auch

klar begreifen, dass sein eigenes Schicksal als bloßer Modus der Natur stets in vollständiger Weise vom gesamten natürlichen Geschehen abhängig ist und er somit stets alle ökologischen Zusammenhänge berücksichtigen muss. Glauben wir also, wir könnten uns die Natur untertan machen, so irren wir uns. Die gegenwärtige ökologische Krise wäre somit aus Spinozas Perspektive auch

„keine Krise der universellen Natur, sie ist eine Krise des Menschen, seiner praktisch-gegenständlichen und ideellen, insbesondere kognitiven Tätigkeit. Alle Zerstörungen, die der Mensch seiner Lebenswelt zufügt, setzen Naturgesetzlichkeit nicht außer Kraft, im Gegenteil, sie vollziehen sich auf ihrer Grundlage. Wenn Regenwälder abgeholzt werden, ergeben sich ‚natürliche‘ Klimaveränderungen; wenn der Treibgasausstoß zunimmt, vergrößert sich ‚natürlich‘ das Ozonloch. Die Kraft und Notwendigkeit der Natur ist stärker als das Vermögen ihrer Teile, zu denen auch der Mensch gehört. Nicht die Natur als Ganzes, nur ihre Modifikationen unterliegen dem ständigen Entstehen und Vergehen, nur sie sind zerstörbar oder erhaltbar“ (SEIDEL 2007, S. 10).

Somit benötigen wir im Rahmen unserer Handlungskompetenz auch ökologisches Wissen auf naturwissenschaftlicher Grundlage. Natürliche Gesetzmäßigkeiten können wir wiederum nur dann verlässlich erkennen, wenn wir sie mathematisch abbilden. Die Mathematik hat wiederum den Vorteil, uns im Rahmen ihrer Beweisführung – als „Augen“ unseres Geistes – verlässliche Einblicke in jene natürlichen Zusammenhänge zu gewähren, die unserem bloßen Anschauungsvermögen verschlossen bleiben. Deshalb kommt der Mathematik eine entscheidende Bedeutung für unsere theoretische Erkenntnisfähigkeit der äußeren Dinge zu.

Nun liegt der „Hauptnutzen, den wir aus äußeren Dingen ziehen“, neben „der Erfahrung und Kenntnis, die wir erlangen, wenn wir sie beobachten und aus einer Form in eine andere verändern“, vor allem „in der Erhaltung unseres Körpers“ und darin, das Vermögen des Körpers zu stärken (E IV Hauptsatz 27). „Denn je fähiger der Körper ist, auf vielfache Weise affiziert zu werden und äußere Körper seinerseits auf vielfache Weise zu affizieren, umso fähiger ist der Geist zu denken“ (ebd.). Sorgen wir für die Bedürfnisse und das Tätigkeitsvermögen unseres Körpers, dann sorgen wir auch für unser Denkvermögen. Der Bogen der hierzu erforderlichen Kenntnisse, Fähig- und Fertigkeiten spannt sich von kluger Ernährung bis hin zu manueller Geschicklichkeit, mit der wir lernen, äußere Körper in unserem Sinne zu affizieren, d. h., in ihrer Form und Zusammensetzung so zu verändern, dass sie uns nützen. Somit stellt auch die Bildung unseres Körpers einen unverzichtbaren Teil unseres Wissens dar, das wir zum Erhalt unseres Daseins benötigen.

Zu guter Letzt stellen unser Reflexionsvermögen und unsere Hand nur die Primärwerkzeuge unserer geistigen und körperlichen Arbeit dar. Wir arbeiten viel effizienter – und nach Spinoza damit auch tugendhafter –, wenn wir auf Basis der Naturgesetze Werkzeuge, Informationsverarbeitungssysteme und Fabrikationstechniken entwickeln, die den Umfang und die Komplexität unserer eigenen Arbeitsleistung erweitern.

Um uns aber all die äußeren Dinge zu verschaffen, derer wir bedürfen, „wären die Kräfte eines einzelnen Menschen kaum ausreichend, leisteten Menschen sich nicht gegenseitig Hilfe“ (E V Hauptsatz 28). Wir müssen uns somit organisieren, und damit ist auch politisches Wissen erforderlich, auf welche Weise wir dies tun sollten. Dieses Problem ist nicht einfach zu lösen, da von Natur aus „jeder danach trachtet, die anderen mögen nach seiner Sinnesart leben, nämlich billigen, was er selber billigt, und verwerfen, was er selber verwirft“ (PT 1 § 5). Alle Lösungsversuche müssen zudem berücksichtigen, dass wir Menschen „notwendigerweise Affekten unterworfen“ sind (ebd.) und dass damit auch unser gesamtes Verhalten von Naturgesetzen bestimmt wird. Wirksame Lösungen lassen sich somit nur auf naturwissenschaftliche Weise, nicht jedoch auf moralisierende Weise gewinnen (vgl. dazu auch Abschnitt 10.4.2). Es gilt Vorsicht gegenüber jenen Gelehrten zu üben, die die „Affekte, von denen wir mitgenommen werden“, als Fehler betrachten, „in die die Menschen durch eigene Schuld verfallen“, die dazu aufrufen,

„sie zu belachen, zu beklagen, zu verspotten oder (sofern sie sich den Anschein besonderer Sittenreinheit geben wollen) zu verdammen. Sie glauben dergestalt etwas Erhabenes zu tun und den Gipfel der Weisheit zu erreichen, wenn sie nur gelernt haben, eine menschliche Natur, die es nirgendwo gibt, in höchsten Tönen zu loben, und diejenige, wie sie tatsächlich ist, herunterzureden. Sie stellen sich freilich die Menschen nicht vor, wie sie sind, sondern wie sie sie haben möchten; und so ist es gekommen, dass sie statt einer Ethik meistens eine Satire geschrieben und niemals eine Politik-Theorie konzipiert haben, die sich auf das wirkliche Leben anwenden ließe“ (PT 1 Einleitung).

Kurzum, Gesellschafts- und Politikwissenschaft geraten in große Gefahr, sofern sie ihre theoretischen Entwürfe und Modelle, wie wir uns staatlich organisieren könnten, auf den vermeintlichen Selbstverständlichkeiten der Alltagspsychologie aufbauen und nicht auf einer naturwissenschaftlich fundierten Psychologie (vgl. auch SAAR 2019). Der Bildungskanon des Allgemeinwissens, den Spinoza skizziert, wurzelt somit selbst dort in den mathematisch-naturwissenschaftlichen Methoden und Erkenntnissen, in denen es um die kulturellen Leistungen der Menschen geht (vgl. dazu auch Abschnitt 11.2). Zudem integriert er – und dies wird das Thema des nachfolgenden Abschnitts sein – das implizite Erfahrungswissen, das körperliche Geschick und die Intuition, also jene Wissensbestände, die im Vermögen unseres Unterbewusstseins wurzeln.

10.2.6 Implizites (Natur-)Wissen

Während unser explizites Wissen aufschreibbar, artikulierbar, kommunizierbar und in Rahmen von Lehrbüchern, Seminarräumen und Vortragssälen frei konvertierbar ist, ist das implizite Wissen viel stärker an jeden Einzelnen von uns gebunden, lässt sich kaum in Worte fassen und ist somit auch nicht beliebig von einer Person auf die andere übertragbar. Ein solches Wissen wird u. a. als Erfahrungswissen im Beruf im Rahmen der alltäglichen Anforderungen des Tagesgeschäfts aufgebaut (vgl. DIETZEN 2015, S. 50). Es gleicht dabei dem

Schwimmen, das jede/-r Einzelne im Wasser lernen muss und nicht auf der Schulbank vermittelbar ist. Nach Ansicht von Erich STAUDT und Bernd KRIEGESMANN (vgl. STAUDT/KRIEGESMANN 1999) kommt dem impliziten Wissen in Hinblick auf unsere individuelle Handlungskompetenz eine weit größere Bedeutung als das explizite Wissen zu.

Auch Spinoza weist dem impliziten Wissen – er zielt vor allem auf „Wissen und Kompetenzen, die schnelles, intuitives Verstehen und Handeln ermöglichen“ (DIETZEN 2015, S. 50) – eine entscheidende Funktion im Rahmen unseres Handlungsvermögens zu. Spinoza nennt es, wie wir in Abschnitt 9.2.5 erfahren haben, *Scientia intuitiva*. Dieses Wissen ist nicht irrational; vielmehr baut es auf dem alltäglichen Gebrauch unserer Ratio auf; und Spinoza stellt diese Form des Wissens sogar auf die höchste Stufe seiner Gattungslehre menschlicher Erkenntnis. Dies hängt damit zusammen, dass er um die große Bedeutung des Körpers bzw. des Unterbewusstseins für unser Verhalten weiß (vgl. Abschnitt 9.2.7). Spinoza zeigt sich angesichts der Macht des Unterbewusstseins allerdings nicht fatalistisch; er zeigt Wege auf, wie wir auch auf unser Unterbewusstsein zumindest indirekt Einfluss nehmen können. Letztlich kann seine Philosophie auch als Versuch verstanden werden, unsere Illusion von der unbeschränkten Wirkungskraft unseres Bewusstseins zugunsten einer Sichtweise aufzugeben, in der uns die vollständige Abhängigkeit unseres Bewusstseins vom Vermögen des Körpers bzw. des Unterbewusstseins zwar bewusst wird, wir aber paradoxerweise gerade dadurch Wirkmechanismen erkennen, die den Handlungsspielraum unseres Bewusstseins effizient erweitern.

10.3 Querverbindungen

Frohmut, Wirkungsfreude als primär motivationale Faktoren kompetenter Handlungsbereitschaft, ex- und implizites Wissen als Voraussetzungen der Handlungsfähigkeit sowie Selbstachtsamkeit und Behutsamkeit als die beiden Metakompetenzen der Vorsicht zur Abwehr von unentwegt drohenden Labilisierungen unserer Geistes- und Tatkraft bilden somit die analytisch unterscheidbaren Komponenten eines spinozistischen Modells unserer Handlungskompetenz. Dabei bestehen zwischen allen Komponenten Querverbindungen. Zum Beispiel benötigt Behutsamkeit im Umgang mit äußeren Dingen Frohmut und Wirkungsfreude als Antrieb, aber auch explizites und implizites Wissen sowie Selbstachtsamkeit. Der Erwerb adäquaten expliziten Wissens baut auf dem intuitiven Erkenntnisvermögen des impliziten Wissens auf, aber ebenso auf Handlungsbereitschaft, auf Selbstachtsamkeit und Behutsamkeit. Frohmut ist nicht nur die Voraussetzung für Wirkungsfreude, Wissenserwerb und den beiden Komponenten der Vorsicht, sondern wird durch diese auch genährt.

In der Anmerkung zu Lehrsatz 73 des vierten Teils der „Ethik“ fasst Spinoza sein Modell der Handlungskompetenz selbst wie folgt zusammen:

„Ein Mensch von starkem Charakter bedenkt in erster Linie, dass alles aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt und somit alles, was er als lästig und schlecht ansieht und was überdies unmoralisch, schrecklich, ungerecht und unanständig zu sein scheint,

dem entspringt, dass er die Dinge selbst in einer Weise begreift, die ungeordnet, verstümmelt und verworren ist; und genau deshalb strebt er vor allem, die Dinge zu begreifen, wie sie in sich selbst sind, und die Hindernisse wahrer Erkenntnis zu beseitigen, also Hass, Zorn, Neid, Spott, Hochmut und die anderen Affekte, die wir vorhin erwähnt haben. Mithin strebt er, wie gesagt, soviel er kann, gut zu handeln und im Zustand der Freude zu sein“ (E IV 73 Anmerkung).

Spinoza hat nahezu sein gesamtes Leben in die praktische Einübung seiner Philosophie investiert. Doch sah er sich in der Freude und in der Lebenskraft, die er mit deren Umsetzung erfuhr, bestätigt. Er verspürte deshalb den Drang, auch seinen Mitmenschen von seiner Philosophie zu berichten, ohne jedoch dabei missionieren oder sich selbst in den Mittelpunkt setzen zu wollen (vgl. Abschnitt 11.1). Denn „das Gut, nach dem ein jeder, der den Weg der Tugend geht, für sich selbst verlangt, wird er auch für andere Menschen begehren und umso mehr, je größer seine Erkenntnis Gottes ist“ (E IV 37). Er wird aber nicht darauf aus sein,

„sie in Bewunderung zu bringen, damit seine Unterweisung nach ihm benannt werde, und schon gar nicht, ihnen irgendeinen Anlass zu Neid zu geben.³² Auch wird er sich im alltäglichen Gespräch davor hüten, die Laster der Menschen aufzuzählen, und darum bemüht sein, zurückhaltend von der Ohnmacht eines Menschen zu sprechen, ausgiebig aber von menschlicher Tugend oder Macht und davon auf welchem Wege sie sich vervollkommen lässt, damit Menschen, nicht von Furcht oder Abneigung, sondern allein von einem Affekt der Freude bewegt, soviel sie können streben mögen, nach der Vorschrift der Vernunft zu leben“ (E IV Hauptsatz 25).

Zweifelsohne ist der spinozistische Weg zum Aufbau von Handlungskompetenz anspruchsvoll, zumal er in vielerlei Hinsicht heftigem Gegenwind unseres *Common Sense* ausgesetzt ist. Spinoza wusste selbst darum und setzte diesen Gedanken an das Ende seiner „Ethik“, mit dem wir nun auch diesen Abschnitt abschließen wollen.

„Wenn nun der Weg, von dem ich gezeigt habe, dass er hierhin führt, äußerst schwierig zu sein scheint, so lässt er sich doch finden. Und freilich schwierig muss sein, was so selten gefunden wird. Denn wie wäre es möglich, wenn das Heil leicht zugänglich wäre und ohne große Mühe gefunden werden könnte, dass fast alle es unbeachtet lassen? Aber alles Erhabene ist ebenso schwer wie selten“ (E V 42 Anmerkung).³³

32 Dies war auch der Grund, warum Spinoza nicht wollte, dass sein Name auf den „Opera Posthuma“ (1677) erscheint (vgl. Abschnitt 6.6).

33 Ich folge an dieser Stelle der Übersetzung, die bei DURANT (1992, S. 234) zu finden ist.

10.4 Bezüge zum Modell beruflicher Handlungskompetenz

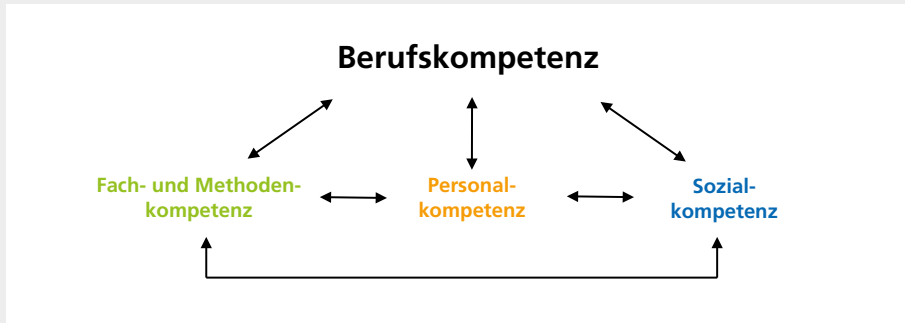
„Kompetentes Handeln in beruflichen Situationen“ wird „als berufliche Handlungskompetenz bezeichnet“ (HACKEL 2021, S. 173), kurz auch als „Berufskompetenz“. Und wie für den Begriff der Handlungskompetenz im Allgemeinen, so gilt auch für den spezifischen Begriff der beruflichen Handlungskompetenz, dass es sich aus Sicht Spinozas nur um einen hoch abstrakten Gattungs- und Sammelbegriff handeln kann, um ein bloßes Gedankending, dem außerhalb unserer Vorstellungswelt keine reale Existenz als „Handlungsorgan“ zukommt. So ist auch der Begriff der beruflichen Handlungskompetenz auf dieser abstrakten Ebene weder besonders nützlich zur einzelfallbezogenen Ursachenabklärung eines konkreten beruflichen Handlungsschritts, noch lässt er sich innerhalb eines praktikablen Messmodells operationalisieren (vgl. TSCHÖPE 2020, S. 28).

Mit anderen Worten: Will man in einer konkreten Arbeitssituation die Ursachen eines konkreten Arbeitsschritts und seines konkreten Ergebnisses bestimmen, braucht man den Begriff der Handlungskompetenz nicht, ebenso wenig, wie wir das bloße Gedankending bzw. den Sammelbegriff des „Willens“ benötigen, um die genauen Ursachen zu bestimmen, warum eine Person in einer konkreten Situation ein bestimmtes Verhalten zeigt (vgl. KT II 16 und siehe Abschnitt 8.3.2). Wie Spinoza betont, sollten wir uns bei der Konstruktion von Sammelbegriffen zwar an den tatsächlichen Merkmalen der real existierenden Dinge orientieren, dürfen aber nach ihrer Konstruktion nicht den Fehler machen, nun umgekehrt die Existenz der real existierenden Dinge aus diesen bloßen Sammelbegriffen heraus erklären zu wollen (vgl. MB I 1 und siehe Abschnitt 8.3.1).

Der Nutzen des Sammelbegriffs der beruflichen Handlungskompetenz muss nach Spinoza insofern woanders gesucht werden. Er dient z. B. der Legitimation des Bildungsanspruchs dessen, was im Rahmen einer Ausbildung in einem Betrieb passiert (ebd., S. 29), da es in diesem Kontext vielen weiterhin problematisch erscheint, hier von „Bildung“ zu sprechen, wo es angeblich „vor allem um Schulung und Training geht und Subsumption des Lernens unter die Zwecke der Unternehmen vorherrscht“ (FAULSTICH 2015, S. 27). Bei diesen Legitimationsversuchen wird sich zunutze gemacht, dass sich Handlungskompetenzen in beruflichen Situationen nicht allein auf fachspezifische Qualifikationen beschränken, sondern auch unterschiedlichste allgemeine Fähig- und Fertigkeiten (z. B. intellektuell, sprachlich-kommunikativ) und Bereitschaften (z. B. zur Übernahme von Verantwortung oder Kooperation) umfassen müssen. Denn nur so sind eine flexible und produktive Bewältigung der unterschiedlichen Aufgaben sowie eine erfolgreiche Anpassung an neue Arbeitstechniken und -aufgaben möglich.

Insbesondere im berufspädagogischen Umfeld fand deshalb das Modell Verbreitung, Fachkompetenz, Personalkompetenz (auch: Humankompetenz) und Sozialkompetenz als analytisch und empirisch unterscheidbare Dimensionen der beruflichen Handlungskompetenz zu benennen, wobei die Fachkompetenz auch Methodenkompetenz einschließt (vgl. RÖBEN 2018, S. 384). Dabei manifestiert sich die **Berufskompetenz** in der „Vereinigungsmenge“ und nicht allein in der „Schnittmenge“ der drei hier analytisch unterschiedenen Teilkompetenzen (vgl. SCHELLEN 2010, S. 173, und siehe Abbildung 18).

Abbildung 18: Komponenten bzw. Dimensionen der Berufskompetenz



Quelle: eigene Darstellung in Anlehnung an SCHELTEN 2010, S. 172

Nach Andreas SCHELTEN (2010, S. 172f.) beinhaltet **Fachkompetenz** „das Verfügen über fachliche Kenntnisse, Fähigkeiten und Fertigkeiten“, und die mit ihr verwobene **Methodenkompetenz** ist ein Synonym dafür, „selbsttätig Lösungswege für komplexe Arbeitsaufgaben anwenden, finden und reflektieren zu können“. Die Methodenkompetenz schließt deshalb Lernkompetenz mit ein. Der Begriff der **Sozialkompetenz** bezieht sich wiederum auf die „Fähigkeit zum Umgang mit anderen Menschen“ und zum gruppenorientierten „Verhalten in Arbeitsgemeinschaften“ (vgl. auch TSCHÖPE 2020, S. 37f.). Die **Personalkompetenz** bzw. auch **Humankompetenz** betrifft zu guter Letzt „die Entwicklung eines positiven Selbstbildes“ im Zusammenhang mit der Reflexion der eigenen Fähigkeiten und der eigenen Persönlichkeitsentwicklung.

10.4.1 Gemeinsamkeiten

Vergleicht man dieses Modell nun mit dem im Abschnitt 10.2 vorgestellten Modell, so werden unmittelbar zahlreiche Parallelen zur „Devise des Spinozismus“ deutlich, die auch Carl GEBHARDT (1925, S. XLI) mit Bezug auf E IV 73 in den fünf Worten „Gut Handeln und Froh sein“ verortet. „Gut“ („günstig“) zu handeln, heißt dabei, die vollentsprechende Ursache des eigenen Verhaltens zu sein, verbunden mit der Fähigkeit, sich nach Maßgabe seiner eigenen Bedürfnisse durch die Außenwelt affizieren zu lassen und zugleich nach derselben Maßgabe Dinge in der Außenwelt affizieren zu können und auf diese Weise „schöpferisch“ tätig zu sein. Das „Affizieren“ beschränkt sich dabei naturgemäß nicht allein auf Einwirkungen emotionaler Art, sondern schließt alle möglichen bzw. erforderlichen Formen des Ein- und Bewirkens mit ein (vgl. E IV Hauptsatz 27).

Spinozistische Definition beruflicher Handlungskompetenz

Im spinozistischen Sinne lässt sich berufliche Handlungskompetenz deshalb in aller Kürze als das Vermögen und das Begehren definieren, in professionellen Zusammenhängen durch Personen und Dinge auf eine Weise affiziert zu werden und zugleich selbst Dinge und Personen auf eine Weise zu affizieren, dass die in diesem Kontext aktivierten Bedürfnisse für möglichst alle Beteiligten in einem zufriedenstellenden Ausmaß gestillt werden. Darin eingeschlossen ist der Antrieb, ein solches Vermögen auch für den Fall sicherzustellen, dass neuere organisatorische und technische Entwicklungen eine Veränderung bzw. Erweiterung des beruflichen Aufgabenspektrums erforderlich machen.

Somit bilden sich aus spinozistischer Perspektive Fach-, Methoden-, soziale und personale Kompetenzen nahezu zwangsläufig als wesentliche Facetten der Berufskompetenz heraus: Wer von freudiger Selbstachtsamkeit, freudiger Behutsamkeit im Umgang mit äußeren Dingen und Personen, verbunden mit der Sehnsucht nach Edelmut gegenüber Dritten, und von Wirkungsfreude erfüllt ist (vgl. Abschnitt 10.2), wird auch zu einem Verhalten getrieben, das von personaler und sozialer Kompetenz gekennzeichnet ist. Wer seine Handlungsfreude in sich verspürt, verbunden mit der Freude am Erwerb und an der Anwendung seines Wissens, der wird auch ein Verhalten bei sich beobachten, das von hoher Affinität zur Fach- und Methodenkompetenz geprägt ist.

10.4.2 Differenzen

Und dennoch bestehen auch wesentliche Unterschiede zum aktuellen Modell der Berufskompetenz. Sie betreffen jene Aspekte der personalen bzw. Humankompetenz, bei denen es um moralisches Handlungsvermögen geht (vgl. MINNAMEIER/LEMPERT 2018, S. 437). Denn Spinoza nimmt Abstand von jeder „Prinzipienethik, welche das erkannte Gute erst durch planvolles Denken in die Praxis umsetzen will“ (HAMMACHER 2000, S. 49). Zum einen wird das menschliche Verhalten nach Spinoza entgegen allem Anschein nicht durch Zwecke und Zwecksetzungen verursacht, sondern durch Begierden und Affekte (vgl. Abschnitt 8.3.3). Und zum anderen kann auch eine intellektualistische Ethik, gleichsam am Reißbrett entworfen, gegen den ununterbrochenen Strom unserer Affizierungen nichts ausrichten, es sei denn, die ethische Erkenntnis ist selbst affektiv gefärbt und als Affekt so stark, dass sie emotional andere aktuell wirksame, unseren zahlreichen Begierden entspringende Affekte zu hemmen vermag.

Dies bedeutet, dass nach Spinoza eine „ethische Formung unserer Handlungen allein“ im Verhaltensbereich unserer „affektiven oder emotionalen Regungen“ stattfinden kann (HAMMACHER 2000, S. 49). Tugendlehre ist also nichts anderes als naturwissenschaftlich basierte Affektenlehre, die sich auf natürliche Weise mit der Liebe zu Gott verbindet und als ein solcher Affekt auch so stark sein kann, dass sie andere Affekte und Begierden zu hemmen vermag. Dass Tugendlehre affektiv zu verorten ist, ergibt sich auch aus der Tatsache, dass wir nicht etwas tun, weil wir etwas für gut heißen, sondern dass wir etwas tun, weil wir etwas

begehren und unser Tun deshalb auch für gut heißen. Spinozas Tugendlehre – und das ist nichts anderes als seine Lehre von der Handlungskompetenz des Menschen – beruht demnach, wie der deutsche Philosoph Klaus HAMMACHER (* 1930) ausführt,

„auf einer Theorie der menschlichen Emotionen, verspricht sich ihre Wirksamkeit aber nicht von einer *Anwendung* von Vorschriften auf das Verhalten, sondern findet die Anwendung der erkannten Regeln in dem affektiv gesteuerten Verhalten selbst begründet. Sie ergeben sich gleichsam aus den Gesetzen, die in den Affekten und Emotionen selbst wirken. Insofern stellt hier das ‚Sollen‘ kein eigens zu begründendes Prinzip dar, und das in unserem Jahrhundert viel diskutierte Problem ‚from is to ought‘ – vom Sein zum Sollen – stellt sich nicht mehr, da die dem Verhalten selbst innewohnenden *emotiven* Antriebe genügen, um ein Handeln gemäß dem ‚Sollen‘ in Gang zu bringen, während eine *Pflichtenlehre* das nur über eine zusätzliche Motivation des Willens bewirken zu können glaubt“ (HAMMACHER 2000, S. 28).

Spinozas Triebfeder der Berufsethik ist somit allein der *conatus*, das Bestreben – getrieben von unserem Begehren – die Grundlagen für das eigene Dasein zu sichern und zugleich ein glückliches, erfülltes Leben zu führen, verbunden mit der Erkenntnis, nach welchen Naturgesetzen Menschen affektiv gesteuert werden, und dem **technischen** Wissen, wie sich diese Gesetze zur Prävention von negativen, die eigene Handlungskraft hemmenden Gefühlen nutzen lassen.

Rudolf EUCKEN (1890, S. 400) formuliert es wie folgt: Gegenüber der Macht der Affekte sei „alles Moralisieren, alles bessere Ermahnen völlig nichtig“, und diese Erkenntnis, begleitet vom Affekt des *conatus*, müsse „auch auf das Lebensgefühl des Menschen“ einwirken; jedwede Vorstellung von moralischer Autonomie aus freier Entscheidung müsse aufgegeben werden „und die bewußte Lebensthätigkeit“ müsse sich „in eine Technik der Verwendung gegebener Kräfte verwandeln.“

Menschen, die von einer solchen Handlungskompetenz erfüllt sind, versuchen, die Naturkräfte auch im affektiven Bereich produktiv zu nutzen und sich gleichsam auf natürliche Weise zu einem friedfertigen und kooperativen Verhalten treiben zu lassen. Sie zeigen sich somit auch verständnisvoll und nachsichtig gegenüber jenen ihrer Vorgesetzten, Kolleginnen und Kollegen, Mitarbeitenden, Kundinnen und Kunden, die akut aus affektiver Erregung heraus zu einem gegenteiligen Verhalten gedrängt werden. Zudem suchen sie in solchen Situationen nach konfliktentschärfenden Lösungswegen, ohne sich selbst in erregte Zustände hineinzusteigern und sich selbst in moralisierender Empörung und Vorwürfen zu verheddern.

Meines Erachtens lässt sich, was die Analyse und Förderung beruflicher Handlungskompetenz betrifft, der Vorzug des spinozistischen Modells gegenüber einer Pflichtenlehre nicht hoch genug einschätzen. Dies gilt nicht allein deshalb, weil naturwissenschaftliches Grundverständnis in Verbindung mit der Entwicklung und der Anwendung von **Technik** ohnehin zu den typischen Merkmalen handwerklicher Arbeit zählen und somit jene Perspektiven und

Strategien, die ohnehin im Rahmen der handwerklichen Arbeit dominieren, „lediglich“ noch auf Fragen der Selbststeuerung und des Verhaltens in Gruppen zu übertragen sind.

Vielmehr werden nun auch ansonsten nur schwierig zu erklärende Phänomene wie z. B. das „Happy-Victimizer-Phänomen“ verständlich. Mit diesem Begriff wird der Umstand bezeichnet, dass Menschen auch in beruflichen Kontexten dazu neigen, moralische Regeln, die sie selbst gutheißen und verteidigen, zugunsten eigener Vorteilsnahme relativ unbedarft zu brechen (vgl. HEINRICHS u. a. 2015), erst recht, wenn sie sicher sind, dabei nicht beobachtet und hierfür nicht sanktioniert zu werden. Ein solches Verhalten mag Außenbeobachtern und -beobachterinnen aus der Perspektive der Pflichtenlehre skandalös erscheinen, fassungs- und verständnislos machen; im Rahmen eines affektbasierten Verhaltensmodells ist es dagegen leicht erklärlich (vgl. z. B. E IV 17).

Zu guter Letzt drohen die Pflichtenlehre bzw. Prinzipienethik eine Haltung zu befeuern, in der sich bei innerbetrieblichen Konflikten, sei es unter Kolleginnen/Kollegen oder zwischen Kollegen/Kolleginnen und Vorgesetzten, jedwede Seite in moralisierender Form empört und beschwert, dabei die jeweils eigene Aggressivität des Verhaltens übersieht, sich zugleich aber über die Aggression, Dummheit und Bosheit der anderen Seite erregt (vgl. Abschnitt 8.3.4). Mir scheint, dass nahezu alle rettungslos verfahrenen Konflikte, die ich in meinem Berufsleben beobachten konnte, einer solchen beidseitigen Logik folgten, verbunden mit der Idee, die jeweilige Gegenseite hätte sich ja auch anders verhalten können, ja müssen. Geleitet von einem affektiven Modell der Handlungskompetenz sind solche destruktiven Handlungslogiken dagegen undenkbar.

Aus spinozistischer Sicht steht somit eine Pflichtenlehre stets in der Gefahr, mehr zur Erkrankung als zur Therapie sozialer Beziehungen beizutragen. Spinoza entgeht ja nicht, dass diejenigen, die so viel von Liebe und Friedfertigkeit reden, selbst oft in die größten Streitigkeiten verfallen (vgl. TPT Vorrede (9)). Und tatsächlich könnten wir uns selbst doch einmal die Frage stellen, warum wir, die wir unseren Kindern, Schülerinnen und Schülern, Auszubildenden und Studierenden professionelle Vorgaben zur Realisierung eines sozial kompetenten Verhaltens machen, zugleich in unseren eigenen sozialen Konflikten, Beziehungen und Ehen so oft scheitern. Was sagt dies eigentlich zur Qualität unserer Morallehre aus? Constantin BRUNNER (1964, S. 130) spricht in diesem Zusammenhang gar von den „Blamagen“ unserer „pädagogischen Hantierung“, weil sie von Voraussetzungen wie „der Freiheit des Willens oder der Losgelöstheit des Menschen aus dem Ganzen und Einem der Naturbewegung“ ausgehe und somit an die „durch Magismus überwundene Naturnotwendigkeit“ glaube.

Und so zeigt sich Spinoza auch, wie wir im folgenden Kapitel 11 sehen werden, ausgesprochen nüchtern gegenüber jedweder Wertlehre und lenkt uns auf diese Weise auch zu originellen Antworten auf die Frage der Gleichwertigkeit von beruflicher und akademischer Bildung.

► 11 Gleichwertigkeit von akademischer und beruflicher Bildung

11.1 Werte und Wertungen aus spinozistischer Perspektive

In der Welt Spinozas folgt jedwedes Geschehen streng den Gesetzen Gottes bzw. der Natur. Alles geschieht notwendigerweise so, wie es geschieht, getrieben von der Maschinerie der lückenlosen Ursache-Wirkungs-Ketten. Nichts läuft dabei auf einen höheren Zweck hinaus; wie die Natur „um keines Zweckes willen existiert“, so handelt sie „auch um keines Zweckes willen“ (E IV Vorwort und vgl. Abschnitt 8.3.3). Und da es unmöglich ist, dass der Mensch kein Teil der Natur ist, so sind auch alle Zwecke, die der Mensch als die „Ur-Sache“ und Ausgangspunkt seines eigenen Verhaltens wähnt, nichts als Einbildungen. Denn, wie Spinoza immer wieder hervorhebt, ist sich der Mensch zwar zumeist der Ziele seines Handelns bewusst, nur selten aber der Triebe, die seine Aufmerksamkeit mit Notwendigkeit mal auf dieses, mal auf jenes Ziel lenken. Und so ist der gezielt und vermeintlich freiwillig verfolgte Zweck nichts anderes als der im Unbewussten wurzelnde Trieb, der seine Blüten vom ersehnten Handlungsergebnis in der Vorstellung (*Imaginatio*) des Menschen austreibt. Mit anderen Worten:

„Menschen sind nicht zweckorientierte Akteure, die in Interaktionsbeziehungen ihren Willen durchsetzen, sondern Ausdruck von generellen Wirkbeziehungen, die für menschliche Verhältnisse genauso gelten wie für nichtmenschliche“ (KISSER/WILLE 2019a, S. 2).

Will man also die realen und nicht bloß die behaupteten Ursachen des menschlichen Verhaltens erkennen, muss man sich mit dem Begehren und den Affekten des menschlichen Organismus beschäftigen (vgl. Abschnitt 9.1). Bedürfnisse und Gefühle sind es, die uns treiben und unser Verhalten „be-wirken“. Deshalb hilft an dieser Stelle alles Reden des Menschen von den vermeintlich höheren Zwecken nicht weiter, die er selbstbestimmt zu verfolgen glaubt und zu denen der Mensch gemeinhin auch Werte wie Anstand, Gerechtigkeit oder Solidarität rechnet. Auch wenn diese mit ihren schönen Blüten das Vorstellungsvermögen der Menschen erfreuen, so lässt sich aus ihnen das individuelle Verhalten der Menschen nicht erklären. Und damit ist auch klar, dass mit Spinoza „eine traditionelle Wertlehre“ als Regulationsinstanz menschlichen Verhaltens „nicht mehr möglich ist“ (HAMMACHER 2000, S. 51).

Das Beharren Spinozas auf den Triebkräften und Affekten als die „wesentlichen“ Ursachen menschlichen Verhaltens mag zwar für die Träume des Menschen von selbstbestimmter geistiger und moralischer Größe ernüchternd sein. Es lässt aber das Verständnis für den Menschen selbst dann nicht im Stich, wenn dieser mit seinem tatsächlichen Verhalten an der selbst auferlegten Pflicht zur Realisierung all seiner höheren Werte notwendigerweise immer wieder scheitern muss. Wertungen und wissenschaftliche Erkenntnis schließen sich deshalb aus; wo wissenschaftliche Erkenntnis stattfindet, können keine Wertungen im Spiel sein, und wo es zu Wertungen kommt, ist wissenschaftliche Erkenntnis nicht beteiligt (vgl. RÖD 2002, S. 28).

Somit finden in Spinozas Theorie von den Wirkmechanismen menschlichen Verhaltens Werte keinen Platz, und Werte spielen in seinen Betrachtungen des Universums keine Rolle, selbst nicht in seinem Hauptwerk, das Spinoza „Ethik“ nennt (vgl. SEIDEL 2007, S. 97). „Die Vernunft postuliert [...] nicht, sie erkennt“ (ebd., S. 98). Deshalb deckt sich die Wirklichkeit in Spinozas Welt, die zu keinem Zeitpunkt hätte anders sein können, als sie ist, mit der Vollkommenheit (vgl. auch HANDWERKER KÜCHENHOFF 2006, S. 97). Wir nennen Dinge nur deshalb unvollkommen, weil wir gewohnt sind, alles gemäß unseren Begierden, Interessen und Wunschträumen zu beurteilen, und weil die vermeintlich unvollkommenen Dinge somit

„unseren Geist nicht in dem Maße affizieren wie diejenigen, die wir vollkommen nennen, und nicht etwa, weil ihnen etwas fehlte, das eigentlich zu ihnen gehört, oder weil die Natur etwas verkehrt gemacht hätte. Nichts gehört nämlich zur Natur eines Dinges als das, was aus der Notwendigkeit der Natur der bewirkenden Ursache folgt; und was auch immer aus der Notwendigkeit der Natur der bewirkenden Ursache folgt, ereignet sich mit Notwendigkeit“ (E IV Vorwort).

Wenn wir also Dinge gut oder schlecht, höher- oder minderwertig nennen, dann hat dies nichts mit dem tatsächlichen Wesen der Dinge zu tun, welches allein in den „Ur-Sachen“ ihrer Existenz, ihrer Merkmale und ihres Verhaltens zu verorten ist. Vielmehr stecken hinter diesen Begriffsbildungen und Etikettierungen unsere Bedürfnisse, Interessen und Sehnsüchte im Umgang mit diesen Dingen. Und letztere können von Person zu Person verschieden sein. Deshalb kann auch „von objektiven Werten nicht die Rede sein. ‚Gut‘ und ‚böse‘ sind nach Spinoza – wie ‚schön‘ oder ‚vollkommen‘ – keine Prädikate, die den Dingen an sich zukommen; sie bezeichnen vielmehr unsere Art, die Dinge zu betrachten“, sie benennen „nicht eine Eigenschaft, die ein Ding als solches hat“, sondern die affektive Beziehung, die eine Person zu diesem Ding nach Maßgabe seiner Bedürfnisse aufbaut (RÖD 2002, S. 238). Wechselt die Affektivität der Person oder urteilt eine andere Person mit anderer Affektivität, so wechseln auch die Beziehung und ihr Etikett; deshalb verweisen die Attribute wie tapfer, klug, schön, höher- oder minderwertig niemals auf etwas, was den Dingen oder Menschen an sich zukommt, sondern allein auf den jeweiligen Vorstellungsinhalt, d. h. die Perspektive einer Person im Umgang mit diesen Dingen und Menschen.

An dieser Perspektivenabhängigkeit ändert sich auch nichts, wenn wir aus den bei unseren Wertungen eingesetzten Adjektiven wie tapfer, schön, solidarisch etc. Substantive wie Tapferkeit, Schönheit oder Solidarität bilden und diese losgelöst von den konkreten Anwendungsfällen zu allgemeinen Werten deklarieren. Selbst durch diese Abstrahierung kann diesen Gedankendingen kein objektives Sein zukommen; es hat also auch keinen Sinn, losgelöst von unseren einzelnen, konkreten Wertungen von allgemeinen oder gar objektiven Werten zu sprechen (vgl. RÖD 2002, S. 233). Vielmehr nimmt damit unsere begriffliche Verwirrung noch weiter zu.

Ethik ohne Werte?

Doch wie verhält es sich dann mit Spinozas Philosophie? Könnte man nicht auch das Fazit seiner ethischen Reflexionen – sei froh und handle (vgl. Kapitel 10) – nicht als höheren, ja höchsten „Wert“ des menschlichen Daseins bezeichnen? Die Antwort lautet nein. Denn Spinoza orientiert sich in seiner Ethik ausschließlich am *conatus*, also am Bestreben im Sinne unseres Begehrens, zu überleben, ein glückliches Leben zu führen (AV I) und in diesem Sinne die *potentia agendi*, also das eigene Handlungsvermögen bzw. die eigene Wirkungsmacht zu vermehren. Was dem Menschen dabei nützt, ist „gut“ (E IV Definition 1).

Zwar entstammt auch dieser Begriff des „Guten“ „dem Wechselspiel der Affekte“ (SCHNEPF 2000, S. 435) und wurzelt somit im Reich der *Imaginatio*. Gleichwohl lässt sich mithilfe der Vernunft naturwissenschaftlich untersuchen, was zu diesem „Guten“ beitragen würde und was nicht. „Denn daß etwas den *conatus* befördert und die *potentia agendi* vermehrt, ist auch für Spinoza ein objektiver Tatbestand, von dem her sich diese Frage letztlich beantworten lassen muss.“ Dies bedeutet: „Die zu prüfenden Begriffe“ – also hier das „Gute“ – werden zwar „nicht von der Vernunft gebildet, doch nimmt die Vernunft diese Prüfung vor“ (SCHNEPF 2000, S. 438). In dem Bemühen, seinem Drang nach möglichst dauerhafter Lebensfreude Folge zu leisten und mithilfe seiner wissenschaftlichen Vernunft all jene Hindernisse aus dem Weg zu räumen, die dieser Lebensfreude entgegenstehen, ist Spinoza – ähnlich wie ein/-e Ingenieur/-in – allein an solcher vernunftgeleiteten **Erkenntnis** und an daraus ableitbaren **Techniken** interessiert (vgl. KT II 4). Und zwar ausschließlich an Techniken, die an den tatsächlichen Wirkkräften der Natur ansetzen, nicht jedoch an Werte-Ideologien, die dem Menschen eine Verfügungsgewalt über seine Natur suggerieren, die er nicht besitzt.

Natürlich glaubte Spinoza, die Vorteile seines Weges hin zu einem von Frohmut erfüllten Leben klar erkannt und bewiesen zu haben (vgl. E V 42). Er mochte seine Lehre jedoch niemandem vorschreiben. Man könnte seine Schlüsse allenfalls als eine „Vorschrift der Vernunft (*dictamen rationis*)“ in dem Sinne bezeichnen, dass „ihr nicht zu genügen bedeutet, seine Selbsterhaltung nicht zu befördern“ (SCHNEPF 2000, S. 438). Aber eine „Vorschrift ist sie nicht in dem Sinn, daß eine Gesellschaft den Verstoß gegen sie mit Sanktionen belegt“ (ebd.). „Solchen Zwang erkennt er erstens als unwirksam“, und zweitens sieht er die negativen „Folgen des Zwangs“ (JASPERS 1978, S. 80). Und so möchte Spinoza aus seiner Lehre auch keine hehren Werte zimmern. Denn Werte wollen auch **Dritte verpflichten** und **durchgesetzt** werden. Dass Spinoza sich gleichwohl getrieben fühlte, in seinen Schriften von seinen Erkenntnissen

und Einsichten zu berichten und auf diese Weise seinen Mitmenschen unterstützenden Rat zu geben, begriff er somit auch nicht als sittliche Pflicht, sondern als einen natürlichen Drang des Menschen (vgl. E IV 37 und siehe nochmals Abschnitt 10.3).

Folglich liegt in Spinozas Ethik „nichts Quälendes, nichts Trotziges, nichts Erzwingendes“ (JASPERS 1978, S. 80). Spinoza fordert nicht ein, dass man ihm folgt, und er diskreditiert auch nicht diejenigen, die ihm nicht folgen. Er glaubte auch nicht, ein Leben auf einer auf einer „höherwertigen Stufe“ zu führen, auch wenn er von den Vorteilen einer auf wissenschaftlichen Erkenntnissen aufbauenden Lebensführung zugunsten des *conatus* und der *potentia agendi* überzeugt war. Denn die Gesetze der Natur, auf keinerlei Zwecke hin ausgerichtet, sehen ebenso vor, dass Menschen danach streben, dem Leiden zu entgehen, wie auch, dass sie sich im Leid bisweilen heillos verfangen. So ist auch der Missmut, der ebenso eine Naturerscheinung darstellt wie die Freude, in ontologischer Hinsicht nicht weniger vollkommen. Und auf der anderen Seite sind die Handlungen eines Menschen, der sich mithilfe seiner Erkenntnisse öfter eines innerlich ausgeglichenen und frohen Gemüts erfreuen kann, in natürlicher Hinsicht auch nicht „wertvoller“ als die Handlungen eines Mitmenschen, dem dies – getrieben von anderen Kräften der Natur – nicht gegeben ist. Sie verschaffen ihm persönlich mehr Nutzen in Hinblick auf den „inneren Frieden“ (E V 42 Anmerkung), das ist alles. So liefern sie auch keinerlei Anlass, sich hochmütig zu geben, gegenteiliges Verhalten der anderen zu verachten oder sich darüber zu entrüsten.

„Die wertfreie Erkenntnis wirkt“ somit auch „im Erlöschen der Empörung, des Zorns und der Gewalttätigkeit, – in der Geduld und in dem sehenden Warten, – im Anerkennen der Notwendigkeit in allen Gestalten, auch noch des fremden, vernunftwidrigen Daseins“ (JASPERS 1978, S. 78).

11.2 Warum wir dennoch werten und von Werten sprechen

Spinoza erkennt folglich Werte, Wertesysteme und Wertvorstellungen, die er als bloße Gedankendinge betrachtet, als Determinanten individuellen menschlichen Verhaltens nicht an (denn nicht Werte, sondern zum großen Teil unbewusste Affekte steuern uns). Wer nach Spinoza „über eine adäquate einsichtige Erkenntnis“ in die Notwendigkeit allen Geschehens verfügt, der wertet nicht mehr und der „vergleicht nicht mehr“ (SCHNEPF 2000, S. 439).

„Wenn Spinoza aber die Werte leugnet, sofern sie an sich bestehen sollen, erkennt er sie an als Realität von Denkmodi in unserem beschränkten Dasein“ (JASPERS 1978, S. 59). Spinoza verkennt also nicht, dass in der Gesellschaft mit Werten und vergleichenden Wertungen gehandelt wird. Dieses Verhalten wiederum gilt es zu verstehen, und nach Manfred WALTHER (2018, S. 260f.) besteht eine der Provokationen Spinozas gegenüber der etablierten Bildungsschicht darin, dass er

„den ganzen Bereich von Werten und Normen, der menschliche Gesellschaft strukturiert, selber versucht hat, wissenschaftlich, d. h. kausal, zu erklären, dass er also eine

Wissenschaft der Entstehung von Kultur gibt. Und zwar eine Kultur, die nicht im Gegensatz zur Natur steht“.³⁴

Nun werden wir Menschen nach Spinoza natürlicherweise in all unserem Verhalten von unserer Affektivität her bestimmt. Somit stellt sich die Frage, warum wir uns in der Interaktion mit Dritten nicht darauf beschränken, lediglich von unserem unmittelbaren Begehren und Fühlen zu berichten (dass wir uns also persönlich nach diesem und jenem sehnen), sondern dazu neigen, unsere Reden mit höheren Prinzipien und Institutionen mit allgemeinverbindlichem Charakter („Werte“) in Verbindung zu bringen.

Die Ursache muss mit dem Umstand zusammenhängen, dass „wir unser moralisches Denken üblicherweise dann bemühen, [...] wenn wir das Verhalten anderer beurteilen und andere ev. überzeugen möchten“ (MINNAMEIER/LEMPERT 2018, S. 442f.). Schließlich stehen viele unserer Bedürfnisse, Sehnsüchte und Interessen im Wettstreit mit dem oft gegenläufigen Begehren unserer Mitmenschen, und die Natur treibt uns auch in solchen Konflikten „nach Selbstbehauptung im Dasein“ an (JASPERS 1978, S. 60). Gelingt es uns, unsere eigenen Vorstellungen mit dem Realisierungserfordernis höherer Werte zu begründen, sollte sich auch die argumentative Durchschlagkraft unserer eigenen Vorstellungen im Wettstreit mit Dritten deutlich erhöhen.

Denn nun scheinen Dritte mit ihrem eigenen Begehren, sollten sie sich weiterhin widerspenstig zeigen, nicht mehr einfach nur unseren Interessen, Bedürfnissen und Sehnsüchten entgegenzustehen. Nein, sie verweigern sich damit vermeintlich auch der Verwirklichung von nicht zur Diskussion stehenden höheren Werten. Ihr renitentes Verhalten wird somit schlimmstenfalls zum Unwert, der nur noch Verachtung verdient. Als alleinige Chance, der gesellschaftlichen Diskreditierung zu entgehen, bleibt ihnen nun, sich unseren Vorstellungen zu beugen. „Aufgewertet“ zu einem Kampf um höhere Prinzipien eskaliert zwar auf diese Weise der Wettstreit der Interessen, Sehnsüchte und Bedürfnisse. Doch mindert dies nicht seine Attraktivität, da er denjenigen einen beträchtlichen Machtgewinn ermöglicht, die die Deutungshoheit über die „wahren“ Werte bzw. über den „richtigen“ Weg zu ihrer Realisierung gewinnen.

Dass eine solche Eskalation überhaupt möglich ist und sich selbst die drohenden Verlierer/-innen des Streites auf eine solche Konfliktlogik einlassen, hängt nach Spinoza mit der Einbildungskraft der Menschen und ihrer Ignoranz der tatsächlichen Wirkmechanismen menschlichen Verhaltens zusammen. Kurzum, die „Illusion der Werte geht einher mit der Illusion des Bewusstseins: weil das Bewusstsein wesentlich unwissend ist, weil es die Ordnung

34 Doch gegen diese Provokation Spinozas wurde, wie WALTHER (2018, S. 260f.) weiter ausführt, „in Deutschland sofort eine Konzeption der Zwei-Welten-Theorie gesetzt, die über wichtige Stufen wie Kant m. E. bis zu Habermas heutzutage zu verfolgen ist“. Nach dieser Zwei-Welten-Theorie stehe die Kultur außerhalb der Natur, sodass sich auch Natur- und Kulturwissenschaft vom Grundansatz her gegenseitig ausschließen würden. Der Gegensatz zu Spinoza ist somit frappant.

der Ursachen und der Gesetze“ der Natur „ignoriert“ (DELEUZE 1988, S. 34), an seine eigene Freiheit glaubt und unbewusste Wirkmechanismen unberücksichtigt lässt.

Eine entscheidende Rolle spielt dabei, dass sich die Außenwelt dem menschlichen Geist ausschließlich über seinen eigenen Körper offenbart. Allein der Körper ist somit der Gegenstand des Geistes, und damit steht der Geist stets in der Gefahr, Merkmale der Außenwelt und innere Zustände des Organismus zu verwechseln (vgl. Abschnitt 8.2). Er schreibt nicht nur äußeren Dingen und dritten Personen vielfältige Möglichkeiten zu, auch ohne physische Einwirkung den eigenen Organismus zu affizieren („du machst mich glücklich“, „dein Gerede macht mich krank“), sondern er verwechselt auch die Affizierungen des eigenen Organismus mit den Eigenschaften von äußeren Dingen und dritten Personen („das Wetter ist schlecht“, „du bist eine Nervensäge“).

Und so nimmt der menschliche Geist auch oft bloße Gedankendinge als Dinge, die in der Außenwelt real existieren. Er redet sich nicht nur ein, es „gebe“ tatsächlich das Gute und das Böse als geheimnisvolle Wirkkräfte, sondern glaubt bisweilen sogar, diese Kräfte existierten leibhaftig, sei es in der Gestalt eines Dämons oder bestimmter Mitmenschen („du bist ein böser Mensch“). Und auf dieselbe Weise verfährt er mit bloßen Gedankendingen wie Werten und sonstigen höheren Prinzipien. Er löst sie von ihren in den Bedürfnissen, Interessen und Sehnsüchten steckenden Wurzeln und vergegenständlicht sie auf eine Weise, dass sie neben den physischen Dingen als Welt der Werte oder „Werteimmel“ (so Helmut SEIDEL in: WALTHER 2018, S. 261) Teil seiner alltäglichen Erlebniswelt werden. Erst durch eine solche „Übertragung der Beurteilungen der Dinge auf das Sein der Dinge selbst wird die Welt in eine Färbung von Werten getaucht, die ihr an sich fremd ist“ (JASPERS 1978, S. 59).

Institutionen als Gedankendinge der *Imaginatio*

An dieser Stelle wird deutlich, warum Spinozas naturwissenschaftlicher Erklärungsansatz der von Menschen geschaffenen institutionellen Welt bisweilen so „provokativ“ erscheint, wie Manfred WALTHER (2018, S. 260f.) betonte: Der Aufbau einer solchen Welt fußt zu großen Teilen auf der *Imaginatio*, also auf der bloßen Einbildungskraft des Menschen, mit der er reine Gedankendinge zu vermeintlich real existierenden Entitäten zu erheben vermag.

11.3 Wertungen im Bildungskontext

Vor diesem Hintergrund ergibt sich nun auch für unsere im Eingangskapitel gestellte Frage, wie sich denn die Gleichwertigkeit von akademischer und beruflicher Bildung begründen lasse (die offenbar öfter behauptet als geglaubt wird), eine originär spinozistische und durchaus originelle Antwort. Denn anstelle sich auf diese Frage einzulassen und mühsam nach einem Weg zu suchen, den gordischen Knoten zu lösen, verweist Spinoza die Existenz dieses Knotens in das Reich unserer Einbildungskraft. Die berufliche Bildung ist im Vergleich zur akademischen Bildung weder minderwertig noch höher- oder gleichwertig, wie auch die

Farbe Gelb in Relation zur Farbe Blau weder minderwertig noch höher- oder gleichwertig sein kann. Sie ist eine Institution, die sich mit derselben Notwendigkeit zu einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Region der Erde entwickelte wie andere Institutionen auch. Und wie hinter jeder anderen Institution stehen hinter ihrer Entwicklung Bedürfnisse des Menschen, verbunden mit der Hoffnung, dass diese Institution nach Maßgabe der jeweiligen Bedürfnisse ihren spezifischen Nutzen stiftet.

Somit erübrigen sich aus spinozistischer Weltsicht alle vergleichenden Wertungen von Institutionen, die **verschiedenen** Bedürfnissen dienen. Und dieses „Verschiedenen-Bedürfnissen-Dienen“ ist nun mal bei den mannigfaltigen Berufen der Fall und damit auch bei allen Ausbildungen, die zu diesen Berufen führen. Somit gilt z. B.: Der Nutzen eines regendichten Daches, den eine Ausbildung zum Dachdecker bzw. zur Dachdeckerin mit sich bringt, lässt sich nicht mit dem Nutzen der Analyse einer Historikerin bzw. eines Historikers vergleichen und verrechnen, den ein Geschichtsstudium ermöglicht. Der Nutzen der historischen Analyse kann nicht höherwertig sein, weil er den spezifischen Nutzen des Daches, das uns vor Niederschlägen und Kälte schützt, nicht einschließt und damit auch nicht übertreffen kann. Und dies betrifft auch die zur Ausübung der jeweiligen Tätigkeiten erforderlichen Qualifikationen. Die für eine historische Analyse erforderliche Qualifikation schließt die Qualifikation, die zum standfesten Aufbau eines Daches erforderlich ist, nicht ein; damit kann sie letztere auch nicht übertreffen. Selbst das Talent, eine historische Analyse zu erlernen, etwa als Folge besonderer sprachlich-analytischer Begabung, schließt das Talent, eine Ausbildung zum Dachdecker bzw. zur Dachdeckerin zu absolvieren, nicht ein. Und somit gilt auch hier das bereits Gesagte.

Wenn demnach in einem Qualifikationsrahmen ein Geschichtsstudium auf einer höheren Stufe angesiedelt ist als die Berufsausbildung zum Dachdecker bzw. zur Dachdeckerin, so sind diese Festlegungen aus spinozistischer Sicht „weder Dinge noch Bestimmungen von Dingen“ (FREUDENTHAL 1927b, S. 34). Denn „Wertigkeiten“ sind „nichts Festes, Unwandelbares“, das allein und für sich definiert werden kann, „sondern sie wechseln ihren Inhalt je nach dem Dinge, dem sie beigelegt werden“ (ebd.). Die Wertigkeit bzw. Güte einer Tätigkeit als Dachdeckerin bzw. Dachdecker könnte allenfalls nach den **dieser** Arbeit inhärenten Logiken gemessen und bestimmt werden (etwa in Abhängigkeit von der Stabilität des Daches). Da sich aber diese Logiken von den Arbeitslogiken einer historischen Analyse unterscheiden, kann es keine übergeordnete Vergleichbarkeit geben, und eine übergeordnete, von den verschiedenen Tätigkeiten abstrahierende Wertigkeit oder Güte lässt sich somit nicht definieren. Sind eine übergeordnete Wertigkeit oder Güte „aber nicht definierbar, so sind sie weder Dinge noch Bestimmungen von Dingen“. Sie sind „bloße Gedankendinge, denen kein Objekt der Wirklichkeit entspricht“ (ebd.).

Wenn wir uns also die Frage nach den Wertigkeiten von akademischer und beruflicher Bildung stellen, so sind dies aus der Sicht Spinozas Fragen, die uns allein im Rahmen unserer *Imaginatio*, unseres bloßen Vorstellens und Meinens, in den Sinn gelangen – und deshalb in den Sinn gelangen, weil wir vor dem Hintergrund spezifischer Bedürfnisse im Reich der

Imaginatio nach uns genehmen Lösungen für gesellschaftliche Verteilungskonflikte suchen (um materielle Belohnungen, Status, Anerkennung, junge Menschen als Nachwuchskräfte). Hierbei mag uns der Begriff der Wertigkeit entsprechende Dienste leisten, sofern alle am Verteilungskonflikt beteiligten Parteien diesen Begriff im Rahmen ihrer Vorstellungswelt (*Imaginatio*) anerkennen und nach seiner Maßgabe nach Lösungen suchen. Gleichwohl ist und bleibt er eine bloße Universalie, ein Gedankending, dem außerhalb unserer von unseren Bedürfnissen gelenkten Einbildungskraft keinerlei Realität zukommt. Die Frage nach der Gleichwertigkeit wird sich somit auch niemals grundlegend lösen, sondern ihre Antwort im Rahmen der *Imaginatio* nur **behaupten** lassen. Zwar könnte man versucht sein, eine allgemein verbindliche Antwort auszuhandeln und festzuschreiben. Dies verhindert jedoch nicht, dass sich jeder nach der Beschaffenheit seiner eigenen aktuell wirksamen Interessen getrieben sehen wird, seine eigene Antwort zu favorisieren.

Anstatt uns also mit der Lösung der Frage zu quälen, ob und in welcher Hinsicht akademische und berufliche Bildung gleichwertig sind, ist es fruchtbarer, wenn wir uns die Fragen stellen, warum wir uns überhaupt getrieben fühlen, Wertigkeiten in den Kontext der Bildung und Berufe einzuschleusen, und welche Folgen sich damit verbinden.

Zum einen sind wir, wie es Sigmund FREUD (2017, S. 33) ausdrückte, ohnehin im Allgemeinen daran gewöhnt, „den Gesichtspunkt einer sozialen oder ethischen Wertung überall hin mitzunehmen“, gleich, auf welches Themenfeld wir stoßen. Doch werten wir nicht einfach nur um des Wertens willen, sondern stellen unser Werten, wie oben bereits ausgeführt, mehr oder weniger bewusst in den Dienst unserer Bedürfnisse, Interessen und Sehnsüchte. So versuchen wir auch über unsere beruflichen und bildungsbezogenen Wertungen soziale Prozesse zu steuern, aber auch anzustrebende bzw. bereits realisierte Strukturen zu legitimieren, die uns angenehm erscheinen: Zum einen ist ja das Höherwertige dem Minderwertigen vorzuziehen. Zum anderen verdient das Höherwertige mehr Aufmerksamkeit – und dies ggf. auch in materieller Hinsicht. Auf diese Weise lassen sich z. B. Entlohnungssysteme rechtfertigen. Zu guter Letzt aber nutzen wir Werturteile auch, um Dritte abzuwerten und uns, die wir ja Vertreter/-innen dieser Werte sind, damit auf indirekte Weise aufzuwerten. Die Identifikation mit Werten, Wertsetzungen und Wertungen dient somit auch unserem über Bildung und Beruf vermittelten Selbstwertgefühl (vgl. Abschnitt 9.1.6).

11.4 Kollateralschäden der Werte und des Wertens

Unsere Wertsetzungen haben somit nicht nur Konsequenzen für die Höhe der materiellen Belohnungen, die über die jeweiligen Bildungsgänge und Berufe realisierbar sind, sondern auch für die soziale Identität der Bildungsabsolventen bzw. -absolventinnen und Berufsinhaber/-innen. Dies ist jedoch nicht nur im positiven Sinne der Fall. Denn nun scheint es auch Menschen unter uns zu geben, die im Kontext von Bildung und Beruf Höher- und Minderwertiges erreichen. Die Folgen für diejenigen, deren Bildungs- und Berufsweg das Etikett des Minderwertigen anhaftet, sind somit gravierend; nicht zuletzt auch deshalb, weil wir – wie

im Rahmen der Attributionspsychologie herausgearbeitet wurde – dazu neigen, von dem von uns bewerteten Verhalten Dritter auf deren Person bzw. Persönlichkeit zu schließen (vgl. Abschnitt 8.3.4). Aus einer Verhaltensaussage wird damit eine Wesensaussage: So wird aus einer Person, die einen Bildungsgang mit einer vermeintlich höheren Wertigkeitsstufe, z. B. ein Studium, absolviert hat, eine „hochgebildete Person“, und aus einer Person, die dies nicht getan hat, eine „wenig gebildete Person“. Da wir zugleich das Ausmaß unserer sozialen Anerkennung an die Realisierung des Höher- und Minderwertigen koppeln, sehen wir uns mit dem Phänomen konfrontiert, dass Menschen in unserer Gesellschaft mit ihren jeweiligen Bildungsgängen und beruflichen Tätigkeiten auch ein unterschiedliches Maß an Anerkennung erfahren (vgl. EBNER/ROHRBACH-SCHMIDT 2019; OEYNSHAUSEN/ULRICH 2020).

Wir könnten uns mit diesen Kollateralschäden unseres Wertegeschäfts abfinden, doch zu welchem Preis? Der Staatsrechtler Carl SCHMITT (1888–1985), ansonsten nicht unbedingt ein Freund Spinozas (vgl. WALTHER 2018, S. 419–436),³⁵ verwies meines Erachtens zu Recht auf die grundsätzliche Problematik unseres Wertens. Zunächst erinnerte er daran, dass Menschen aus verfassungsrechtlicher Perspektive kein „Wert“ zukommt, sondern **Würde** (SCHMITT 2011, S. 35). Während die Würde eine unantastbare Konstante darstelle, die jedem Menschen **unbedingt** zuzusprechen sei, drohe der **Wert** in Anlehnung an die Ökonomie stets als eine Größe gedeutet zu werden, die **variieren** könne. Die Beurteilung eines Menschen und seines Verhaltens mit Bezug auf „Werte“ stehe somit immer in der Gefahr, Menschen zu „verwerten“. Niemand kann, so SCHMITT (2011, S. 46), „werten ohne abzuwerten, aufzuwerten und zu verwerten.“³⁶

35 Hier ist nicht die geeignete Stelle, um auf das von Manfred WALTHER detailliert und kenntnisreich herausgearbeitete Verhältnis SCHMITTS zu Spinoza einzugehen. Ich will aber nicht vorenthalten, wie WALTHER (2018, S. 421) in die Relevanz des Themas einführt: „Carl Schmitt benennt in selten vorkommender Deutlichkeit, mit einem großen Gespür, politische Grundprobleme der modernen Gesellschaft, ihres Rechts und ihres Staates. Und er behandelt diese Probleme ohne die normativen Tabus, die an radikalem Denken und damit an grundlegenden Einsichten hindern. Er ist jedoch auch immer, und zwar ebenso radikal, Demagoge, der Komplexität nur aufbaut, um sie nach seinen politischen und Karriere-Präferenzen zu reduzieren. Schmitt ist also nicht beizukommen durch eine Art der Auseinandersetzung, die sowohl Angst davor hat, Probleme zu benennen, als auch Angst davor, sie radikal zu durchdenken. Sowohl die Fähigkeit, das politische Grundproblem radikal zu formulieren, als auch die Bereitschaft, es ohne moralische Aprioris radikal zu durchdenken, zeichnet auch Spinoza aus. Deshalb ist er meines Erachtens einer der wenigen politischen Theoretiker der Neuzeit, die Schmitt gewachsen sind.“

36 Dieser in humanistischer Hinsicht so wichtige Verweis SCHMITTS aus seiner erstmalig 1960 veröffentlichten Schrift steht in scharfem Kontrast zu SCHMITTS fataler Verstrickung in den Nationalsozialismus, zu seiner damaligen Rechtfertigung von Rassismus und Antisemitismus. Ich habe lange darüber nachgedacht, ob SCHMITTS Verstrickung nicht Grund genug sein müsste, ihn selbst samt seiner späteren Schriften zu missachten. Doch wäre es nicht im Sinne der spinozistischen Ethik, „Werturteile“ über Menschen zu fällen, so sehr sie auch gefehlt haben, und sie zu ächten – selbst wenn dies heute, wie mir scheint, von vielen als moralisch angebracht oder sogar als notwendig erachtet wird. Es scheint mir eine eigenartige Konsequenz der Lehre Spinozas zu

Ähnlich wie schon zuvor Constantin BRUNNER (VGL. ZIMMER 2017, S. 36; ZIMMER 2018, S. 8) und im Einklang mit Spinoza wendet sich SCHMITT gegen jedwede Werte-Ideologie, erst recht, wenn sie sich in den Talar objektiver Werte kleidet. Denn „objektive Werte sind nicht schon dadurch gewonnen, daß man die Subjekte verschleiert und die Wertträger verschweigt, deren Interessen die Standpunkte, Gesichts- und Angriffspunkte des Wertens liefern“ (SCHMITT 2011, S. 46). SCHMITT übernimmt von Nicolai HARTMANN (1882–1950) die Redewendung von der „Tyrannei der Werte“ und schlussfolgert: „Richtig verstanden kann das Wort von der Tyrannei der Werte den Schlüssel zur Erkenntnis liefern, daß die ganze Wertlehre den alten, andauernden Kampf der Überzeugungen und der Interessen nur schürt und steigert“ (SCHMITT 2011, S. 49). Beschirmt vom eigenen „Werteimmel“ und geleitet von der Überzeugung, dass das Gute allein hier zu verorten ist, glaubt man nun, seinen ideologischen Gegnern und Gegnerinnen zum Vorwurf machen zu dürfen, „dass sie nicht so sind, wie man sie haben wollte“, und findet man in diesem Himmel auch die Rechtfertigung, sich nicht mehr um einen Interessenausgleich mit seinen Gegnern und Gegnerinnen kümmern zu müssen (vgl. WALTHER 2018, S. 266). „Wer Wert sagt, will geltend machen und durchsetzen. Tugenden übt man aus [...]; aber die Werte werden gesetzt und durchgesetzt“ (SCHMITT 2011, S. 41).

Unserem Werten und Bewerten, nach Spinoza Teil unserer *Imaginatio* (vgl. Abschnitt 9.2.1), käme somit auch ein aggressives Moment zu, das sich jedoch nicht nur gegen Dritte, sondern auch gegen uns selbst richtet. Denn haben wir erst einmal bestimmte Gedankendinge, z. B. Schönheit, Bildung, Intelligenz, Solidarität, Pflicht oder Aufrichtigkeit, als allgemeine Werte verinnerlicht, droht auch unser Selbstbewusstsein überall dort Schaden zu nehmen, wo wir in unseren eigenen Augen oder auch in den Augen Dritter diesen Werten nicht entsprechen. Die psychischen Folgen eines solchen wertegeleiteten Umgangs mit Dritten und mit uns selbst können gravierend sein. Nicht umsonst spielt deshalb in der Psychotherapie die Ersetzung des Konzeptes des „Selbstwertgefühls“ durch das Konzept der bedingungslosen „Selbstakzeptanz“ eine Schlüsselrolle, verbunden mit einer dezidiert kritischen, ablehnenden Haltung gegenüber allen „Werturteilen über Menschen“ (vgl. ELLIS 1979, S. 70).

Natürlich ist sich auch Spinoza bewusst, dass eine Gesellschaft Regeln und Sanktionen benötigt, die – am besten auf demokratische Weise ausgehandelt – das Zusammenleben vorhersehbar und damit leichter machen. Doch reichen hierfür Gesetze und sonstige Bestim-

sein, dass man mit ihr zwar nicht seinen ethischen Standpunkt verliert (und auch nicht das Interesse, seinen ethischen Vorstellungen Raum zu verschaffen), wohl aber die Versuchung, sich in irgendeiner Weise – sei es in geistiger, körperlicher oder moralischer Hinsicht – irgendjemandem auf dieser Welt überlegen zu fühlen (vgl. dazu auch Abschnitt 9.1.5). In diesem Sinne erscheint es mir angemessen, SCHMITT dennoch in diesem Kapitel zu Wort kommen zu lassen und seine Argumente auf ihren sachlichen Gehalt hin zu prüfen, sie nicht aber danach zu taxieren, ob sie von einem Menschen stammen, der den Grad zulässiger Verwerflichkeit überschritten habe und damit auch in allem kein Gehör mehr finden dürfe.

mungen; deren Überhöhung zu Werten ist für ihre Akzeptanz nicht erforderlich. Für Helmut SEIDEL ist dies das „Faszinierende bei Spinoza“, gerade auch für die Gegenwart,

„dass er alle Illusionen und alle idealistischen Überhöhungen des Menschseins radikal destruiert und den Menschen wirklich so nimmt, wie er ist. Man könnte wirklich das Bild von Bacon nehmen: dass er wirklich Bleischuhe anzieht, damit er auf der Erde bleibt und nicht irgendwie in den Himmel abgehoben wird“ (so Helmut SEIDEL im Gespräch mit Ingolf BECKER und Manfred WALTHER, abgedruckt in: WALTHER 2018, S. 265).

Unsere Neigung, über Berufe zu urteilen und zu werten, wäre somit nicht die notwendige Konsequenz einer Welt, die sich grundsätzlich nicht anders lenken ließe, sondern Teil unserer Neigung, bei Interessenkonflikten durch Werte- und Normensetzung die Handlungsspielräume Dritter unter Inkaufnahme von letztlich diskreditierenden Schachzügen einzugrenzen. Denn wie sollten sich diejenigen nicht in ihrer sozialen Identität beschädigt sehen, die nicht dem vermeintlich Höherwertigen, sondern dem vermeintlich Minderwertigen folgen?

Aus spinozistischer Sicht handelt somit nicht derjenige „inadäquat“, der den „falschen“ Beruf wählt oder sich „nur“ ausbilden lässt, sondern derjenige, der meint, hier unter Rückgriff auf vermeintlich generalisierbare Wertsetzungen urteilen zu müssen. Um unsere eigenen Vorstellungen von einer adäquaten Bildungs- und Berufswahl auszudrücken, sind wir keineswegs darauf angewiesen, sie mithilfe eines wie auch immer gearteten Wertesystems zu verpanzern und mit dieser Waffe diejenigen zu diskreditieren, die andere Wege gehen. Es reicht völlig aus, wenn wir für unsere persönlichen Vorstellungen mit Verweis auf unsere je eigenen Interessen und Vorlieben in freudiger Weise werben.

Mit Karl JASPERS (1978, S. 64) lässt sich Spinozas Haltung somit wie folgt zusammenfassen:

„Was Galilei in den Naturwissenschaften begann, als er Kreisen und Kugeln keinen Wertvorrang mehr einräumte, und was Max Weber in den Geisteswissenschaften vollendete, als er die Methoden angab und verwirklichte, wie die Realität der menschlichen Wertungen und ihrer Folgen vom Forscher wertfrei untersucht werden können, das fände bei Spinoza Billigung. Aber Spinoza meint viel mehr, nicht nur eine für Stunden der Forschung und jeden Augenblick objektiven Urteils eingenommene Haltung der Suspension eigenen Wertens, sondern die innere Gesamtverfassung des Geistes, in der alles Werten nicht nur für Zeiten suspendiert, sondern im ganzen überwunden ist: die Bejahung von allem, was ist, weil es nach den ewigen Gesetzen der Natur aus der Notwendigkeit Gottes folgt.“

Kehren wir in diesem Zusammenhang noch einmal zu Carl SCHMITT zurück. In seiner für ihn typischen Weise provozierte er die Gelehrten seiner Zeit mit der Behauptung, ihr Rückgriff auf das Wertegeschäft sei nichts anderes als der verzweifelte Versuch, ungeachtet der rasanten Erkenntnisfortschritte der Naturwissenschaften ihre berufliche Existenz zu sichern.

„Manche Theologen, Philosophen und Juristen versprechen sich von einer Wertphilosophie die Rettung ihrer Existenz als Theologen, Philosophen und Juristen, die Rettung nämlich vor einer unwiderstehlich vordringenden, wertfreien Naturwissenschaftlichkeit. Das sind vergebliche Hoffnungen. [...] Der Irrtum, auf dem jene Hoffnungen beruhen, gleicht dem Irrtum des edlen Ritters, der eine Anerkennung seines Pferdes und eine Sicherung seiner ritterlichen Existenz darin erblickt, daß die moderne Energietechnik mit Pferdekraft rechnet“ (SCHMITT 2011, S. 19f.).

Es ist das gleiche Argument, das der Physiker Stephen HAWKING vorbrachte, als er behauptete, die Philosophie sei nun endgültig „tot“, da sie „mit den neueren Entwicklungen in der Naturwissenschaft, vor allem in der Physik, nicht Schritt gehalten“ habe (HAWKING/MLODINOW 2019, S. 11). HAWKING hatte jene Philosophinnen und Philosophen im Sinn, die sich nicht dem vermeintlichen Diktat der Naturwissenschaften beugen wollen. Er hatte dabei jedoch seine eigene Nähe zu Spinoza übersehen. Denn die von HAWKING gestellten Fragen: „Wie können wir die Welt verstehen, in der wir leben? Wie verhält sich das Universum? Was ist das Wesen der Wirklichkeit? Woher kommt das alles? Braucht das Universum einen Schöpfer?“ (HAWKING/MLODINOW 2019, S. 11), hätte Spinoza, würde er noch leben, auch heute keinesfalls gegen die Erkenntnisse der Physik, sondern stets im Einklang mit ihnen, ja sogar ausschließlich aus ihrer Perspektive, beantworten wollen (wir hatten in Abschnitt 5.4.5 ja bereits darauf verwiesen). Daher auch der Versuch Spinozas, anstelle der illusionären Moral eine Ethik zu begründen, die die tatsächlichen, von der Natur vorgegebenen Bedingungen der menschlichen Existenz nicht mehr zugunsten einer wie auch immer gearteten, gleichwohl illusionären Grandiositätsvorstellung des Menschen übersieht, sondern im steten Fortschritt mit den Naturwissenschaften zu klären versucht (vgl. auch SCHMIDT-SALOMON 2013).

Allerdings hätte Spinoza im Gegensatz zu Carl SCHMITT und wohl auch zu Stephen HAWKING keineswegs einen raschen Untergang jener philosophischen Lehren, Ideologien und Religionen prophezeit, die mit dem Erkenntnisfortschritt in den Naturwissenschaften nicht mithalten können oder sich ihrem „Diktat“ nicht beugen wollen. Spinoza war sich im Klaren darüber, dass die Urteile der Menschen im Zweifel stärker von den eigenen Interessen und vom eigenen Begehren als von nüchterner naturwissenschaftlicher Erkenntnis gelenkt werden (vgl. auch DURANT/DURANT 1985, S. 176). Und er wusste um die Macht unserer Vorstellungskraft, bloße Gedankendinge in unserem alltäglichen Erleben als vermeintlich real existierende Dinge erscheinen zu lassen. Von dieser Macht hängen die Anerkennung und Existenz zahlreicher Institutionen ab – und damit auch die Existenzen zahlreicher Berufsgruppen, die für diese Institutionen arbeiten.

Letztere werden sich wiederum getrieben sehen, sich ggf. mit Vehemenz gegen diejenigen zu stellen, welche die den Institutionen zugrundeliegenden Vorstellungswelten und damit auch ihr berufliches Dasein bedrohen. Spinoza hatte ja spätestens seit seiner Veröffentlichung des „Theologisch-politischen Traktats“ erfahren, mit welcher Wut gerade jene auf seine Lehre reagierten, die auch von Amtes wegen auf die Anerkennung der orthodoxen Lehre angewiesen waren (vgl. Abschnitt 6.6). Auch wenn Spinoza sich sicherlich ein anderes

Verhalten seiner Mitmenschen gewünscht hätte, so war ihm doch bewusst, dass jedwedes Klagen und Empören dagegen ein Anklagen gegen das gewesen wäre, was die Natur in Hinblick auf den Modus „Mensch“ und dessen Verhalten nun mal im Rahmen ihrer Gesetze hervorbringt.

Man mag SCHMITT und HAWKING somit angesichts ihrer wenig rücksichtsvollen Formulierungen gegenüber bestimmten Berufsgruppen und Disziplinen forsches Verhalten attestieren. Nun gehörte nach Ansicht von Gilles DELEUZE (1988, S. 20) auch Spinoza durchaus „zu jener Gattung ‚Privatdenker‘, die die Werte umwerten und mit dem Hammer philosophieren“, also keineswegs zu denjenigen, die „nicht an das bestehende Empfindungsvermögen“ der etablierten Moral rühren. Dies mag stimmen, doch die Hammerschläge des Handwerker-Philosophen Spinoza sind von berührender Sanftmut, lehren sie uns doch, uns niemandem auf dieser Welt überlegen zu fühlen, niemanden geringzuschätzen, niemanden zu verspotten, niemandem zu zürnen (vgl. E II 49 Anmerkung) und auf diese Weise im freudigen Handeln unser Glück zu finden. Und was unsere Gegner/-innen betrifft, die sich gar über uns empören und uns attackieren mögen, so gilt doch die Beobachtung, dass es einem armseligen Leben nachkommt, solche Attacken durch eigenen Hass zu erwidern:

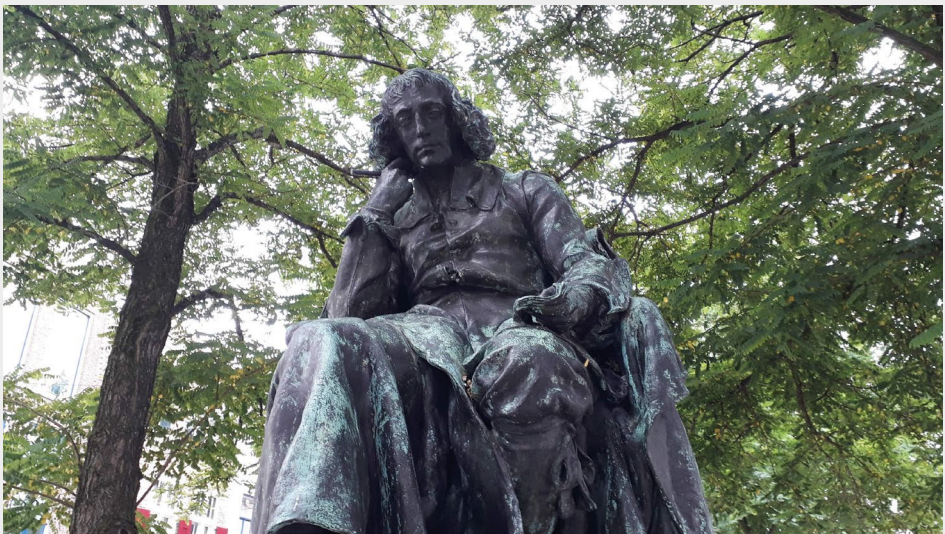
„Wer andererseits darauf aus ist, Hass mit Liebe zu besiegen, kämpft gewiss freudig und zuversichtlich; gleich leicht hält er vielen wie einem stand und bedarf am wenigsten der Hilfe des Schicksals. Die er aber besiegt, die fallen freudig, nicht aus einem Mangel an Kraft, sondern aus einem Zuwachs ihrer Kräfte. Das alles folgt so klar aus der bloßen Definition von Liebe und Verstand, dass es nicht nötig ist, es im Einzelnen zu beweisen“ (E IV 46 Anmerkung).

„Als er solche Worte schrieb“, resümierte der amerikanische Philosoph Will DURANT (1992, S. 227), erblickte Spinoza zweifellos „etwas von dem Licht, das auf den Hügeln Galiläas leuchtete“.

► 12 Schluss

Als sich im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts der 200. Todestag Spinozas jährte, beschloss man, ihm in der Paviljoensgracht in Den Haag, unmittelbar in der Nähe seines letzten Wohn- und Sterbehauses, ein Denkmal zu setzen (vgl. Abbildung 19). Hierzu trafen, wie Will DURANT (1992, S. 244) berichtet, „Gaben aus allen Teilen der zivilisierten Welt ein; kein anderes Denkmal erhebt sich auf einem so breiten Sockel der Liebe“.

Abbildung 19: Baruch de Spinoza. Denkmal in der Paviljoensgracht in Den Haag



Quelle: eigenes Foto (J. G. U.)

Es ist sicherlich schwierig, sich der Liebe zu Spinoza zu entziehen, und ich vermute, auch mir ist es nicht recht gelungen, diese Abhandlung mit der sachlichen Distanz zu schreiben, die herkömmlicherweise einer Publikation in dieser Reihe abverlangt wird. Ich mag mich damit trösten, dass es vielen großen Gelehrten wie LESSING, GOETHE, HEINE, EINSTEIN oder DELEUZE ebenso schwerfiel, der Liebe zu Spinoza zu entgehen; wir haben in Kapitel 5 davon ja ausführlich berichtet. Selbst Friedrich Heinrich JACOBI musste gegenüber Gottfried LESSING eingestehen, er liebe jenen so „hellen, reinen Kopf“ (JACOBI 1789, S. 40), auch wenn er

das „schlechte Heil“ beklagte, das Spinozas Philosophie mit sich bringe (ebd., S. 22). JACOBI hatte dabei an die Gefahren für die alten Glaubensgewissheiten gedacht, die durch Spinozas Lehre entstünden, und LESSING räumte daraufhin ein: „Ja! Wenn Sie wollen!“ Aber dann fügte er nach einer Pause hinzu: „... Und doch ... Wissen Sie etwas besseres? ...“ (JACOBI 1789, S. 22).

Tatsächlich fällt auch mir, soweit ich Spinoza bislang verstanden und mir sicherlich bisweilen auch zurechtgedeutet habe, in philosophischer Hinsicht nichts anderes ein – nichts anderes, was mich mehr berühren könnte, als das, was dieser Handwerker-Philosoph erkannt und ersonnen hat.

► Definitionen und Übersetzungen

Lateinisch	Übersetzung, Bedeutung, Bezeichnung im Text
affectio	Affizierung , Affektion, Erregung, Einwirkung (auf)
affectus	Affekt , Gefühl
animositas	Mut , Selbstvertrauen, Beherztheit
appetitus	Trieb
attributum	Attribut , Eigenschaft, Merkmal: das, was der Verstand an einer Substanz als deren Essenz (Wesen) ausmacht (vgl. E I Definition 4)
bonus	günstig , gut
conatus	Streben , Unternehmen, Wagen
corpus	Körper
cupiditas	Begehren , Begierde
determinatio	Bestimmung
Deus	Gott : ein unbedingt unendlich Seiendes, d. h. eine Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unendliche Essenz ausdrückt (E I Definition 6)
cogitatio	Denken , Cogitatio, Informationsverarbeitung in ihrer geistig-seelischen Ausdrucksform (Attribut der Substanz)
cognitio	Erkenntnis
extensio	Ausdehnung , Extensio, Materie in ihrer geometrischen Ausdrucksform (Attribut der Substanz)
fortitudo	Stärke , Tüchtigkeit
generositas	Edelmut , Hochherzigkeit
laetitia	Frohmut , Freude, Lust
liber	frei : etwas, das allein aus eigener Notwendigkeit seiner Natur heraus existiert und allein aus sich selbst heraus zum Handeln bestimmt wird (vgl. E I Axiom 7)
malus	ungünstig , schlecht

mens	Geist , Denkart, Sinnesart
modus	Modus , Daseinsweise: Affektionen (Erregungen) einer Substanz, etwas, das nur in Abhängigkeit von einem anderen gedacht werden kann (vgl. E I Definition 5)
natura	Natur , Universum. Synonym für Gott
necessarius	notwendig : das, was von einem anderen bestimmt wird, auf bestimmte und geregelte Weise zu existieren und etwas zu bewirken (vgl. E I Axiom 7)
potentia agendi	Handlungskompetenz , Handlungsvermögen, Wirkungsmacht
substantia	Substanz : das, was in sich selbst ist und durch sich selbst begriffen wird (vgl. E I Definition 3)
tristitia	Missmut , Trauer, Unlust
voluntas	Wille

Fett hervorgehoben sind die in dieser Abhandlung bevorzugten Übersetzungen.

► Literaturverzeichnis

- ACOSTA, Uriel d': Uriel Acostas Selbstbiographie. Leipzig 1849
- ADAMATZKY, Andrew; JONES, Jeff: Road planning with slime mould: If Physarum built motorways it would route M6/M74 through Newcastle. In: *International Journal of Bifurcation and Chaos* 20 (2010) 10, S. 3065–3084
- AMERIKS, Karl: „ob die bloß scheinbare Person möglich ist“. Spinoza, Kant, Jacobi und Schleiermacher. In: WAIBEL, Violetta L. (Hrsg.): *Affektenlehre und amor Dei intellectualis. Die Rezeption Spinozas im Deutschen Idealismus, in der Frühromantik und in der Gegenwart*. Hamburg 2012, S. 269–285
- ANDERMANN, Kerstin: Substanz, Körper und Affekte. Immanente Individuation bei Spinoza und Deleuze. In: KISSER, Thomas; WILLE, Katrin (Hrsg.): *Spinozismus als Modell. Deleuze und Spinoza*. Paderborn 2019, S. 13–47
- ANDERMANN, Kerstin: *Die Macht der Affekte. Spinozas Theorie immanenter Individuation*. Hamburg 2020
- ARNOLD, Rolf; GONON, Philipp; MÜLLER, Hans-Joachim: *Einführung in die Berufspädagogik*. 2., überarbeitete Auflage. Opladen/Toronto 2016
- ATHANASIADI, Ermioni; SCHARE, Teresa; ULRICH, Joachim Gerd: Ausbildungsbotschafterbesuche als Instrument der Berufsorientierung. Wege zum Beruf aufzeigen, Identifikationspotenziale erschließen. In: *Berufsbildung in Wissenschaft und Praxis* 50 (2020) 4, S. 40–44. URL: <https://www.bwp-zeitschrift.de/de/bwp.php/de/bwp/show/16802> (Stand: 10.07.2021)
- AUERBACH, Berthold: *B. v. Spinozas sämtliche Werke. Aus dem Lateinischen mit dem Leben Spinozas*. Dritter Band: *Die Ethik*. Stuttgart 1841a
- AUERBACH, Berthold: *B. v. Spinozas sämtliche Werke. Aus dem Lateinischen mit dem Leben Spinozas*. Erster Band: *Das Leben Spinozas*. Stuttgart 1841b
- AUERBACH, Berthold: *Spinoza. Ein Denkerleben*. Neu durchgearbeitete, stereotypirte Auflage. Mannheim 1854
- AUSTEDA, Franz: *Wörterbuch der Philosophie*. Verbesserte Auflage. Berlin 1981
- BALKE, Friedrich: Die größte Lehre in Häresie. Über die Gegenwärtigkeit der Philosophie Spinozas. In: BALKE, Friedrich (Hrsg.): *Pierre-Francois Moreau – Spinoza. Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens*. Aus dem Französischen von Rolf Löper. Herausgegeben und mit einem Beitrag von Friedrich Balke. Frankfurt/Main 1994, S. 135–179

- BARTUSCHAT, Wolfgang (Hrsg.): Baruch de Spinoza: Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Lateinisch-Deutsch. Neu übersetzt, herausgegeben, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Wolfgang Bartuschat. 2., verbesserte Auflage. Hamburg 2003
- BARTUSCHAT, Wolfgang (Hrsg.): Baruch de Spinoza. Descartes' Prinzipien der Philosophie in geometrischer Weise dargestellt mit einem Anhang, enthaltend Gedanken zur Metaphysik. Neu übersetzt, herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat. Hamburg 2005
- BARTUSCHAT, Wolfgang: Baruch de Spinoza. 2., aktualisierte Auflage. München 2006
- BARTUSCHAT, Wolfgang (Hrsg.): Kurzer Traktat über Gott, den Menschen und dessen Glück. Neu übersetzt, herausgegeben, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Wolfgang Bartuschat. Hamburg 2014
- BARTUSCHAT, Wolfgang (Hrsg.): Baruch de Spinoza: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt: Lateinisch-Deutsch. Neu übersetzt, herausgegeben, mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat. 4., durchgesehene Auflage. Hamburg 2015
- BARTUSCHAT, Wolfgang (Hrsg.): Baruch de Spinoza: Briefwechsel. Neu übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Wolfgang Bartuschat. Hamburg 2017
- BAUMGARDT, David: Spinoza und der deutsche Spinozismus In: Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift XXXII (1927) 1, S. 182–192
- BECKMANN, Jürgen; HECKHAUSEN, Heinz: Motivation durch Erwartung und Anreiz. In: HECKHAUSEN, Jutta; HECKHAUSEN, Heinz (Hrsg.): Motivation und Handeln. Heidelberg 2006, S. 105–142
- BERNARD, Walter: Freud and Spinoza. In: Psychiatry 9 (1946) 2, S. 99–108
- BICKEL, Lothar: Über die Beziehungen der Psychoanalyse zu einer dynamischen Psychologie In: SONNTAG, Leo; STOLTE, Heinz (Hrsg.): Spinoza in neuer Sicht. Meisenheim am Glan 1977, S. 145–168
- BIERI, Peter: Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens. München/Wien 2001
- BIERI, Peter: Unser Wille ist frei. In: Der Spiegel (2005) 2/2005, S. 124–125
- BIERI, Peter: Wie wäre es, gebildet zu sein? In: HASTEDT, Heiner (Hrsg.): Was ist Bildung? Eine Textanthologie. Stuttgart 2012, S. 228–240
- BLESS, Herbert; SCHWARZ, Norbert: Konzeptgesteuerte Informationsverarbeitung. In: FREY, Dieter; IRLE, Martin (Hrsg.): Theorien der Sozialpsychologie. Band III: Motivations-, Selbst- und Informationsverarbeitungstheorien. Bern u. a. 2002, S. 257–278
- BLOOM, Paul: Natural-born dualists. In: Edge (2004). URL: <https://www.edge.org/conversation/natural-born-dualists> (Stand: 10.07.2021)
- BLOOM, Paul: Descartes' baby: How child development explains what makes us human. London 2005
- BÖHLER, Arno: Deleuze in Spinoza – Spinoza in Deleuze. Wissen wir, was das Medium „Körper“ kann? In: WAIBEL, Violetta L. (Hrsg.): Affektenlehre und amor Dei intellectualis. Die

- Rezeption Spinozas im Deutschen Idealismus, in der Frühromantik und in der Gegenwart. Hamburg 2012, S. 167–187
- BRUNNER, Constantin: Spinoza gegen Kant, und die Sache der geistigen Wahrheit. Berlin 1910
- BRUNNER, Constantin: Zum 55. Geburtstag – Unser Charakter oder Ich bin der Richtige! – Kurze Rechenschaft über die Lehre von den Geistigen und vom Volk. 2. Auflage. Stuttgart 1964
- BÜLOW, Friedrich (Hrsg.): Spinoza: Die Ethik. Schriften und Briefe. Stuttgart 1976
- COLERUS, Johann: Das Leben Des Bened. von Spinoza, aus Denen Schrifften Dieses beruffenen Welt-Weisens und aus dem Zeugnis vieler glaubwürdigen Personen, die ihn besonders gekannt haben. Franckfurt/Leipzig 1733
- CRAWFORD, Matthew B.: Ich schraube, also bin ich. Vom Glück, etwas mit den eigenen Händen zu schaffen. Berlin 2013
- DALAI LAMA: Der Weg zum Glück. Sinn im Leben finden. 8. Auflage. Freiburg im Breisgau 2009
- DALAI LAMA: Das Buch der Menschlichkeit. Eine neue Ethik für unsere Zeit. 11. Auflage. Köln 2012
- DALAI LAMA: Der Appel des Dalai Lama an die Welt. Mit Franz Alt. Ethik ist wichtiger als Religion 11. Auflage. Wals bei Salzburg 2015
- DAMASIO, Antonio R.: Der Spinoza-Effekt. Wie Gefühle unser Leben bestimmen. 5. Auflage. Berlin 2009
- DAMASIO, Antonio R.: Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn. 9. Auflage. Berlin 2018
- DANIEL, Annabell; WATERMANN, Rainer; MAAZ, Kai: Sind studienbezogene Kosten-Nutzen-Abwägungen veränderbar? Die Effektivität einer schulischen Intervention zur Verringerung sozialer Ungleichheiten beim Hochschulzugang. In: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft 21 (2018), S. 535–563
- DANZER, Gerhard: Voilà un homme. Über Goethe, die Menschen und das Leben. Berlin 2019
- DARWIN, Charles: Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl. In zwei Bänden. Dritte gänzlich umgearbeitete Auflage. Stuttgart 1875
- DE VRIES, Theun: Spinoza. 11. Auflage. Reinbek bei Hamburg 2011
- DELEUZE, Gilles: Spinoza. Praktische Philosophie. Berlin 1988
- DELEUZE, Gilles: Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie. München 1993
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix: Was ist Philosophie? 7. Auflage. Frankfurt am Main 2018
- DESCARTES, René: Die Prinzipien der Philosophie (René Descartes' philosophische Werke. Uebersetzt, erläutert und mit einer Lebensbeschreibung des Decartes versehen von J. H. v. Kirchmann. Dritte Abtheilung). Berlin 1870a
- DESCARTES, René: Lebensbeschreibung. Abhandlung über die Methode (René Descartes' philosophische Werke. Uebersetzt, erläutert und mit einer Lebensbeschreibung des Descartes versehen von J. H. v. Kirchmann. Erste Abtheilung) Berlin 1870b

- DESCARTES, René: Ueber die Leidenschaften der Seele (René Descartes' philosophische Werke. Uebersetzt, erläutert und mit einer Lebensbeschreibung des Descartes versehen von J. H. v. Kirchmann. Vierte Abtheilung). Berlin 1870c
- DIETZEN, Agnes: Die Rolle von Wissen in Kompetenzerklärungen und im Erwerb beruflicher Handlungskompetenz. In: STOCK, Michaela; SCHLÖGL, Peter; SCHMID, Kurt; MOSER, Daniela (Hrsg.): Kompetent – wofür? Life Skills – Beruflichkeit – Persönlichkeitsbildung. Innsbruck/Wien/Bozen 2015, S. 39–53
- DIODEGENES LAERTIUS: Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Hamburg 1998
- DITTRICH, Christoph: Wie nur kann ein Körper? Existenzweisen und Grenzen des Vermögens. In: KISSER, Thomas; WILLE, Katrin (Hrsg.): Spinozismus als Modell. Deleuze und Spinoza. Paderborn 2019, S. 159–182
- DOLLASE, Rainer: Psychosoziale Folgen des demographischen Wandels. In: KRAUS, Josef; ZEHETMAIR, Hans (Hrsg.): Bildung und Demographie. München 2014, S. 103–119
- DORAU, Ralf: Erwerbslosenquoten junger Erwachsener mit unterschiedlichen Bildungsschlüssen im Vergleich. In: BUNDESINSTITUT FÜR BERUFSBILDUNG (Hrsg.): Datenreport zum Berufsbildungsbericht 2021. Bielefeld 2021, S. 265–266. URL: <https://www.bibb.de/dokumente/pdf/bibb-datenreport-2021.pdf> (Stand: 14.10.2021)
- DROSDOWSKI, Günther; KÖSTER, Rudolf; MÜLLER, Wolfgang; SCHOLZE-STUBENRECHT, Werner (Hrsg.): Der Duden in 10 Bänden (Bd. 5 – Duden „Fremdwörterbuch“). 4., neu bearb. u. erw. Auflage. Mannheim/Wien/Zürich 1982
- DURANT, Will: Die großen Denker. Die Geschichte der Philosophie von Plato bis Nietzsche. Bindlach 1992
- DURANT, Will; DURANT, Ariel: Kulturgeschichte der Menschheit. Band 13: Vom Aberglauben zur Wissenschaft. Köln 1985
- EBERHARD, Verena; GRANATO, Mona; HERZER, Philip; MATTHES, Stephanie; SCHNITZLER, Annalisa; ULRICH, Joachim Gerd: Betriebe ohne Azubis, Jugendliche ohne Ausbildungsstellen: Ausbildungsmarkt in der Krise? Ergebnisse des BIBB-Expertenmonitors 2018 zu den Passungsproblemen auf dem Ausbildungsmarkt. Bonn 2018. URL: https://www.bibb.de/dokumente/pdf/a1_Ergebnisbericht_EM-2018_Ausbildungsmarkt_BO_20_12_18ab.pdf (Stand: 10.07.2021)
- EBERHARD, Verena; KREWERTH, Andreas; ULRICH, Joachim Gerd: Berufsbezeichnungen und ihr Einfluss auf die beruflichen Neigungen von Jugendlichen. In: Zeitschrift für Berufs- und Wirtschaftspädagogik (2010) Beiheft 24, S. 127–156
- EBERHARD, Verena; SCHOLZ, Selina; ULRICH, Joachim Gerd: Image als Berufswahlkriterium. Bedeutung für Berufe mit Nachwuchsmangel. In: Berufsbildung in Wissenschaft und Praxis 38 (2009) 3, S. 9–13. URL: <https://www.bwp-zeitschrift.de/de/bwp.php/de/bwp/show/1584> (Stand: 10.07.2021)
- EBNER, Christian; ROHRBACH-SCHMIDT, Daniela: Deutliche Unterschiede im Ansehen dualer Ausbildungsberufe in Deutschland. In: Berufsbildung in Wissenschaft und Praxis

- 2019 (2019) 4, S. 4–5. URL: <https://www.bwp-zeitschrift.de/de/bwp.php/de/bwp/show/10191> (Stand: 10.07.2021)
- ELKAR, Rainer; KELLER, Katrin; SCHNEIDER, Helmuth: *Handwerk. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart 2014
- ELLIS, Albert: *Die rational-emotive Therapie. Das innere Selbstgespräch bei seelischen Problemen und seine Veränderung*. 2. Auflage. München 1978
- ELLIS, Albert: *Psychotherapie und der Wert eines Menschen*. In: ELLIS, Albert; GRIEGER, Russell (Hrsg.): *Praxis der rational-emotiven Therapie*. München 1979, S. 65–78
- ELLIS, Albert: *General Semantics and Rational-Emotive Therapy*. In: *General Semantics Bulletin* 58 (1991), S. 12–28
- ENGRUBER, Ruth; ULRICH, Joachim Gerd: *Bildungspolitische Grundüberzeugungen und ihr Einfluss auf den wahrgenommenen Reformbedarf zur Realisierung eines inklusiven Berufsausbildungssystems – Ergebnisse einer Befragung von Berufsbildungsfachleuten*. In: BYLINSKI, Ursula; RÜTZEL, Josef (Hrsg.): *Inklusion als Chance und Gewinn für eine differenzierte Berufsbildung*. Bielefeld 2016, S. 127–141
- EPIKTET: *Handbüchlein der Moral und Unterredungen*. Stuttgart 1984
- EPIKUR: *Philosophie der Freude. Eine Auswahl aus seinen Schriften, übersetzt, erläutert und eingeleitet von Johannes Mewaldt* Stuttgart 1973
- EUCKEN, Rudolf: *Die Lebensanschauungen der großen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschen von Plato bis zur Gegenwart*. Leipzig 1890
- FAULSTICH, Peter: *Kompetenz-Kompetenz – Reflexion eines zentralen Begriffs erfahrungsbezogener Bildungsforschung*. In: STOCK, Michaela; SCHLÖGL, Peter; SCHMID, Kurt; MOSER, Daniela (Hrsg.): *Kompetent – wofür? Life Skills – Beruflichkeit – Persönlichkeitsbildung*. Innsbruck/Wien/Bozen 2015, S. 25–38
- FEINER, Johannes; VISCHER, Lukas (Hrsg.): *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*. Stuttgart 1974
- FEUERBACH, Ludwig: *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza (Ludwig Feuerbach's sämtliche Werke. Viertes Band)*. Leipzig 1847
- FEUERBACH, Ludwig: *Das Wesen des Christentums. Fassung nach der dritten Auflage*, Leipzig 1849. Stuttgart 1974
- FICHTE, Johann Gottlieb: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*. Leipzig 1794
- FISCHER, Kuno: *Baruch Spinoza's Leben und Charakter*. Mannheim 1865a
- FISCHER, Kuno: *Geschichte der neuern Philosophie. Erster Band. Descartes und seine Schule. Zweiter Theil. Descartes' Schule. Geulinx. Malebranche. Baruch Spinoza. Zweite völlig umgearbeitete Auflage*. Heidelberg 1865b
- FISCHER, Kuno: *Spinozas Leben, Werke und Lehre (Geschichte der neuern Philosophie. Vierte und neu bearbeitete Auflage)*. Heidelberg 1898

- FLAKE, Regina; WERNER, Dirk; ZIBROWIUS, Michael: Karrierefaktor berufliche Fortbildung. Einkommensperspektiven von Fortbildungsabsolventen. In: *IW-Trends – Vierteljahresschrift zur empirischen Wirtschaftsforschung* 43 (2016) 1, S. 85–103
- FREUD, Sigmund: Brief an Lothar Bickel (vom 28. Juni 1931). In: SONNTAG, Leo; STOLTE, Heinz (Hrsg.): *Spinoza in neuer Sicht*. Meisenheim am Glan 1977, S. 169–171
- FREUD, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften*. 4. Auflage. Frankfurt am Main 2015
- FREUD, Sigmund: *Das Ich und das Es* (Erstveröffentlichung: Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag 1923). Köln 2017
- FREUDENTHAL, Jakob: *Spinoza: Leben und Lehre. Erster Teil: Das Leben Spinozas*. 2. Auflage, hrsg. von Carl Gebhardt. Heidelberg 1927a
- FREUDENTHAL, Jakob: *Spinoza: Leben und Lehre. Zweiter Teil: Die Lehre Spinozas aufgrund des Nachlasses von J. Freudenthal*. Bearbeitet von Carl Gebhardt. Heidelberg 1927b
- FRIELING, Friederike; ULRICH, Joachim Gerd: Das Übergangssystem von der Schule in den Beruf – Fakten und Tendenzen. In: MEYER-BLANK, Michael; OBERMANN, Andreas (Hrsg.): *Lebensziel Hartz IV. Jugendliche ohne Ausbildungsberuf im Blickfeld bildungspolitischer und protestantischer Bildungsverantwortung*. Münster 2013, S. 15–49
- FRIEZE, Harald: *Vom Urknall zum Zerfall. Die Welt zwischen Anfang und Ende*. 3., überarbeitete Auflage. München 1983
- GEBHARDT, Carl (Hrsg.): *Spinoza. Von den festen und ewigen Dingen*. Heidelberg 1925
- GEYER, Christian (Hrsg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. 8. Auflage. Frankfurt am Main 2013
- GHÉRASIM, Vasile: Die Bedeutung der Affectenlehre Spinozas. In: HESSING, Siegfried (Hrsg.): *Spinoza. Dreihundert Jahre Ewigkeit. Spinoza-Festschrift 1632–1932*. Den Haag 1962, S. 48–59
- GIAMPIERI-DEUTSCH, Patrizia: Der „Philosoph der Psychoanalyse“? Zu den Verwandtschaften zwischen Spinoza und Freud. In: WAIBEL, Violetta L. (Hrsg.): *Affektenlehre und amor Dei intellectualis. Die Rezeption Spinozas im Deutschen Idealismus, in der Frühromantik und in der Gegenwart*. Hamburg 2012, S. 91–120
- GILDEMEISTER, Regine; ROBERT, Günter: Probleme beruflicher Identität in professionalisierten Berufen. In: FREY, Hans-Peter; HAUSSER, Karl (Hrsg.): *Identität*. Stuttgart 1987, S. 71–87
- GOETHE, Johann Wolfgang von: *Goethe's sämtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe. Achtzehnter Band: Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsayenden*. Stuttgart/Tübingen 1855a
- GOETHE, Johann Wolfgang von: *Goethe's sämtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe. Zweiundzwanzigster Band: Aus meinem Leben. Wahrheit und Dichtung. Zweiter Theil*. Stuttgart/Tübingen 1855b

- GOETHE, Johann Wolfgang von: Zahme Xenien VIII. In: (Hrsg.): Goethes Werke. Herausgegeben im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. 5. Band. Erste Abtheilung. Weimar 1893, S. 103–129
- GOFFMAN, Erving: Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag. 6. Auflage. München/Zürich 2008
- GOLDENBAUM, Ursula: Zwischen Bewunderung und Entsetzen. Leibniz' frühe Faszination durch Spinoza's Tractatus theologico-politicus. Delft 2001
- GONON, Philipp: Von Kerschensteiners Berufspädagogik zum Europäischen Qualifikationsrahmen – ein Blick zurück und nach vorne. In: Berufsbildung in Wissenschaft und Praxis 42 (2013) 3, S. 36–39. URL: <https://www.bwp-zeitschrift.de/de/bwp.php/de/bwp/show/7075> (Stand: 10.07.2021)
- GONON, Philipp: Ist nutzenorientierte Bildung gerechtfertigt? Berufliche und gymnasiale Bildung in der Schweiz zwischen Industrie, Gesellschaft und Individuum. In: Wyss, Eva (Hrsg.): Von der Krippe zum Gymnasium. Bildung und Erziehung im 21. Jahrhundert. Weinheim/Basel 2014, S. 123–140
- GRANATO, Mona; ULRICH, Joachim Gerd: Die Reformierbarkeit des Zugangs in duale Berufsausbildung im Spannungsfeld institutioneller Widersprüche. In: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 39 (2013) 2, S. 315–339
- GROSSKOPF, Steffen: Industrialisierung der Pädagogik. Eine Diskursanalyse. Würzburg 2012
- HAAS, Karlheinz: Die mathematischen Arbeiten von Johann Hudde (1628–1704) – Bürgermeister von Amsterdam. In: Centaurus 4 (1956) 3, S. 235–284
- HACKEL, Monika: Berufliche Handlungsfähigkeit und Kompetenzorientierung: Entwicklungswege und Diskurse in der beruflichen Bildung. In: BELLMANN, Lutz; BÜCHTER, Karin; FRANK, Irmgard; KREKEL, Elisabeth M.; WALDEN, Günter (Hrsg.): Schlüsselthemen der beruflichen Bildung in Deutschland. Ein historischer Überblick zu wichtigen Debatten und zentralen Forschungsfeldern. Bonn 2021, S. 169–184. URL: <https://www.bibb.de/dienst/veroeffentlichungen/de/publication/show/16622> (Stand: 10.07.2021)
- HAMMACHER, Klaus: Spinozas Ethik als Affektenlehre: Ansatz und Entfaltung. In: HAMMACHER, Klaus; REIMERS-TOVOTE, Irmela; WALTHER, Manfred (Hrsg.): Zur Aktualität der Ethik Spinozas. Würzburg 2000, S. 27–56
- HAMMACHER, Klaus; REIMERS-TOVOTE, Irmela; WALTHER, Manfred (Hrsg.): Zur Aktualität der Ethik Spinozas. Medizin/Psychiatrie – Ökonomie – Recht – Religion. Würzburg 2000
- HANDWERKER KÜCHENHOFF, Barbara: Spinozas Theorie der Affekte. Kohärenz und Konflikt. Würzburg 2006
- HANF, Theodor; AMMANN, Karl; DIAS, Patrick V.; FREMEREY, Michael; WEILAND, Heribert: Erziehung – ein Entwicklungshindernis? Überlegungen zur politischen Funktion der formalen Erziehung in Asien und Afrika. In: Zeitschrift für Pädagogik 23 (1977) 1, S. 9–23
- HASLER, Gregor: Die Darm-Hirn-Connection. Revolutionäres Wissen für unsere psychische und körperliche Gesundheit. 6. Nachdruck. Stuttgart 2019

- HASTEDT, Heiner (Hrsg.): Was ist Bildung? Eine Textanthologie. Stuttgart 2012
- HAWKING, Stephen: Kurze Antworten auf große Fragen. 19. Auflage. Stuttgart 2019
- HAWKING, Stephen; MLODINOW, Leonard: Der große Entwurf. Eine neue Erklärung des Universums. 7. Auflage. Reinbek bei Hamburg 2019
- HECHT, Eugene: Optik. Übersetzt von Karen Lippert. 7. Auflage. Berlin/Boston 2018
- HECKHAUSEN, Heinz; STIENSMEIER-PELSTER, Joachim: Kausalattribution von Verhalten und Leistung. In: HECKHAUSEN, Jutta; HECKHAUSEN, Heinz (Hrsg.): Motivation und Handeln. Heidelberg 2006, S. 355–392
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Dritter Band (herausgegeben von Karl Ludwig Michelet). Berlin 1836
- HEINE, Heinrich: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (Heinrich Heine's sämtliche Werke. Fünfter Band. Über Deutschland. Erster Theil). Hamburg 1861
- HEINRICHS, Karin; MINNAMEIER, Gerhard; GUTZWILLER-HELFFENFINGER, Eveline; LATZKO, Brigitte: „Don't worry, be happy“? – Das Happy-Victimizer-Phänomen im berufs- und wirtschaftspädagogischen Kontext. In: Zeitschrift für Berufs- und Wirtschaftspädagogik 111 (2015) 1, S. 31–55
- HERDER, Johann Gottfried: Gott. Einige Gespräche. Gotha 1787
- HERDER, Johann Gottfried: Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System nebst Shaftesbury's Naturhymnus (Fassung der 2. erweiterten Auflage aus dem Jahr 1800). Berlin 2013
- HERER, Maximilian: Spinoza. Die Philosophie der Wahrheit und Erkenntnis. Jerusalem, Israel 1971
- HESSING, Siegfried (Hrsg.): Spinoza. Dreihundert Jahre Ewigkeit. Spinoza-Festschrift 1632-1932. 2. vermehrte Auflage. Den Haag 1962
- HUBBELING, Hubertus G.: Spinoza. Freiburg/München 1978
- JACOBI, Friedrich Heinrich: Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau 1789
- JANICH, Peter: Handwerk und Mundwerk. Über das Herstellen von Wissen. München 2015
- JASPERS, Karl: Spinoza. München 1978
- JELLINEK, Georg: Die Beziehungen Goethe's zu Spinoza Wien 1878
- JONES, Edward E.; NISBETT, Richard E.: The actor and the observer: divergent perceptions of the causes of behavior. In: JONES, Edward E.; KANOUSE, David E.; KELLEY, Harold H.; NISBETT, Richard E.; VALINS, Stuart; WEINER, Bernard (Hrsg.): Attribution: Perceiving the causes of behavior. Morristown 1971, S. 79–94
- JUNG, Mathias: Spinoza. Gott ist Natur – Natur ist Gott. Lahnstein 2005
- KANT, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Riga 1783
- KANT, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Riga 1785
- KANT, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten in zwey Theilen. Erster Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre Königsberg 1797
- KANT, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. 5. Auflage. Leipzig 1799

- KANT, Immanuel: Was heisst: sich im Denken orientiren? In: ROSENKRANZ, Karl (Hrsg.): Immanuel Kant's kleine logisch-metaphysische Schriften. Leipzig 1838, S. 371–390
- KANT, Immanuel: Kritik der Urteilskraft (Immanuel Kant's Werke, sorgfältig revidierte Gesamtausgabe in zehn Bänden. Siebenter Band). Leipzig 1839
- KELLEY, Harold H.: Causal schemata and the attribution process. In: JONES, Edward E.; KANOUSE, David E.; KELLEY, Harold H.; NISBETT, Richard E.; VALINS, Stuart; WEINER, Bernard (Hrsg.): Attribution: perceiving the causes of behavior. Morristown 1971, S. 151–174
- KERSCHENSTEINER, Georg: Berufsbildung oder Allgemeinbildung? In: KERSCHENSTEINER, Georg (Hrsg.): Grundfragen der Schulorganisation. Leipzig 1910, S. 23–43
- KERSCHENSTEINER, Georg: Begriff der Arbeitsschule. In: GONON, Philipp (Hrsg.): Begriff der Arbeitsschule. Darmstadt 2001, S. 7–118
- KIPLING, Rudyard: Something of myself and other autobiographical writings. Cambridge 1990
- KISSER, Thomas: Vom Sein der Idee zur Idee des Seins – Die Konzeption der Erkenntnis und der Versuch der Selbstbegründung der Metaphysik bei Spinoza. In: CZELINSKI, Michael; KISSER, Thomas; SCHNEPF, Robert; SENN, Marcel; STENZEL, Jürgen (Hrsg.): Transformation der Metaphysik in die Moderne. Zur Gegenwärtigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas. Würzburg 2003, S. 18–31
- KISSER, Thomas: Wie kann man ein Bild des Denkens geben? Immanenzebene, Begriffe und Begriffspersonen bei Deleuze, Spinoza und Descartes. In: KISSER, Thomas; WILLE, Katrin (Hrsg.): Spinozismus als Modell. Deleuze und Spinoza. Paderborn 2019, S. 215–253
- KISSER, Thomas; WILLE, Katrin: Einleitung. In: KISSER, Thomas; WILLE, Katrin (Hrsg.): Spinozismus als Modell. Deleuze und Spinoza. Paderborn 2019a, S. 1–12
- KISSER, Thomas; WILLE, Katrin (Hrsg.): Spinozismus als Modell. Deleuze und Spinoza. Paderborn 2019b
- KLEVER, Wim: Einige von Spinozas naturwissenschaftlichen Prinzipien. In: HAMMACHER, Klaus (Hrsg.): Spinoza und die moderne Wissenschaft. Würzburg 1998, S. 69–89
- KOEBE, Josefine; SAMTLEBEN, Claire; ANNEKATRIN, Schrenker; ZUCCO, Aline: Systemrelevant und dennoch kaum anerkannt: Das Lohn- und Prestigeniveau unverzichtbarer Berufe in Zeiten von Corona. In: DIW aktuell 28 (2020) 24. März 2020
- KORTHOLT, Christian: De Tribus Impostoribus Magnis Liber. Kiloni 1680
- KORZYBSKI, Alfred: Science and Sanity. An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics. Third Edition with New Preface. Second Large Printing. Garden City, New York 1949
- KRAUS, Josef: Ist die Bildung noch zu retten? Eine Streitschrift. 2. Auflage. München 2009
- KREKEL, Elisabeth M.; ULRICH, Joachim Gerd: Monitoring der Ausbildungsmarktlage. In: BELLMANN, Lutz; BÜCHTER, Karin; FRANK, Irmgard; KREKEL, Elisabeth M.; WALDEN, Günter (Hrsg.): Schlüsselthemen der beruflichen Bildung – Ein historischer Überblick zu wichtigen Debatten und zentralen Forschungsfeldern. Leverkusen 2021, S. 58–76.

- URL: <https://www.bibb.de/dienst/veroeffentlichungen/de/publication/show/16622>
(Stand: 10.07.2021)
- KUHL, Julius: Lehrbuch der Persönlichkeitspsychologie. Motivation, Emotion und Selbststeuerung. Göttingen 2010
- LAUERMANN, Manfred: Spinozanische Ethik und Wissenschaft: Carneri, eine Miscelle – Freud, eine Fußnote. Darwin, ein Exkurs. In: HAMMACHER, Klaus; REIMERS-TOVOTE, Irmela; WALTHER, Manfred (Hrsg.): Zur Aktualität der Ethik Spinozas. Würzburg 2000, S. 57–100
- LICHTENBERG, Georg Christoph: Vermischte Schriften. Erster Band. Neue vermehrte, von dessen Söhnen veranstaltete Original-Ausgabe. Göttingen 1853
- LISSMANN, Konrad Paul: Theorie der Unbildung. In: HASTEDT, Heiner (Hrsg.): Was ist Bildung? Eine Textanthologie. Stuttgart 2012, S. 212–222
- LOEWENHARDT, Sigismund Eduard: Benedikt von Spinoza in seinem Verhältnis zur Naturforschung der neueren Zeit. Berlin 1872
- LORD, Beth: Spinoza's Ethics. An Edinburgh Philosophical Guide. Edinburgh 2010
- LÖWITH, Karl: Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche. Göttingen 1967
- LUCAS, Jean-Maximilien: La vie de Spinoza par un de ses disciples: nouvelle edition. Hamburg 1735
- LUDWIG, Werner: „Pflanzen sind durchaus intelligent“. Interview mit der Vegetationsökologin Katja Tielbörger. In: Stuttgarter Zeitung, 6. Juli 2017. URL: <https://www.stuttgarter-zeitung.de/inhalt.interview-pflanzen-sind-durchaus-intelligent.a7c3b28e-dab4-4387-ba8f-d9dbd4886162.html> (Stand: 05.07.2021)
- MANSEL, Jürgen: Zur Reproduktion sozialer Ungleichheit. Soziale Lage, Arbeitsbedingungen und Erziehungsverhalten der Eltern im Zusammenhang mit dem Schulerfolg des Kindes. In: Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie 13 (1993) 1, S. 36–60
- MARCIANU, Marc: Ein Bekenntnis. In: HESSING, Siegfried (Hrsg.): Spinoza. Dreihundert Jahre Ewigkeit. Spinoza-Festschrift 1632-1932. Den Haag 1962, S. 134–140
- MARKOWITSCH, Hans J.: „Ein grundsätzlicher Paradigmenwechsel wäre gar nicht so schlecht“. Hans J. Markowitsch über die Strategien unseres Gedächtnisses, den Rückzug in eine Klausur und die Vorzüge des Determinismus. In: ECKOLDT, Matthias (Hrsg.): Kann das Gehirn das Gehirn verstehen? Gespräche über Hirnforschung und die Grenzen unserer Erkenntnis. Heidelberg 2014, S. 23–46
- MATTHES, Stephanie: Warum werden Berufe nicht gewählt? Die Relevanz von Attraktions- und Aversionsfaktoren in der Berufsfindung. Bonn 2019. URL: <https://www.bibb.de/dienst/veroeffentlichungen/de/publication/show/9795> (Stand: 10.07.2021)
- MAUTHNER, Fritz: Spinoza: Ein Umriss seines Lebens und Wirkens. Nachdruck der Ausgabe von 1921, erschienen in Dresden bei Carl Reißner. Ohne Ortsangabe 2017

- MEYER, Wulf-Uwe; SCHMALT, Heinz-Dieter: Die Attributionstheorie. In: FREY, Dieter (Hrsg.): Kognitive Theorien der Sozialpsychologie. Bern, Stuttgart, Wien 1978, S. 98–136
- MILDE, Bettina; ULRICH, Joachim Gerd; FLEMMING, Simone; GRANATH, Ralf-Olaf: Weniger Ausbildungsverträge als Folge sinkender Angebots- und Nachfragezahlen. Die Entwicklung des Ausbildungsmarktes im Jahr 2019. Bonn 2020. URL: <https://lit.bibb.de/vu-find/Record/DS-184864> (Stand: 10.07.2021)
- MINNAMEIER, Gerhard; LEMPERT, Wolfgang: Entwicklung moralischer Urteils- und Handlungskompetenz. In: RAUNER, Felix; GROLLMANN, Philipp (Hrsg.): Handbuch Berufsbildungsforschung. Bielefeld 2018, S. 437–455
- MISCHEL, Walter: Personality and Assessment (originally published 1968). Mahwah, New Jersey 1996
- MISCHLER, Till: Die Attraktivität von Ausbildungsberufen im Handwerk. Eine empirische Studie zur beruflichen Orientierung von Jugendlichen. Bielefeld 2017. URL: <https://www.bibb.de/dienst/veroeffentlichungen/de/publication/show/8551> (Stand: 10.07.2021)
- MOREAU, Pierre-François: Spinoza. Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens. Frankfurt am Main 1994
- MÜHLHOFF, Rainer: Immersive Macht. Affekttheorie nach Spinoza und Foucault. Frankfurt am Main/New York 2018
- MÜHLING, Markus: Einstein und die Religion: Das Wechselverhältnis zwischen religiös-weltanschaulichen Gehalten und naturwissenschaftlicher Theoriebildung Albert Einsteins in seiner Entwicklung. Göttingen 2011
- MÜLLER, Johannes: Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Zweiten Bandes dritte Abtheilung. Coblenz 1840
- MUMMENDEY, Hans Dieter: Selbstdarstellungstheorie. In: FREY, Dieter; IRLE, Martin (Hrsg.): Theorien der Sozialpsychologie. Band III: Motivations-, Selbst- und Informationsverarbeitungstheorien. Bern u. a. 2002, S. 212–233
- MÜNK, Dieter: Berufliche Bildung im Labyrinth des pädagogischen Zwischenraums: Von Eingängen, Ausgängen, Abgängen – und von Übergängen, die keine sind. In: MÜNK, Dieter; RÜTZEL, Josef; SCHMIDT, Christian (Hrsg.): Labyrinth Übergangssystem: Forschungserträge und Entwicklungsperspektiven der Benachteiligtenförderung zwischen Schule, Ausbildung, Arbeit und Beruf. Bonn 2010, S. 31–52
- NATIONALER PAKT FÜR AUSBILDUNG UND FACHKRÄFTENACHWUCHS IN DEUTSCHLAND (Hrsg.): Kriterienkatalog zur Ausbildungsreife. Nürnberg 2006
- NESTLE, Wilhelm: Einführung (S. 153–154) in „Der Staat“. In: Platon. Hauptwerke. Ausgewählt und eingeleitet von Wilhelm Nestle. Stuttgart 1973
- NIDA-RÜMELIN, Julian: Grundmodelle der praktischen Philosophie. In: HAMMACHER, Klaus; REIMERS-TOVOTE, Irmela; WALTHER, Manfred (Hrsg.): Zur Aktualität der Ethik Spinozas. Würzburg 2000, S. 11–25
- NIDA-RÜMELIN, Julian: Der Akademisierungswahn. Zur Krise beruflicher und allgemeiner Bildung. Hamburg 2014

- NIDA-RÜMELIN, Julian; ZIERER, Klaus: Auf dem Weg in eine neue deutsche Bildungskatastrophe. Zwölf unangenehme Wahrheiten. Freiburg im Breisgau 2015
- NIETZSCHE, Friedrich: An Franz Overbeck (Postkarte aus Sils-Maria vom 30. Juli 1881). In: COLLI, Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Hrsg.): Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe. Dritte Abteilung. Erster Band Berlin/New York 1981, S. 111
- NIETZSCHE, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft. Hamburg 2017
- OBERMANN, Andreas: Im Beruf Leben finden. Allgemeine Bildung in der Berufsbildung – didaktische Leitlinien für einen integrativen Bildungsbegriff im Berufsschulreligionsunterricht. Göttingen 2013
- OEYNHAUSEN, Stephanie; ULRICH, Joachim Gerd: Das Bedürfnis nach sozialer Anerkennung bei der Berufswahl von Jugendlichen In: BRÜGGEMANN, Tim; RAHN, Sylvia (Hrsg.): Berufsorientierung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch. Münster/New York 2020, S. 97–108
- OSSADNIK, Florian: Spinoza und der ‚wissenschaftliche Atheismus‘ des 21. Jahrhunderts. Ethische und politische Konsequenzen frühaufklärerischer und gegenwärtiger Religionskritik. Weimar 2011
- PETER, Tobias: Wer informiert ist, studiert. In: Berliner Zeitung, 1. Juli 2016, S. 4
- PFLAUM, Michael: Spinoza und Rosenberg. Die gewaltfreie Kommunikation – eine spinozistische Ethik und weitere essayistische Streifzüge. Norderstedt 2018
- PLATO: Plato's Staat. Übersetzt von K. Schneider. Breslau 1839
- PLUTARCH: Von der Heiterkeit der Seele (Moralia). Zürich 2000
- POPPER, Karl R.: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I. Der Zauber Platons. 6. Auflage. Tübingen 1980
- PORGES, Stephen W.: Die Polyvagal-Theorie und die Suche nach Sicherheit. Traumabehandlung, soziales Engagement und Bindung. 3. Auflage. Lichtenau/Westfalen 2019
- RAISON, Charles L.; RAICHLEN, David A.: An evolutionary perspective on nutrition and social decision making. In: PNAS 115 (2018) 7, S. E1331
- REBLE, Albert: Geschichte der Pädagogik. Dokumentationsband. 4. Auflage. Stuttgart 1999
- RENZ, Ursula: Zum Verhältnis von Fühlen und Erkennen bei Spinoza. In: WAIBEL, Violetta L. (Hrsg.): Affektenlehre und amor Dei intellectualis. Die Rezeption Spinozas im Deutschen Idealismus, in der Frühromantik und in der Gegenwart. Hamburg 2012, S. 49–61
- RENZ, Ursula: Die Erklärbarkeit von Erfahrung. Realismus und Subjektivität in Spinozas Theorie des menschlichen Geistes. 2., um ein Nachwort erweiterte Auflage. Frankfurt am Main 2020
- RHEINBERG, Falko: Intrinsische Motivation und Flow-Erleben. In: HECKHAUSEN, Jutta; HECKHAUSEN, Heinz (Hrsg.): Motivation und Handeln. Heidelberg 2006, S. 332–354
- RIEMER, Friedrich Wilhelm (Hrsg.): Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter in den Jahren 1796 bis 1832. Zweither Teil, die Jahre 1812 bis 1818. Berlin 1833
- RÖBEN, Peter: Kompetenz- und Expertiseforschung. In: RAUNER, Felix; GROLLMANN, Philipp (Hrsg.): Handbuch Berufsbildungsforschung. Bielefeld 2018, S. 384–392
- RÖD, Wolfgang: Benedictus de Spinoza. Eine Einführung. Stuttgart 2002

- ROSENBERG, Marshall B.: Gewaltfreie Kommunikation. Eine Sprache des Lebens. 12., überarbeitete und erweiterte Auflage. Paderborn 2016
- ROSS, Lee; ANDERSEN, Craig A.: Shortcomings in the attribution process: On the origins and maintenance of erroneous social assessments. In: KAHNEMANN, Daniel; SLOVIC, Paul; TVERSKY, Amos (Hrsg.): *Judgement under uncertainty: Heuristics and biases*. Cambridge 1982, S. 129–152
- ROTH, Gerhard: Worüber dürfen Hirnforscher reden – und in welcher Weise? In: GEYER, Christian (Hrsg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt am Main 2013, S. 66–85
- ROTH, Gerhard: *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*. Neue, vollständig überarbeitete Ausgabe. 6. Auflage. Frankfurt am Main 2018
- ROTH, Gerhard; GRÜN, Klaus-Jürgen (Hrsg.): *Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie*. Göttingen 2006
- RUSSELL, Bertrand: *Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und sozialen Entwicklung*. Köln 2012
- SAAR, Martin: *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*. Berlin 2019
- SCHELTEN, Andreas: Berufsbildung ist Allgemeinbildung – Allgemeinbildung ist Berufsbildung. In: *Die berufsbildende Schule* 57 (2005) 6, S. 127–128
- SCHIER, Friedel; ULRICH, Joachim Gerd: Marktbenachteiligte Jugendliche als institutionelle Herausforderung für die Bildungspolitik. In: NIEDERMAIR, Gerhard (Hrsg.): *Benachteiligtenförderung (Schriftenreihe für Berufs- und Betriebspädagogik, Bd. 10)*. Linz 2017, S. 91–112
- SCHLEIERMACHER, Friedrich: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter den Verächtern*. Stuttgart 1969
- SCHMIDT-SALOMON, Michael: *Jenseits von Gut und Böse. Warum wir ohne Moral die besseren Menschen sind*. 3. Auflage. München 2013
- SCHMITT, Carl: *Die Tyrannei der Werte*. Dritte, korrigierte Auflage. Berlin 2011
- SCHNEPF, Robert: Variationen der Frage nach dem Guten. Metaethische Überlegungen bei Aristoteles, Spinoza und Kant. In: HAMMACHER, Klaus; REIMERS-TOVOTE, Irmela; WALTHER, Manfred (Hrsg.): *Zur Aktualität der Ethik Spinozas*. Würzburg 2000, S. 421–451
- SCHNITZLER, Annalisa: Abi und dann? Was Gymnasiastinnen und Gymnasiasten zur Aufnahme einer beruflichen Ausbildung bewegt. In: *Berufsbildung in Wissenschaft und Praxis* 49 (2019) 1, S. 15–19. URL: <https://www.bwp-zeitschrift.de/de/bwp.php/de/bwp/show/9613> (Stand: 10.07.2021)
- SCHOENER, Johanna: Was machen die denn hier? In: *DIE ZEIT* vom 19.09.2019, S. 41
- SCHOPENHAUER, Arthur: *Aphorismen zur Lebensweisheit*. Stuttgart 1950
- SCHULZ, Ortrun: *Schopenhauers Anleihen bei Spinoza*. Norderstedt 2014
- SEIDEL, Helmut: *Baruch de Spinoza zur Einführung*. 2. Auflage. Hamburg 2007
- SEIDEL, Helmut: *Von Francis Bacon bis Jean-Jacques Rousseau*. Berlin 2010
- SEXTUS EMPIRICUS: *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*. 3. Auflage. Frankfurt am Main 1999

- SPINOZA, Baruch de: B.D.S. – Opera Posthuma. Ohne Ortsangabe 1677
- SPINOZA, Baruch de: Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Abhandlung vom Staate. Hamburg 1977
- STAUDT, Erich; KRIEGESMANN, Bernd: Weiterbildung: Ein Mythos zerbricht. Der Widerspruch zwischen überzogenen Erwartungen und Mißerfolgen der Weiterbildung. Bochum 1999
- STERIAN, Moses: Einführung in das Ideenreich Spinozas. Zürich 1972
- STRACK, Fritz; DEUTSCH, Roland: Urteilsheuristiken. In: FREY, Dieter; IRLE, Martin (Hrsg.): Theorien der Sozialpsychologie. Band III: Motivations-, Selbst- und Informationsverarbeitungstheorien. Bern u.a. 2002, S. 352–384
- STRANG, Sabrina; HOEBER, Christina; UHL, Olaf; KOLETZKO, Berthold; MÜNTE, Thomas F.; LEHNERT, Hendrik; DOLAN, Raymond J.; SCHMID, Sebastian M.; PARK, Soyong Q.: Impact of nutrition on social decision making. In: PNAS 114 (2017) 25, S. 6.510–6.514
- SUPHAN, Bernhard: Goethe und Spinoza. Berlin 1881
- TAFNER, Georg: Der Pyrrhussieg der beruflichen Bildung. In: STOCK, Michaela; SCHLÖGL, Peter; SCHMID, Kurt; MOSER, Daniela (Hrsg.): Kompetent – wofür? Life Skills – Beruflichkeit – Persönlichkeitsbildung. Innsbruck/Wien/Bozen 2015, S. 54–70
- TROLTSCH, Klaus; WALDEN, Günter: Beschäftigungsentwicklung und Dynamik des betrieblichen Ausbildungsangebots. In: Zeitschrift für Arbeitsmarktforschung 43 (2010) 2, S. 107–124
- TSCHÖPE, Tanja: Kompetenzdiagnostik in der beruflichen Bildung: Modellierung und Entwicklung eines Diagnoseinstruments für Beratungskompetenzen im Ausbildungsberuf Bankkaufmann/-frau. Bonn 2020. URL: <https://www.bibb.de/dienst/veroeffentlichungen/de/publication/show/16682> (Stand: 10.07.2021)
- ULRICH, Joachim Gerd: Eine Reflexion zur Stellung des Handwerks aus spinozistischer Perspektive. In: Zeitschrift für Berufs- und Wirtschaftspädagogik 114 (2018a) 2, S. 296–311
- ULRICH, Joachim Gerd: Übergänge Schule – Berufsbildung – Arbeitsmarkt. In: RAUNER, Felix; GROLLMANN, Philipp (Hrsg.): Handbuch Berufsbildungsforschung. Bielefeld 2018b, S. 290–298
- VOSS, Daniela: Spinozas monistischer Naturalismus: Anstoß zu einer relationalen und materialistischen Ontologie. In: KISSER, Thomas; WILLE, Katrin (Hrsg.): Spinozismus als Modell. Deleuze und Spinoza. Paderborn 2019, S. 49–74
- VROOM, Victor H.: Work and motivation. New York 1964
- WAIBEL, Violetta L.: Philosophieren als Weg des Denkens. Anmerkungen zu Spinoza und Fichte mit einem Exkurs zu Hölderlin. In: WAIBEL, Violetta L. (Hrsg.): Affektenlehre und amor Dei intellectualis. Die Rezeption Spinozas im Deutschen Idealismus, in der Frühromantik und in der Gegenwart. Hamburg 2012, S. 200–230
- WALTHER, Manfred (Hrsg.): Baruch de Spinoza. Lebensbeschreibungen und Dokumente. Vermehrte Neuausgabe. Mit Erläuterungen herausgegeben von Manfred Walther. Hamburg 1998a

- WALTHER, Manfred: Philosophie und/als Wissenschaftstheorie im Denken Spinozas. Einführung in die Thematik. In: HAMMACHER, Klaus (Hrsg.): Spinoza und die moderne Wissenschaft. Würzburg 1998b, S. 11–20
- WALTHER, Manfred: Spinoza in Deutschland. Von G. W. Leibniz bis zu Carl Schmitt: Philosophie – Wissenschaft – Ideologie. Heidelberg 2018
- WARNECKE, Friedrich: Goethe, Spinoza und Jacobi. Weimar 1908
- WEGNER, Daniel M.: The Illusion of Conscious Will. Cambridge, Massachusetts/London 2002
- WIEDMANN, Franz: Baruch de Spinoza. Eine Hinführung. Würzburg 1982
- WIEHL, Reiner: Spinoza und das psychophysische Problem. In: HAMMACHER, Klaus; REIMERS-TOVOTE, Irmela; WALTHER, Manfred (Hrsg.): Zur Aktualität der Ethik Spinozas. Würzburg 2000, S. 173–194
- WIEHL, Reiner: Psychodynamik als Metaphysik und wissenschaftliche Psychologie. Überlegungen zum Verhältnis von Emotionalität und Subjektivität. In: CZELINSKI, Michael; KISSER, Thomas; SCHNEPF, Robert; SENN, Marcel; STENZEL, Jürgen (Hrsg.): Transformation der Metaphysik in die Moderne. Zur Gegenwärtigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas. Würzburg 2003, S. 52–63
- WILDE, Oscar: Ein idealer Gatte. Komödie in vier Akten. Stuttgart 2017
- WILHELM, Alessa: Handwerk. Eine ethnologische Annäherung am Beispiel der Schuhmacherei. Arbeitspapiere des Instituts für Ethnologie und Afrikastudien der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Mainz 2014. URL: https://www.ifeas.uni-mainz.de/files/2019/07/AP_153.pdf (Stand: 03.10.2021)
- WILLE, Katrin: Ästhetik und Metaphysik der Differenz. Warum Proust und Spinoza sich aus der Sicht von Deleuze gegenseitig erhellen. In: KISSER, Thomas; WILLE, Katrin (Hrsg.): Spinozismus als Modell. Deleuze und Spinoza. Paderborn 2019, S. 137–157
- YOVEL, Yirmiyahu: Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz. Göttingen 2012
- ZIEGLER, Birgit; ENGIN, Gaby; ROTTER, Elisabeth: Berufliche Aspirationen erfassen und reflektieren. Theoretischer Hintergrund, Merkmale und Umsetzungsmöglichkeiten am Beispiel eines Online Tools In: BRÜGGEMANN, Tim; RAHN, Sylvia (Hrsg.): Berufsorientierung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch. Münster, New York 2020, S. 415–426
- ZIMBARDO, Philip G.: Psychologie. 5., neu übersetzte und bearbeitete Auflage. Berlin 1992
- ZIMMER, Robert: Constantin Brunner. Philosoph und Weisheitslehrer. Berlin 2017
- ZIMMER, Robert: Ein vergessener Aufklärer der Moderne: Der Philosoph, Mystiker und Lebensreformer Constantin Brunner. In: Zeitschrift Aufklärung und Kritik (Sonderdruck) 2/2018 (2018), S. 1–12
- ZWEIG, Arnold: Baruch Spinoza. Portrait eines freien Geistes. Berlin 1961

► Personenregister

A

Acosta, Uriel d' 72f., 79
 Adamatzky, Andrew 183
 Ameriks, Karl 59
 Andermann, Kerstin 15, 63f., 201f.
 Anderson, Craig A. 137
 Andreas-Salomé, Lou 38
 Antisthenes 100
 Archias 34
 Aristoteles 29, 74, 133
 Arnold, Rolf 25
 Athanasiadi, Ermioni 29
 Auerbach, Berthold 44, 101, 103ff.
 Austeda, Franz 43f., 54, 58, 100

B

Balke, Friedrich 18, 132
 Balling, Pieter 75, 84
 Bartuschat, Wolfgang 39, 50, 63, 81ff., 87,
 106f., 112, 115, 118, 145, 147f.,
 150, 182
 Baumgardt, David 58f.
 Becker, Ingolf 224
 Beckmann, Jürgen 34
 Bernard, Walter 113
 Bickel, Lothar 48, 135
 Bieri, Peter 20, 26f., 30f., 55
 Bless, Herbert 180
 Bloom, Paul 60, 117
 Böhler, Arno 56, 61
 Borch, Ole 97
 Bouwmeester, Johan 85

Boxel, Hugo 112

Boyle, Robert 82

Brunner, Constantin 37, 44, 58, 213, 223

Bülöw, Friedrich 111

C

Cicero, Marcus Tullius 34
 Colerus, Johann 43, 78, 89ff., 94f., 97–100
 Corneliszoon, Cornelis 71
 Crawford, Matthew B. 15ff., 31f., 37, 113,
 123, 136

D

Dalai Lama 14, 199
 Damasio, Antonio R. 15, 38, 42, 52f., 111,
 120f.
 Daniel, Annabell 23
 Danzer, Gerhard 62
 Darwin, Charles 130, 134
 Deleuze, Gilles 13, 17f., 42, 50ff., 61, 63f.,
 110f., 122, 129, 146ff., 168, 183,
 189f., 198, 218f., 226
 De Prado, Daniel 76, 79f.
 Descartes, René 16, 44, 55, 61, 71f., 77ff.,
 82ff., 97, 101f., 112–118, 125, 156
 Deutsch, Roland 180
 De Vries, Simon Joosten 75
 De Vries, Theun 44, 66, 70f., 74ff., 81, 84,
 86, 90, 92, 94, 101f., 106f.
 De Witt, Cornelius 92
 De Witt, Johan 76, 86, 90, 92, 106
 Diderot, Denis 44

Dietzen, Agnes 113
Diogenes Laertius 100
Diogenes von Sinope 100
Dittrich, Christoph 51
Dollase, Rainer 23, 33, 35
Dorau, Ralf 23
Durant, Ariel 73, 147, 183, 225
Durant, Will 16f., 44, 66, 73, 80, 96, 122,
147, 183, 190, 208, 225ff.

E

Eberhard, Verena 20, 24f., 28
Ebner, Christian 168, 222
Einstein, Albert 14, 42, 48, 60, 63, 69, 187,
227
Elkar, Rainer S. 29
Ellis, Albert 30f., 42, 61f., 181, 223
Enggruber, Ruth 22
Engin, Gaby 29
Epiktet 100
Epikur 199
Esra, Abraham ibn 73
Eucken, Rudolf 212
Euklid 16, 141ff., 145ff.

F

Fabricius, Johann Ludwig 90, 93
Faulstich, Peter 22, 30, 194, 209
Fechner, Gustav Theodor 48
Feiner, Johannes 178
Feuerbach, Ludwig 48, 112, 129
Fichte, Johann Gottlieb 58
Fischer, Kuno 66, 70, 89, 106, 125ff., 135,
142, 146f., 154, 156, 176, 179,
181f.
Flake, Regina 23
Foucault, Michel 63
François, Jean Charles 39

Freud, Sigmund 48, 51, 69, 72, 122, 154,
164, 195, 221
Freudenthal, Jakob 43, 48, 66f., 73ff., 85ff.,
92, 220
Frieling, Friederike 22
Fritzsich, Harald 187f.

G

Galilei, Galileo 224
Gamliel, Rabban 98
Gauß, Carl Friedrich 187
Gebhardt, Carl 89, 147, 201, 210
Geyer, Christian 55
Gherasim, Vasile 56
Giampieri-Deutsch, Patrizia 38, 48, 59
Gildemeister, Regina 28
Gillmann, Barbara 23f.
Goethe, Johann Wolfgang von 18, 45–49,
62, 189, 227
Goffman, Erving 167
Goldenbaum, Ursula 68
Gonon, Philipp 25, 33, 35, 49
Granato, Mona 22
Großkopf, Steffen 48f.
Grün, Klaus-Jürgen 55
Guattari, Félix 42, 50, 183
Gueroult, Martial 50

H

Haas, Karlheinz 107
Habermas, Jürgen 218
Hackel, Monika 193, 209
Haeckel, Ernst 48
Hammacher, Klaus 15, 55, 211f., 214
Handwerker Küchenhoff, Barbara 48, 54,
156, 215
Hanf, Theodor 35
Hartmann, Nikolai 223
Hasler, Gregor 53

Hastedt, Heiner 20
 Hawking, Stephen 14, 51, 60, 63f., 69, 181, 183, 225
 Hecht, Eugene 102, 104f., 109
 Heckhausen, Heinz 34, 137
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 13, 42, 47, 58, 133, 155
 Heidegger, Johann Heinrich 93
 Heine, Heinrich 14, 38, 48, 51, 227
 Heinrichs, Karin 213
 Herder, Johann Gottfried 44ff.
 Herer, Maximilian 42, 153
 Hessing, Siegfried 48, 60
 Hirszenberg, Samuel 72
 Hobbes, Thomas 82, 155
 Hubbeling, Hubertus G. 49f., 52, 68, 87, 94, 152, 154, 173
 Hudde, Johan 102, 106f., 109
 Humboldt, Wilhelm von 21, 32
 Huygens, Christiaan 76, 102, 106f.

J

Jacobi, Friedrich Heinrich 44-47, 58, 227f.
 Janich, Peter 26, 29, 32, 37, 42, 130ff., 141
 Jaspers, Karl 50, 116, 216-219, 224
 Jehuda bel Ilai (Rabbi) 98
 Jelles, Jarig 75, 87, 95f.
 Jellinek, Georg 46
 Jones, Edward E. 137
 Jones, Jeff 183
 Jung, Mathias 15, 42, 51, 119

K

Kant, Immanuel 33, 42, 55-60, 133ff., 153, 155, 170, 218
 Karl Ludwig von der Pfalz 90, 93
 Keller, Katrin 29
 Kelley, Harold H. 137
 Kerschensteiner, Georg 25, 49

Kipling, Rudyard 69
 Kisser, Thomas 15, 42, 51f., 60, 114, 133, 152, 184, 214
 Klever, Wim 82f.
 Knebel, Carl Ludwig von 46
 Koebe, Josefine 35
 Koerbagh, Adriaan 84, 86f., 94
 Kortholt, Christian 43
 Korzybski, Alfred 180f.
 Kraus, Josef 32f.
 Krekel, Elisabeth M. 25
 Krewerth, Andreas 28
 Kriegesmann, Bernd 207
 Kuhl, Julius 201

L

Lauermann, Manfred 113
 Leeuwenhoek, Antoni van 101
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 82, 90, 92, 95, 102, 106f.
 Lempert, Wolfgang 211, 218
 Lenné, Carl von 46
 Lessing, Gottfried 44f., 47, 227f.
 Lichtenberg, Georg Christoph 69
 Liessmann, Konrad Paul 20f., 24, 26f., 32, 36
 Lipperhey, Hans 102
 Locke, John 82
 Loewenhardt, Sigismund Eduard 54, 132
 Löwith, Karl 142
 Lord, Beth 37, 96, 111, 114, 147, 200
 Lorenz, Johann Friedrich 141
 Louis II. de Bourbon, Prinz von Condé 90
 Lucas, Jean-Maximilien 43, 70, 73, 81, 89, 101
 Ludwig XIV. 85, 90, 92
 Ludwig, Werner 183
 Luther, Martin 178

M

Maaz, Kai 23
Maimonides 73
Malamud, Bernard 38, 42
Mansel, Jürgen 30
Marcianu, Marc 51
Mark Aurel 100
Markowitsch, Hans J. 53, 119
Matthes, Stephanie 29, 169
Mauthner, Fritz 133f.
Mendelssohn, Moses 44f.
Menoikeus 199
Meyer, Lodewijk 75, 90, 96
Meyer, Wolf-Uwe 138
Milde, Bettina 25
Minnameier, Gerhard 211, 218
Minsky, Marvin 52
Mischel, Walter 140
Mischler, Till 29
Mlodinow, Leonard 51, 60, 63, 181, 183,
225
Moreau, Pierre François 129
Mühlhoff, Rainer 15, 63, 155
Mühling, Markus 60, 69
Müller, Hans-Joachim 25
Müller, Johannes 48
Mummendey, Hans Dieter 167
Münk, Dieter 22

N

Nestle, Wilhelm 30
Newton, Isaac 134
Nida-Rümelin, Julian 28, 33, 36, 56, 65
Nietzsche, Friedrich 13, 38, 40, 48, 164,
180, 191
Nisbett, Richard E. 137

O

Obermann, Andreas 19, 21
Oeynhausens, Stephanie 29, 169, 222
Oldenburg, Heinrich 85, 91, 94, 97, 113
Ossadnik, Florian 44
Overbeck, Franz 40, 180

P

Paulus (Apostel) 164
Peter, Tobias 23
Pflaum, Michael 14, 42, 62
Platon 29f., 32, 118, 125, 133, 156
Plutarch 32f.
Popper, Karl R. 30
Porges, Stephen W. 53f., 62, 120, 168
Pyrrhon von Elis 151

R

Raffael 45
Raichlen, David A. 56
Raison, Charles L. 56
Reble, Albert 49
Reimers-Tovote, Irmela 15
Rembrandt 71
Renz, Ursula 14, 44, 131, 139, 175
Rheinberg, Falko 200
Riemer, Friedrich Wilhelm 46
Rieuwertsz, Jan 75, 95f.
Rilke, Rainer Maria 38
Robert, Günter 28
Röben, Peter 209
Röd, Wolfgang 44, 50, 56, 146, 215f.
Rohrbach-Schmidt, Daniela 168, 222
Rosenberg, Marshall B. 14, 31, 62
Ross, Lee 137
Roth, Gerhard 15, 55, 60, 119, 129
Rotter, Elisabeth 29
Rousseau, Jean-Jacques 44, 155
Russell, Bertrand 14f., 58f.

S

Saar, Martin 15, 63, 155
 Schare, Teresa 29
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 58
 Schelten, Andreas 20, 25, 209f.
 Schier, Friedel 22
 Schleiermacher, Friedrich 14, 47
 Schmalt, Heinz-Dieter 138
 Schmidt-Salomon, Michael 62, 122, 225
 Schmitt, Carl 222–226
 Schneider, Helmuth 29
 Schnepf, Robert 216f.
 Schnitzler, Annalisa 25
 Schoener, Johanna 19, 24
 Scholz, Selina 24, 28
 Schopenhauer, Arthur 34, 100, 133, 166
 Schuller, Georg Hermann 90, 95f.
 Schulz, Ortrun 34, 54, 61, 166
 Schwarz, Norbert 180
 Seidel, Helmut 42, 49f., 56, 110f., 149,
 152, 188, 195, 215, 219, 224
 Seneca 100
 Sennett, Richard 123, 151
 Sextus Empiricus 151
 Shakespeare, William 46
 Simons, Menno 75
 Snell, Willebrord van Roijen 101f.
 Spinoza, Michael de 70
 Sterian, M. 96
 Stiensmeier-Pelster, Joachim 137
 Strack, Fritz 180
 Strang, Sabrina 56
 Strindberg, Johan August 36
 Suphan, Bernhard 45

T

Tafner, Georg 21, 35
 Troltsch, Klaus 22f.
 Tschöpe, Tanja 193, 209f.

U

Ulrich, Joachim Gerd 22, 24f., 28f., 64,
 169, 222

V

Van Blijenbergh, Willem 91
 Van den Emden, Clara Maria 75
 Van den Emden, Franciscus 75, 87, 97
 Van der Meer, Jan 82
 Van der Speck, Hendryck 84
 Vischer, Lukas 178
 Voss, Daniela 64f., 141
 Vroom, Victor H. 34

W

Waibel, Violetta L. 58
 Walden, Günter 22
 Walther, Manfred 15, 44, 49f., 55, 60f., 64,
 71, 74, 76, 79f., 84, 90, 93ff., 97,
 100, 107, 217ff., 222ff.
 Warnecke, Friedrich 47
 Watermann, Rainer 23
 Weber, Max 224
 Wegner, Daniel M. 42, 52, 59
 Werner, Dirk 23
 Wiedmann, Franz 142
 Wiehl, Reiner 79, 137
 Wilde, Oscar 180
 Wilhelm, Alessa 28, 31, 112f.
 Wilhelm III. von Oranien 90, 92, 94
 Wille, Katrin 13, 15, 42, 51f., 60, 137, 214
 Witsen, Cornelis 87

Y

Yovel, Yirmiyahu 38, 48, 59, 67ff., 72, 79,
 118, 147, 180

Z

Zelter, Carl Friedrich 46f.

Zibrowius, Michael 23

Ziegler, Birgit 29

Zierer, Klaus 28

Zimbardo, Philip G. 137

Zimmer, Robert 223

Zweig, Arnold 50, 66, 69f., 111

► Sachregister

A

Aberglaube 91
 Abneigung 162, 165, 208
 Advocatus Diaboli
 Definition 17
 Affekt 40, 48, 51, 59, 63, 115, 155–174,
 193–202, 206–213
 Affektion (Affizierung) 53, 155f., 196
 Definition 196
 Affektive Wende (affective turn) 63, 155
 Affektkontrolle 172f., 202
 Affektökonomie 202
 Aggression 160, 213
 Allgemeine Semantik 180
 Allgemeinwissen 204, 206
 Alltagspsychologie 48, 53, 62, 64, 117,
 137–141, 163, 165, 179, 203, 206
siehe auch Common Sense
 Amor Dei intellectualis 188
 Anerkennung
 soziale 29, 34, 35, 154, 161f., 168f., 171,
 222
 Animositas
siehe Mut
 Anthropologie 37, 41, 61, 155
 Anthropozentrismus 112
 Appetitus
siehe Trieb
 Arbeitsteilung 40
 Ärger 172
 Arglist 171
 Assoziativgesetz (math.) 186
 Astronomie 82, 106

Atheismus 68
 Attribut 114, 115, 121, 144ff., 148f., 151,
 153, 182, 184, 190
 Definition 144
 Parallelismus der Attribute 115
 Attributionspsychologie 137, 141
 fundamentaler Attributionsfehler 137,
 139f., 203
 Aufklärung 48, 55, 86
 Ausbildung
 Definition 20f.
 Ausbildungsmarktentwicklung 15, 22, 24f.
 Ausdehnung 45, 47, 114f., 117, 121, 149,
 151, 153, 156, 159, 182, 184, 190
 Autonomie 21, 33, 36, 56, 59, 60, 134f.,
 191, 212
 Freude an 161f., 201f.

B

Bann 72, 79ff., 87, 92
 Bannfluch 79
 Bedürfnishierarchie 172
 Begehren 158–162
 Behutsamkeit 197, 203, 207, 211
 Beruf
 Ansehen 20, 29, 35, 168f.
 Erfolg im Beruf 199
 systemrelevanter 35
 Berufsausbildung 15, 19–25
 Ansehen 15, 19f., 222
 Wertigkeit 219–222
 Berufsbezeichnung 28

Berufskompetenz 17, 41, 209–213

Definition 209f.

Berufswahl 15, 28f., 97–101, 224

Bestimmung 55, 115, 129, 159, 201

Beweisführung 151, 153

Bewusstsein 51–53, 56, 58f., 63, 88, 115f.,
118f., 122, 132f., 137, 152, 182f.,
185, 190f., 202, 207, 218

Bibel

Funktion 74

Geltungsanspruch 91

Bibelexegese

historisch-kritische 43, 68

orthodoxe 89

Bildung 24, 30, 36, 89

akademische 23ff., 41, 220

Anerkennung durch Bildung 15, 23f., 29,
34f., 168f., 222

berufliche 15–18, 24f., 41, 64f., 219ff.

Bildungskanon 206

Definition 20f.

körperliche 112f., 205

nutzenorientierte 33

und Persönlichkeit 49

zweckfreie 32–35

Bildungsdünkel 88, 168–170

Biologie 61

Brechkraft 104

Brechungsindex 102f., 105

Brechungswinkel 102f.

Brennpunkt 104f.

Brennweite 104f.

Bürgerrecht 170

C

Calvinismus 67

Charakter 21, 111, 138, 203, 207

Charakterstärke

siehe Tüchtigkeit

Christentum 164

Cogitatio

siehe Denken und Informationsverarbeitung

Cognitio

siehe Erkenntnis

Common Sense 13, 16, 38, 62, 64, 137,
140, 151, 203

Definition 13

Conatus 159, 212, 216f., 229

Cupiditas

siehe Begehren

D

Darm 53

Darmflora 53

Darmnervensystem 53

Darwinismus 130

Demut 47, 165

Denken 23, 36, 39, 41, 45, 47, 53ff., 58, 60,
64, 66f., 74, 77f., 114ff., 118, 121f.,
124, 130–136, 146, 149, 151ff.,
155f., 159, 182–185, 189–191, 201,
204f.

mathematisches 122, 190

Denkvermögen 115, 160, 168, 172f., 205

Determinatio

siehe Bestimmung

Determinismus 46, 60, 123, 129, 135, 159,
201

Determinismus und Freiheit 201

wissenschaftlicher 60, 110, 124, 140

Ding an sich 57, 153

Dioptrik 106f.

Diskreditierung 30f.

Dogmatismus 57

Dreieck (geom.) 112

Dualismus 16, 44, 53, 55, 78, 117f., 121f.

E

Edelmut 160ff., 164, 166, 173, 201, 211, 229
 Egoismus 194
 Ehre 166
 Ehrgeiz 165
 Ehrsucht 170f.
 Eifersucht 188
 Einbildungskraft 126, 153, 181, 189, 218f., 221
siehe auch Imaginatio
 Einheitskreis 103
 Elektromagnetismus 182
 Empirismus 57
 Employability 21, 24
 Empörung 14, 30, 43, 55f., 61, 70, 88, 92, 129
 Entrüstung 43, 56, 61, 129, 164, 165, 168, 195
 Epidemie
 Covid-19 35
 Pest 84
 Epikureismus 199
 Epistemologie 175
 Definition 175
siehe auch Erkenntnislehre
 E-Prime 182
 Erfinden 132
 Erkenntnis 78, 156
 Erkenntnis aus unbestimmter Erfahrung 174, 176
 Erkenntnis vom Hörensagen 174, 176–177
 Erkenntnis aus Vernunft 174, 181–185
 Intuitive Erkenntnis 174, 185–189
 Erkenntnislehre 56, 174–192
 Erlösung 68
 Ernährung
 Einfluss auf das Verhalten 56
 Es (Psychoanalyse) 195

Essen und Trinken 199

Ethik 216f., 225
 Evolutionsbiologie 130
 Extensio
siehe Ausdehnung

F

Fachkompetenz 209f.
 Farbwahrnehmung 58
 Fatalismus 61
 Feigheit 165
 Feindesliebe 72
 Flexibilität 20, 22
 Flow-Erleben 200
 Fortbildung
 berufliche 23
 Fortitudo
siehe Tüchtigkeit
 Freiheit 144
 Definition 144
 Freude
siehe Frohmut
 Frohmut (laetitia) 51, 88, 135, 136, 158, 160–164, 166, 173, 177, 196–202, 204, 207f., 211, 217, 229
 Furcht 165, 173, 198, 208
 Fürsorgebedürfnis 160

G

Gattungsbegriff
siehe Universalie
 Geborgenheit 43, 68, 89, 163, 168, 178, 188
 Gehirn 53f., 60, 120, 122
 Gehorsam 43, 74, 178, 194
 Geist 15f., 21, 30, 32, 35f., 38f., 41, 43f., 47ff., 51, 53, 55–58, 61, 64, 77f., 97, 110–123, 129, 131f., 134ff., 139f., 146, 148, 151–156, 159f.,

166, 169, 179, 182ff., 184, 187f.,
190f., 194, 201, 204f., 215, 219,
224
geistige Arbeit 136
Geist-Körper-Dualismus
siehe Dualismus
Geistesphilosophie 49
Geisteswissenschaften 63, 224
Gemeinbegriff 174f., 181–185, 191
Generositas
siehe Edelmut
Genussfreude 199
Geometrie 58, 71, 110, 140f.
siehe auch Methode, geometrische
Geschick
körperliches 16, 23f., 38f., 41, 49, 51, 64,
112f., 116, 118f., 121f., 132, 141,
169, 184, 190, 196, 205–207
Gesellschaftswissenschaft 63, 155
Gesetz
Gesetzesverletzung 170
Gewalt 62
Gewaltfreie Kommunikation (GFK) 14, 31,
62
Definition 62
Glaube (theol.) 74f., 77f., 80, 87ff., 118,
146, 177f., 228
Glaube und Vernunft 80, 118
Glaubensbekenntnis 87, 178
Gleichwertigkeit
im Bildungskontext 19-36, 214–226
Globalisierung 21
Glück 83, 171, 188, 226
Gott 14, 43f., 48, 59, 67ff., 73ff., 77–80, 83,
87, 89, 91, 94, 112, 117, 133f., 142,
144ff., 148ff., 153f., 178, 184, 187f.,
198, 204, 208, 211, 214, 224
Definition 68, 69, 73, 144
Freiheit Gottes 68
Liebe zu Gott 14, 188, 211

Macht Gottes 68
Ratschluss Gottes 68
Wille Gottes 48, 68, 69, 133
Gravitation 181, 182
Gut und Böse 61

H

Habgier 165
Handlung 131f., 156, 158
Definition 158
Handlungskompetenz 16, 17, 51, 193–213
berufliche 17, 41, 209–213
Definition 193
Komponenten 198–210
Metahandlungskompetenz 196
Handwerk 47, 49, 130
Ansehen 19, 29, 122
Handwerker/-in
Arbeit als 31, 97–109, 112, 123, 131,
136, 141
Handwerksgeselle 28
Happy-Victimizer-Phänomen 213
Hass 157, 162–165
Hauptschulabschluss
Ansehen 15
Herzlichkeit 51
Heteronomie 21
Hochherzigkeit
siehe Edelmut
Hochmut 88, 166–172
Hochschule
Zugangsregeln 22
Hoffnung 165, 173
Hormonsystem 120
Humankapital 20
Humankompetenz 209ff.
Huygens'sches Prinzip 106
Hylozoismus 48

I

- Ich (Psychoanalyse) 195
 Idealismus 54, 57ff., 65
 Definition 54
 Identität
 soziale 15, 24, 28, 221f.
 Ideologie 35, 136, 198, 225
 Idiografie 138
 Imaginatio 67, 124, 152f., 174–181, 191,
 200, 216, 219, 223
 Imitationslernen 173
 Immanenz 14, 50f., 148
 Definition 50
 Immunsystem 120
 Impression Management 34, 167f.
 Infantilisierung 160, 198
 Informationsverarbeitung 36, 51, 57, 113f.,
 116, 118f., 121f., 125, 182–185,
 190, 205, 229
 Inquisition 66
 Institution 87, 155, 170, 198, 218ff., 225
 Institution und Imaginatio 219
 Intelligenz 23f., 121
 Messung 23
 Interesse 34f., 195, 215, 218f., 221, 225
 Intoleranz 164
 Intuition 174f., 185–189, 207

K

- Kategorien 57
 Kaufmannsgeselle 170
 Kausalattribution 137
 siehe auch Attributionspsychologie
 Kollegianten 75
 Kommunikation 20, 22
 Kommutativgesetz (math.) 186
 Kompetenz 20
 Definition 193

Konditionierung

 klassische 173, 183

Konflikt

 interpersonaler 203, 213, 224

- Körper 16, 36, 38f., 41, 43, 47ff., 51, 53f.,
 61, 64, 77f., 97, 110, 112–123, 129,
 131f., 135, 139, 141, 149, 151,
 155f., 159f., 162, 166, 169, 173,
 179, 181–185, 187, 190f., 196,
 204–207, 219, 223

siehe auch Geschick, körperliches

Kritizismus 57, 58

Kühnheit 165

Kulturwissenschaft 63

Kynismus 100

 Definition 100

L

Laetitia

siehe Frohmut

- Leid(en) 121, 156, 158, 160f., 164, 166,
 172ff., 198f., 201f., 217

 Definition 158

Lernen

 durch Imitation 173

 klassische Konditionierung 173, 183

Lernkompetenz 210

Licht

 Wellentheorie 58, 106

Liebe 164

Linse

 konvex-konkave 107, 109

 plankonvexe 107, 109

 Sammellinse 103, 105

 Streuungslinse 103, 105

- Linsenschleifen 97, 101, 103f., 107, 110,
 113

 Glasstaub 94

 Linsenschleiferformel 104

Lust 158

siehe auch Frohmut

M

Macht 63, 155

Markt 21

Marranen 66f.

Materialismus 54

Definition 54

Materie 53

Mathematik 41, 49, 110

Mennoniten 75

Mensch

Wesen 159

Menschenliebe 164

Mentalismus 35

Methode 151

geometrische 11, 78, 141–148, 157

intuitiv-deduktive 78

Methodenkompetenz 209ff.

Mikrobiom 53

Mikroskop 101

Mimose (bot.) 183

Missmut 40, 51, 135, 158-168, 173f., 191,
194–200, 203f., 217

Mitgefühl 160, 165

Mitleid 55, 160, 165f.

Modus 128, 130, 144f., 148ff., 169, 182,
185, 191f., 204f., 226

Definition 144

Monismus 36, 47ff., 110, 112–123

Moral 21, 55, 56, 62, 157

Moralismus 195

Motivation

intrinsische 200

Musik 199

Mut 160–162, 164, 201, 229

N

Nationalsozialismus 49f., 222

Naturalismus 14, 43f., 59, 62, 65, 72, 100,
197

Definition 43

Natura naturans 149

Natura naturata 149

Naturgesetz 41, 43, 48, 56, 59f., 67ff., 73,
111, 131, 134f., 153, 157, 169, 191,
206, 212

Naturwissenschaft 14, 41, 49ff., 63f., 67,
75–79, 82, 123, 204, 224f.

Neid 34, 40, 85, 157, 165, 167, 171, 188,
198, 208

Nervensystem 120

Neukantianismus 51

Neurobiologie 51, 60, 119ff.

Neurose 31

Neurowissenschaft 15, 52ff., 60, 119ff.,
129

Niederlande

Goldenes Zeitalter 71

Haus Oranien 86

Lage im 17. Jahrhundert 84f.

Ostindien-Kompanie 71

Westindien-Kompanie 71

Nomothetik 138

Noumenon 57, 135

Nutzen 16, 23, 29, 32-35, 40, 64, 99, 131,
136, 153f., 169, 171f., 195f., 199,
202f., 205, 220

O

Offenbarung 46, 68, 91

Offenbarung und Vernunft 68

Öffentlicher Dienst

Entlohnung 23

Ohnmacht 168, 172, 198, 208

Ökologie 205

Ontologie 150f.
 Definition 151
 Optik 79, 82, 101–109, 112
 Orthodoxie 86

P

Pädagogik 61f., 213
 Pandemie
 Covid-19 35
 Panpsychismus 48, 183
 Personalkompetenz 209f.
 Persönlichkeit 140
 Pflicht 59
 Pflichtenlehre 212f.
 Phaenomenon 57, 135
 Philosophie
 Definition 82
 und Naturwissenschaft 83
 Phylognese 131
 Physik 49
 Physiologie 48
 Planen 132
 Politik
 Herrschaftsinteresse 73
 politische Toleranz 71
 Politikwissenschaft 61
 Polyvagal-Theorie 53, 120
 Potentia agendi 185, 193, 216f., 230
 siehe auch Handlungskompetenz
 Prädikation 180f.
 Prahlerei 168
 Prinzipienethik 211
 Psychoanalyse 34, 38, 59, 69, 154, 171,
 195
 Psychologie 48, 61
 Psychophysik 48

Q

Qualifikationsrahmen 20, 220

R

Rache 165
 Rachsucht 69, 165
 Ratio 67, 153, 181–185
 siehe auch Vernunft
 Rationalismus 57
 Reaktionsbildung (Psychoanalyse) 34
 Realismus 54, 58, 110
 Definition 54
 wissenschaftlicher 58, 110
 Rechtswissenschaft 61
 Regression (Psychoanalyse) 160
 Reichtum 34, 171
 Religion 14, 46ff., 67ff., 73ff., 78ff., 84,
 86ff., 91, 93f., 112, 133, 177f., 198,
 225
 kosmische 69
 Offenbarungsreligion 177
 Religionspolitik 71
 Religionsphilosophie 48, 73, 112
 jüdische 73
 res cogitans 78
 siehe auch Denken
 res extensa 78
 siehe auch Ausdehnung
 Resilienz 70
 Reue 61, 195
 Rivalität 171
 Ruhm 34, 107, 166, 171

S

Satire 168, 206
 Scham 165
 Schleimpilz (bot.) 183
 Schmiedehandwerk 111, 151

- Scholastik 117f.
Definition 118
- Schöpfung 68
- Schuhmacherei 112
- Schwelgerei 162
- Schwerkraft 181, 183
- Scientia intuitiva 174f., 185–191, 200, 207
- Seele
Unsterblichkeit 79
- Sehnsucht 35, 164, 172f., 180, 193, 195,
200, 203, 211, 215, 218f., 221
- Selbstachtsamkeit 197, 201f., 207, 211
- Selbstakzeptanz 223
- Selbstbewusstsein 31, 64, 115f., 155, 223
Definition 115f., 155
- Selbstdarstellung 34
siehe auch Impression Management
- Selbststeuerung 201f., 213
- Selbstvertrauen 160, 162, 229
- Selbstwertgefühl 31, 221, 223
- Selbstwirksamkeit 161f., 200
- Sexualität 162f.
- Siegelring 123f.
- Sittengesetz 56
- Skeptizismus 110f., 150–154, 189
- Snellius'sches Brechungsgesetz 101ff.
- Somnambulismus 119, 133
- Sozialkompetenz 191, 203, 209f.
- Sozialwissenschaften 140
- Soziologie 61
- Sport 199
- Spott 38, 85, 165, 168, 208
- Staatsdienst 170
- Staatsrecht 170
- Stärke
siehe Tüchtigkeit
- Stigma
Beruf als Stigma 28
- Stoizismus 100
Definition 100
- Studium
Ansehen 15, 20
Nutzen 23, 36, 220
öffentliches Interesse 22
- Sublimation 154
Definition 154
- Substanz 47, 78, 144, 148, 153
Definition 144
- Substanzdualismus 77f., 113, 116f., 119
- Sünde 61, 77, 178
- Sympathie 166
- T**
- Talmud 73
- Tätigkeitsvermögen 156, 160, 166, 185,
187, 193, 199, 205
- Tatkraft 135, 157, 160ff., 166, 207
- Teamfähigkeit 20, 22
- Technik 41
- Teleologie 130, 133
siehe auch Zweckursache
- Teleskop 102
- Theater (kulturell) 86, 199
- Theismus 44, 67
Definition 44
- Theologie 68
- Theorie
Theorie und Praxis 151, 154
- Toleranz
religiöse 80, 84, 88, 93f.
- Töpferei 111
- Transzendentalbegriff 179
- Transzendente Ästhetik 57
- Transzendente Logik 57
- Transzendenz 50
Definition 50
- Trauer 158, 160ff., 162f., 166, 173
siehe auch Missmut
- Traumatherapie 53

Trieb 55, 128, 131, 136, 159, 161, 171,
190, 199, 214
Trigonometrie 112
Tristitia
siehe Missmut
Tüchtigkeit (Seelenstärke) 161f., 164, 167,
173, 229
Tugend 164f., 167, 168, 193–213

U

Übergangssystem 22
Über-Ich (Psychoanalyse) 195
Überlebenstrieb
siehe Conatus
Überlegenheitsgefühl 30, 168f.
Uneigennützigkeit 163
Unglaube 178
Ungleichheit
soziale 23, 28ff.
Universalie 115, 124–127, 134, 178–181
Definition 125
Universum 47, 58
Unlust 158
siehe auch Missmut
Unterbewusstsein 53, 59, 88, 113, 118,
122, 133, 137, 139f., 189–192
Unwohlsein 158
Ursache 158, 161–163
adäquate 158, 161–163
inadäquate 158, 161–163
Urteilen
Urteilssucht 41, 62

V

Vagus 53, 120
Varianzanalyse (math.) 138
Verachtung 30, 32, 39f., 42, 46, 70, 168,
171, 178, 218
Verehrung 165

Vergötterung 167
Verhalten
Formen 158
pflanzliches 183
tierisches 132
Vernunft 21, 29, 34, 44, 57ff., 67ff., 71,
73f., 77–80, 87, 89, 91, 118, 124,
134ff., 150f., 153, 157, 166, 169–
174, 178, 181, 184, 188, 208, 215f.
Verstand 55, 57ff., 79, 83, 91, 95, 115, 124,
134ff., 144, 147, 149, 152, 176f.,
179, 186f., 189, 194, 196, 201, 226
Verstandeswerkzeug 111, 152, 186
Verzweiflung 90, 165
Vollkommenheit 41, 49, 77, 99, 112, 169,
188, 198f., 215
Voluntas
siehe Wille
Vorsicht 40, 123f., 197, 207
Vorstellungsvermögen
siehe Imaginatio

W

Werkzeug 13, 152
Werte 13, 21, 35, 61, 214–226
,Tyrannie der Werte‘ 223
Kollateralschäden der Werte 221–226
objektive Werte 215f., 223
Werten (Wertung) 14, 28, 31, 41, 61, 64f.,
168, 191, 214–226
Wertigkeit 24, 220f.
Wille 47f., 55, 59, 68f., 115–118, 126–129,
131, 133ff., 137, 159, 170, 179, 191,
193f., 209, 212, 214
Definition 127ff., 134
freier 43ff., 59, 61, 77, 116, 126–130,
132, 135, 137, 180, 191, 193, 201,
203, 213

- Wirklichkeit 41, 49, 51, 54, 77, 115, 124,
133, 151, 153, 169, 184, 215, 220,
225
- Wirkungsfreude 161, 197, 199ff., 207, 211
- Wissen
- Erfahrungswissen 176, 206
 - explizites Wissen 197, 203–207
 - implizites Wissen 113, 197, 206f.
 - intuitives Wissen 174, 185–189
 - ökologisches Wissen 205
 - politisches Wissen 206
 - Wissen aus unbestimmter Erfahrung 174,
176
 - Wissen vom Hörensagen 174, 176–177
 - zweckfreies Wissen 21, 24
- Wissenschaft 30, 34, 49, 52, 54, 61, 65,
67f., 77f., 81ff., 110, 120f., 140f.,
175, 178, 186f., 215–218
- Wissensgesellschaft 21
- Wohlwollen 164
- Wort (sprachwissenschaftlich) 178–181
- Wunder (theol.) 87, 91
- Würde (jur.) 222
- Z**
- Zeitgeist 21
- Zimmerei 111
- Zirbeldrüse 116f.
- Zorn 157
- Zuneigung 47, 162
- Zuversicht 165
- Zweckursache 45, 59, 130–136, 140
- Zweifel 151ff., 177f.
siehe auch Skeptizismus

► Abstract

Die Lehre des niederländischen Philosophen und Handwerkers Baruch de Spinoza (1632–1677), hochverehrt von Johann Wolfgang von Goethe und Albert Einstein, wird in jüngerer Zeit wieder neu entdeckt. Maßgeblich hierfür sind u. a. neurowissenschaftliche Befunde. Sie lassen Spinozas Ideen, die dem Common Sense oft entgegenstehen, überraschend modern erscheinen. Sein Gedanke, den menschlichen Körper zum Ausgangspunkt allen geistigen Geschehens zu machen, wirft auch ein neues Licht auf den Bildungsnutzen handwerklicher Tätigkeit. Spinoza lässt sich heute nicht nur als ein bedeutender Grundlagentheoretiker beruflicher Handlungskompetenz lesen. Auch die Frage nach der Gleichwertigkeit von beruflicher und akademischer Bildung findet mit ihm eine äußerst originelle Antwort.

Sonderedition zum 50. Jahrgang mit Beiträgen aus fünf Jahrzehnten

Fünf Jahrzehnte lang begleitet die BWP den Fachdiskurs zur Berufsbildung in Wissenschaft, Politik und Praxis.

Aus rund 3.500 Beiträgen, die seit der ersten Ausgabe erschienen sind, hat Georg Hanf, ehemaliger Arbeitsbereichsleiter im BIBB, für jedes Jahrzehnt je einen Beitrag aus Wissenschaft, Politik und Praxis ausgewählt.

Die Beiträge behandeln im Wesentlichen zwei übergreifende Themen:

- die Qualität der Ausbildung und
- die Gleichwertigkeit von beruflicher und allgemeiner Bildung.


Das Fazit von Georg Hanf: »Der Rückblick auf 50 Jahre BWP verdeutlicht: Es dauerte oft lange, bis Erkenntnisse und Vorschläge, die in der Zeitschrift erstmals vorgebracht wurden, Eingang in die reguläre Praxis fanden. Manches harrt weiter der Erfüllung.«

www.bwp-zeitschrift.de/se-2021



Bundesinstitut für Berufsbildung (Hrsg.)
Berufsbildung in Wissenschaft und Praxis
Eine Beitragsauswahl aus fünf Jahrzehnten
Zusammengestellt von Georg Hanf
Sonderedition 2021, 98 Seiten
ISSN 0341-4515

Die Sonderedition liegt als digitale Version vor, die Beiträge stehen einzeln zum Download zur Verfügung.



Die Lehre des niederländischen Philosophen und Handwerkers Baruch de Spinoza (1632–1677), hochverehrt von Johann Wolfgang von Goethe und Albert Einstein, wird in jüngerer Zeit wieder neu entdeckt. Maßgeblich hierfür sind u. a. neurowissenschaftliche Befunde. Sie lassen Spinozas Ideen, die dem Common Sense oft entgegenstehen, überraschend modern erscheinen. Sein Gedanke, den menschlichen Körper zum Ausgangspunkt allen geistigen Geschehens zu machen, wirft auch ein neues Licht auf den Bildungsnutzen handwerklicher Tätigkeit. Spinoza lässt sich heute nicht nur als ein bedeutender Grundlagentheoretiker beruflicher Handlungskompetenz lesen. Auch die Frage nach der Gleichwertigkeit von beruflicher und akademischer Bildung findet mit ihm eine äußerst originelle Antwort.

Bundesinstitut für Berufsbildung
Robert-Schuman-Platz 3
53175 Bonn

Telefon (0228) 107-0

Internet: www.bibb.de
E-Mail: zentrale@bibb.de



ISBN 978-3-8474-2917-3