



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2008

Spinoza: Philosophische Therapeutik der Emotionen

Renz, Ursula

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110212198.309>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-6992>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Renz, Ursula (2008). Spinoza: Philosophische Therapeutik der Emotionen. In: Renz, Ursula; Landweer, Hilge; Brungs, Alexander. *Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*. Berlin, New York: De Gruyter, 309-330.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110212198.309>

Baruch de Spinoza (1632–1677)

Spinoza: Philosophische Therapeutik der Emotionen

Ursula Renz

Die Affektenlehre von Baruch de Spinoza (1632–1677) folgt einem Trend, den man im philosophischen Rationalismus des 17. Jahrhunderts allgemein beobachten kann: Leidenschaften, Gefühle und Stimmungen – kurz: Affekte – werden naturalisiert und entmoralisiert, um im Gegenzug den klugen Umgang mit ihnen zum Thema der Ethik zu machen. Schon Descartes folgt in seinen *Passions de l'âme* diesem Trend, wenn er in einem Brief an Picot vom 14. August 1649 klarstellt, er habe die Leidenschaften nicht als Redner oder Moralphilosoph, sondern als Physiker erläutern wollen.¹ Dass er die Emotionen als geistig-seelische Ereignisse begreift, tut dem keinen Abbruch, denn Emotionen werden gleichwohl durch die Bewegung der als körperliche Partikel begriffenen Lebensgeister veranlasst, unterstützt und verstärkt.² Noch durchschlagender ist diese Tendenz bei Thomas Hobbes, der die Leidenschaften zwar abwertend als „Störungen des Geistes“ taxiert, sie aber dennoch mechanistisch als Effekte von Bewegungsvorgängen zu erklären versucht.³ Welche Implikationen diese Naturalisierung für den klugen Umgang mit Emotionen hat, wird jedoch bei Descartes und Hobbes eher angedeutet als ausgeführt.

Anders bei Spinoza. Seine im dritten Buch der *Ethica* entwickelte Affektenlehre bildet nicht nur die Basis für die metaethische Bestimmung des Guten und Schlechten,⁴ sondern der Umgang mit Emotionen ist auch einer der zentralen Gegenstände seiner moralphilosophischen Überlegungen. Und zwar ist er das in doppelter Hinsicht: Zum einen werden im vierten Buch der *Ethica* etliche praktische Regeln der Vernunft hergeleitet, die festlegen, wie mit der oft unkontrollierbaren Realität eigener wie frem-

1 AT XI, 326. Zur Veränderung des philosophischen Diskurses über die Leidenschaften im 17. Jahrhundert vgl. auch Moreau 2003.

2 AT XI, 349; H 47.

3 Hobbes 1941 (lat. zuerst 1658), 29.

4 So explizit in 4p8. Zur Metaethik Spinozas im Allgemeinen vgl. Schnepf 2008.

der Emotionen klug umgegangen werden kann.⁵ Zum anderen entwickelt Spinoza auch eine Skizze einer Art Therapeutik der Emotionen, die zeigt, wie Affekte, zumal jene, unter denen wir leiden und die uns unfrei machen, überwunden resp. in eine zwar ebenfalls emotional gefärbte, aber angenehme und freie Grundstimmung der Zufriedenheit mit sich selber überführt werden können. Frappant an der Durchführung dieses moralphilosophischen Programms ist überdies, dass Prinzipien, die wir heute der Verhaltenstherapie zuordnen würden, mit solchen kombiniert werden, die psychoanalytische Einsichten vorwegnehmen.

Es fragt sich, wie solches möglich ist. Unter welchen Bedingungen ist ein solcher Umgang mit den eigenen Emotionen überhaupt eine realistische Option? Die im dritten Buch der *Ethica* entwickelte Emotionstheorie kann als Antwort auf diese Frage begriffen werden. Die darin präsentierte Auffassung menschlicher Emotionen bringt drei Intuitionen zusammen, die wesentliche Voraussetzungen eines therapeutischen Umgangs mit Emotionen darstellen: 1. Emotionen sind Ereignisse, die natürlichen Gesetzmäßigkeiten folgen und die wir daher nicht direkt, quasi per Willensdekret, steuern können, weswegen wir auch nicht für sie angeklagt werden dürfen. 2. Emotionen involvieren Ideen, d. h., sie sind eine Form des Erkennens, und genau deshalb können zukünftige Emotionen durch die Reflexion auf allgemeine oder besondere Ursachen von Emotionen beeinflusst werden. 3. Hinter den aktuellen Emotionen stehen körperliche und kognitive Dispositionen, die allerdings nicht einfach „gegeben“ sind, sondern kulturellen, semantischen, wissenschaftlichen oder biografischen Prägungen unterliegen, und die daher im Prinzip auch veränderbar sind.

In der Folge soll zunächst etwas genauer ausgeführt werden, wie Spinoza diese drei Intuitionen begründet, bevor ich im zweiten und dritten Abschnitt einzelne Entstehungsprinzipien von Emotionen erörtern werde.

1. Naturalismus, Ideenbegriff, individuelle Prägung

Spinozas Affektenlehre greift mehrfach auf Voraussetzungen zurück, die an sich betrachtet wenig mit seiner Emotionstheorie zu tun haben, aber für seine Beschreibung und Erklärung menschlicher Emotionalität gleichwohl entscheidend sind. Es sind dies:

5 Für die Begründung der sogenannten ‚*dictamines rationes*‘ siehe Bartuschat 1992, 179ff.

- a) *Naturalismus*. Wenn Spinoza sich im Rahmen einer Ethik mit den menschlichen Emotionen auseinandersetzt, so will er eines dezidiert nicht: Moralisieren. Im Gegenteil, in der *Praefatio* zum dritten Buch der *Ethica* grenzt er sich unmissverständlich von all jenen Philosophen (nach Spinoza sind es die meisten) ab, „die die Affekte und Handlungen der Menschen lieber verdammen oder verlachen als begreifen wollen“ (3praef, B 221), was Spinoza zufolge direkt damit zusammenhängt, dass sie die Affekte nicht wie „natürliche Dinge“ auffassten, „die den allgemeinen Gesetzen der Natur folgen“, sondern wie „Dinge, die außerhalb der Natur liegen.“ (3praef, B 119) Demgegenüber hält Spinoza daran fest, dass Emotionen unbeschadet ihrer scheinbaren Irrationalität natürliche Ereignisse sind, weswegen er sie auch nach derselben geometrischen Methode traktiert, mit der er zuvor schon die übrigen scheinbar außernatürlichen Entitäten Gott und Geist behandelt hatte.

Spinozas Naturalismus steht somit ganz im Dienst der Versachlichung der Diskussion.⁶ Es wäre verfehlt, würde dieser Naturalismus einfach mit naturalistischen Ansätzen gleichgesetzt, wie sie im 20. Jahrhundert in der Philosophie des Geistes propagiert wurden. So läuft z. B. Spinozas Naturalismus im Unterschied zu jenem des eliminativen Materialismus keineswegs auf eine scientistisch begründete Leugnung der Realität des Mentalen hinaus. Spinozas Naturalismus richtet sich vor allem gegen die Annahme unbegreiflicher, transzendenter Ursachen und ist daher in erster Linie ein Ausdruck seiner radikal-rationalistischen These, dass alles Seiende im Prinzip intelligibel ist.⁷ Weder wurde daher die Welt von einem transzendenten Schöpfer geschaffen, noch steht hinter unseren geistigen Zuständen ein an sich unerkennbares Subjekt, noch unterliegen die Emotionen, die traditionell der Sphäre der *voluntas* zugeschrieben wurden, der menschlichen Willkür. Mit seinem Naturalismus verpflichtet sich Spinoza somit zwar auf eine deterministische Erklärung, doch er legt sich damit nicht auf eine physikalistische Ontologie der Emotionen fest.

6 Vgl. dazu auch ausführlicher Renz 2005, 335ff.

7 Vgl. zu Spinozas Rationalismus auch Della Rocca 2003 sowie die drei klassischen französischen Kommentare von Matheron 1969, Gueroult 1968 und Deleuze 1967.

- b) *Ideenbegriff*. Spinozas Naturalismus geht einher mit einer begrifflichen Homogenisierung des Seienden. So unterscheidet er nur zwei uns bekannte Weisen, wie Seiendes existiert: Denken oder Ausdehnung. Einzeldinge sind demnach entweder Ideen oder Körper, wobei es sich hier nicht einfach um zwei Typen von Seiendem handelt, sondern eher um Ausdrucks- oder Manifestationsweisen, wie Seiendes ist. Als solche können Ideen und Körper nicht untereinander kausal interagieren, sondern höchstens ein und dieselbe Realität „ausdrücken“. Das ist nicht so unplausibel, wie es *prima facie* scheinen mag. Können doch z. B. mein beschwingter Schritt und meine Freude beide Ausdruck davon sein, dass ich soeben einen Sechser im Lotto gewonnen habe, ohne dass sie ihrerseits kausal interagieren müssten. Im Gegenteil, wenn mentale und körperliche Zustände, wie Spinoza im zweiten Buch der *Ethica* annimmt, verschiedene Seiten oder Aspekte ein und desselben Dinges oder Ereignisses sind, dann ist sogar ausgeschlossen, dass sie kausal interagieren.⁸ Denn nur ontologisch distinkte Dinge können aufeinander einwirken.

Für die Konzeption von Affekten ist das in zweierlei Hinsicht entscheidend. Zum einen begreift Spinoza Gefühle weder als rein mentale Phänomene, noch als rein körperliche Zustände, sondern als Vorgänge, die beide Seiten involvieren.⁹ Zum anderen führt die erwähnte begriffliche Homogenisierung der Natur zu einer Aufweichung der kategorischen Unterscheidung zwischen Emotionalem und Kognitivem. Das bedeutet nicht, dass Spinoza jegliche Differenz zwischen Gefühlen und Erkenntnissen negiert. Doch wir haben es grundsätzlich bei beiden mit Ideen zu tun. Gefühle wie Erkenntnisse weisen einen intentionalen Gehalt auf, und beide verdanken sich der Tatsache, dass Menschen sich denkenderweise auf Dinge beziehen. Mit Blick auf das Glück, das dem fünften Buch zufolge mit adäquatem Erkennen einhergeht, kann man ferner schließen, dass nach Spinoza nicht nur dem Fühlen, sondern auch dem Erkennen ein qualitativer Erlebnisgehalt

8 Vgl. dazu 2p7s. Für die detaillierte Interpretation und kritische Diskussion dieses Scholiums vgl. vor allem Della Rocca 1996, 118f. sowie Jarrett 1991. Spinoza greift zu Beginn der Affektenlehre, in 3p2s, ausführlich auf dieses Scholium zurück.

9 Vgl. dazu 3def3, B 223: „Unter Affekt verstehe ich Affektionen des Körpers, von denen die Wirkungsmacht des Körpers vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird, und zugleich die Ideen dieser Affektionen.“ (Hervorhebung U. R.)

eigen ist. Gleichwohl unterscheiden sich Emotionen und Kognitionen voneinander, und zwar darin, wie – oder genauer: aufgrund welcher Funktionsprinzipien der Vorstellungs- oder Begriffsbildung – der intentionale Gegenstandsbezug zustande kommt. Und genau vor diesem Hintergrund kann Spinoza auch eine normative Differenz zwischen Erkennen und Fühlen ansetzen: Nur insofern der intentionale Gegenstandsbezug unserer Ideen auf eine rationale und uns durchsichtige Weise zustande kommt, wird er uns die Realität erkennen lassen, und nur insofern können wir uns auch auf unsere Ideen verlassen.

- c) *Individuum und Konstitution*. Spinozas Affektenlehre basiert schließlich auf einer weiteren ontologischen Voraussetzung, die für die therapeutische Dimension seiner *Ethica* enorm wichtig ist: Er nimmt an, dass die Art und Weise, wie Menschen im Einzelfall fühlen, beträchtlich variieren kann. Dies hält er in 3p57 explizit fest, wenn er sagt, dass sich der Affekt eines Individuums in dem Maße vom Affekt anderer Individuen unterscheidet, wie sich die Essenz des einen von der Essenz des anderen unterscheidet (B 327).

Es kann hier nun nicht im Detail erörtert werden, was mit der Essenz eines Menschen genau gemeint ist. Klar ist jedoch, dass Spinoza, wenn er von Individuen spricht, Dinge vor Augen hat, deren Form durch das Bewegungsgleichgewicht seiner Teile bestimmt ist, respektive, im Falle von Ideen, Ideenkomplexe, die durch das relationale Gefüge zwischen den einzelnen Ideen stabilisiert werden. Diese Form kann sich im Rahmen gewisser natürlicher Grenzen und in der Regel durch externe Störungen ausgelöst durchaus verändern.¹⁰ Das Wesen individueller Menschen ist keineswegs ein für alle Mal festgeschrieben oder gar durch eine Präformation im göttlichen Intellekt vorgegeben, sondern es ist eine von zahlreichen – physiologischen, kulturellen, sprachlichen, wissenschaftlichen aber auch biografischen – Faktoren bestimmte Größe.

Die Rede vom Wesen von Individuen darf daher nicht zu essentialistischen oder gar fatalistischen Interpretationen verleiten.

¹⁰ Wie Moreau 1994, 32 klarstellt, ist Spinozas Formbegriff auch im Zusammenhang mit dem Ausschluss jeglicher Metamorphose zu sehen. Zum Formbegriff bei Spinoza siehe ferner auch Zourabichvili 2003, vor allem 26ff.

Wie jemand fühlt, hängt zwar von seinem Wesen ab, und dieses kann er nicht in quasi existenzialistischer Manier wählen. Doch man kann davon ausgehen, dass sich das Wesen oder die Form von Menschen kontinuierlich verändert und dass sie – in bestimmten Grenzen – durch ihr eigenes Denken und Leben mit dazu beitragen, wer sie später einmal sind.¹¹

Diese drei Voraussetzungen sind für die allgemeine Stoßrichtung von Spinozas Affektenlehre allesamt entscheidend: Menschliche Gefühle sollen als etwas begriffen werden, das wir nicht willkürlich steuern, auf das wir aber indirekt – sei es durch Manipulation oder Aufklärung, Selbsterkenntnis oder Verhaltenstraining – Einfluss nehmen können. Wie er das in seiner Emotionstheorie im Detail einholt, soll in den nächsten zwei Abschnitten gezeigt werden.

2. Die Primäraffekte oder warum Menschen Gefühle haben

Wie es bis ins 18. Jahrhundert oft der Fall war, wird in der *Ethica* zwischen zwei Gruppen von Emotionen unterschieden: den sogenannten Grund- oder Primäraffekten und den daraus abgeleiteten Sekundäraffekten. Diese Unterscheidung wird nur beiläufig erwähnt, und sie wird auch nur damit begründet, dass letztere aus ersteren entspringen (2p11s, B 245). Für die Affektenlehre ist diese Differenz gleichwohl wichtig, denn ihr korrespondiert eine Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen theoretischen Fragekomplexen. Während die Erörterungen über die Primäraffekte darüber Auskunft geben, warum Menschen überhaupt Emotionen haben bzw. was es heißt, dass sie Emotionen haben, führt die Herleitung der zahlreichen Sekundäraffekte vor, warum Menschen so vielfältige Emotionen haben und warum sie je nach Situation und damit einhergehenden Vorstellungen zu ganz bestimmten Gefühlen tendieren.¹²

Spinozas Antwort auf die erste Frage steht und fällt mit der Auslegung jenes Prinzips, das gleichsam zu einem Markenzeichen für Spinozas Affektenlehre geworden ist: dem Prinzip des *conatus*, demzufolge „jedes

¹¹ Vgl. Renz 2008.

¹² Vgl. dazu auch Renz 2007.

Ding, soviel an ihm liegt, in seinem Sein zu verharren“ strebt (3p6).¹³ Auf diese Annahme, dass alle Dinge oder genauer: alle endlichen Dinge über einen *conatus* verfügen, rekurriert Spinoza immer wieder, wenn es um die Erklärung menschlicher Emotionen geht. Doch was ist der *conatus* nach Spinoza genau?

In der Literatur lassen sich zwei Interpretationstendenzen unterscheiden, eine *biologische* oder *vitalistische* und eine *allgemein-ontologische*. Erstere bringt Spinozas Conatus-Begriff in einen Zusammenhang mit der stoischen Oikeiosis-Lehre, der zufolge jedes Lebewesen aufgrund einer Zuneigung zu sich selbst danach strebt, sich zu erhalten und eine der Erhaltung förderliche Konstitution zu bewahren.¹⁴ Vor diesem Hintergrund wird der *conatus* als eine Art angeborener, biologischer Selbsterhaltungstrieb begriffen, der Subjekte dazu veranlasst, sich um ihre eigene Erhaltung zu kümmern und die entsprechenden Präferenzen – allen voran jene des Lebens vor dem Tod – zu entwickeln. Die zweite Interpretationstendenz zeichnet sich demgegenüber dadurch aus, dass sie Spinozas Conatus-Begriff aus dem Kontext der Diskussion über das physikalische Trägheitsprinzip heraus begreift.¹⁵ Sie fasst den *conatus* als relativ abstraktes ontologisches Grundprinzip auf, das besagt, dass alle Dinge dazu tendieren, in jenen Zuständen zu verharren, in die sie aus irgendwelchen Gründen geraten sind.

Es ist nicht so einfach zu entscheiden, welche dieser Lesarten die richtige ist. Man kann davon ausgehen, dass Spinoza beide Diskussionskontexte kannte, und es haben auch beide Lesarten etwas für sich. So behauptet Spinoza einerseits an mehreren Stellen einen absoluten Vorrang bestimmter Zustände vor anderen, z. B. des Lebens vor dem Tod, und ein solcher ist nur sinnvoll, wenn der *conatus* mindestens auch ein biologisches Selbsterhaltungsstreben impliziert. Auch viele andere moralische Maximen aus dem vierten Buch wären haltlos ohne die Annahme einer solchen Präferenz des Lebens vor dem Tod. Das spricht für die vitalistische Lesart. Auf der anderen Seite sind die Ähnlichkeiten zwischen den Formulierungen, mit denen Spinoza den *conatus* beschreibt, und dem Trägheitsprinzip frappant, zumal wenn als Vergleichsbasis nicht Descartes' Version dieses

13 „Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.“ (Übersetzung von Jakob Stern, Spinoza 1977, 273)

14 Als Bezugstexte gelten Diogenes Laertius' *De vitis* (siehe Pollock 1880, 132; Dilthey 1921 (zuerst 1893), 286 und Bittner 2002, 209) sowie Ciceros *De finibus* (Curley 1988, 114; sowie im Anschluss an ihn Cook 2006, 154).

15 Siehe u. a. Walther 1971, 102; Curley 1988, 107f.; sowie Della Rocca 1996/2, 196.

Prinzips, sondern die Formulierung von Johannes Clauberg herangezogen wird.¹⁶ So bedient sich der oben zitierte Lehrsatz nicht nur der Wendung „*unaquaeque res, quantum in se est*“, die sich bei Descartes und Clauberg findet, sondern auch des Verbs „*perseverare*“, das Clauberg anstelle von Descartes’ „*manere*“ verwendet, und das später auch bei Newton in analogem Zusammenhang auftaucht.¹⁷

Noch wichtiger ist aber, dass Spinoza den *conatus* im dritten Teil an entscheidender Stelle auch heranzieht, um zu erklären, warum wir uns oft gerade nicht klug verhalten. Weshalb, so fragt sich, strebt der Geist nicht einfach danach, möglichst viele klare und deutliche Ideen zu haben, anstatt dass er, wie Spinoza in 3p9 festhält, in einem bestimmten Zustand verharret, der genauso von verworrenen wie von klaren und deutlichen Ideen bestimmt ist?¹⁸ Oder anders gefragt: Wie ist zu erklären, dass Menschen Affekte, die ihnen nicht zuträglich sind, nicht einfach vermeiden, sondern darin quasi neurotisch gefangen bleiben?

Dass solche ambivalenten Gefühlslagen überhaupt auftreten, ist nur plausibel, wenn man den *conatus* als ontologisches Prinzip auffasst, das sich als solches allgemein auf die Erhaltung von Zuständen bezieht, zugleich aber annimmt, dass dieses ontologische Prinzip neben anderem auch das Selbsterhaltungsstreben von Lebewesen erklärt. Genauso wie bewegte Körper in ihrem Bewegungszustand bleiben, so verharren eben Lebewesen im Zustand des Lebens, wenn sie nicht daran gehindert werden. Allerdings sind Lebewesen noch in unzähligen anderen Zuständen, in denen sie ebenfalls zu verharren streben. Als Körper befinden sie sich in einem bestimmten Bewegungszustand, und als Geister verharren sie in Wahrnehmungs- und Denkgewohnheiten. Und es erstaunt daher auch nicht, dass Lebewesen, obwohl sie stets auf Lebenserhaltung aus sind, längst nicht immer das tun, was ihrer Lebenserhaltung zuträglich ist. Ja, je komplexer Subjekte sind, umso mehr Zuständen unterliegen sie, und umso

16 „*Prima lex naturae: quod unaquaeque res quantum in se est, semper in eodem statu perseveret; sicque quod semel movetur, semper moveri pergat.*“ „Das erste Naturgesetz [lautet]: dass jedes Ding, soviel an ihm liegt, immer im selben Zustand verharret; und so wie es einmal bewegt wird, sich zu bewegen immer fortführt.“ (Clauberg 1968 (zuerst 1691), *Opera Omnia* I, 102; Übersetzung U. R.)

17 Zum begriffsgeschichtlichen Hintergrund des „*perseverare*“, das im 17. Jahrhundert dem ursprünglich theologischen Ausdruck des „*conservare*“ Konkurrenz machte; vgl. Blumenberg 1996.

18 3p9, B 241: „Der Geist strebt, sowohl insofern er klare und deutliche, als auch insofern er verworrene Ideen hat, auf eine unbestimmte Dauer in seinem Sein zu verharren, und seines Strebens ist er sich bewußt.“

vielfältiger werden ihre Beharrungstendenzen sein. Gerade bei so komplexen Wesen wie dem Menschen kommt es daher öfters auch zu ziemlich ambivalenten Bedürfnislagen.

Mit der Annahme eines *conatus* wird somit nicht einfach ein natürlicher Instinkt behauptet, sondern ein Prinzip eingeführt, dessen Funktion darin besteht zu plausibilisieren, warum Dinge, wenn sie einmal in bestimmten Zuständen sind, dazu tendieren, diese Zustände zu erhalten. Der *conatus* erklärt allerdings nicht, warum Dinge überhaupt in bestimmte Zustände kommen. Das gilt auch für den Zustand des Lebens: Die Annahme eines universalen *conatus* besagt, dass Dinge, wenn sie leben, dazu neigen, ihr Leben zu erhalten, doch sie erklärt nicht, wie Leben entsteht. Dass sie leben, ist Lebewesen vielmehr immer schon gegeben, und es gehört quasi zu ihrer ontologischen Grundausstattung, dass sie darüber nicht verfügen können.¹⁹

Mit der Behauptung eines *conatus* allein ist daher die oben aufgeworfene Frage, warum Menschen überhaupt Emotionen haben bzw. was es heißt, dass sie Emotionen haben, noch nicht geklärt. Im Gegenteil, es macht den Anschein, als wären wir von einer Beantwortung dieser Frage weiter weg denn je. An der Stelle ist erstens darauf hinzuweisen, dass beim Menschen noch ein zusätzliches Element zum *conatus* hinzukommt. Im Unterschied zu den meisten Dingen sind Menschen nämlich nicht nur vom Prinzip des *conatus* bestimmt, sondern sie haben auch ein Bewusstsein, *conscientia*, davon.²⁰ Menschen merken, wonach ihnen ist und wohin es sie drängt. Konkret kommt das in der *Ethica* darin zum Ausdruck, dass der erste Primäraffekt, die *cupiditas* oder Begierde, als *conatus plus conscientia* definiert wird.²¹ Menschen haben also nicht nur (zahlreiche) Verharrungs-

19 Blumenberg 1996, 188 charakterisiert den *conatus* daher sehr treffend als ein „Ausschlussprinzip von Fragen“.

20 Vgl. den in Anm. 19 schon zitierten Lehrsatz 3p9. Man könnte hier einwenden, dass 3p9 nicht vom Menschen, sondern vom Geist spricht und es darin nicht um ein menschliches Privileg geht. Wie ich jedoch andernorts gezeigt habe, wird der Terminus *mens* – anders als der Ausdruck *anima* – nur dort verwendet, wo entweder vom Menschen die Rede ist oder Seiendem in *Analogie* zum Menschen Geist zugesprochen wird (vgl. Renz 2006, 117).

21 Vgl. dazu 3p9s, wo es heißt: „Die Begierde ist der Trieb mit dem Bewusstsein davon.“ (Übersetzung U. R.) Der lateinische Ausdruck an der Stelle ist nicht *conatus*, sondern *appetitus*, was dahingehend missverstanden werden könnte, dass die *cupiditas* nur ein – quasi epiphänomenales – Bewusstsein der körperlichen Verharrungstendenzen sei. Dagegen ist festzuhalten, dass der Ausdruck *appetitus* nur eine Spezifikation des *conatus* ist und die Annahme einer *conscientia* in Lehrsatz 3p9 nicht bezogen auf den *appetitus*, sondern den *conatus* des Geistes hergeleitet wird,

tendenzen, sondern sie sind überdies intentional darauf bezogen, und genau das ist einer der Ursprünge ihres Fühlens.

Zweitens ist an der Stelle darauf hinzuweisen, dass Spinoza Emotionen wesentlich als transitorische Vorgänge begreift, und nicht einfach als Zustände, die sich so oder anders anfühlen. Dies geht zum einen aus 3def3 hervor, wo als Affekte jene Übergangsphänomene angesprochen werden, durch welche die Wirkungsmacht des Körpers eines Individuums vermehrt oder vermindert wird.²² Zum anderen bringt Spinoza dies auch bei der Definition von Freude und Trauer zum Ausdruck, welche er neben der Begierde als die einzigen Primäraffekte begreift. Und zwar bestimmt er die Freude, *laetitia*, als Übergang des Geistes zu größerer Vollkommenheit und die Trauer, *tristitia*, als Übergang desselben zu geringerer Vollkommenheit.²³

Doch warum, so könnte man hier fragen, kommt es überhaupt zu solchen Übergängen, wenn doch Menschen aufgrund des *conatus* dazu tendieren, in den Zuständen zu bleiben, in denen sie nun einmal sind? Spinoza geht an keiner Stelle explizit auf diese Frage ein, doch vor dem Hintergrund seiner Ontologie liegt die Antwort auf der Hand: Menschen gehören als sogenannte „*Modi*“ zu denjenigen Entitäten, deren Existenz von anderem Seienden fundamental abhängig ist. Diese Abhängigkeit kann bestenfalls minimiert, nie aber überwunden werden. Deshalb bleiben Menschen stets externen Einflüssen ausgesetzt, und ihr Selbsterhaltungsstreben ist daher mindestens potenziell zum Scheitern verurteilt.²⁴

vgl. auch B 241f. Zum Terminus *conscientia* ist ferner anzumerken, dass er im 17. Jahrhundert meist noch Gewissen und nicht Bewusstsein bedeutete. Die Verwendung dieses Ausdrucks in 3p9 ist neutraler und allgemeiner, doch die Assoziation mit dem Gewissen schwingt an vielen Stellen noch mit. Vgl. zum Begriff der *conscientia* Balibar 1998; für Spinozas Umgang damit Renz 2009 und Balibar 1992.

22 Vgl. dazu die in Anm. 13 zitierte Definition.

23 Siehe 3p11s, B 245, sowie 3AD3, B 339. Im Anschluss werden auch Lust, *titillatio*, Heiterkeit, *bilaritas*, Unlust, *dolor*, sowie Schwermut, *melancholia*, als Formen der Freude oder der Trauer bestimmt; sie stellen aber nach Spinoza, obwohl selbst leibseelische Phänomene, Übergänge zu größerer oder geringerer körperlicher Vollkommenheit dar.

24 Vgl. dazu 4ax1, B 385: „Es gibt kein Einzelding in der Natur, in Bezug auf das es nicht ein anderes gäbe, das mächtiger und stärker ist. Welches auch immer gegeben sein mag, es gibt ein anderes, mächtigeres, von dem es zerstört werden kann.“ Dieses Axiom ist eine ontologische Reformulierung von Hobbes' Diktum, wonach selbst der Schwächste stark genug sei, den Stärksten zu töten. Vgl. Hob-

Menschliches Existieren ist also stets für Störung und Zerstörung anfällig, aber auch für Veränderungen in Richtung mehr Lebensfülle und Handlungsfähigkeit. Wenn es nun aber aufgrund von irgendwelchen externen Einflüssen zu einer Veränderung in die eine oder andere Richtung kommt, dann wird sich das im emotionalen Erleben des Subjektes notwendigerweise bemerkbar machen, und zwar je nachdem in Form von Freude oder Traurigkeit. Wir können somit festhalten, dass Spinoza mit seiner Bestimmung der drei Primäraffekte zwei verschiedene Ursprünge menschlicher Emotionalität ausweist: Affekte entspringen einerseits dem Bewusstsein der eigenen Verharrenstendenzen, andererseits der Wahrnehmung der Verminderung und Vermehrung der eigenen *potentia agendi*. Signifikanterweise führen diesen beiden Bestimmungen ontologische und kognitiv-psychologische Momente zusammen, sie tangieren beide grundlegende Bedingung der Existenz von endlichem Seienden, und sie hängen beide damit zusammen, was menschliche Subjekte von der Kontingenz ihrer Existenz mitbekommen. Als Fazit könnte man daher festhalten, dass Fühlen nach Spinoza sehr viel damit zu tun hat, wie Menschen ihr zwar auf Fortsetzung bedachtes, aber stets bedrohtes Sein erleben.

3. Sekundäraffekte oder die Vielfalt emotionalen Lebens

Weitaus der größte Teil von Spinozas Affektenlehre befasst sich mit der Herleitung der Sekundäraffekte. Diese sind sehr zahlreich – Spinoza führt gegen fünfzig verschiedene Affekte an –, und die Liste ist nach oben offen. So schließt Spinoza seine definitorischen Bemühungen in 3p56 explizit damit ab, dass es so viele Arten von Affekten gäbe, wie es Arten von Gegenständen gebe (B 327).²⁵ Die Auswahl der behandelten Phänomene verdankt sich im Grunde genommen nur der Tatsache, dass Spinoza sich hier an der Vorlage von Descartes' *Passions de l'âme* bzw. deren lateinischer Übersetzung *Passiones Animae* abarbeitet,²⁶ und sie ist daher relativ kontingent. Wie ferner zahlreiche Seitenhiebe zeigen, hält Spinoza diese Vorlage nicht etwa für besonders klug. Allerdings ist der Affektkatalog der *Passiones*

bes 1996 (engl. zuerst 1651), 87. Die lateinische Version des *Leviathan* erschien 1668 in den *Opera philosophica quae latine scripsit* in Amsterdam.

25 Wer weiß, ob Spinoza, hätte er heute geschrieben, neben Schwelgerei, Trunksucht etc. auch auf Workaholismus, Chatsucht oder Messie-Syndrome zu sprechen gekommen wäre. Das satirische Potenzial dazu ginge ihm nicht ab.

26 Auf die Bedeutung von Descartes' *Passiones Animae* hat Voss 1981 hingewiesen.

Animae so umfassend angelegt, dass Spinoza an ihm die Tauglichkeit seiner eigenen Annahmen messen kann: Gelingt es ihm, sämtliche der fünfzig in den *Passiones Animae* unterschiedenen Emotionen aufgrund seiner eigenen Vorgaben herzuleiten, so kann seine Theorie auch in diesem Bereich als gelungen gelten.²⁷

Im Zentrum steht die Einführung von sogenannten genetischen Prinzipien.²⁸ Diese dienen einerseits der Spezifikation von Affekttypen, andererseits ihrer kausalen Erklärung. Es handelt sich also, genau genommen, um Gesetzmäßigkeiten, die zeigen, wie es kommt, dass bestimmte Affektgeschehnisse, die qua Primäraffekte den Charakter von Begierde, Freude oder Traurigkeit haben, als Liebe, Hass, Neid, Mitleid etc. erlebt werden. Konkret sind dabei vor allem folgende Prinzipien zu nennen:

- a) *Kausalattribution*. Wie schon aus der Definition der drei Primäraffekte hervorgeht, werden Emotionen meist als werthaft erlebt. Sie lassen uns entweder nach Dingen streben, von denen wir glauben, sie seien wertvoll und uns zuträglich oder aber sie drücken direkt die Verminderung oder Vermehrung der eigenen *potentia agendi* aus. Allerdings nehmen Menschen solche Veränderungen meist nicht einfach hin, sondern sie suchen nach Ursachen, und zwar vornehmlich solchen, die außerhalb ihrer selbst liegen. Menschen neigen, mit anderen Worten, zur *Kausalattribution*.

Aus solchen Kausalattributionen entstehen gemäß Spinoza vor allem zwei Sekundäraffekte: Liebe und Hass. So wird Liebe definiert als „Freude unter Begleitung der Idee einer äußeren Ursache“, Hass als „Trauer unter Begleitung der Idee einer äußeren Ursache“ (B 343). Im Unterschied zur Freude und Trauer involvieren Liebe und Hass somit bestimmte kognitive Prozesse, weswegen sie auch einen viel spezifischeren intentionalen Objektbezug haben. Das jedoch heißt nicht, dass Liebe und Hass eine adäquate Erkenntnis der realen Ursache unserer Freude oder Trauer voraussetzen, sondern es reicht die bloße Vorstellung, etwas sei die Ursache unserer Freude oder Trauer. Kausalattributionen gehen daher oft mit den noch zu erörternden imaginativen

27 Vgl. dazu ausführlicher Renz 2005, 344ff. Im Allgemeinen waren Klassifikationen in den Emotionstheorien im 17. Jahrhundert kein Selbstzweck, sondern ein Mittel, um Differenzen hinsichtlich der Erklärungsprinzipien zu erörtern. Siehe dazu auch Schmitter 2006.

28 Siehe dazu auch Moreau 2003, 4f. sowie derselbe 2006, 184.

Mechanismen wie Affektassoziation etc. einher. Allerdings wird mindestens bei der Liebe auch nicht von vorneherein ausgeschlossen, dass sie aus der wahren Erkenntnis der realen Ursache unserer Freude entstehen kann.²⁹

Das ist für Spinozas Ansatz in zweierlei Hinsicht entscheidend. Zum einen wäre jenes Glück unmöglich, das Spinoza im *amor Dei intellectualis* anvisiert. Unabhängig davon, was genau Spinoza als intentionalen Gegenstand dieser Liebe begreift, ist klar, dass es sich um ein Gefühl handelt, das einer adäquaten Erkenntnis der Ursache unserer Freude entspringen muss. Ein solches Gefühl überhaupt in Aussicht zu stellen, ist aber nur dann konsistent, wenn es mindestens im Prinzip denkbar ist, dass Liebe einer rationalen Einsicht entspringt. Ferner ist auch wichtig, das als *amor Dei intellectualis* bezeichnete Gefühl von einer auf Aberglauben und Furcht oder Hoffnung basierenden Verehrung Gottes zu unterscheiden.

Die Möglichkeit rational begründeter Liebe hat zum anderen auch sozialphilosophische Implikationen. Wie Spinoza im vierten Teil ausführt, sind vernünftige Menschen einander in höchstem Ausmaß nützlich.³⁰ Wenn nun aber Liebe stets auf Irrtum basierte, dann wäre ausgeschlossen, dass Vernünftige einander überdies freundschaftlich zugetan sind. Das ist aber etwas, was Spinoza für durchaus möglich und äußerst erstrebenswert hält. Liebe, Zuneigung oder allgemeiner soziale Bindungen können grundsätzlich mehr oder weniger blind sein.

- b) *Affektassoziation*. Viele der von Spinoza erörterten Sekundäraffekte basieren auf einem Mechanismus, der in 3p14 wie folgt umschrieben wird: „Wenn der Geist einmal von zwei Affekten zugleich affiziert worden ist, wird er später, wenn er von einem von ihnen affiziert wird, auch von dem anderen affiziert werden.“ (B 249) Damit wird die bereits im zweiten Teil behauptete Annahme von Ideenassoziationen auf Affekte ausgeweitet. Spinoza hielt dort fest, dass Vorstellungen von externen Körpern reaktiviert werden, sobald wir an einen dritten externen Körper denken, der unseren Körper zusammen mit jenen affiziert hat (2p18, B 147). Und er il-

29 Im Fall des Hasses wird das später indirekt ausgeschlossen, vgl. etwa 4p45 sowie vor allem 4p64.

30 Vgl. dazu 4p35c1, B 433.

lustriert das, indem er die Gedanken eines Soldaten, der Pferdespuren im Sand sieht, mit jenen vergleicht, die ein Bauer beim selben Anblick hat. Der Soldat „wird von dem Gedanken eines Pferdes auf der Stelle in den Gedanken eines Reiters und von diesem in den Gedanken von Krieg usw. verfallen. Ein Bauer dagegen [...] in den Gedanken eines Pfluges, eines Ackers usw.“ (B 149)

Diesen Mechanismus assoziativer Verkettung von Ideen macht sich Spinoza also in der Affektenlehre zunutze, um nicht nur Gedankenabfolgen, sondern auch scheinbar unmotivierte, absurde oder widersprüchlich anmutende Gefühle zu erklären. Vor dem Hintergrund des Beispiels vom Soldaten und vom Bauern ist klar, wie dies gehen soll: Erfasst den Soldaten beim Anblick von Pferdespuren in erster Linie die Furcht, so kommt beim Bauern eher Überdross auf.

Das Beispiel erhellt auch eine der wichtigsten Funktionen der Annahme eines solchen Mechanismus: So dürfte eine wesentliche Funktion darin liegen, individuelle Differenzen in der Wahrnehmung und im Fühlen von Dingen erklärbar zu machen. Darüber hinaus können aber auch widersprüchlich anmutende Gefühle auf Affektassoziationen zurückgeführt werden und so ihres Widersinns entkleidet werden. Dies weist auf einen weiteren Punkt hin: Assoziationen funktionieren, auch wenn das fühlende oder wahrnehmende Subjekt nichts von ihnen weiß. Denn es vollzieht den Schritt von einer Idee zur nächsten, meist ohne sich darüber Rechenschaft abzulegen, dass es damit letztlich nur einer Denkgewohnheit folgt, die zwar notwendigen Gesetzmäßigkeiten unterliegt, die in ihrer konkreten Ausprägung aber von einer letztlich kontingenten Affektgeschichte abhängig ist.

Dies kann sich allerdings verändern: Menschen können Einsicht in die Ursachen ihrer Denkgewohnheiten gewinnen und an deren Stelle neue, rationalere Ideenverbindungen schaffen. Spinoza spricht in 5p10 davon, dass es „in unserer Gewalt“ stehe, „die Affektionen des Körpers gemäß einer Ordnung zu ordnen und zu verketteten, die dem Verstand gemäß ist.“ Das gilt allerdings nur unter der Einschränkung, dass wir im Moment des Nachdenkens „nicht von Affekten bedrängt werden“ (5p10, B 547). Es liegt somit nicht in unserer Macht, unsere eigenen affektiven Reaktionen zu kontrollieren, wir können höchstens indirekt auf sie ein-

wirken, indem wir das unser Handeln und Erleben steuernde Gedankengefüge mehr oder weniger rational gestalten. Ferner ist auch ausgeschlossen, dass wir alle assoziativen Verknüpfungen auf einmal durch rationale Ideenverbindungen ersetzen. Denn Assoziationen gehen auf einzelne Affektionsereignisse zurück und sie entfalten ihre Macht stets aufgrund der Koinzidenz der in der besonderen Situation zusammenkommenden Faktoren.

- c) *Affektübertragung aufgrund von Ähnlichkeit.* Viele Affekte, bei denen Assoziationen im Spiel sind, können allein aufgrund des Assoziationsgesetzes nicht erklärt werden. Wie kommt es beispielsweise, dass wir jemanden verabscheuen, der uns gar nichts angetan hat und dessen Tun uns auch in keiner Weise beeinträchtigt? Oder wie ist es zu verstehen, dass man Hass auf ganze Bevölkerungsgruppen haben kann, obwohl man nur einzelne Menschen kennt, die dieser Gruppe zugehören? Um solche Phänomene zu erklären, nimmt Spinoza einen weiteren Mechanismus der Affektgenese an, den man am besten als Affektübertragung aufgrund von Ähnlichkeit bezeichnet. Es ist in seiner einfachsten Form in 3p16 dargestellt:

Wir werden ein Ding allein aus dem Grund lieben oder hassen, dass wir es uns als etwas vorstellen, das mit einem Gegenstand, der den Geist gewöhnlich mit Freude oder Trauer affiziert, irgendeine Ähnlichkeit hat, selbst dann, wenn dasjenige, worin das Ding dem Gegenstand ähnlich ist, nicht die bewirkende Ursache dieser Affekte ist. (B 253)

Dieser Mechanismus erklärt, weshalb Affektassoziationen auch in Fällen vorkommen, in denen die involvierten Dinge einander bloß ähnlich sind und wo wir möglicherweise sogar wissen, dass keinerlei kausaler Zusammenhang zwischen dem vorgestellten Gegenstand und dem, was seine Vorstellung in uns auslöst, besteht. Es handelt sich, mit anderen Worten, um eine Projektion, die auf bloßer Ähnlichkeit beruht. Dabei ist durchaus offen, was uns ähnlich vorkommt. Wie das Adverb „allein“, *solo*, im oben zitierten Lehrsatz klarstellt, kann sogar ausgeschlossen werden, dass es ein inhaltliches Kriterium dafür gibt, wann die Vorstellung einer Ähnlichkeit unsere Haltung gegenüber bestimmten Dingen affektiv beeinflussen wird. Im Gegenteil, mutmaßliche Ähnlichkeit reicht völlig aus, um Affekte zu erzeugen.

Auch diese Gesetzmäßigkeit hat einen enormen Erklärungswert. Sie erklärt zum einen jene Affekte, die sich nicht auf einzel-

ne Individuen, sondern auf Gruppen und Typen von Menschen oder Gegenständen beziehen, wie z. B. Xenophobie etc. Zum anderen werden vor diesem Hintergrund auch Emotionen verständlich, die auf abwesende, etwa vergangene oder zukünftige Gegenstände, bezogen sind, wie z. B. Vorfreude und Nostalgie.

- d) *Imitation von Affekten*. Das wohl pikanteste Prinzip der Affekterzeugung ist jenes, das Spinoza als *imitatio affectuum* bezeichnet und das er in 3p27 mit folgenden Worten schildert: „Wenn wir uns ein uns ähnliches Ding, mit dem wir nicht affektiv verbunden gewesen sind, als mit irgendeinem Affekt affiziert vorstellen, werden wir allein dadurch mit einem ähnlichen Affekt affiziert werden.“ (B 269) Spinoza erklärt mithilfe dieses Lehrsatzes verschiedene Phänomene, in denen es zu Gefühlsansteckung kommt, aber auch Gefühle wie Mitleid oder *aemulatio*, was entweder mit Wetteifer oder mit Eifersucht übersetzt werden kann.

Die Imitation von Affekten stellt in gewisser Weise das Gegenstück zur Übertragung aufgrund von Ähnlichkeit dar. Bei beiden spielt die Vorstellung einer Ähnlichkeit eine entscheidende Rolle, allerdings geht es bei der Übertragung aufgrund von Ähnlichkeit um die affektive Besetzung von an sich irrelevanten Gegenständen, wogegen der Mechanismus der Affektimitation erklärt, weshalb wir mit Menschen, mit denen wir an sich nichts zu tun haben und die wir womöglich nicht einmal persönlich kennen, wetteifern oder Mitleid haben können.

Stärker noch als die bisherigen Prinzipien bedeutet die Annahme dieser Gesetzmäßigkeit eine Provokation für das Selbstverständnis vermeintlich rationaler Egoisten. Denn zum einen behauptet Spinoza damit indirekt, dass es zu unserer Natur gehört, sich in Gedanken um das Wohlergehen anderer zu kümmern, sei dies nun in positiver oder negativer Hinsicht. Zum anderen macht er damit indirekt klar, dass sich unsere Präferenzen keineswegs immer rationaler Überlegung verdanken. Wir lieben oft, was andere lieben, ob es uns in unserer Situation nun wirklich gut bekommt oder nicht.

Mithilfe dieser vier Gesetzmäßigkeiten leitet Spinoza einen Großteil unserer Sekundäraffekte her. Dadurch wird das Bild, das seine Affektenlehre vom menschlichen Gefühlsleben zeichnet, um eine wesentliche Komponente be-

reichert. Führt die Erörterung der Primäraffekte die allgemeine Unentrinnbarkeit von Emotionen vor Augen, so erweist sich unter der Perspektive der Erzeugung von Sekundäraffekten manches scheinbar zwingende Gefühl als Zufallsprodukt unserer Vorstellungskraft. Mag es daher absolut gesehen notwendig sein, dass wir Affekten unterliegen und an ihnen leiden – eine unentrinnbare Hölle ist unser Gefühlsleben nicht. Denn es hängt letztlich von individuellen und kulturellen Affektgeschichten ab, welche Emotionen wir haben und – damit verbunden – wie wir uns fühlen. Mögen daher unsere Emotionen aufgrund der mechanistischen Notwendigkeit, mit der sich bestimmte Affekte aus bestimmten Vorstellungen ergeben, auch dem direkten Einfluss unseres Willens entzogen sein, so können wir mindestens jene Ideen bearbeiten, die uns immer wieder in Aufruhr versetzen.

4. Fazit: Von der Naturalisierung zur Therapie

Wir glauben oft, unsere Gefühle seien mehr oder weniger begründet oder mindestens irgendwie motiviert. Dies nehmen wir im Alltag sowohl zum Anlass, unsere Gefühle zu rationalisieren, als auch dazu, unter Rekurs auf Gefühle Handlungen zu rechtfertigen. Wir reden von irrationalen Ängsten oder davon, dass wir Grund zur Dankbarkeit haben. Gefühle, so scheint dieser Umgang nahezulegen, gehören zum Spiel des Gebens und Nehmens von Gründen.

Dieser Annahme sucht Spinoza in seiner *Ethica* den Boden zu entziehen. Zwar akzeptiert er, dass unser Handeln oft von unseren Gefühlen geleitet ist, ja, er attestiert ihnen eine enorme Macht über unser Tun und Lassen. Auch für ihn bildet daher die Auseinandersetzung mit den affektiven Grundlagen menschlichen Handelns und Leidens die entscheidende Basis sämtlicher moralphilosophischer Erwägungen. Der Tendenz, Gefühle zu rationalisieren – sei dies in unseren Alltagsdeutungen oder sei dies in moralphilosophischer Absicht – begegnet er gleichwohl mit Reserve. Wenn gezeigt wird, welchen emotionalen Episoden bestimmte Handlungsdispositionen, Wünsche oder Präferenzen entspringen, so nicht, um Gefühle zu rechtfertigen, sondern zu erklären. Wir meinen, Dinge zu mögen oder Personen zu lieben, weil sie gut seien. Spinoza behauptet, dass wir sie deshalb für gut halten, weil sie uns Freude bereiten. In seiner Darstellung werden somit aus Gründen natürliche Ursachen, womit auch die Möglichkeit der Rationalisierung hinfällig wird.

Diese Haltung wurde im ersten Abschnitt als ein auf Versachlichung der Diskussion ausgerichteter Naturalismus charakterisiert. Schon dort wurde

deutlich, dass Spinozas Naturalismus zwar mit einem Determinismus einhergeht, nicht aber mit einem Materialismus oder gar einem physikalistischen Reduktionismus, der kulturellen Determinanten keinen Raum ließe. Wie bei der Erörterung des Assoziationsgesetzes deutlich wurde, hat Spinoza durchaus eine Vorstellung, wo und wie kulturelle oder semantische Aspekte der Affektdetermination wirksam werden. Die Rekonstruktion des Begriffs *conatus* zeigte ferner, dass Spinoza auch die existenziellen Dimensionen der Emotionen im Blick hat. Fühlen hat viel damit zu tun, wie Menschen ihr Sein, aber auch Bedrohungen, Beeinträchtigungen und Bekräftigungen desselben erleben.

Vor diesem Hintergrund gewinnen sowohl die moralphilosophischen Maximen des vierten als auch die therapeutischen Heilmittel des fünften Teils an Virulenz. Sie sind erstens möglich, weil unser Fühlen zwar notwendig determiniert und als allgemeines Faktum unhintergebar, aber in seiner konkreten Ausprägung nicht etwa unveränderlich ist. Sie können zweitens wirken, weil sie den Affekten mit Mitteln begegnen, die den Mechanismen ähnlich sind, die diese erzeugt haben: An die Stelle falscher Kausalattribution tritt die adäquate Ursachenerkenntnis, an die Stelle imaginativer Assoziationen eine rationale Ordnung von Ideen, an die Stelle des omnipräsenten Konkurrenten im Kampf um die begrenzten Güter der potenziell Vernünftige, mit dem zu verbünden sich auch in emotionaler Hinsicht lohnen kann. Und drittens sind sie triftig, weil sie jene Dimension menschlichen Seins betreffen, welcher die Erfahrung von Not und Glück entspringt.

Literatur

Verweise auf die *Ethica* folgen dem Schema: Die erstgenannte arabische Ziffer verweist auf den jeweiligen Teil, dann folgt ein Kürzel, das die Satzart genauer bestimmt (def=definitio, ax=axioma, p=propositio, praef=praefatio, c=corollarium, s=scholium, AD=Affectuum Definitiones) gefolgt von der Nennung der Zählung des Satzes. Deutsche Zitate werden, wo nicht anders angegeben, nach der Ausgabe von Wolfgang Bartuschat zitiert. Vereinzelt wird auf die Übersetzung von Jakob Stern zurückgegriffen.

Descartes' Schriften werden nach der französischen Ausgabe seiner Werke, *Oeuvres*, sowie nach ausgewählter deutscher Übersetzung zitiert – vollständige Angaben siehe unten. Die verwendeten Siglen sind:

- B – *Spinozas Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt* (Bartuschat)
- AT – *Oeuvres de Descartes* (Adam & Tannery)
- H – Descartes, *Die Leidenschaften der Seele* (Hammacher)

- Balibar, Étienne (1992), A Note on ‚Consciousness/Conscience‘ in the *Ethics*, in: *Studia Spinozana* 8, 37–53.
- Balibar, Étienne (1998), Introduction, in: John Locke, *Identité et différence. L'invention de la conscience*, bilingue Anglais-Français, présenté, traduit et commenté par Étienne Balibar, Paris, 9–101.
- Bartuschat, Wolfgang (1992), *Spinozas Theorie des Menschen*, Hamburg.
- Bittner, Rüdiger (2002), Spinoza über den Willen, in: Achim und Engstler und Robert Schnepf (Hg.), *Affekte und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext*, Hildesheim, 200–214.
- Blumenberg, Hans (1996), Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität, in: Hans Ebeling (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Frankfurt a. M., 144–207.
- Clauberg, Johann (1968, zuerst 1691), *Opera Omnia Philosophica*, hrsg. von Johannes Theodor Schalbruch, 2 Bde., Hildesheim [Nachdruck der Ausgabe von 1691, Amsterdam].
- Cook, J. Thomas (2006), Der Conatus: Dreh- und Angelpunkt der *Ethica*, in: Michael Hampe und Robert Schnepf (Hg.), *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Unter Mitwirkung von Ursula Renz, Reihe Klassiker Auslegen, Berlin, 151–170.
- Curley, Edwin (1988), *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton.
- Deleuze, Gilles (1967), *Spinoza et le Problème de l'Expression*, Paris.
- Della Rocca, Michael (1996), *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, Oxford.
- Della Rocca, Michael (1996/2), Spinoza's Metaphysical Psychology, in: Don Garrett (Hg.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge Mass., 192–267.
- Della Rocca, Michael (2003), A Rationalist Manifesto: Spinoza and the Principle of Sufficient Reason, in: *Philosophical Topics* 31, 75–93.
- Descartes, René (1981ff.), *Oeuvres*, nouvelle présentation, hrsg. von Charles Adam & Paul Tannery, Paris (= AT).
- Descartes, René (1984, franz. zuerst 1649), *Die Leidenschaften der Seele*, übers. von Klaus Hammacher, Hamburg (= H).
- Dilthey, Wilhelm (1921, zuerst 1893), Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Leipzig/Berlin.
- Gueroult, Martial (1968), *Spinoza I. Dieu*, Paris.
- Hampe, Michael/Robert Schnepf (Hg.) (2006), *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Unter Mitwirkung von Ursula Renz, Reihe Klassiker Auslegen, Berlin.
- Hobbes, Thomas (1941, lat. zuerst 1658), *Elemente der Philosophie II/III*, hrsg. von Max Frischeisen-Köhler, Hamburg.
- Hobbes, Thomas (1996, engl. zuerst 1651), *Leviathan*, hrsg. von Richard Tuck, Cambridge/New York.
- Jarrett, Charles (1991), Spinoza's Denial of Mind-Body Interaction and the Explanation of Human Action, in: *The Southern Journal of Philosophy* 29, 465–485.
- Matheron, Alexandre (1969), *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris.
- Moreau, Pierre-François (1994), The Metaphysics of Substance and the Metaphysics of Form, in: Yirmiyahu Yovel (Hg.), *Spinoza and the Human Mind. Papers Presented at the Second Jerusalem Conference (Ethica II)*, Leiden, 27–36.
- Moreau, Pierre-François (2003), Les passions: continuités et tournants, in: Bernard Besnier/Pierre-François Moreau/Besnier et Laurence Renault (dir.), *Les passions antiques et médiévales*, Paris, 1–12.
- Moreau, Pierre-François (2006), Imitation der Affekte und zwischenmenschliche Beziehungen, in: Hampe/Schnepf a.a.O., 183–195.
- Pollock, Frederick (1880), *Spinoza: His Life and Philosophy*, London.

- Renz, Ursula (2005), Der *mos geometricus* als Antirhetorik. Spinozas Gefühlsdarstellung vor dem Hintergrund seiner Gefühlstheorie, in: Paul Michel (Hg.), *Unmittelbarkeit. Gestaltungen und Lesbarkeit von Emotionen*, Freiburg, 333–349.
- (2006), Die Definition des menschlichen Geistes und die numerische Differenz von Subjekten, in: Hampe/Schnepf a.a.O., 101–122.
- (2007), Zwischen ontologischer Notwendigkeit und zufälliger Semantik. Zu Spinozas Theorie der menschlichen Affekte, in: Hilge Landweer (Hg.), *Gefühle – Struktur und Funktion*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 14, Berlin 35–56.
- (2008), *Notwendige Substanz und freie Menschen. Zur Modalmetaphysik und Anthropologie in Spinozas Ethik*, Vortrag gehalten am 2. November an der Tagung *Anthropologie. Der Mensch zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit* des Instituts für Hermeneutik der Universität Zürich.
- (2009), *Die Erklärbarkeit von Erfahrung. Subjektivität und Realismus in Spinozas Theorie des menschlichen Geistes* (Habilitationsschrift 2007), Frankfurt a. M. (Erscheint bei Klostermann.)
- Schmitter, Amy M. (2006), 17th and 18th Century Theories of Emotions, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
URL = <http://plato.stanford.edu/entries/emotions-17th18th/index.html> (letzter Zugriff: 6. Januar 2008).
- Schnepf, Robert (2008), Von der Naturalisierung der Ontologie zur Naturalisierung der Ethik: Spinozas Metaethik im Kontext spätscholastischer *Entia-moralia*-Theorien, in: *Studia Spinozana* 6.
- Spinoza, Benedictus de (1977, lat. zuerst 1678), *Die Ethik*, lat.-dt., revidierte Übersetzung von Jakob Stern, hrsg. von Bernhard Lakebrink, Stuttgart.
- Spinoza, Baruch de (1999, lat. zuerst 1678), Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt, *Sämtliche Werke*, Bd. 2, lat.-dt., neu übers., hrsg. und mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat, Hamburg (= B).
- Voss, Stephen H. (1981), How Spinoza Enumerated the Affects, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 63, 167–179.
- Walther, Manfred (1971), *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, Hamburg.
- Zourabichvili, François (2003), *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris.