

III. Das philosophische System

1. Allgemeine Voraussetzungen

a) Geometrische Methode

Spinozas Hauptwerk, die ‚Ethik‘, sagt im Titel, wie es komponiert ist: „ordine geometrico demonstrata“. Spinoza bedient sich hier eines in seiner Zeit weit verbreiteten Beweisverfahrens. Von großem Einfluß war hierfür die Euklid-Ausgabe des Mathematikers Clavius ‚Euclidis Elementorum Libri XV‘ (1574). Das Haupt der neuen Oxforder Mathematiker-Schule, Henry Savile, hatte in seinen ‚Praelectiones tres decim in Principium Elementorum Euclidis‘ (1621) die Euklidische Geometrie in verschiedenen Punkten zu verbessern gesucht. In kritischer Auseinandersetzung mit dessen Schülern Ward und Wallis (‚Six lessons to the professors of mathematicks‘, 1656; ‚Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae‘, 1660) hatte dann Hobbes die Tauglichkeit der geometrischen Methode für die Darlegung philosophischer Sachverhalte in deren genetischem Verfahren (demonstratio per generationem) gesehen, das erlaubt, einen Gegenstand aus seiner ihn erzeugenden Ursache zu erkennen. Spinoza hat diese Einsicht schon früh in seiner ‚Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes‘ für die Theorie der das Wesen einer Sache erfassenden Definition fruchtbar gemacht, die er, wie schon Hobbes, an der Erkenntnis des Kreises aus der Weise seiner Konstruktion erläutert. Noch am Ende seines Lebens ist für ihn die Definition des Kreises das Paradigma dafür, was jegliche Definition eines Dinges zu leisten habe: sie habe dessen bewirkende Ursache (causa efficiens) zum Ausdruck zu bringen, aus der sich dann alle Eigenschaften dieses Dinges herleiten lassen (Brief an Tschirnhaus 1675; Ep. 60).

Neu ist bei Spinoza nicht der Rückgriff auf die geometrische Methode, sondern deren Universalisierung. Hobbes hatte sie auf die Bereiche eingeschränkt, deren Gegenstände sich tatsächlich von uns erzeugen lassen, und ihre Domäne deshalb in der Mathematik gesehen, deren Gebilde wir erzeugen, und in der Politik, deren das menschliche Zusammenleben regulierenden Gesetze von uns erlassen werden. Die Natur hingegen sei mit ihr nur soweit erforschbar, als sie mathematisierbar ist, also nicht im Ganzen ihrer Phänomene, und für die Erkenntnis Gottes taue sie überhaupt nicht. In der frühen Schrift über den Verstand war – unter dem Eindruck von Hobbes – auch für Spinoza die am mos geometricus orientierte Definition nur für ein erschaffenes Ding gültig (TIE 92; 96), nicht aber für etwas, das keine äußere Ursache hat (TIE 97), also nicht für Gott. In jenem Brief an Tschirnhaus bezieht er jedoch die am Kreis erläuterte genetische Definition ausdrücklich auch auf Gott, dessen Definition, soll sie richtig sein, ebenfalls die bewirkende Ursache zum Ausdruck zu bringen habe.

Dies ist möglich, weil für Spinoza Gott, der evidentermaßen keine ihn von außen bewirkende Ursache hat, seiner *wesentlichen* Bestimmung nach bewirkende Ursache ist und darüber hinaus nicht noch etwas anderes. Bewirkende Ursache (causa efficiens) von etwas ist für Spinoza gleichbedeutend mit Macht (potentia). Lehrsatz 34 des 1. Teils der ‚Ethik‘ formuliert den Kern der Theorie Gottes: Die wirkliche Essenz Gottes ist dessen Macht („Dei potentia est ipsa ipsius essentia“). Wenn Gott nichts als hervorbringende Kausalität ist, dann erfüllt er sich in dieser Kausalität und folglich in dem, was er hervorbringt, d. h. in den Dingen. Deshalb ist Gott Ursache seiner selbst (causa sui) und Ursache aller Dinge (causa omnium rerum) *zugleich* (I, 34d). Anders gewendet: Er ist nur etwas, das sich selbst bewirkt, sofern er zugleich alle Dinge bewirkt (I, 25s). Er ist folglich kein schöpferischer Gott, der den Dingen transzendent wäre und die Möglichkeit hätte, noch mehr und anderes zu erschaffen, als er tatsächlich hervorgebracht hat. Seine potentia ist nicht Potentialität, sondern erfüllte Wirklichkeit. Wenn die Dinge nichts als eine notwendige Folge der als Macht (poten-

tia) bestimmten Natur (essentia) Gottes sind, dann verbleiben sie in Gott. Gottes Wirksamkeit ist insofern eine „immanente Kausalität“, durch die sich Gott in den Dingen vollständig manifestiert.

Dieser ontologische Zusammenhang erlaubt uns das prinzipielle Begreifen aller Dinge der Natur nach der geometrischen Methode, sofern wir Dinge, die wir nicht hervorbringen, doch aus deren wahrer Ursache begreifen können. Und er erlaubt uns das prinzipielle Begreifen dieser Ursache; wir können sie, weil sie *in* uns zugänglichen Dingen ist, aus ihren Wirkungen erkennen. Spinozas Ontologie ist 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. Das lateinische „sequitur“ hat in der Tat für Spinoza eine Bedeutung in beiderlei Hinsicht; es drückt das sachliche „Folgen“ ebenso aus wie unser begriffliches „Folgern“.

Dann ist die geometrische Methode keine bloß äußerliche Einkleidung eines Sachverhalts, der sich auch anders darstellen ließe, sondern die der Sache allein angemessene Form der Darstellung. Schon Spinozas Schrift über Descartes hat dies im Titel hervorgehoben. Indem Spinoza dessen „Principia philosophiae“ in ihren beiden referierten Teilen unter ein „More Geometrico demonstrata“ bringt, signalisiert er ein gegenüber Descartes verändertes Verständnis von Philosophie. Im Anhang seiner Erwidern auf die zweiten Einwände zu seinen ‚Meditationes de prima philosophia‘ hatte Descartes, dazu aufgefordert, das Ganze seiner Darlegungen zum Abschluß nach der Methode der Geometer darzustellen, seine Beweise der Existenz Gottes und der Unterschiedenheit der Seele vom Körper in geometrischer Ordnung („more geometrico disposi-

tae“) dargelegt. Doch beweise, so hebt Descartes hervor, diese Darstellungsart selber nichts; deshalb sei sie schwächer als das in den ‚Meditationen‘ praktizierte Verfahren, und man könne ihr lediglich eine pädagogische Bedeutung im Hinblick auf den Leser zusprechen. Das „analytische“ Verfahren der ‚Meditationen‘, auf Prinzipien in Form meditierenden Überlegens hinzuführen, verlange vom Leser für jeden einzelnen Schritt äußerste Aufmerksamkeit, ohne die die Darlegungen leicht an Überzeugungskraft einbüßen könnten. Demgegenüber habe das „synthetische“ Verfahren der geometrischen Methode, aus vorangestellten Sätzen Folgerungen zu ziehen, den Vorteil, durch den ständigen Verweis auf Vordersätze auch beim widerstrebenden Leser Zustimmung zu erreichen.

Ist die geometrische Methode für Descartes eine bloße Ordnung der Beweisgründe für den Mitvollzug von Gedankenschritten und deshalb ohne Beweiskraft, so ist sie für Spinoza die Entfaltung eines sachlichen Zusammenhanges, der zwischen dem obersten Prinzip und dem, was aus ihm folgt, tatsächlich besteht. Folglich wird bei ihm aus dem cartesischen „geordnet“ (disposita) ein „bewiesen“ (demonstrata). Die wichtigste Veränderung, die er in seiner Schrift über Descartes an der cartesischen Prinzipientheorie vornimmt, kann deshalb als eine Konsequenz seiner Methode „more geometrico“ verstanden werden. Das meditierende Ich, von dem Descartes behauptet hatte, daß es im Akt des Meditierens zu einem ersten Prinzip gelange, nämlich zur Existenz des seiner selbst gewissen Ich, versteht Spinoza als etwas, dem ein anderes vorausgehen müsse. Zwar habe Descartes Recht mit seiner Behauptung, daß die Aussage „Ich bin“ nicht aufgrund irgendeiner körperlichen Beschaffenheit des Ich ein Erstes (primum) sein könne (PPC I, prop. 3), sondern allein deshalb, weil wir denken und folglich jene Aussage durch unser Erkennen ausgewiesen werde (PPC I, prop. 4). Doch müsse, so behauptet Spinoza gegen Descartes, ein solches Erkennen, ausgeübt von einem Individuum, das *Sein* dieses Individuums, also das „Ich bin“ (ego sum), schon *voraussetzen*. Dieses Sein müsse durch sich selbst bekannt (per se notum) sein (PPC I, prop. 2) und insofern un-

abhängig von unserem Denken bestehen. Um diese Reihenfolge als sachangemessen zu beweisen, müßte Spinoza allerdings zeigen, in welchem Sinne eine Bekanntheit des „Ich bin“ vorausgesetzt werden dürfe und keine bloße Behauptung ist. Das kann aber im Rahmen der cartesischen Philosophie nicht geschehen, weil ein dahingehender Nachweis sich auf eine Demonstration stützen müßte, die von einem unbedingten Prinzip ausgeht, das nicht das denkende Ich ist. Der veränderte Ausgangspunkt muß gegen Descartes zu der These führen, daß nur derjenige die Gewißheit von seinem „Ich bin“ habe, der zugleich die Gewißheit von der Ursache dieses „Ich bin“ hat, ohne die er nicht sein und folglich auch nicht denken könnte.

b) Rationalismus

Doch muß man gerade in diesem Zusammenhang sehen, daß der geometrischen Methode Grenzen gesetzt sind. Ihre strikte Anwendung auf ein denkendes Ich würde die Behauptung implizieren, daß sich das denkende Ich aus dem unbedingten göttlichen Prinzip *herleiten* lasse. Descartes hätte dagegen eingewandt, daß unter einer solchen Voraussetzung überhaupt nicht von einem Ich gesprochen werden könnte, das in seinem Denken durch das spezifische Merkmal einer zeitlichen Abfolge seiner einzelnen Gedanken ausgezeichnet ist. In seiner Erwiderung auf die „Zweiten Einwände“ gegen die ‚Meditationen‘ hatte er geschrieben, daß das geometrische Verfahren, mag es auch der Aufmerksamkeit des Lesers förderlich sein, einen wißbegierigen Leser doch nicht befriedigen könne. Weil es nicht die Weise unseres *Auffindens* der ersten Prinzipien lehre, bleibe es nämlich unserem Verlangen nach Wissen äußerlich. Wissen könne als menschliche Angelegenheit seine Befriedigung nur aus sich selbst erlangen und folglich, so meinte Descartes, nur in einem subjektiven Akt, in dem ein sicheres Fundament eigens gefunden wird.

Eine solche Überlegung ist Spinoza nicht fremd. Am Ende seiner ‚Ethik‘ schreibt er: „Denn obwohl ich im 1. Teil im allgemeinen (generaliter) gezeigt habe, daß alles (und folglich

auch der menschliche Geist) der Essenz und Existenz nach auf Gott beruht, so affiziert jener Beweis, obwohl er regelrecht (legitima) ist und nicht den geringsten Zweifel zuläßt, unseren Geist dennoch nicht so, wie wenn ebendies aus der Essenz eines Einzeldinges, von dem wir sagen, daß es auf Gott beruht, selbst geschlossen wird“ (V, 36s). Spinoza hat dies aus dem menschlichen Geist geschlossen, der ein Einzelding ist; und er hat sich dabei auf das dem Geist wesentlich zukommende Merkmal adäquaten Erkennens gestützt. Spinoza will zum Ausdruck bringen: Kraft eines solchen Erkennens *ist* der Mensch nicht nur, wie jegliches Seiende, von Gott abhängig, sondern er *weiß* sich auch als von ihm abhängig. Und weil dies ein Wissen ist, in dem er sich zugleich selber weiß, ist er durch es in besonderer Weise *selbst betroffen*.

In einem solchen Beweis, der aus einem wesentlichen Merkmal des Menschen erfolgt, sich also auf eine spezifisch menschliche Fähigkeit stützt, greift Spinoza auf ein Element zurück, von dem nicht zu sehen ist, daß es aus einer unbezüglich auf den Menschen konzipierten Natur Gottes folgen könnte. Auf das Merkmal menschlichen Erkennens könnte aus der als hervorbringende Macht verstandenen Natur Gottes nur geschlossen werden, wenn sie einen internen Bezug auf es und damit auf eine menschliche Angelegenheit enthielte. Mit der geometrischen Darstellungsform will Spinoza aber zum Ausdruck bringen, daß ein Hinblick auf den Menschen der Natur Gottes fremd ist. Gerade deshalb ist sie ja in Spinozas Augen so überaus tauglich. Sie stellt einen Weltzusammenhang dar, dessen Elemente, die Spinoza Modi nennt, bloße Folgen der Natur eines unbedingten göttlichen Prinzips sind, das sich keine Zwecke setzt und deshalb keine Hinblicke kennt. Aber es ist deutlich, daß die so verstandene Natur Gottes in Spinozas Augen eine Funktion hat, die nur unter einer bestimmten Voraussetzung sinnvoll ist, daß es nämlich bei uns Menschen eine Orientierung an Zwecken gibt.

Wenn Spinoza immer wieder und mit Nachdruck betont, daß von der Zwecklosigkeit der immanenten Kausalität Gottes auf das Illusionäre aller Zweckorientierung der von Gott ab-

hängenden Modi zu schließen sei, so ist doch nicht zu übersehen, daß er mit seiner Darstellungsform, die diese Zwecklosigkeit zum Ausdruck bringt, *selber einen Zweck* verfolgt. Die Mathematik, „in der es nicht um Zwecke geht, sondern nur um die Essenzen und Eigenschaften von Figuren“, so heißt es im Anhang zum 1. Teil der ‚Ethik‘, könne die Menschen von ihren Vorurteilen, zu denen ganz wesentlich die Annahme teleologischer Zusammenhänge gehört, befreien, weil sie ihnen eine andere Norm der Wahrheit („*aliam veritatis normam*“) zeige. Demzufolge beschreibt die Mathematik nicht nur das, was ist, sondern vermag auch den Menschen zu befreien und somit zu verändern. Sie könne, indem sie Menschen über die Falschheit der eigenen Annahmen aufklärt, den Bewußtseinszustand derer, die Illusionen verhaftet sind, verändern. Die geometrische Methode steht im Dienst eines Rationalismus, der beansprucht, in der Erkenntnis von Weltzusammenhängen zugleich eine eminent praktische Bedeutung für die menschliche Weltorientierung zu haben. Die mit dem Erkennen verbundene Praxis hat aber einen Mangel zur Voraussetzung, der nicht aus der Natur Gottes folgt und sich deshalb auch nicht aus ihr folgern läßt. Er gründet in einer spezifischen Verfassung des Menschen, an deren Wirklichkeit Spinoza nicht zweifelt, ob schon sie sich aus der Natur Gottes nicht herleiten läßt.

Haben falsche Annahmen bloßen Schein zum Gegenstand, so führt die den Schein korrigierende Philosophie doch kein Scheingefecht, sondern bezieht sich auf etwas Wirkliches, das empirische Faktum nämlich, daß es menschliche Vorurteile gibt und daß diese weit verbreitet sind. Wenn in ihnen auch nicht die Wahrheit erkannt wird, sondern bloß illusionärer Schein, so sind sie selber doch kein Schein. Der frühe Gedanke der ‚Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes‘, daß es mangelhaftes Wissen gibt und daß der Mensch sich aus ihm durch streng rationales Wissen befreien kann, bleibt in der ‚Ethik‘ erhalten. Daß jene Form rationalen Erkennens, in der der menschliche Geist um seine Abhängigkeit von Gott weiß, eine den Menschen bestimmende Kraft ist, wird deshalb auch erst nach langwierigen Überlegungen dargetan, in denen Spi-

noza die Gründe entwickelt, die dem entgegenstehen, daß diese Form der Erkenntnis im Menschen zur Geltung gelangt. Wenn sie im Menschen wirksam wird, dann liegt das an ihm selber, nämlich an einem ihm eigentümlichen Können, und nur deshalb, so wird Spinoza zeigen, ist sie überhaupt wirksam. Es ist unbegreiflich, sagt Leibniz, daß jemand durch die Gedanken eines anderen denkt (*Discours de métaphysique*, § 29). Das wußte auch Spinoza. Daß der Mensch als Modus in Gott ist, sagt nicht viel darüber, was ihm wesentlich und was ihm eigentümlich ist. Wird das Denken als ein wesentliches Merkmal des Menschen ausgegeben, wie es Spinoza tut, dann wird man es nicht als eine Modifikation der Gedanken Gottes beschreiben können. Dächte der Mensch nur mit dessen Gedanken, würde er selber gerade nicht denken.

Wenn Spinoza mit seiner alle Ziele negierenden Darstellungsart das aufklärerische Ziel einer Befreiung des Menschen aus einer durch unzureichendes Wissen verursachten Fremdbestimmung verfolgt, dann hat er unterstellt, daß Menschen generell Ziele verfolgen. Freilich sind dies sehr unterschiedliche Ziele, von denen dasjenige, das Spinoza verfolgt, in seinen Augen das der Natur des Menschen angemessene ist, nämlich zu einer Erkenntnis zu gelangen, durch die der Mensch sein Leben im Ganzen zu bestimmen vermag. Insofern sucht Spinoza die dem Menschen mögliche Rationalität gegen dessen Verstrickung in illusionäre teleologische Weltdeutungen zur Geltung zu bringen. Im Dienst dieses Ziels steht die im 1. Teil der ‚Ethik‘ entwickelte Verfaßtheit der Natur Gottes. Sie ist eine unerläßliche Bedingung dafür, daß der Mensch an dieses Ziel gelangen kann, von dem, wenn es realisiert ist, zugleich ersichtlich wird, daß es kein dem Menschen fremdes Ziel ist. Die dem Menschen zugetraute Rationalität ist es, die Spinoza dem grundlegenden Prinzip seiner Philosophie, der göttlichen Substanz, diejenigen Bestimmungen abzusprechen nötigt, die man traditionell Gott zugesprochen hat, Verstand und Wille.

Würde Gott kraft vorheriger Überlegung zwischen Verschiedenem wählen können, behielte er gegenüber dem von ihm tatsächlich Geschaffenen einen Rest an Potentialität zu-

rück, das dann, weil Gott in ihm nicht aufginge, auch anders sein könnte. Konzepte des Möglichen und folglich Zufälligen gefährden in Spinozas Augen die Rationalität menschlichen Wissens. Gegen solche Konzepte sucht er aus der als Kausalität verstandenen notwendigen Natur Gottes die Notwendigkeit der Ordnung der Dinge zu erweisen (I, 33). Gegen seine Gegner, die am Begriff des Möglichen hängen, verteidigt er die eigene Position mit dem Hinweis, daß diejenigen, die seine Beweiskette begriffen hätten, jene andere Auffassung verwerfen würden, weil sie ein großes Hindernis der Wissenschaft („magnum scientiae obstaculum“) sei (I, 33s). Warum sollte aber, so ließe sich einwenden, das angemessene Konzept Gottes dasjenige sein, das im Dienst der Wissenschaft steht? Denn offenbar wird dies nur derjenige behaupten können, der an Wissenschaft schon interessiert ist; und dieses Interesse läßt sich mit Sicherheit nicht aus dem Begriff Gottes gewinnen, weil unser Bedürfnis, Wissenschaft zu treiben und über sie zu einer vernünftigen Weltorientierung zu gelangen, nicht eine Folge der Natur Gottes ist.

Und sicher war sich Spinoza darüber im klaren, daß er mit seiner Theorie ein bestimmtes Interesse verfolgte, das als solches nicht aus dem Gegenstand der Theorie, Gott, hergeleitet werden kann. Deshalb steht der Hinweis auf das auszuräumende Hindernis der Wissenschaft nicht zufällig in einer Anmerkung und somit *außerhalb* des Beweisganges *more geometrico*, so wie auch der oben erwähnte Hinweis darauf, durch welches Beweisverfahren ein Individuum selbst betroffen ist, sich in einer Anmerkung findet. Denn was sich aus der Natur Gottes *more geometrico* herleiten läßt, kann nicht etwas sein, das einen Bezug auf den Menschen und dessen Selbstverständnis enthielte. Im I. Teil der ‚Ethik‘ finden sich deshalb nur in den die Lehrsätze begleitenden *Anmerkungen* Bezüge auf den Menschen, in der Regel auf andersartige Theorien oder auch nur weit verbreitete Meinungen, die unserem unzureichenden Wissen entspringen. Was im Verweis auf das menschliche Wissen in den Blick gebracht wird, kann nicht Inhalt von Lehrsätzen sein, die bloß von der Natur Gottes handeln.

Den stärksten Bezug auf den Menschen enthält der Anhang zum I. Teil, in dem Spinoza, stärker noch als in den Anmerkungen, eigens darauf reflektiert, was er mit seinen Darlegungen beabsichtigt. Anmerkungen und Anhang sind nicht nur uns Interpreten eine willkommene Hilfe für das Verständnis der von Spinoza verfolgten Strategie, die aus dem einführungslosen und kargen Beginnen mit Gott nicht so recht ersichtlich wird. Sie können als integrale Elemente des im I. Teil entwickelten Sachverhalts verstanden werden, obgleich sich das, was ihr Inhalt ist, aus der Natur Gottes nicht herleiten läßt und sich folglich der Strenge des *mos geometricus* nicht fügt. Denn im Hinblick darauf haben die Lehrsätze über die Natur Gottes eine eminente Bedeutung: In ihnen werden Strukturen dargelegt, die dem Menschen, von dessen Irrtümern und Illusionen die Anmerkungen sprechen, ein adäquates Erkennen von Weltzusammenhängen ermöglichen.